



editorial

Heterogeneidades narrativas na antropologia contemporânea: perspectivas latino-americanas
Pedro de Niemeyer Cesarino, Heloisa Buarque de Almeida, Laura Moutinho, Renato Sztutman

Foto da capa

Ygor Diego Delgado Alves.
Foto tirada em São Paulo, SP,
maio de 2015.

artigos

A “libertação” entre cristãos e o conceito antropológico de ritual
Ypuan Garcia

Consanguinizar y Afinizar. La domesticación de los animales, las plantas y los humanos en las acciones de desarrollo
Gabriela Schiavoni

Interações, trilhas e caminhos de uma cidade em fluxo: etnografia na Cracolândia
Ygor Diego Delgado Alves, Pedro Paulo Gomes Pereira

Individualidade e produção do feminino através da moda urbana Lolita
Aline Lopes Rochedo

Webcamming erótico comercial: nova face dos mercados do sexo nacionais
Lorena Rúbia Pereira Caminhas

“Água é vida”: política, memória e experiência nos conflitos em torno da mineração em Cajamarca, Peru
Adriana Paola Paredes Peñafiel, Guilherme Francisco Waterloo Radomsky

**“Eu tô vivo e isso aqui é minha vida agora”:
produção de territórios e condições de existência no cotidiano de uma prisão**
Sara Vieira Antunes

Políticas de la Música Bailable en Colombia: una aproximación al regionalismo ‘paisa’ a partir de sus estéticas musicales, dancísticas y festivas
América Larraín

Mobilidades e territórios impensáveis. Contranarrativas e afetos de cabo-verdianos nas roças de São Tomé e Príncipe
Carla Indira Semedo

El camino y el caminar: fuentes históricas de los rarámuri de la Sierra Tarahumara, México
María Isabel Martínez Ramírez

Entrevista

Theory is the death of the film”: an interview with Anna Grimshaw about Anthropology and the craft of film editing
Pedro Branco

Resenha

The correspondence between Curt Nimuendajú and Herbert Baldus / Chamado da Selva. Correspondência entre Curt Nimuendajú e Herbert Baldus, by WELPER, Elena (org.)
Hannes Stubbe

revista de antropologia

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden em 1953

ISSN - 1678-9857

EDITOR RESPONSÁVEL

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

COMISSÃO EDITORIAL

Heloisa Buarque de Almeida, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

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*

Renato Sztutman, *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*

Produção Editorial

Secretaria

Edinaldo F. Lima
(Editor-Executivo)
Cássia Calais Silva
(estagiária)

Assistente

Editorial

Mônica Ribeiro e Ribeiro

Revisão

Comunica - Agência de Comunicação

Projeto gráfico

Fernando Bizarri
(Estúdio Brita)

Foto da Capa

Ygor Diego Delgado Alves.
Foto tirada em São Paulo,
SP, maio de 2015.

Editoração Eletrônica

Zeta Studio

patrocinadores

CAPES
AGUIA/USP



*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 Gamelon**, 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*

revista de antropologia

64(1) – Janeiro/Abril de 2021

Sumário

EDITORIAL

Heterogeneidades narrativas na antropologia contemporânea: perspectivas latino-americanas

Pedro de Niemeyer Cesarino, Heloisa Buarque de Almeida, Laura Moutinho, Renato Sztutman

ARTIGOS

A “libertação” entre cristãos e o conceito antropológico de ritual

Ypuan Garcia

Consanguinizar y Afinizar. La domesticación de los animales, las plantas y los humanos en las acciones de desarrollo

Gabriela Schiavoni

Interações, trilhas e caminhos de uma cidade em fluxo: etnografia na Cracolândia

Ygor Diego Delgado Alves, Pedro Paulo Gomes Pereira

Individualidade e produção do feminino através da moda urbana Lolita

Aline Lopes Rochedo



Webcamming erótico comercial: nova face dos mercados do sexo nacionais

Lorena Rúbia Pereira Caminhas

“Água é vida”: política, memória e experiência nos conflitos em torno da mineração em Cajamarca, Peru

Adriana Paola Paredes Peñafiel, Guilherme Francisco Waterloo Radomsky

“Eu tô vivo e isso aqui é minha vida agora”: produção de territórios e condições de existência no cotidiano de uma prisão

Sara Vieira Antunes

Políticas de la Música Bailable en Colombia: una aproximación al regionalismo ‘paisa’ a partir de sus estéticas musicales, dancísticas y festivas

América Larraín

Mobilidades e territórios impensáveis. Contranarrativas e afetos de caboverdianos nas roças de São Tomé e Príncipe

Carla Indira Semedo

El camino y el caminar: fuentes históricas de los rarámuri de la Sierra Tarahumara, México

María Isabel Martínez Ramírez

ENTREVISTA

“Theory is the death of the film”: an interview with Anna Grimshaw about Anthropology and the craft of film editing

Pedro Branco

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

The correspondence between Curt Nimuendajú and Herbert Baldus / Chamado da Selva. Correspondência entre Curt Nimuendajú e Herbert Baldus, by Welper, Elena (org.)

Hannes Stubbe

revista de antropologia

64(1) – Janeiro/Abril de 202

Table of Contents

EDITORIAL

Narrative heterogeneity in contemporary anthropology: Latin-American perspectives

Pedro de Niemeyer Cesarino, Heloisa Buarque de Almeida, Laura Moutinho, Renato Sztutman

ARTICLES

“Deliverance” among Christians and the anthropological concept of ritual

Ypuan Garcia

Consanguinity and affinity. The domestication of animals, humans and plants in development actions

Gabriela Schiavoni

Interactions, trails and paths of a city in flux: ethnography of Cracolândia

Ygor Diego Delgado Alves, Pedro Paulo Gomes Pereira

Individuality and feminine production through Lolita urban fashion

Aline Lopes Rochedo

Erotic commercial webcamming: new face of national sex markets

Lorena Rúbia Pereira Caminhas



**Water is life: politics, memory and experience in mining conflicts in
Cajamarca, Peru**

Adriana Paola Paredes Peñafiel, Guilherme Francisco Waterloo Radomsky

**“I’m alive, and this is my life now”: territory production and existence
conditions in a prison’s daily life**

Sara Vieira Antunes

**Politics and Música Bailable in Colombia: an approach to ‘paisa’ regionalism
from music, dance and aesthetics**

América Larraín

**Unthinkable mobilities and territories. Counter-narratives and affections of
Cape Verdeans in the fields of São Tomé and Príncipe**

Carla Indira Semedo

**The path and the walk: historical sources of the Rarámuri from the Sierra
Tarahumara, Mexico**

María Isabel Martínez Ramírez

INTERVIEW

**“Theory is the death of the film”: an interview with Anna Grimshaw about
Anthropology and the craft of film editing**

Pedro Branco

REVIEWS

**The correspondence between Curt Nimuendajú and Herbert Baldus
/ Chamado da Selva. Correspondência entre Curt Nimuendajú e Herbert Baldus,
by Welper, Elena (org.)**

Hannes Stubbe

Heterogeneidades narrativas na antropologia contemporânea: perspectivas latino-americanas

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184485>

Pedro de Niemeyer Cesarino

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

Heloísa Buarque de Almeida

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil
hbuarque@usp.br
<https://orcid.org/0000-0001-8126-5884>

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>

Renato Sztutman

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil
rsztutman@usp.br
<https://orcid.org/0000-0003-3871-4984>

O presente número da Revista de Antropologia reúne um conjunto significativo de artigos em espanhol e de estudos voltados a realidades latino-americanas. Tais publicações parecem consolidar uma perspectiva antropológica do Sul voltada a desafios etnográficos que, se pertencem a campos diversos de pesquisa, partilham, contudo, desafios teóricos e políticos similares. Destacam-se, por exemplo, as relações conflituosas entre processos de desenvolvimento econômico e suas decorrentes desterritorializações de modos de relação e de conhecimentos locais. Vistos sob uma ótica política, tais conhecimentos não sendo simetrizados às narrativas produzidas pela academia ou, ainda, são concebidos como estratégias de resistência aos cerceamentos da vida, do apagamento da subjetividade, dos nexos de parentesco, de dinâmicas interespecíficas, da constituição do corpo e do erotismo, da relação de marginalização no espaço urbano.

É assim que metodologias diversas tais como a etnografia multissituada ou a etnografia em ambientes *on-line* encontram outras mais tradicionais para, via perspectivas analíticas distintas, refletir sobre as transformações sociais contemporâneas marcadas pelos fluxos do capital. Deparamo-nos, contudo, com o contrário da planificação que se esperaria ser decorrente das imposições econômicas e políticas hegemônicas, pois os estudos ora apresentados apontam, antes, para heterogeneidades narrativas, epistemológicas e subjetivas complexas, perseguidas com densidade nas pesquisas em questão. Trata-se de um claro estímulo à tarefa da antropologia em uma contemporaneidade em ruínas, na qual cada vez mais as condições do trabalho intelectual encontram-se desafiadas pela precarização e mercantilização; condições essas não menos adversas do que aquelas em que vivem muitas das pessoas com as quais trabalhamos e a partir das quais projetamos as possibilidades de uma política do pensamento.

Adriana Peñafiel e Guilherme Radomsky, em “ ‘Água é vida’: política, memória e experiência nos conflitos em torno da mineração em Cajamarca, Peru” tratam da luta pela água e pela vida, em Cajamarca, Peru, e sua relação com projetos de mineração. Exploram os desafios da relação entre o desenvolvimento e seu confronto com lutas e manifestações pelo direito à vida e por modos de existência relacionados à integração entre pessoas e paisagens convertidas em recursos pela exploração mineradora. Gabriela Schiavoni, em “Consanguinizar y Afinizar. La domesticación de los animales, las plantas y los humanos en las acciones de desarrollo” estuda as relações de familiarização entre pequenos agricultores, animais de criação e espécies comestíveis na região de Misiones, Argentina, na tentativa de compreender as relações desenvolvidas por uma “taxonomia geral do vivente” a partir de relações de consanguinidade e de afinidade pensadas pela etnologia americanista de Viveiros de Castro e outros autores. O processo de consanguinização de cultígenos e de animais, contudo, é visto por Schiavoni pela fricção causada entre a sua trama local, estabelecida pelas relações de parentesco entre humano e não humano, e as planificações impostas pelas modificações genéticas e outras tecnologias mobilizadas pelo desenvolvimento econômico.

Em “Políticas de la Música Bailable en Colombia: una aproximación al regionalismo ‘paisa’ a partir de sus estéticas musicales, dancísticas y festivas”, América Larranín, através de uma minuciosa etnografia multissituada, mostra como a forma ‘paisa’ dissemina-se em Antioquia, na Colômbia, através de uma estética musical de implicações políticas responsável pela consolidação da imagem nacional da pessoa empreendedora, católica, conservadora, associada à economia agrícola e a certa construção da branquitude oposta à presença indígena e negra. Responsável por vitórias políticas da direita colombiana, tal região é também aquela que consolida uma identificação coletiva associada a determinados gêneros musicais e suas danças associadas à cultura nacional. Em “El camino y el caminar: fuentes históricas de los rarámuri de la Sierra Tarahumara, México”, Isabel Martínez considera os registros territoriais como uma fonte para a história *rarámuri* (Tarahumara do Norte do México), constituindo uma forma de produção de conhecimento concreto através do espaço que se choca com a planificação da região pela indústria madeireira e outros projetos de desenvolvimento. Trata-se assim de compreender a produção da história do ponto de vista *rarámuri* a partir de uma perspectiva simétrica essencial para a luta por direitos e para a própria possibilidade de compreensão de uma história não mais unilateral, mas compartilhada.

“‘Eu tô vivo e isso aqui é minha vida agora’: produção de territórios e condições de existência no cotidiano de uma prisão”, de Sara Vieira Antunes, compreende o corpo do sujeito aprisionado como seu último território de resistência frente à destituição da subjetividade, com base em uma etnografia realizada em penitenciária feminina da cidade de São Paulo, Brasil. Em vez de se voltar ao estudo de prisões pela dinâmica do crime, Antunes se dedica à compreensão das estratégias de resistência,

de territorialização e de constituição da vida. Em “Interações, trilhas e caminhos de uma cidade em fluxo: etnografia na Cracolândia”, Ygor Alves e Pedro Paulo Gomes Pereira dedicam-se a compreender o que atrai pessoas para o “fluxo” da Cracolândia, cena urbana de uso do *crack* situada na cidade de São Paulo, Brasil, vista pelos autores como uma malha relacional de enlaces e desenlaces, inacabada, marcada pela movimentação, pelo acontecimento e entrelaçamento de pessoas e materiais que definem “malocas”, “cachimbos” e “caminhadas”, noções constitutivas de uma complexa relação entre espaço urbano e ser humano.

Lorena Rúbia Pereira Caminhas, em “*Webcamming* erótico comercial: nova face dos mercados do sexo nacionais”, analisa o universo de constituição de narrativas e da subjetividade deste mercado erótico tornado presente no Brasil dos últimos anos. Trata-se de mais um campo desafiador de estudos dedicado às relações em transformação entre virtualidade e realidade e seus efeitos decorrentes nas relações comerciais e subjetivas. Aline Lopes Rochedo, por sua vez, em “Individualidade e produção do feminino através da moda urbana Lolita”, explora a construção da feminilidade através da moda Lolita, criada no Japão e expandida para outros países, entre os quais o Brasil dos anos 1990 e 2000. Elaborado em grande parte através da etnografia *on line*, o artigo é outra demonstração dos desafios da pesquisa etnográfica em ambientes digitais que, cada vez mais, demonstram suas capacidades analíticas para a compreensão de dinâmicas de gênero, entre outras.

Em um ambiente distinto, mas ainda assim dedicado a explorar divergências discursivas, Carla Semedo, em “Mobilidades e territórios impensáveis. Contranarrativas e afetos de cabo-verdianos nas roças de São Tomé e Príncipe”, mostra como São Tomé e Príncipe foi sendo construído como território marcado por suas diferenças e mobilidades através da culinária, que produz diferenças entre práticas e existências africanas e a europeização de costumes. Na tentativa de produzir alternativas à história desumanizante através da qual são concebidos, os cabo-verdianos de São Tomé produzem então contranarrativas muitas vezes ignoradas pelas imagens hegemônicas de seu país.

Por fim, Ypuan Garcia, em “A ‘libertação’ entre cristãos e o conceito antropológico de ritual”, explora o confronto entre as abstrações referentes ao conceito antropológico de ritual (marcadamente associadas à noção de padrão) e os modos de pensar de católicos carismáticos de São Paulo, Brasil, especialmente no que se refere à noção de libertação derivada de tal contexto etnográfico, marcada pela indeterminação, insondabilidade e outras características associadas à experiência do divino.

Pedro de Niemeyer Cesarino é professor doutor do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP e editor-chefe da Revista de Antropologia. Pulicou *Oniska* - poética

do xamanismo na Amazônia (Ed. Perspectiva/FAPESP, 2011), *Quando a Terra deixou de falar - cantos da mitologia marubo* (Ed. 34, 2013), entre outros livros e artigos.

Heloisa Buarque de Almeida é professora doutora no Departamento de Antropologia e no PPGAS-USP, e membro do NUMAS – Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença. Foi Visiting Fellow na London School of Economics com bolsa FAPESP, é e membro do Conselho Científico da Associação Brasileira de Antropologia. É bolsista de produtividade do CNPq, e tem apoio da FAPESP.

Laura Moutinho é professora Associada (Livre-Docente) do Departamento de Antropologia e do PPGAS ambos da USP. Pesquisadora do NUMAS/USP. Coordena a Comissão Projeto Editorial da ABA. Publicou o livro *Razão, Cor e Desejo: uma análise dos relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais no Brasil e África do Sul*, Editora Unesp: São Paulo, 2004, graças ao prêmio EDUSC\ANPOCS para melhor tese de doutorado\edição 2003. É bolsista produtividade nível 1 D do CNPq e tem apoio da FAPESP.

Renato Sztutman é professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo. É bolsista produtividade do CNPq. Autor do livro *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens* (Edusp/ Fapesp, 2012).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Ygor Diego Delgado; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. 2021. “Interações, trilhas e caminhos de uma cidade em fluxo: etnografia na Cracolândia”. *Revista de Antropologia*, 64(1): e184481. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184481>

ANTUNES, Sara Vieira. 2021. “‘Eu tô vivo e isso aqui é minha vida agora’: produção de territórios e condições de existência no cotidiano de uma prisão”. *Revista de Antropologia*, 64(1): e184480. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184480>

CAMINHAS, Lorena Rúbia Pereira. 2021. “Webcamming erótico comercial: nova face dos mercados do sexo nacionais”.

Revista de Antropologia, 64(1): e184482. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184482>

GARCIA, Ypuan. 2021. “A ‘libertação’ entre cristãos e o conceito antropológico de ritual”. *Revista de Antropologia*, 64(1): e182376. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.182376>

LARRAÍN, América. 2021. “Políticas de la Música Bailable en Colombia: una aproximación al regionalismo ‘paisa’ a partir de sus estéticas musicales, dancísticas y festivas”. *Revista de Antropologia*, 64(1): e184477. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184477>

PENÃFIEL, Adriana Paola Paredes; RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo. 2021. “Água é vida: política, memória e experiência

nos conflitos em torno da mineração em Cajamarca, Peru". *Revista de Antropologia*, 64(1): e184476. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184476>

RAMIREZ, Maria Isabel Martinez. 2021. "El camino y el caminar: fuentes históricas de los rarámuri de la Sierra Tarahumara, México". *Revista de Antropologia*, 64(1): e184479. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184479>

ROCHEDO, Aline Lopes. 2021. "Individualidade e produção do feminino através da moda urbana Lolita". *Revista de Antropologia*, 64(1): e184475. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184475>

SCHIAVONI, Gabriela. 2021. "Consanguinizar y Afinizar. La domesticación de los animales, las plantas y los humanos en las acciones de desarrollo". *Revista de Antropologia*, 64(1): e178185. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.178185>

SEMEDO, Carla. 2021. "Mobilidades e territórios impensáveis. Contranarrativas e afetos de caboverdianos nas roças de São Tomé e Príncipe". *Revista de Antropologia*, 64(1): e184478. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184478>

A “libertação” entre cristãos e o conceito antropológico de ritual¹

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.182376>

Ypuan Garcia

Universidade Federal do Paraná | Curitiba, PR, Brasil
ypuangarcia@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6495-4140>

INTRODUÇÃO

Este artigo propõe responder a seguinte pergunta: quais são as implicações teóricas decorrentes da manutenção do suposto de que ocorrências ditas rituais, que invocam constantemente algum tipo de padrão, vicejam entre pessoas que geralmente as rejeitam? Tentarei assinalar que essas implicações dizem respeito às qualidades específicas das abstrações que o conceito antropológico de ritual costumeiramente impulsiona, quando as consideramos em relação aos modos de pensar dos católicos carismáticos com quem convivi na cidade de São Paulo/SP.

Buscarei posicionar o lugar dos acontecimentos denominados rituais na vida dessas pessoas e simultaneamente destacar como a persistência daquele conceito, no que tange à “libertação”, obscurece algo fundamental: os vínculos (ou a aliança) que se estabelecem com Deus não se amoldam a nenhum padrão porque, entre esses adeptos, Ele é imprevisível e insondável. Ressalto que a problematização aqui proposta da noção de ritual se restringe a mundos cristãos. Ainda assim, quando se considera a importância do Cristianismo na gênese dessa noção (Asad, 1993 [1988]), alguns aspectos da discussão podem assumir certa generalidade, como procurarei destacar em algumas passagens. A vertente cristã a ser especificamente discutida é a carismática através de sua derivação católica (Csordas, 1994, 1997; Carranza, 1998).

A argumentação a ser desenvolvida provém de minha tese de doutorado e fundamenta-se em pesquisa etnográfica transcorrida entre os anos de 2013 e 2016 (Costa, 2017), cujo tema é a libertação. As observações a seguir são oriundas principalmente dos momentos em que convivi com o Grupo de Oração São Pio (doravante Grupo de Oração ou Grupo), fundado por Ester.²

¹ | Agradeço a Otávio Velho, Amir Geiger e Címéa B. Bevilaqua pelos valiosos comentários e incentivos dos mais diversos ao longo da elaboração deste texto. Sou grato também à leitura cuidadosa realizada pelos(as) pareceristas.

² | Os nomes dispostos ao longo do artigo são majoritariamente fictícios.

Um grupo de oração carismático (Steil, 2004) – ou seja, inspirado pelo Espírito Santo – é uma instância destinada à proliferação dos “carismas”, dos dons da Terceira Pessoa divina: cura, palavra de ciência, variedade de línguas (glossolalia), milagres, profecia, discernimento dos espíritos etc. A criação do Grupo remonta a aproximadamente trinta anos. Durante uma década esteve incorporado à Renovação Carismática Católica (doravante RCC). Atualmente, integra a Missão Eucarística Clamor dos Pobres – uma comunidade católica de leigos que conta com a aprovação da Igreja (Carranza e Mariz, 2009) –, fundada pelo filho da irmã de Ester, Luís.

Quando comecei a pesquisa, ainda em 2013, estive em uma “missa de cura e libertação” celebrada pelo padre Felipe, a quem fui apresentado por Ester e outras pessoas, as quais se tornaram minhas amigas.³ Depois da entoação de alguns louvores que desafiavam o demônio, uma mulher que o padre dizia ter sido oferecida a um “espírito de Cão” começou a latir vigorosamente diante do presbitério. Retornarei a esse evento e ao padre sucintamente na seção final. Por ora, gostaria de ressaltar que não é incomum que essas “manifestações” tidas como demoníacas sejam consideradas emblemáticas do que se alcunha habitualmente, na literatura relativa a cristãos católicos e pentecostais, de “ritual de libertação” (Csordas, 1994; Carranza, 1998; Meyer, 1998, 1999; Maués, 2002; Steil, 2006; Bialecki, 2011, 2015; Lindhardt, 2011; Robbins, 2011b; Bonfim, 2012), por envolverem a expulsão de um espírito maligno.

Inicialmente, situações como a da mulher que soltava latidos, ao serem circunscritas à definição da libertação como “um ritual”, remeteriam ao subconjunto de palavras que em algumas análises antropológicas pertencem também a esse conceito. Além do padrão, já mencionado, é possível também sublinhar: excepcionalidade, ruptura, separação, transição, agregação, liminaridade, sequenciamento, ordem, sistema, significado, representação, interpretação, simbolismo, repetição etc. Todavia, essa pletora de vocábulos ofusca que a libertação, na vida das pessoas com quem estive, é um dos motores principais da relação com Deus. Tal relação desdobra-se como um pacto cujo sentido bíblico abrange tanto o “Código da Aliança” (Êxodo, 19-20, 24) quanto questões relativas à “fuga ao cativeiro” (Velho, 2007a [1987]: 120). Aliança e fuga repercutem duas expressões igualmente disseminadas em suas vidas: a “abertura para Deus” e a “caminhada”. A “liberdade”, segundo elas, é uma doação divina que ocorre de maneira imprevisível, pois “só Deus sabe como libertar”.

É usual encontrar ao longo da convivência com gente que se define cristã conceitos caros à antropologia. Como assinaléi acima, refiro-me aqui ao de ritual. Essas simultaneidades ocasionam, muitas vezes, a captura da diferença pela familiaridade. Por isso, o desafio me parece tentar enfrentar a seguinte interrogação: como lidar com gente que é do “nosso” mundo, mas está diferencialmente nele, considerando que essas pessoas estão enredadas em um modo de existência que auxiliou na constituição do vernáculo da teoria social dos antropólogos (Keane, 2007: 28)?

3 | No início do doutorado, eu pretendia estudar a “libertação de demônios” na RCC, a partir de seus grupos de oração. Contudo, meu intento malogrou quando tentei me comunicar com a coordenação estadual do Ministério de Cura e Libertação da RCC do estado de São Paulo/SP (Costa, 2017). Em meio a essa situação, uma antropóloga que havia trabalhado com outra comunidade católica na capital paulista me levou a uma das reuniões do Grupo. Ester não opôs qualquer resistência ao pedido subsequente que fiz para realizar a pesquisa. A importância que atribuí ao saber dela e de outras pessoas foi decisiva para o cultivo, na situação etnográfica em que me encontrava, de uma intimidade que nos tornou amigos. A grande paciência que tiveram comigo diante da pouca familiaridade que eu tinha com o Cristianismo e, por consequência, com suas variações só pode ser descrita como um gesto marcante de amizade. Esse esclarecimento, atinente às minhas relações com essas pessoas, está presente com poucas mudanças em Garcia (2019a: 79, 98 n. 5).

É improvável negligenciar que o termo ritual é, entre outras coisas, um produto de tensões históricas que se desenrolaram no seio do Cristianismo (católico e protestante) (Asad, 1993: 55-58; Lindhardt, 2011: 3; Bialecki, 2017: 7-11). O aspecto familiar dessa religião não deve, contudo, dar lugar quer a sua banalização, quer a sua exotização. A maneira como aquele termo se revela nas etnografias de coletivos cristãos permite, ao contrário, entrever certas limitações atinentes à sua aplicação normativa “(...) como uma categoria da experiência e de análise” (Bell, 1992: 6).⁴ Atentar para esse conjunto de questões cria um solo que é simultaneamente irreduzível ao banal e ao exótico e fértil para a descrição de especificidades contidas nas remissões dos católicos com quem estive à libertação e aos acontecimentos ditos rituais. É o que tentarei apresentar aqui.

O texto, além desta Introdução e das Considerações Finais, divide-se em duas seções. A primeira traz à baila observações acerca da adesão positiva ao conceito antropológico de ritual em certas análises do Cristianismo carismático, ao revés do caráter negativo que alguns desses adeptos atribuem às formas alcunhadas de rituais. Em acréscimo, ocupa-se da maneira pela qual a libertação na literatura é muitas vezes equacionada com o individualismo, sendo que o último termina por ser encarado geralmente enquanto uma característica moderna da pessoa cristã. A segunda seção problematiza as questões suscitadas na primeira. Inicia com as atividades do Grupo de Oração São Pio, passa pelas considerações de sua fundadora, Ester, e alcança as missas de cura e libertação celebradas pelo padre Felipe.

1. OS CRISTÃOS, O CONCEITO ANTROPOLÓGICO DE RITUAL E A LIBERTAÇÃO

O conceito de ritual, tal como o de religião (Asad, 2010 [1993]: 264), parece ter passado nos últimos anos por mudanças que conduziram ao esvaziamento de sua especificidade por meio da presunção de que ele pode se referir a qualquer “atividade humana densamente padronizada” (Bialecki, 2017: 1), em lugar de se restringir às formas religiosas, ao extraordinário ou a determinadas transições de cunho social.

Martin Lindhardt aponta, na introdução da coletânea *Practicing the Faith: The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*, que a motivação principal para a realização da mesma concerne à reintrodução da importância do conceito de ritual entre coletivos de cristãos carismáticos, incluindo pentecostais⁵, em maior medida, e católicos.⁶ Ele sublinha que na literatura antropológica relativa a esses adeptos a “maior lacuna” (Robbins *apud* Lindhardt, 2011: 1) residiria nos estudos dos fenômenos designados rituais: “Uma razão provável para a negligência parcial do ritual em grande parte da literatura [antropológica] é que muitos pentecostais/carismáticos insistem na ausência do ritual em sua vida na igreja” (Lindhardt, 2011: 2).

A situação corresponderia aos modos como as situações nomeadas rituais são minoradas por esses adeptos, visto que diriam respeito a uma liturgia prescrita,

4 | As traduções dos textos e dos termos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade minha.

5 | Meus amigos costumavam chamar os cristãos de qualquer denominação protestante de “evangélicos” e, em menor medida, de “pentecostais”. Aqui, em consonância com eles, estou adotando o vocábulo pentecostal com o intuito de marcar a diferença entre formas de Cristianismo protestantes e católicas que dão grande importância aos carismas e à relação cotidiana com Deus. Em nenhum momento, negligencio que o termo pentecostal é extremamente abrangente e que antecede o surgimento do Carismatismo. Em suma, a alusão a ele é apenas para destacar que há carismáticos católicos e não católicos.

6 | Os trabalhos anteriores de Thomas J. Csordas (1994, 1997) são fundamentais em relação ao Catolicismo Carismático.

convencional e formal. Esta seria contraposta à valorização de modalidades espontâneas, sinceras, interiores, espirituais e informais de devoção. Seguindo Joel Robbins, Lindhardt salienta que essas considerações cristãs acerca do “ritual” teriam se mostrado irredutíveis às “(...) perspectivas [antropológicas] mais clássicas [ou convencionais] sobre o ritual (...) como (...) comportamento essencialmente público com pouca margem para a expressão emocional espontânea” (2011: 2), o que neutralizou a atenção dos estudiosos em relação ao tópico.

Todavia, Lindhardt põe em relevo que “(...) a análise acadêmica não deveria necessariamente ser informada por tais usos êmicos [sic] dos termos [relacionados ao “ritual”]” (2011: 2). Ao revés dessa limitação etnográfica, o autor aposta – arbitrariamente, a meu ver – no conceito de ritual por meio de sua problematização e reformulação, porque “(...) o comportamento mais informal e espontâneo [e/ou criativo] e as experiências de fluxo espiritual são de fato culturalmente prescritos, ensinados e coordenados dentro de um meio ambiente ritual controlado e estruturado” (2011: 4). Nessa mesma coletânea, Robbins, Simon Coleman e Thomas J. Csordas também desenvolvem alguns apontamentos sobre essa questão.

Robbins faz a seguinte observação: “Colocando um alto valor sobre a espontaneidade e a autenticidade, os pentecostais condenam o ritual como muito rotineiro, mecânico” (2011a: 50) ou “não espiritual” (Albrecht *apud* Robbins, 2011a: 50). Apesar disso, ele reitera que o “(...) recurso ao ritual é um aspecto óbvio da vida social pentecostal” (Robbins, 2011a: 50). A vida dita ritual desses cristãos se localizaria no âmbito face-a-face da “atenção mútua” e do “arrebato emocional”, o que levaria à “sincronização corporal” (2011a: 58). A “moldura [*frame*] ritual”, “orar, louvar, adorar, curar” (2011a: 58), por ser compartilhada, seria ativada em qualquer ocasião. O autor admite, porém, que essa imediatidade ofusca o “(...) senso de separação que os acadêmicos veem frequentemente como central para a definição de ritual” (Bell *apud* Robbins, 2011a: 50).

Coleman aponta que há uma “imagem” persistente do “ritual” entre carismáticos de cariz pentecostal: a do “ritual” como uma “palavra suja” (2011: 198). Ele delimita, no entanto, que a ausência de uma “liturgia prescrita” na vida carismática (pentecostal) não escapa de outros tipos de “(...) replicação, aquelas da mimese e da participação mútua – retórica, incorporada, espacial – entre os participantes dentro e além do salão de encontros” (2011: 198-199).

Csordas repara, com base em pesquisa entre católicos carismáticos norte-americanos, que se as circunstâncias alcinhas de ritual fossem abordadas enquanto momentos extraordinários da vida dessas pessoas teriam pouco rendimento. Importaria defini-las preferencialmente pela forma como elas “(...) transforma[m] [a] vida cotidiana, gera[m] um novo *habitus*” (Csordas, 2011: 129, 147-148). Em conformidade com outros de seus escritos, ele está afirmando que formulações mais clássicas do conceito de ritual não dão conta da “ritualização da vida” (Csordas,

1997: 74, 2011) ou da “prática” (1997: 198) entre seus amigos. Nesses termos, ele acentua que os eventos ditos rituais, tais como encontros de oração, modelizaram o “Pentecostalismo Católico” (Csordas, 1994: 21) devido ao seu potencial para alcançar domínios chamados de não rituais.

Notemos que os modos como coletivos de cristãos carismáticos remetem-se negativamente aos acontecimentos alcinçados de rituais impulsionam a necessidade de as análises de Lindhardt, Robbins, Coleman e Csordas recuperarem o conceito de ritual, o qual para se manter pertinente “[c]resce em complicação, e nessa mesma medida cai em termos de aplicação e replicação” (Velho, 2007b [2002]: 337), ou seja, vai perdendo “(...) o seu poder de convencimento” (2007b: 337). A partir de um problema similar, proponho tomar o caminho contrário: irei adiante com a maneira específica pela qual meus amigos denegavam “o ritual”, apostando assim em algumas das implicações teóricas de tal recusa (Holbraad e Pedersen, 2017: 3-4). Não se trata de postular os limites gerais do conceito de ritual na antropologia, mas de discuti-lo atendo-me a uma situação particular que, no entanto, resvala em discussões mais amplas acerca do próprio arcabouço cristão desse conceito.

Talal Asad ressalta que no século XVIII, antes da emergência da definição antropológica, “o ritual” concernia às diretrizes de um livro, ou manual, cuja finalidade era determinar o modo como deviam se desenrolar as cerimônias (ou “ritos”) religiosas cristãs (1993: 56). Ele acrescenta que a doutrina da Reforma Protestante criou um primeiro hiato entre mundo exterior e crença interior. As ditas ritualizações católicas foram consideradas espúrias porque a ênfase “normativa” na prática consonante ao livro (mediata) ofuscava a importância daquilo que deveria permear a relação sincera ou interior com Deus (imediata), através da “crença”.⁷

Matthew Engelke aponta que na “perspectiva (pós-)protestante/naturalista” de Edward B. Tylor os “(...) católicos romanos sofreriam de uma inabilidade como aquela dos primitivos para distinguir entre a representação e a coisa” (2012: 220; ver também Fenella Cannell (2007: 114)). Misturariam o que seria estritamente espiritual com a materialidade repulsiva do “ritual”, sendo acusados de “ritualistas” (Keane, 2007: 2).

Esses comentários me conduzem aos católicos com quem convivi, visto que foram alcançados pelas ressonâncias dessa história cismática e, portanto, atualizavam-na de alguma forma. Sempre me pareceu surpreendente que prevalecia, entre eles, o substantivo “rito” para designar a missa. Certa vez, toquei no assunto relativo à distinção entre rito e ritual com Luís, o fundador da Missão Eucarística Clamor dos Pobres, que tinha em 2013 trinta e nove anos. Sua pele era branca. Trabalhava como serralheiro. Ele afirmou que a diferenciação entre ambos era uma “coisa do povo [das pessoas que frequentavam a Igreja]. A palavra ritual está presente nos documentos da Igreja”. As “coisas do povo” diziam respeito muitas vezes às conclusões de que as pessoas que desejavam causar algum dano a outras “faziam um ritual” ou “levavam alguma coisa [um objeto] para ser consagrada em um ritual”.

7 | Insistir irrefletidamente na “(...) nitidez de um dualismo imaginado entre protestantes/católicos em termos de religiosidades [respectivamente] mentalista/materialista (...)” (Meyer *apud* Mayblin et al., 2017: 24) pode acarretar em uma limitação de perspectiva. As diferenças são apresentadas aqui através de seu valor heurístico.

A missa recebia assim a denominação de rito, criando um contraste com “o ritual”, que seria realizado no “Ocultismo, na feitiçaria, no Esoterismo, no Espiritismo, na Maçonaria, na Igreja Universal do Reino de Deus (doravante IURD) etc”. Não é um exagero afirmar que “o ritual” seria em tais circunstâncias considerado como algo “desorganizado”. O rito, entretanto, seguia os livros litúrgicos, enquanto delegações que emanavam de Deus. Ester e outras pessoas sempre me apontavam: “A mesma leitura do dia [na missa] é feita em todas as igrejas do mundo”.⁸

Daquele primeiro hiato entre mundo interior e exterior, assinalado acima, advém um segundo: a mudança da ênfase nas diretrizes contidas em um manual em direção à *performance* transformou “o ritual”, no início do século XX, analiticamente em algo representacional, uma prática simbolizável (Asad, 1993: 59-60, 77-78). Ou seja, o que era “(...) literalmente um roteiro [*script*] (...)” foi em direção ao “(...) comportamento, que em si mesmo é *comparado* a um texto (...)” (1993: 58). Tornou-se importante revelar o significado simbólico ou imaterial que subjazeria a um determinado comportamento.

Em suma, a predominância do caráter imaterial da interioridade/subjetividade conduziu à valorização da “crença” e também da “significação”. A transformação das coisas e das práticas em signos de valores imateriais sugere, assim, que uma determinada preocupação antropológica com o significado deriva de certa forma do próprio desenvolvimento do pensamento oriundo do reformismo protestante (Engelke e Tomlinson, 2006: 1-2; Asad, 2010: 265-268): aquele em que um sujeito, desde dentro, com sinceridade ou autonomamente, interpreta/significa uma realidade dada e externa.

Uma das lições mais importantes de Asad consiste em interrogar em que proporção a gênese moderna do simbolismo “(...) foi umas das pré-condições para a grande transformação conceitual da vida heterogênea [ou da diversidade cultural] (...) em um texto que se pode ler (...)” (1993: 79). Ele considera que na imaginação teórica propiciada pelo conceito igualmente moderno ou antropológico de ritual⁹ os “(...) símbolos precisam ser decodificados (...)”, o que salienta “(...) a preocupação de estabelecer o mais autoritativamente possível os significados das representações onde as explicações oferecidas pelos discursos indígenas são consideradas etnograficamente inadequadas ou incompletas” (1993: 60).¹⁰

A suposta insuficiência das conceptualizações “indígenas” leva ao exercício intelectual em que elas são, primeiramente, construídas “(...) como simbólicas [desmaterializadas] (...) antes de se tornarem candidatas à interpretação (...)” (1993: 61). Além disso, “(...) é o etnógrafo quem identifica e classifica os símbolos” (1993: 61).¹¹ Isso acentua uma forma de imaginar em que os acontecimentos denominados rituais são valorizados, entre outras coisas, devido à possibilidade de instauração de um padrão que pode estar prescritivamente na cultura, na moldura [*frame*], na replicação e no *habitus* (cf. Lindhardt, Robbins, Coleman e Csordas acima).

8 | Embora à primeira vista tal enunciado possa suscitar um “padrão”, veremos abaixo que este não necessariamente coincide com o padrão advindo do conceito antropológico de ritual. Digo isso porque a “ordem” que meus amigos enfatizavam detém uma qualidade específica, entre outras: é divinamente incomensurável, não possuindo correspondência com qualquer ordem estabelecida em termos exclusivamente humanos - uma designação que em regra é conferida nas análises ao, já teoricamente contestado (Strathern, 1996), conceito moderno de sociedade. Ademais, para esses católicos, “a sociedade” por retirar sua força das limitações irremediáveis da vontade humana (cf. adiante) tem, digamos assim, um potencial entrópico, desorganizador.

9 | Seria possível acrescentar que o caráter pragmático, social e simbólico atribuído às formas ditas rituais levou à sua universalização como conceito e introduziu formas díspares de defini-lo. Resumidamente, apresento algumas delas: uma tentativa de lidar pragmaticamente com o meio ambiente (Bronislaw Malinowski); um mecanismo regulatório que dá continuidade às estruturas sociais temporalmente (Alfred R. Radcliffe-Brown); uma forma de comunicação em que as mensagens culturais são transmitidas (Edmund R. Leach; ver também Roy Wagner (1984: 143-144) e Stanley J. Tambiah (1985 [1979]: 126, 128)); um momento em que a própria estrutura social pode ser transformada (ver Victor W. Turner (1974 [1969]: 157)) (Asad, 1993: 60). Desse conjunto de definições, nos reteremos adiante, somente nos contornos pragmáticos e comunicativos imputados ao “ritual”.

10 | Mais à frente, nos reportaremos à abordagem que Asad desenvolveu com o intuito de se afastar dessa tendência semiótica que enforma o conceito de ritual.

11 | A esse respeito, ver os comentários de Asad sobre o trabalho de Alfred Gell na Melanésia (*apud* Asad, 1993: 61 n. 7). Consultar também Wagner (1984: 146-148) e as críticas de Asad (1993: 60 n. 5) a Wagner.

Ao contrário de suas atribuições positivas nas análises apresentadas no início desta seção, os fenômenos ditos rituais são quase sempre negativos entre alguns pentecostais e para meus amigos católicos: entre os primeiros, seriam um atributo do “outro” porque conduziriam ao formalismo e à introdução de mediações materiais e humanas espúrias, em detrimento do que seria exclusivamente espiritual. Entre os segundos, seriam também um atributo do “outro”, porque ocorreriam no Ocultismo, na feitiçaria, no Esoterismo, no Espiritismo, na Maçonaria, na IURD etc. e pela ausência de um livro, o que confere ao rito – seguindo com as inferências deles, expostas acima – um senso de ordem provida diretamente de Deus.

Aqui cabe um acréscimo que reúne a um só tempo alguns analistas, católicos e pentecostais. A compreensão da celebração eucarística em termos simbólicos, uma operação que advém da Reforma Protestante, era rechaçada na vida de meus amigos por obscurecer o que eles diziam ser a verdade: a presença real de Deus na Eucaristia. Afirmar que esta é simbólica consiste em uma metaforização, um prolongamento da “linguagem protestante” (Bateson, 1996 [1972]: 61). Desse modo, o metaforismo que as formas ditas rituais podem ampliar é negativo e antropocêntrico em relação à “linguagem católica” (1996: 61; cf. Engelke acima). A última afasta-se também de dois aspectos que são apontados como centrais para a definição de ritual em uma “linguagem acadêmica” particular: o simbolismo e a representação.¹²

Feitos esses apontamentos, desejo ressaltar que jamais poderia tratar a vida de meus amigos como símbolos que se tornariam textos passíveis de leitura. Questionar se a libertação é “um ritual”, em conformidade com as ponderações deles, consiste em marcar sua insubmissão às imagens teóricas do padrão, do texto, da simbolização, da representação, da imaterialidade e da transcendência. Em vez disso, esses católicos afirmavam que Deus “está em tudo” e o Diabo “pode estar em tudo”. Essas presenças determinam um modo específico de conhecimento em que o divino e o maligno são “terceiros” irredutíveis a qualquer tentativa analítica que, ao “falar [arbitrariamente] sobre” a “vida nativa”, acaba por suprimi-los (Latour, 1994 [1991]: 38-40). Meus amigos, como notaremos, “falam junto com” e “a partir de” Deus. Volto-me agora à libertação, considerando as implicações concernentes à sua definição na literatura enquanto uma circunstância dita ritual. Retomo com mais vagar o que foi esboçado na Introdução.

Reparemos que não é incomum que a libertação, ao revés das nuances negativas da “ritualidade” em mundos cristãos, seja amplamente abordada como um “evento”, cuja especificidade a define como “um ritual” (Lindhardt, 2011: 2-3) que envolve uma “batalha espiritual” (Mariz, 1999) e a expulsão de demônios (Csordas, 1994: 166-167; Meyer, 1998: 321; Bialecki, 2011: 250-251; Robbins, 2011b: 17-19). Há uma narrativa central nos estudos do Cristianismo em que a libertação, “ritualmente”, teria como consequências padronizadas a “conversão¹³” (Maués, 2002: 38) e, portanto, a transformação (a emergência acalentada de um novo eu), a “ressignificação” de si e

12 | Essa junção está longe de ser descuidada e tampouco acidental pois, como bem sublinha Luiz Fernando Dias Duarte, tangencia a “(...) substituição do entranhamento sacramental “tradicional” (encarnado na posição católica) pela racionalização da “metáfora”, distanciada, moderna e protestante, num resumo do longo processo de racionalização da cultura ocidental” (2012: 421; ver também Asad, 1993: 78).

13 | Carlos A. Steil, embora denomine a libertação de ritual, escapa habilmente em seu trabalho entre católicos de cariz carismático, na cidade de Porto Alegre/RS, da sua subsunção ao conceito canônico de “conversão”: uma “(...) adesão à revelação objetiva de uma verdade bíblico-teológica e moral” (2006: 233 n. 13). Sobre uma crítica pertinente do conceito de conversão, consultar Asad (1996: 265-266).

da própria vida (Carranza, 1998: 153), e a ruptura (o enquadramento intencional do “antes e depois¹⁴”) (Meyer, 1999: 215; Robbins, 2007: 10-11; Lindhardt, 2011: 38 n. 12).

A ênfase na descontinuidade ou na mudança ou na ruptura (sociais e interiores), enquanto aspectos centrais da conversão cristã, é o que faz Chris Hann (2012) insistir em algo digno de nota. Esse autor salienta, em consonância com a discussão de Asad (cf. acima) acerca do “ritual”, que alguns estudos, incluindo a análise paradigmática de Robbins (2004), permanecem por conta daquela ênfase “(...) desatentos ao viés protestante que colore seus entendimentos do Cristianismo e da modernidade” (Hann, 2012; consultar também Cannell (2005: 340) e Mark S. Mosko (2015: 363)). Essa ponderação de Hann pode ser estendida à libertação quando ela é apresentada enquanto um correlato da liberdade e do individualismo em seus sentidos modernos. Ao fim e ao cabo, a libertação é habitualmente associada à inferência de que a individualização seria o aspecto inerente à pessoa cristã nos vários Cristianismos existentes. Diria respeito, então, à feitura dita “ritual” de sujeitos autônomos, emancipados, autocontrolados, confundindo-se com noções usuais de liberdade¹⁵ que, ao privilegiarem a invenção de uma existência subjetivada, justapõem os modos de pensar de fiéis e analistas.

Em todo caso, libertar entre meus amigos não diz respeito à individualização e tampouco ao “ritual”. Partindo desses católicos, proponho que a libertação, para se tornar descritível em seus próprios termos, deve também ser apresentada também em relação a algo fundamental para eles: o fato de que os atributos de Deus são expressos pelo elemento de composição *oni*, o mesmo que tudo, todo. Se vou em direção a essas pessoas, elas diriam que “a libertação é diária”, pois o demônio “vai e volta”, assim como a pessoa “cai e levanta”. Ao mesmo tempo, a multiplicariam, porque, conforme uma de suas observações habituais, “Deus pode libertar do jeito que Ele quiser”. Isso abrange a ocorrência da libertação nas seguintes instâncias de suas vidas: na “Confissão”, na “cura interior”, na “cura de uma maldição”, na “cura de um trauma”, no “louvor”, no “amor”, no “perdão” e, sobretudo, de maneira inesperada, pois “só Deus sabe como libertar”¹⁶

Para a boa economia do argumento, dada a multiplicidade da libertação, mantereirei minha atenção no demônio, o que me levará ao Grupo de Oração, a Ester e, em seguida, à missa de cura e libertação celebrada pelo padre Felipe. Nas próximas páginas, procurarei salientar o modo como, segundo esses católicos, o “maligno” pode ser repellido. O intuito é apresentar novas inferências acerca da libertação que permitirão vislumbrar uma resposta a seguinte pergunta: que especificidades deteria uma teoria da libertação entre alguns católicos que denegam as circunstâncias ditas rituais?

A discussão adiante visa tentativamente assinalar que a libertação, na situação etnográfica em que estive, não pode ser considerada um fenômeno intitulado de ritual. Em síntese, procurarei destacar o caráter negativo desse fenômeno entre esses adeptos (cf. Lindhardt, Robbins, Coleman e Csordas acima) e, a partir disso,

14 | Convém salientar que Birgit Meyer sublinha, a partir de seu trabalho seminal em Gana, que o “(...) pentecostalismo busca romper com uma ‘tradição’ ou ‘passado’ que ele mesmo ajudou a construir, empenhando-se assim em uma dialética de lembrança e esquecimento” (1998: 318). Em todo caso, a autora marca a existência da “analogia” entre “(...) a conversão [protestante/pentecostal] em termos de uma ruptura com o passado e a autodefinição da modernidade em termos de progresso e renovação contínua” (1998: 317). Essa analogia perdura nos estudos do Cristianismo. Meyer é seguida por Lindhardt, que realizou pesquisa no Chile. Ele corrobora a imagem de que a “(...) ênfase do ritual na ruptura é o elemento dramático que o conecta com uma ampla gama de experiências humanas (...) Além disso, as experiências de ruptura na conversão e na pós-conversão (como as lutas em curso com o “mundo” e as forças demoníacas) compartilham elementos importantes com outras experiências de rupturas pessoais e sociais” (Lindhardt, 2011: 38 n. 12). Robbins, que realizou seu trabalho de campo na Melanésia, também é influenciado por Meyer e assevera que os “(...) ritos [ou rituais] de libertação (...) operam para desconectar as pessoas dos relacionamentos passados” (Robbins, 2011b: 19, 25, 2007: 11).

15 | Cecília Loreto Mariz, oportunamente, assinala que a liberdade, entre os pentecostais que se recuperaram do alcoolismo, “se reporta a uma submissão a Deus” (1994: 207). Destaca igualmente que “ser livre não é seguir os desejos individuais” (1994: 207). Trata-se, preferencialmente, de seguir os desígnios d’Ele. Todavia, ao enfatizar que a libertação conduz ao âmbito “ético-racional do “indivíduo”” (1994: 205), a autora acaba por equacionar a relação com Deus com a efetivação de formas de vida modernas, eticizadas e racionalizadas (1994: 220). Esta observação está reproduzida, com ligeiras modificações, em Garcia (2019b: 339 n. 18).

16 | Algumas passagens deste parágrafo encontram-se reproduzidas, com algumas alterações, em Garcia (2019b: 328-329).

propor que entre eles libertar é vincular a Deus, que liberta de maneiras imprevisíveis, incalculáveis e insondáveis.

2. A LIBERTAÇÃO NA VIDA DOS MEUS AMIGOS

Quando conheci Ester, no ano de 2013, ela ainda tingia os cabelos em um tom violeta bem escuro, contrastando com sua pele branca. Tinha cinquenta e dois anos, era divorciada e trabalhava como auxiliar de cozinha em uma grande empresa na capital paulista. O ápice das reuniões do Grupo de Oração São Pio, fundado por ela, era a “adoração”, a exposição de Jesus Sacramentado (ou transubstanciado) no ostensório.¹⁷ Sem cessar, Ester insistia que o Grupo destinava-se ao “louvor”, por meio de canções, e às “orações de cura interior”: dos traumas, das maldições, do ressentimento, do rancor etc. que “abriam brechas” para um ataque maligno. Essas orações ocorriam ao longo dos “atendimentos individuais¹⁸” realizados pelo “Ministério de Oração” que Ester conduzia como a principal “intercessora¹⁹”, isto é, o “instrumento, o veículo, a ponte” que suplica, junto a Deus, pelos frequentadores do Grupo ou por quem quer que seja.

Uma reunião semanal do Grupo durava em média duas horas e podia chegar a ter mais de cinquenta pessoas. As reuniões ocorriam na sala da edificação em que Ester morava com os pais e diversos outros familiares, onde havia uma pequena capela com pouco mais de três metros quadrados. As pessoas vinham da jornada de trabalho diretamente para o Grupo. Acomodavam-se em bancos, cadeiras e nos três sofás distribuídos pela sala, que em nenhum momento era esvaziada do vaivém das crianças e dos adultos que moravam na habitação. Depois que a maioria das pessoas ia embora, não era incomum que os intercessores ficassem na capela caso houvesse algum atendimento individual.

“FALE DE LIBERTAÇÃO”

Em uma noite de maio de 2013, Ester afirmou que Deus “ia me ajudar no estudo”. Ela se remetia ao “Seminário de Libertação²⁰” que tinha ocorrido no Grupo entre os meses de março e abril daquele mesmo ano. Não é incomum que grupos de oração carismáticos realizem seminários baseados em assuntos específicos. Encontros como esses envolvem oração, pregação e louvor. O intuito é que o aprendiz vincule as pessoas ainda mais intensamente com Deus.

Na capela, Ester afirmou: “Eu não sabia que você estava estudando, especificamente, libertação. E Deus me pediu para fazer isso [o Seminário], logo em seguida você me pediu autorização [para realizar a pesquisa]. Eu, simplesmente, estava numa missa, e Deus me falou: ‘Fale de libertação’... Você vê como o Espírito Santo age [inesperadamente]...”.

Olívia, uma amiga de Ester, foi quem a alertou que eu estava pesquisando a libertação:

17 | O ostensório é uma peça de ourivesaria ricamente ornada em que se deposita a hóstia já consagrada.

18 | Adiante, retornarei a esses atendimentos.

19 | Além de Ester, o Ministério de Oração era composto de cinco intercessores que geralmente se revezavam, pois os atendimentos podiam ocorrer nos dias em que as reuniões do Grupo aconteciam ou, dependendo da severidade da aflição, a qualquer momento. Enfim, nem sempre todos estavam simultaneamente presentes.

20 | Os temas do Seminário, que durou cinco semanas, foram consecutivamente os seguintes: “A verdade que liberta”, baseada no Evangelho segundo São João (8, 32): “conhecereis a verdade e a verdade vos livrará [ou libertará]”; “A liberdade em servir a Deus”; “Só o amor liberta”; “O perdão que liberta”; “O louvor que liberta”. Para uma apresentação detalhada de cada um deles, ver Costa (2017: 226-247).

“Ela [Olívia] pensou que eu estava fazendo o Seminário já para te ajudar, porque eu, pela Ester humana²¹, queria ajudar. Eu falei: ‘Não! Deus quis ajudar o Ypuan. Ele [Deus] me inspirou o Seminário de Libertação...’. Até então [as pessoas] dizia[m]: ‘Libertação vai ter só se você for à missa [de cura e libertação] do padre Felipe... Se você for nessas igrejas pentecostais: [tem] sessão de descarrego, essas coisas todas...’. Não! ”.

Recordo-me que inicialmente estava vacilante acerca da maneira como poderia ir adiante com o trabalho porque propusera lidar com a libertação de demônios. A utilização do genitivo me trouxe uma limitação etnográfica. As pessoas se remetiam à libertação como uma coisa da vida, em vez de uma circunstância que se caracterizaria conceitualmente como ritual pelo ato de expulsar de um espírito maligno. A relevância do Seminário, conforme as palavras de Ester, era sobretudo uma maneira de fugir da ênfase na libertação enquanto algo que repercute na “gritaria” e no sensacionalismo ou no “exagero” e, digamos assim, no “ritualismo”. Este era atribuído indiretamente aos pentecostais, pois eles realizariam “sessões de descarrego”.

Ter a libertação como o assunto de um Seminário realça um dos modos como se afasta o demônio. Não há como desfiar os encontros aqui. Digo apenas que ao longo das pregações que o preencheram as relações com Deus foram salientadas por meio de noções de presença, proximidade, afastamento e, no limite, ausência, pois alguém podia tê-Lo perdido de vista. O pecado, por exemplo, gradualmente afastaria de Deus, todavia tal afastamento causaria outra proximidade: a do demônio. A distância criava o que meus amigos chamavam de “esquecimento de Deus” em suas vidas, devido ao “caminho” pelo qual alguém se enveredasse.

É crucial enfrentar algo incontornável: a irredutibilidade da vida dessas pessoas a qualquer conceptualização que obscureça a qualidade de vínculo do seu conhecimento (Garcia, 2019b). Trata-se de um modo de saber em que se fala “junto com” e “a partir de” Deus. Essa qualidade confunde-se com a própria maneira como a pessoa era definida em termos, por assim dizer, moventes: a “pessoa com ou próxima de Deus” (que fala junto com e a partir d’Ele) ou a “pessoa longe de Deus” (que fala exclusivamente através de “seu humano”). Elas correspondem, respectivamente, aos termos livre e junto (próximo de Deus) e autônomo e afastado (distante de Deus) (ver Garcia, 2018, 2019b). Se o conhecimento é uma questão de “caminhar junto”, um aspecto central da libertação, as formas em que ele pode se tornar opaco e confuso incidem no cativo: a distância em relação a Deus, correlativa à proximidade com o demônio.

O Seminário trouxe à tona outra questão importante. O reconhecimento da libertação como uma dádiva divina dependia, conforme meus amigos, de “tomar posse” dessa dádiva. A expressão tomar posse tem menos a ver com se tornar proprietário de algo que com a descoberta de Deus na própria vida, o que redundava no ato de segui-Lo, de caminhar com Ele. Toma-se posse da cura e da graça não para ser o dono delas, mas para “testemunhá-las”, um ato de redistribuí-las com a própria vida

21 | A expressão “Ester humana” refere-se a outra: o “humano da pessoa”, que muitas vezes é assimilado ao vocábulo “fraqueza”. A pessoa, desde a “Queda do Paraíso”, é definida por esses católicos como essencialmente “fraca”. Em geral, é por meio do “discernimento”, um dom divino, que se distingue se a origem de uma inspiração é divina, maligna ou humana. O demônio, segundo meus amigos, “age na fraqueza, confunde”, obscurecendo o discernimento.

(Garcia, 2018). As pessoas “têm” libertações no sentido de que descobrem e ressoam em suas próprias vidas a origem daquelas doações e o fato de “precisarem” delas. Por isso, é fundamental não negligenciar que a forma como as dádivas acontecem independe geralmente de propiciações ditas rituais; afinal, “só Deus sabe como libertar”.

Sugerir, então, que a libertação decorre de acontecimentos denominados rituais obscurece que ela é uma coisa tão geral da vida quanto o ato de caminhar.²² Considerando que a libertação advém da aliança com Deus, esta pode ocasionar ao longo da caminhada, diriam meus amigos, a imprevisível doação divina dos dons carismáticos. Remeto-me, nas próximas páginas, a apenas um deles: a “palavra de ciência”.

A “VISÃO” E O “ATENDIMENTO INDIVIDUAL”

A palavra de ciência é o dom carismático por meio do qual a visão se revela. Geralmente, é definida pelas pessoas com quem convivi da seguinte forma: “Deus te dá ciência de alguma coisa que você não teria como saber se não fosse uma palavra direta d’Ele”. Haveria um sem-número de maneiras de me remeter às “visões” no Grupo de Oração. Em termos gerais, aqui estou de acordo com Csordas: a “visualização”, ou “visão”, compreende um “(...) modo de orientação no mundo (...)” (1994: 74). O sentido mais amplo dela, conforme meus amigos, é levar ao “encontro com Deus”, à “abertura” para Ele.

A verbalização não era o único modo pelo qual uma palavra de ciência era proferida: o dom manifestava-se, segundo esses católicos, por meio da visão (“ver diante de você”), da visualização (“ver mentalmente” e “ouvir mentalmente”) e também por meio de calafrios, acelerações no batimento cardíaco, dores de cabeça, bocejos etc. Não pretendo realizar uma discussão mais detida acerca da visão em universos carismáticos²³, mas sim destacar como, no Grupo de Oração, as visões ocorriam muitas vezes nos atendimentos individuais. Ainda assim, não era incomum que acontecessem durante a adoração a Jesus Sacramentado e, ao mesmo tempo, não se reduziam às reuniões, pois chegavam subitamente durante as orações pessoais matinais, vespertinas e noturnas, a caminho do trabalho, em uma ligação telefônica, no sonho etc.

O atendimento possui uma relação de sinonímia com a “oração individual”. A oração torna-se individual pelo pedido da pessoa que a requer. Designá-la de individual nada mais é do que atender à solicitação. Não é aquilo que é feito para um só. É muito mais um modo de se orar por alguém. Ora-se individualmente por alguém que precisa da “intercessão”.²⁴

Ainda em abril de 2013, Ester não opôs resistência ao meu pedido de assistir aos atendimentos individuais. Determinou, entretanto, que eu jamais citasse nominalmente quem recebia o atendimento. Além disso, sempre fez questão de dizer para as pessoas que eu estava ali porque acompanhava as orações por conta de um “trabalho” que eu realizava.

²² | À primeira vista, essa afirmação pareceria replicar algo já dito por Csordas (cf. acima). No entanto, a análise que empreendo, partindo de meus amigos, baseia-se no fato de que não bastaria problematizar, tal como esse autor, as formulações canônicas do “ritual” e voltar-se à “ritualização da vida” (1997: 74, 2011). Na análise de Csordas, isso redundaria na reafirmação do conceito de habitus (2011: 148), o qual daria conta da reprodução de disposições que operam “culturalmente” por repetição. Entretanto, ir adiante com essas asserções ofusca algo capital entre os católicos com quem convivi: o caráter incalculável das ações de Deus em qualquer instância de suas vidas. Mais à frente, retornarei a esse assunto.

²³ | O trabalho de Csordas (1994) é o mais extenso na problematização desse carisma.

²⁴ | Destaco que não está entre os propósitos deste artigo abordar a libertação por meio da cura, um de seus aspectos centrais. Justifico a omissão porque o assunto já foi debatido anteriormente (Garcia, 2014; Costa, 2017).

Na capela, as pessoas assentavam-se em uma cadeira e ficavam com o ostensório, que permanecia sobre um pequeno altar, a pouco mais de cinquenta centímetros da vista. A proximidade fazia com que o atendido ficasse face a face com Deus. Perguntava-se se havia o desejo de “partilhar” aquilo que o afligia “diante de Jesus”. O tom da rogação era sempre ameno. O início do atendimento era precedido por esse pedido, embora nem sempre se quisesse satisfazê-lo. Ficava-se calado. A visão era antecedida muitas vezes pelas seguintes súplicas conduzidas por Ester:

“Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém. Senhor, Pai amado, Pai de misericórdia. Em nome de Jesus Cristo, pelo Espírito Santo, com a poderosa intercessão da Virgem Maria, São Miguel Arcanjo, Santo Padre Pio e do Santo Anjo da Guarda. Clamamos sobre ele[a]²⁵, em nome dele[a], o sangue do Senhor. Ele[a] se coloca diante da Tua presença com todas as fraquezas, com todas as limitações. Venha em seu auxílio. Vem em socorro das necessidades dele[a]. Lava, Senhor. Cura, liberta”.

25 | Dizia-se o prenome da pessoa que estava sendo atendida.

Orava-se em línguas (de maneira glossolálica) e, concomitantemente, com a “imposição de mãos” – estas abertas verticalmente e em direção às costas, cabeça e ombros do atendido –, recitava-se uma Ave-Maria e, tão logo a prece terminava, as visões eram “proclamadas” pelos intercessores.

“ELE MOSTRA O QUE ELE QUER E QUANDO ELE QUER”

Após o atendimento da família de uma jovem de vinte anos, em março de 2014, fiz a seguinte pergunta para Ester no interior da capela: “Quando você tem uma visão, isso “vem da sua cabeça²⁶” ou você vê?”. Ela respondeu: “Às vezes vê, como no caso agora do tacho²⁷; às vezes vem na sua mente, formando uma história”. Fiz mais uma indagação: “Mas quem faz isso [vir na sua cabeça]?”. Ela não titubeou: “O Espírito Santo. Não é uma coisa que você está esperando. Não é uma coisa que você maquina. Você está rezando, vem”. Não me dei por satisfeito e realizei outro questionamento: “Mas quando você já conhece o caso da pessoa, já muda um pouco? Se você atende a pessoa muitas vezes...”. Ela realçou: “Depende de como que Deus vai agir. Às vezes, você conhecendo a história, você se foca. Eu queria saber se tinha uma contaminação, e Deus mostrou. Agora, quando eu não sei história nenhuma e rezo, Ele mostra o que Ele quer e quando Ele quer”.

26 | Vir da cabeça corresponde ao humano da pessoa; ver, a Deus.

27 | A remissão ao utensílio de cozinha correspondia ao fato de que a jovem tinha comido um alimento “contaminado” - o mesmo que “consagrado” em “um ritual”, afirmariam meus amigos - na casa do namorado, que não contava com a aprovação de seus pais. Ester aconselhou que ela fosse bebendo a água benta para que se “descontaminasse”, consultasse um médico, pois ela tinha problemas renais, e fosse à missa: “O padre abençoa a água e você vai bebendo para curar e libertar”.

Entre meus amigos a libertação não se circunscrevia a momentos específicos e padronizáveis que a limitariam às propiciações advindas de enunciações ditas “rituais” e/ou “religiosas” (Csordas, 1997: 212; Keane, 1997: 62-63; Lindhardt, 2011: 5-6). Trata-se preferencialmente, como veremos adiante, de um assunto que desponta no discernimento, o qual se desdobra em meio à onipresença de Deus e à quase onipresença do demônio.

Nas próximas páginas me voltarei a uma situação específica do atendimento: o caso de Emily, que passava por um assédio severo do demônio. Essa circunstância torna saliente a maneira como a intercessão de Ester se efetuava de modo a evitar que houvesse manifestações do demônio na capela e, conseqüentemente, na sala. Além disso, realça que nem sempre as visões podem ocorrer, porque o atendimento não pode se concretizar, algo que deve ser discernido. Ressaltarei que a libertação, na oração, é algo que as pessoas têm e de que precisam, como dito anteriormente. Elas nunca diriam que alguém teve ou precisou de um “ritual de libertação”.

“AGORA QUE ELA ESTÁ CAMINHANDO, ELA VAI CONSEGUIR MAIS LIBERTAÇÕES”

A porta corrediça da capela foi aberta em uma noite de outubro de 2013. No interior estávamos Ester, mais três intercessores e eu. Emily pedira a oração individual depois do encerramento de uma reunião do Grupo. Trabalhava como enfermeira e tinha trinta anos. A cor de sua pele era branca. Ela partilhou o que segue: “Eu namorei muito tempo com um cara que frequentava... Não era Centro Espírita. Na verdade, era uma coisa mais pesada. Depois que eu terminei, eu comecei a frequentar a missa de cura e libertação”.

Disse que começou a se sentir bem com as idas à missa, porém diversos infortúnios começaram a assolá-la no trabalho e nas relações amorosas. Ela reputava isso ao ex-namorado: “Eu sei que ele fez trabalho [feitiçaria] em cemitérios”. Ester, dada a sua experiência nas orações, procedeu da seguinte maneira: “Emily, você vai fazer agora uma oração espontânea diante de Jesus. Você fala o seu nome todo. Renuncio a todo o mal, a todas as insídias de Satanás na minha vida e Te aceito, Jesus, como meu único Senhor e salvador. Obrigada, Senhor”. A oração de renúncia não chega a ser uma promessa solene, contudo possui uma propriedade vinculativa com Deus. Permanece-se frente a Jesus Sacramentado no ostensório. Ester atuava como a intercessora que criava uma trilha para a execução da oração. Ela iniciou: “Eu, Emily Gonçalves, renuncio a toda obra do mal [ela gagueja] na minha vida, a todas as insídias de Satanás na minha vida...”. Ester fez mais uma interrogação: “Você sabe rezar o Creio [Credo ou profissão de fé]?”.

Emily respondeu afirmativamente e iniciou, mas a gagueira que ela tivera na primeira oração ficou ainda mais intensa no Creio; logo depois, a voz embargou, levando-a a dizer aflitivamente: “Ah, eu não consigo”. A incompletude da enunciação foi discernida por Ester: “Realmente, esse rapaz fez uma maldadezinha com você, mas vai passar”. O propósito da fundadora do Grupo consistia em observar a severidade do assédio do demônio. A variação dessa intensidade levava a pessoa a ser orientada a procurar um padre. Indicava-se principalmente o padre Felipe devido à sua “unção²⁸”, porque atendia individualmente e pela maneira como Ester considerava que a intercessão do leigo não poderia se sobrepor à de qualquer sacerdote.

²⁸ | A unção é a ação do Espírito Santo na pessoa em um determinado momento. A pessoa consegue escutar de Deus o que precisa ser falado, agindo em nome d'Ele.

Não posso deixar de sublinhar que à proporção que Ester conduzia Emily a falar junto com e a partir de Deus a dificuldade em completar o Creio se evidenciava. Considerando o insucesso da moça, Ester pôs-se a inquiri-la acerca do tempo que não se confessava. Ela contou que não o fazia. Ester recomendou que ela se confessasse e sugeriu: “Da mesma forma que você está vindo até nós para colocar [o seu arrependimento] diante de Jesus, que está aqui, você vai colocar [também] diante do sacerdote (...) para ele te libertar de tudo isso que você passou. E, a partir daí, ter um novo contato com Deus, um novo convívio”. Emily não escondia a raiva que sentia do ex-namorado. Recebeu mais uma orientação. Uma das intercessoras presentes, Graziela, que estava perto de completar quarenta anos, tinha pele parda e trabalhava em uma empresa que desenvolvia aromas artificiais, interveio: “Reze por ele [o mesmo que interceder pelo ex-namorado], para que Deus te dê essa libertação. Perdoe ele... Deus vai curando... Basta você dar esse passo”.

Mesmo que a salvação seja pessoal, isso se dá pelo modo como uma pessoa intercede pela salvação das outras. Antes de seguirmos adiante, é preciso sublinhar que a intercessão possui um caráter recursivo: passa pela maneira como Ester intercede pelas pessoas nas orações, como estas mobilizam a intercessão da Virgem Maria, dos anjos, dos santos, e como as pessoas que recebem as orações devem também interceder por alguém que as agrediu. A generalização do ato de interceder tem a ver com a propagação da ação quando o terceiro, Deus, é irredutível. De início, considera-se (discerne-se), conforme meus amigos, que se é ou instrumento ou veículo ou ponte de Deus. Ninguém denegava, todavia, que uma pessoa podia ser “usada” pelo demônio. Em suma, interceder é algo que se faz junto com e a partir de Deus e a intenção é levar o “irmão” para mais próximo do “Pai”. A intercessão é também uma relação de sujeição irreversível a Ele, o que se afasta do suposto de que a libertação seja um correlato da liberdade em termos corriqueiramente modernos, isto é, como propulsora da autonomia e da emancipação.

Ester, além de avisar a Emily que não faria a oração devido à ausência da Confissão, explicitou algo importante: “Isso é um tratamento... Você precisa da libertação, Emily”. Não devemos concluir que Ester estivesse afirmando que “precisa[r] de libertação” consistia em momentos ditos rituais e terapêuticos, pois não é possível deduzir que a libertação se conclua quando o tratamento finda. Dá-se o contrário. No caso de Emily, como em qualquer outro, a libertação tem a ver com a caminhada, com a aliança e com a abertura para Deus. Não surpreende que Ester só rezaria para Emily sob as seguintes condições:

“Depois que você chegar aqui e falar: ‘Eu confessei, eu fui à missa, eu comunguei’. Antes disso, só você que vai falar com Jesus, e nós vamos ficar rezando... Isso faz parte da cura. Tem que ter o teu querer junto com o querer de Deus... e daí você ser liberta através da Confissão; através da Comunhão; depois, você vem para ser liberta através do louvor”.

Um dos aspectos centrais da libertação baseia-se na descoberta de que Deus é onipresente (“está em tudo” – inclusive no arbítrio humano, uma doação divina), logo as pessoas insistiam na primazia divina nos assuntos relativos a ela.

Assim que Emily deixou a capela, Ester assinalou que a jovem provavelmente “manifesta[ria]” de maneira demoníaca se fosse ao padre Felipe. O fato de ter gaguejado quando rezou o Creio foi o que impeliu Ester, por meio do discernimento, a não insistir na oração:

“Ela podia cair [manifestar] aqui. Eu vou trabalhar amanhã cedo. Não pode nem falar nada. Daí ela confessa... Na hora que ela conseguir, reza um Pai Nosso. Se engasgar o Pai Nosso, é bispo. Não conseguir falar ‘e não nos deixei cair em tentação, mas livrai-nos do mal’, é bispo [A incapacidade de recitar essa passagem do “Pai Nosso” indicaria um caso de “exorcismo”²⁹].”

Ester, em primeiro lugar, não “cutuca[va]”, não provocava, o demônio, o que era um estilo do seu atendimento, uma maneira de conduzir a oração. Ela adotava uma maneira indireta para enfrentar o demônio. Em segundo lugar, ao se reter na cura interior, lidava com o maligno revelando outra relação: a com a Igreja. A estridência de uma manifestação demoníaca era delegada a um padre. Já seu Ministério devia libertar através de formas de luta espiritual tão fortes quanto o confronto direto, mas menos ruidosas: o amor, o louvor, o perdão etc. Em terceiro lugar afirmava, como esmiuçarei adiante, que enfrentar o demônio diretamente tinha consequências danosas. Por isso, estabelecia um meio de fazê-lo através de orações que atacavam as brechas onde o maligno se “agarrava”, pois ele “pode estar em tudo”.

Atentando a essas questões, penso que esperar pelas manifestações, por pessoas se contorcendo e gritando, circunscreveria como veremos abaixo a análise da libertação tanto ao sensacionalismo que meus amigos atribuiriam aos pentecostais quanto corroboraria a “ritualização” assinalada por alguns antropólogos. Não surpreende que muitos desses católicos permanecessem céticos a respeito de manifestações demoníacas nas missas de cura e libertação.

Emily retornaria mais duas vezes. No início da segunda quinzena de novembro, ela contou que a Confissão tinha acontecido. Esse seria seu último atendimento, a despeito de confirmar seu retorno na semana seguinte. Ester reiterou: “Ela ainda precisava de libertação... Agora que ela está caminhando, ela vai conseguir mais libertações. Pode ser até com lágrima”.³⁰

Não se soube ao certo quais libertações Emily conseguiu, mas o fato de Ester enunciar a libertação no plural é que me deixa à vontade para sublinhar que, considerando o caso que apresento, provavelmente ela não é “um ritual”³¹ devido ao seguinte motivo: à proporção que as ações de Deus são imprevisíveis, indefinidas e inconformes a um padrão ou a uma circunstância passível de marcação no tempo

29 | A libertação em relação ao exorcismo é, em termos etnográficos, notadamente mais extensiva. A necessidade de realizar um exorcismo, chamado nos documentos eclesiais de “ritual”, decorre de algo fundamental e que o torna raro para os meus amigos, que aliás pouco falavam acerca dele: a dissolução total da distância entre a pessoa e o demônio, um “mau” movimento por assim dizer aniquilador, está implicada no fato de o verbo “possuir”, designado exclusivamente a Deus, tornar-se atributo da ação demoníaca.

30 | Acerca da possibilidade de a libertação ocorrer de modo brando também entre pentecostais, ver Bialecki (2011: 251-253). Essa similaridade decorre, a meu ver, do caráter ilimitado que é reputado à ação divina em mundos cristãos, em lugar de serem, como sugerem Csordas (1994: 168-174) e igualmente Bialecki (2011: 250), transformações intrínsecas ao clichê de que a libertação é um evento dito ritual.

31 | Um(a) parecerista, a quem sou grato, sublinhou oportunamente que minha tentativa de delinear o pouco alcance analítico do conceito de ritual, a partir da circunstância etnográfica em que me baseio, pode soar artificial pois o atendimento individual reverbera uma forma de “ritualização”. Um(a) segundo(a) parecerista, a quem também agradeço, fez uma observação semelhante e igualmente pertinente a respeito do atendimento, o qual delimitaria uma “sequência” de feição ritual. O(A) primeiro(a) avaliador(a) sugeriu que a análise escaparia desse impasse por meio de autores, tais como Malinowski (1923), Leach (1966) e Tambiah (1985), que atentaram para o caráter pragmático da linguagem. A conclusão de que “o ritual” é um fenômeno comunicativo presente em qualquer atividade humana coaduna-se com a inferência de que a “(...) proferição das palavras é em si um ritual” (Leach, 1966: 407). No que diz respeito especificamente à tentativa de caracterizar as enunciações humanas, penso que a questão principal consiste em ressaltar como as remissões às circunstâncias ditas rituais, entre meus amigos, escapam da

e propiciação em lugares determinados, não há como associá-las a encadeamentos ou fases sucessivas ou sequências, a repetições, a ordenações, a estados cambiantes, a prescrições culturais, a uma moldura [*frame*], a replicações, a um *habitus* etc. (cf. Lindhardt, Robbins, Coleman e Csordas na seção anterior). Ester concluiu: “O caminho que Deus usa para curar [e/ou libertar] só Ele sabe. Às vezes, uma porta bate, e a pessoa é curada [e/ou liberta]. De repente, a pessoa dá um espirro... ‘Nossa, eu preciso parar de usar droga!’...”

No lugar analítico a partir do qual se poderia interpretar ou “ler” (Asad 1993: 79) sequenciamentos, padronizações e ordenações que seriam tipicamente conferidos ao “ritual”, meus amigos reafirmavam uma “ordem” divina cujas qualidades específicas eram paradoxalmente as que seguem: onipresença, incomensurabilidade, incontrollabilidade, indeterminação etc.³² O desafio, portanto, é escapar de conceptualizações canônicas na disciplina que obscureceriam esse aspecto fundamental da vida dessas pessoas.

“... QUE O PRÓPRIO ESPÍRITO SANTO SOPRE NESTE LUGAR!”

Ao contrário do que Ester fazia no Grupo, era o padre Felipe quem enfrentava o demônio sem qualquer ocultamento. Aliás, não foram poucas as vezes que ouvi a primeira dizer que o segundo lidava com o maligno de maneira arriscada, porque o defrontava. Vou em direção ao sacerdote agora e ao modo como ele celebrava as “missas de cura e libertação”. Quando o conheci, ele tinha pouco mais de trinta anos. A pele era parda. O corpo magro e ágil permitia-lhe conduzir as missas cantando e dançando ao som de vários ritmos musicais que avivam temas cristãos. Destacava-se pela forma como “arrastava multidões”, tendo obtido uma rápida popularidade através dos meios de comunicação voltados para os católicos. Eu fui levado até ele pelas pessoas que conheci no Grupo, onde era dito que seu “Ministério de Cura e Libertação” era formidável. Rapidamente ele soube que eu pretendia estudar a libertação e jamais criou qualquer oposição às minhas idas às missas.

Uma missa de cura e libertação é tida, entre essas pessoas, como “forte” e costuma ter uma duração prolongada. Na verdade, ela se diferencia de outras celebrações pela importância do louvor e da adoração a Jesus Sacramentado no ostensório. Nela, como se verá, há lugar para dois problemas mencionados acima: o da “ritualização” e o do exagero, de certo sensacionalismo que ela comportava. A suposta “ritualização” é problemática porque ela depende costumeiramente da ponderação de que há algo para interpretar ou que seja simbolizável (cf. Asad acima). No entanto, como disse na seção anterior, imputar à Eucaristia o simbolismo acarreta a metáforização envolvida na “linguagem protestante” (Bateson, 1996: 61). A importância que dou ao exagero consiste em marcar que há modos distintos ou quase concorrentes de lidar com as orações de cura e libertação na vida dos meus amigos.

universalização de dilemas particulares do pensamento científico ocidental, os quais são potencializados pelo conceito moderno ou antropológico de ritual: os “(...) problemas complexos colocados por uma bifurcação inicial de pensamento e ação” (Bell, 1992: 6). Em geral, o propósito aqui não é estabelecer uma negação em termos absolutos do que é ou não “um ritual”, mas sim relacionais. Trata-se de um questionamento às qualidades específicas das abstrações que o conceito antropológico de ritual (cf. Introdução) na maior parte das vezes estimula. Considerando que essas qualidades mostram pouco fôlego quando a libertação está etnograficamente implicada, é preciso criar um solo onde ela se torne descritível, sem que esteja sujeita à opacificação.

32 | Aqui tendo a concordar com a observação precisa de um(a) dos(as) pareceristas de que, ao longo do artigo, “(...) há um excessivo atrelamento de “ritual” com uma abordagem semiótica, interpretativista, em detrimento de outras abordagens”. No entanto, as argumentações de Lindhardt, Robbins, Coleman e Csordas tentam repor a qualidade de sistema do conceito de ritual. O(A) parecerista notou que o próprio Asad (1987), em um artigo no qual analisou os “ritos disciplinares” na vida monástica medieval, desenvolveu uma abordagem que efetua um deslocamento em relação ao emprego do conceito moderno de ritual. Os ritos disciplinares que levavam à constituição do “self virtuoso” - ou seja, “obediente” a Deus (1987: 164-165) - do cristão medieval incluíam modos adequados de ler, comer, dormir, trabalhar, rezar etc. que se afastavam da disjunção entre motivações internas e comportamento público, ou pensamento e ação (Bell, 1992: 6), fomentadas por aquele conceito. Dadas essas singularidades, Asad acentua: a “(...) disciplina (...) me parece um conceito analítico mais viável para tal investigação do que ritual” (1987: 193) pois o último, ao ser empregado de modo “a-histórico” (1987: 164) na antropologia, é reificado. A meu ver, a limitação de Asad, não obstante sua argumentação magistral, está em posicionar de um lado a

Mesmo que o padre Felipe fosse, reconhecidamente, um intercessor poderoso, isso não impedia que algumas pessoas discernissem com frequência que o “humano dele” não suportaria um combate tão intenso com o Inimigo, o Diabo, e que em suas celebrações ocorriam mais “surto psicológicos” que “manifestações”, de fato, demoníacas. O Ministério de Oração do padre não diferia em natureza daquele de Ester. O contraste residia no grau em que ambos confrontavam o demônio.

Em uma de suas celebrações no mês de maio de 2013, ele rogou à Virgem Maria e ao Espírito Santo pela libertação e acrescentou: “A Igreja Católica faz uma afirmação clara: se o padre pede a libertação, vai ser libertado”. Nesse momento, ele estava na parte central do presbitério. Na condição de “Pessoa de Cristo [*in Persona Christi*]”, começou a exalar pela boca o sopro de Deus, o mesmo que fazer o *ruah*, termo hebraico para Espírito, mas que primariamente quer dizer vento, movimento, sopro. A onomatopeia amplificada pelo microfone era a de um vento forte:

“Shhhhhhhh: por Deus Pai, Criador, eu peço a cura física [o padre voltou a soprar]. Por Deus Filho, Redentor, eu peço a cura emocional [isto é, interior; e soprou novamente]. Por Deus Espírito Santo, Consolador, eu peço a libertação espiritual [soprou mais uma vez]... Há uma pessoa aqui que vai uivar e latir como um cão! Essa pessoa foi oferecida a um espírito de Cão! Vem, Espírito Santo! Vem curar, libertar e incendiar! Pelo nome de Jesus, seja posto em fuga todo mal para que o próprio Espírito Santo sobre neste lugar!”.

Irrompeu pela parte central da nave uma mulher branca, já mencionada na Introdução, com aproximadamente 30 anos, que latia compulsivamente diante do presbitério. O sacerdote ia em frente: “Não é para ficar olhando quem cai no chão. Porque a libertação é de espírito de Cobra... espírito Escarneador...”. Uma risada sarcástica foi ouvida por todos, além de uma mais estridente e alguns urros. Outra mulher chegou diante do presbitério e seu corpo logo foi ao chão, serpenteando.

Meus amigos afirmavam que o Espírito Santo “sopra onde quer” (João 3, 8). Considerando que Deus liberta da forma como quiser, de modo indeterminado, não surpreende que eles discordassem, ainda que discretamente, da intensidade com que esse sacerdote realizava o enfrentamento do demônio, algo que rendeu a ele problemas incontornáveis. Foi convidado pelo bispo a se retirar da Paróquia devido aos exageros que envolviam sua condução da celebração e ao som alto que incomodava a vizinhança. Em novembro de 2013, o padre contava que tinha retirado da entrada da Paróquia um “despacho de macumba” que, segundo ele, tinha a finalidade de afastá-lo do local. De modo jocoso, dizia que o “macumbeiro” era de “meia-tigela”, porque “não tinha dinheiro nem para comprar uma galinha” e a substituiu por “caldo Knorr”. O despacho tinha farofa amarela, o seu nome e o de outro padre. No mesmo mês, o sacerdote foi desligado da Paróquia, tornando-se, com a autorização do bispo, um padre liberado de obrigações diocesanas. Posso afirmar que alguns dos católicos

“disciplina” medieval e do outro a “crença” e o “simbolismo” modernos (Asad, 1993: 58, 2010: 269; Costa, 2017: 127-130). Essas distintas formas históricas de “construção do self” dependem de um conceito reducionista de “poder” como artefato explicativo que as engloba. Negligencia-se, assim, a possibilidade de levar a sério a preeminência divina (Bialecki, 2014) nas concepções de vontade e vida humanas em mundos cristãos medievais e modernos.

com quem convivi diriam que fizeram “um ritual para ele”.

Ester, que tinha intimidade com o padre, afirmou que o seu “temperamento” o fizera cair em uma “cilada do demônio”. Certa vez, ela me levou a uma “missa de cura e libertação” realizada por outro padre em que as maneiras de desafiar o demônio eram mais brandas: “Você viu que não tem aquela gritaria do padre Felipe. É a mesma coisa, só que de outro jeito. Fiz isso para você comparar”. Dizia que esta era a maneira “mais correta” porque o padre, mesmo estando “na Pessoa de Cristo”, humanamente não aguentaria encarar francamente o demônio por muito tempo.

Apesar dessas diferenças, é possível afirmar que a libertação não acontece simplesmente pela ação de Ester e do padre. Ambos não realizavam “um ritual³³”, segundo as noções acadêmicas que apresentamos anteriormente. Libertar vai ao encontro da vinculação, do compromisso, da aproximação cada vez mais forte com Deus, um ser imprevisível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retorno agora à pergunta com que iniciei o artigo: quais são as implicações teóricas decorrentes da manutenção do suposto de que ocorrências ditas rituais, que invocam constantemente algum tipo de padrão, vicejam entre pessoas que geralmente as rejeitam?

Presumo que a dificuldade observada na literatura acerca do Cristianismo surja da presunção de que libertar seja um correlato de noções corriqueiras de liberdade e, por conseguinte, forneça imagens modernas em que pessoas são desatadas, desembaraçadas. Essa ênfase repercute também o “(...) grande valor que a conversão protestante coloca nos poderes humanos de autotransformação [interiores], o que contribui para ou compartilha de uma característica definidora das visões euro-americanas de modernidade” (Keane, 2007: 179) e da própria “ritualização” da liberdade. Esses aspectos terminam por equacionar os eventos ditos rituais (transformação) com a libertação (autotransformação), empalidecendo o modo como as pessoas com quem convivi recusavam esse entrelaçamento. Descuidar-se disso me levaria equivocadamente, na situação etnográfica em que estive, a “descrever ou observar rituais”, o que iria em direção oposta às considerações de meus amigos.

Propositivamente, recupero a indagação que encerra a seção anterior (que especificidades daria uma teoria da libertação entre alguns católicos que denegam as circunstâncias ditas rituais?) e afirmo que essa teoria deve voltar-se ao modo como eles conceptualizavam a liberdade, que era tida especificamente enquanto aliança ou vínculo com Deus em Sua incomensurabilidade.³⁴ Isto se distingue dos destinos de um sujeito autônomo ou emancipado: aquele que, por um lado, se “libertou” de maneira moderna e/ou protestante das aparências enganosas de uma realidade dada, externa e material e que, por outro, constrói o mundo desde dentro

33 | Eu jamais ouvi as pessoas que eram atendidas individualmente ou que iam às missas dizerem que estavam indo a ou passavam por ou precisavam de “um ritual”.

34 | Vai além do escopo deste artigo esmiuçar a especificidade do conceito de liberdade de meus amigos, um esforço já realizado em Garcia (2018, 2019b, 2019c). Ainda assim, cabe ressaltar que as questões colocadas pelo modo como a liberdade é singularmente formulada, entre eles, se aproximam das considerações de Caroline Humphrey (2007), as quais indicam, em importante análise, o caráter restrito de nossas ideias familiares de liberdade quando elas são exportadas, por exemplo, para o mundo russo, onde a noção de liberdade possui sentidos diversos. Se o conceito de ritual parece limitado em face da libertação, nossas concepções ordinárias de liberdade talvez passem por uma insuficiência análoga. Entre meus amigos católicos, a libertação como vínculo afasta-se de perspectivas liberais/universais acerca da liberdade (Humphrey, 2007: 1, 7), já que encarar a libertação como uma “ritualização” (uma padronização, sequenciamento e ordenamento) da liberdade (da emersão de um eu autônomo, emancipado, racional e rompido com o passado) a circunscreveria no máximo a uma retórica voltada para a compreensão de coletivos protestantes.

(Asad, 1993; Keane, 2007: 179), através de uma condição existencial que valoriza a imaterialidade do significado.

Em consonância com a interrogação logo acima, faço então uma última: em que medida o conceito de ritual discutido nas páginas anteriores é relevante para a análise de qualquer “(...) atividade (...) densamente padronizada” (Bialecki, 2017: 1) de meus amigos? Chama a atenção que a própria replicação de padrões, regularidades e ordenações – ou seja, de um meta-padrão que por ser inerente ao conceito de ritual perdura em suas inúmeras conceptualizações – é o que permite imputar arbitrariamente a feitura de atividades tidas como rituais a pessoas que geralmente, e de modo diferencial, recusavam “o ritual”: alguns pentecostais e meus amigos católicos. Desse modo, é que este artigo foi em um sentido contrário à persistência daquele conceito por meio de suas flexões enquanto prescrição cultural, moldura [*frame*], replicação e *habitus* etc. (cf. Lindhardt, Robbins, Coleman e Csordas), apostando em seu caráter negativo entre as pessoas com quem convivi.

Não negligencio a importância que essas abordagens detêm em outras situações etnográficas. Ainda assim, considero crucial assinalar como a singularidade de meus amigos me permite abrir outro flanco para enfrentar as questões trazidas à baila aqui acerca da libertação. Sugiro que o conceito antropológico de ritual e suas recuperações e revisões, no caso que apresento, revelam-se teoricamente contraproducentes, à medida que a esses católicos não importa tanto se as aparições divina e demoníaca são, por exemplo, formais ou informais, mas sim que Deus está em tudo e o Diabo pode estar em tudo. Isto torna improvável circunscrever os assuntos da libertação a qualquer modalidade de padrão que os ditos rituais revelariam, pois a onipresença de Deus implica que tanto Ele quanto os vínculos que com Ele são mantidos não se amoldam a nenhuma padronização ou redução analítica. Em suma, a imprevisibilidade, indeterminação, insondabilidade, incontrolabilidade e incomensurabilidade são algumas das qualidades específicas da “ordem” advinda d’Ele, o que torna pouco convincente subsumi-la a uma classe de eventos que ao permitir que se esboce uma ordem fomenta abstrações que privilegiam sucessões, sequências ou repetições.

Ypuan Garcia é Pesquisador associado do Núcleo de Antropologia da Política, do Estado e das Relações de Mercado da Universidade Federal do Paraná (NAPER-UFPR), Paraná, PR, Brasil. Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Não se aplica

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal. 1987. “On ritual and discipline in medieval Christian monasticism”. *Economy and Society*, London, v. 16, n. 2: 159-203.

ASAD, Talal. [1988] 1993. “Toward a genealogy of the concept of ritual”. In: ASAD, T., *Genealogies of religion*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, pp. 55-79.

ASAD, Talal. 1996. “Comments on conversion”. In: van der VEER, P. (org.), *Conversion to modernities: the globalization of Christianity*. New York and London, Routledge, pp. 263-273.

ASAD, Talal. [1993] 2010. “A construção da religião como uma categoria antropológica”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 19, n. 19: 263-284.

BATESON, Gregory. [1972] 1996. *Metadiálogos*. Lisboa, Gradiva.

BELL, Catherine. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford, Oxford University Press.

BIALECKI, Jon. 2011. “Quiet deliverances”. In: LINDHARDT, M. (org.), *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York and Oxford, Berghahn Books, pp. 249-276.

BIALECKI, Jon. 2014. “Does God exist in methodological atheism? on Tanya Luhmann’s When God talks back and Bruno Latour”. *Anthropology of Consciousness*, v. 25, n. 1: 32-52.

BIALECKI, Jon. 2017. ““Religion” after religion, “ritual” after ritual”. Chapter published in *The Routledge Companion to Contemporary Anthropology*. Mimeo.

Bíblia Sagrada Ave Maria: edição de estudos. 2011. São Paulo, Editora Ave-Maria.

BONFIM, Evandro. 2012. *A Canção Nova: circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais em uma comunidade carismática*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CANNELL, Fenella. 2005. “The Christianity of anthropology”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 11, n. 2: 335-356.

CANNELL, Fenella. 2007. “How does ritual matter?”. In: ASTUTI, R. et al. (orgs.), *Questions of anthropology*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 76. Oxford, Berg, pp. 105-136.

CARRANZA, Brenda. 1998. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Campinas, Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.

CARRANZA, Brenda e MARIZ, Cecília Loreto. 2009. “Novas comunidades católicas: por que crescem?”. In: CARRANZA, B. et al. (orgs.), *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, Ideias e Letras, pp. 139-170.

COLEMAN, Simon. 2011. “Presence and prophecy in charismatic ritual”. In: LINDHARDT, M. (org.), *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York and Oxford, Berghahn Books, pp. 198-219.

COSTA, Ypuan Garcia. 2017. “Abertura para Deus” e “brecha” para o demônio: a “libertação” entre Católicos na cidade de São Paulo. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

CSORDAS, Thomas J. 1994. *The sacred self: A cultural phenomenology of Charismatic healing*. Berkeley, University of California Press.

CSORDAS, Thomas J. 1997. *Language, charisma, and creativity: the ritual life of a religious movement*. Berkeley, University of California Press.

CSORDAS, Thomas J. 2011. “Ritualization of life”. In: LINDHARDT, M. (org.), *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York and Oxford, Berghahn Books, pp. 129-151.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2012. “O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia do Ocidente”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3: 417-448.

ENGELKE, Matthew e TOMLINSON, Matt. 2006. “Meaning, anthropology, Christianity”. In: ENGELKE, M. e TOMLINSON, M. (orgs.), *The limits of meaning: case studies in the anthropology of Christianity*. New York, Berghahn Books, pp. 1-37.

ENGELKE, Matthew. 2012. “Material religion”. In: ORSI, R. A. (org.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*. New York, Cambridge University Press, pp. 209-229.

GARCIA, Ypuan. 2014. “A “libertação de demônios” como cotidianidade: esboço de um estudo etnográfico”. *Periféria. Revista de Recerca i Formació en Antropologia*, Barcelona, v. 19, n. 1: 4-27.

GARCIA, Ypuan. 2018. ““Libertação” e conhecimento: autotransformação ou vínculo?”. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 33: 137-173.

GARCIA, Ypuan. 2019a. ““Irmãos em Cristo”, “mãe na fé” e “pai espiritual”: filiação a Deus e parentesco humano”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 1: 77-100.

GARCIA, Ypuan. 2019b. ““Libertação”, “discernimento” e “abertura”: acerca da religião e dos modos de conhecimento”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 25, n. 54: 323-353.

GARCIA, Ypuan. 2019c. ““Libertação”, “caridade” e o regime da troca com Deus”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 34, n. 101: 1-20.

HANN, Chris. 2012. “Personhood, Christianity, modernity”. *Anthropology of this Century*, London, n. 3. Disponível em: <http://aotcpress.com/articles/personhood-christianity-modernity/> Acessado em 20 de maio de 2018.

HOLBRAAD, Martin e PEDERSEN, Morten Axel. 2017. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge, Cambridge University Press.

HUMPHREY, Caroline. 2007. “Alternative freedoms”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Philadelphia, v. 151, n. 1: 1-10.

KEANE, Webb. 1997. “Religious language”. *Annual Review of Anthropology*, California, v. 26: 47-71.

KEANE, Webb. 2007. *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley, University of California Press.

LATOUR, Bruno. [1991] 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, Editora 34.

LEACH, Edmund R. 1966. “Ritualization in man in relation to conceptual and social development”. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, London, v. 251, n. 772: 403-408.

LINDHARDT, Martin. 2011. “Introduction”. In: LINDHARDT, M. (org.), *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York and Oxford, Berghahn Books, pp. 1-48.

- MALINOWSKI, Bronislaw. 1923. “Supplement I: the problem of meaning in primitive languages”. In: OGDEN, C. K. e RICHARDS, I. A., *The meaning of meaning: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*. New York, Harvest Book, pp. 296-336.
- MARIZ, Cecília Loreto. 1994. “Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo”. In: ANTONIAZZI, A. et al. (orgs.), *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, pp. 204-224.
- MARIZ, Cecília Loreto. 1999. “A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 47: 33-48.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. 2002. “Mudando de vida: a ‘conversão’ ao Pentecostalismo Católico”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2: 37-64.
- MAYBLIN, Maya et al.. 2017. “Introduction: the anthropology of Catholicism”. In: MAYBLIN, M. et al. (orgs.), *The anthropology of Catholicism: a reader*. California, University of California Press, pp. 1-29.
- MEYER, Birgit. 1998. “Make a complete break with the past’: memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse”. *Journal of Religion in Africa*, Leiden, v. 28, n. 3: 316-349.
- MEYER, Birgit. 1999. *Translating the Devil: religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Trenton and Asmara, Africa World Press.
- MOSKO, Mark S. 2015. “Unbecoming individuals: the partible character of the Christian person”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 5, n. 1: 361-393.
- ROBBINS, Joel. 2004. *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinean Society*. Berkeley, University of California Press.
- ROBBINS, Joel. 2007. “Continuity thinking and the problems of Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity”. *Current Anthropology*, Chicago, v. 48, n. 1: 5-38.
- ROBBINS, Joel. 2011a. “The obvious aspects of Pentecostalism: ritual and Pentecostal globalization”. In: LINDHARDT, M. (org.), *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York and Oxford, Berghahn Books, pp. 49-67.
- ROBBINS, Joel. 2011b. “Transcendência e antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1: 11-31.
- STEIL, Carlos Alberto. 2004. “Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou saída do Catolicismo? uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS)”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1: 11-36.
- STEIL, Carlos Alberto. 2006. “Os demônios geracionais. A herança dos antepassados na determinação das escolhas e das trajetórias pessoais”. In: DUARTE, L. F. D. et al. (orgs.), *Família e religião*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, pp. 219-239.
- STRATHERN, Marilyn. 1996. “1989 debate The concept of society is theoretically obsolete. Part I: the presentations. For the motion (1)”. In: INGOLD, T. (org.), *Key debates in anthropology*. London, Routledge, pp. 50-55.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. [1979] 1985. “A performative approach to ritual”. In: TAMBIAH, S. J., *Culture, thought, and social action: an anthropological perspective*. Cambridge and London, Harvard University Press, pp. 123-166.

TURNER, Victor W. [1969] 1974. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes.

VELHO, Otávio. [1987] 2007a. “O cativo da Besta-Fera”. In: VELHO, O., *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro, Topbooks, pp. 103-133.

VELHO, Otávio. [2002] 2007b. “Mudanças epistemológicas e os estudos da religião”. In: VELHO, O., *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro, Topbooks, pp. 327-338.

WAGNER, Roy. 1984. “Ritual as communication: order, meaning, and secrecy in Melanesian initiation rites”. *Annual Review of Anthropology*, California, v. 13: 143-155.

RESUMO

Este artigo advém de pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2013 e 2016 com católicos na cidade de São Paulo/SP e se volta ao tema da “libertação”. Trata-se de descrever que para esses cristãos libertar, quando envolve o demônio, não acarreta necessariamente formas ditas rituais. Com isto em perspectiva, o propósito da argumentação é sublinhar algumas questões relativas ao recorrente entrelaçamento analítico entre a libertação e o conceito antropológico de ritual. Debato que este conceito, ao sugerir a replicação de um padrão, tem pouco alcance analítico diante de formas de vida cristãs carismáticas, pois empalidece algo crucial: as ações divinas não são passíveis de serem subsumidas a uma classe de eventos que se caracteriza por sucessões, sequências ou repetições.

PALAVRAS-CHAVE

Libertação, ritual, padrão, etnografia, Cristianismo

“Deliverance” among Christians and the anthropological concept of ritual

ABSTRACT

Based on fieldwork developed between 2013 and 2016, this article discusses the “deliverance from demons” among Catholics in the city of São Paulo, Brazil, aiming to describe that deliverance does not necessarily imply so-called ritual forms. By taking this into account, the article highlights some issues related to the recurrent analytical interweaving between deliverance and the anthropological concept of ritual. It

KEYWORDS

Deliverance, ritual, pattern, ethnography, Christianity

is argued this concept has little analytical reach in the face of Charismatic Christians forms of life because, by invoking the replication of a pattern, it hazes something crucial for them: divine actions cannot be subsumed within a class of events characterized by ordered successions, sequences, or repetitions.

Recebido em 17 de novembro de 2018. Aceito em 15 de agosto de 2020.

Consanguinizar y Afinizar. La domesticación de los animales, las plantas y los humanos en las acciones de desarrollo

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.184486>

Gabriela Schiavoni

Universidad Nacional de Misiones / Posadas, Argentina
gabrielaschiavoni4@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5931-2875>

RESUMEN

Este artículo versa sobre las formas de familiarización entre los pequeños agricultores y las especies comestibles. Las acciones de desarrollo orientadas a la producción de alimentos intervienen controlando la propagación de animales y plantas y la replicación de relaciones entre los humanos. Nuestro artículo describe las transformaciones del flujo de consanguinidad entre los humanos y las especies alimenticias, a través de la diferenciación de líneas, codificadas por el género, que plantean una oposición entre los sexos. La relación de contrapartes solicitada por los colectivos de desarrollo (cooperativas, asociaciones) suspende la consanguinización de las alianzas y los vínculos políticos y económicos se abren paso a través de los lazos de afinidad.

La investigación etnográfica que sustenta esta contribución se llevó a cabo entre los pequeños agricultores del nordeste de Misiones (Argentina), las Ongs y los programas estatales que incentivan la producción de alimentos en las últimas décadas del siglo XX.

PALABRAS CLAVE

Parentesco, domesticación, híbridos, modernidad, reproducción

Consanguinity and affinity. The domestication of animals, humans and plants in development actions

ABSTRACT The following article focuses on the different ways of familiarization between peasants and edible species. Development politics pointed towards food production keep vegetal and animal propagation under control, while encouraging the replication of human relationships. The consanguinity flux that links humans and edible species then gets segmented in genre-codified lines, which involve sex opposition. Thus, the kind of partnership requested by the development programs (cooperatives, associations) puts a halt to the "consanguinization" of affines, fostering political and economic relationships, expressed in alliance bonding, instead. The ethnographic research that supports this article was carried out among peasants, and NGO and government agents that have stimulated local food-production in the last decades of the 20th century, in northeastern Misiones, in Argentina.

KEYWORDS
Kinship, domestication, hybrids, modernity, reproduction

INTRODUCCIÓN

Nuestro trabajo pone en juego una dicotomía clásica de la disciplina: la oposición entre consanguinidad y afinidad, fuertemente arraigada en el dualismo naturaleza-cultura (Viveiros de Castro, 2008). La utilizamos aquí para describir los efectos sobre los humanos, los animales y las plantas derivados de la introducción de semillas y gallinas seleccionadas, en el marco de acciones de desarrollo orientadas a modernizar la producción de alimentos de los pequeños productores de la provincia de Misiones (nordeste de Argentina).

Los datos que presentamos provienen del trabajo de campo etnográfico realizado a lo largo de los últimos diez años en varias localidades rurales del frente pionero del nordeste provincial, conformadas por los procesos de ocupación domésticos de tierras inexploradas, llevados a cabo una vez concluido el poblamiento dirigido o la colonización.

Siguiendo un modelo abierto de instalación agrícola o frontera agraria, la población campesina no indígena que analizamos se desplazó a lo largo de tres décadas, dando origen a nuevas colonias o parajes rurales. Diversas formas de uniones próximas otorgaron cohesión al conjunto de grupos domésticos involucrados en el poblamiento, constituyendo una parentela.

El núcleo de familias en el que se centra nuestra etnografía establece una primera localización en 1986. Las familias que lo componen provienen de colonias agrícolas más antiguas de Misiones y de los estados del sur de Brasil. El acceso a la tierra, de origen fiscal y luego privado, se efectuó por ocupación directa o a través de mecanismos informales, paralelos al mercado y al Estado, como la compra de mejoras.¹

Los cincuenta lotes que componen esta localización inicial son mayoritariamente unidades pequeñas (el 60% está compuesto por parcelas de 5 a 10 hectáreas de superficie total), dedicadas a cultivos de subsistencia (el 90% de los lotes produce maíz, mandioca y poroto). Un 40% de las unidades registra la presencia de cultivo de tabaco. La autoproducción de alimentos constituye la base de la reproducción social de estos agricultores, cuyo vínculo con el mercado descansa en la agricultura bajo contrato del tabaco, y, sólo en los casos de mayor capitalización, incluye también la yerba mate.

A medida que los hogares se desarrollan, los hijos expanden el poblamiento ocupando parcelas en las proximidades. La alianza opera como un principio de cohesión, pero la importancia del matrimonio no radica en instituir relaciones nuevas sino en estabilizar los lazos existentes. El matrimonio entre pares de hermanos y la reanudación de alianzas con los consanguíneos de los afines constituyen figuras recurrentes (Schiavoni, 2005).

Las prácticas matrimoniales manifiestan una aptitud preferencial de los ocupantes del frente pionero a combinarse entre sí, más que a entrar en vinculación con externos. A diferencia de otros contextos campesinos, la alianza no es objeto de cálculo y estrategia (Bourdieu, 2002; Woortmann, 1995).

¹ | Comercialización informal de lotes agrícolas que toma en consideración el trabajo sobre la tierra (desmonte, siembras, construcciones) realizado por el poseedor.

Consanguinidad y afinidad se despliegan como principios complementarios, dando como resultado un agrupamiento multicéntrico, en el que las personas quedan ligadas por lazos derivados de la superposición de consanguinidad y alianza, restando nitidez a la conexión unilineal y favoreciendo la indistinción de los parientes políticos.

También la propagación de las plantas y animales alimenticios, para autoconsumo (la producción “para el gasto”) se lleva a cabo a través de combinaciones que estabilizan lo diverso, duplicando lo próximo (“lo que está en la casa”). La domesticación casera multiplica especímenes por proximidad, a partir de un germoplasma que circula en la red de conocimiento mutuo, dando origen a una agricultura autogenerativa o endoagricultura de los alimentos familiares. Así, cuando indagamos acerca de los modos de obtención de las mudas de mandioca, los agricultores invariablemente responden: “es lo que está en casa”; “es rama, se guarda”, “siempre hay”, “ya se tiene”.

El carácter casero o criollo de las etnovariedades o *landraces* emana de esta forma de propagación no planificada, sin correspondencia estricta con un conjunto determinado de rasgos fenotípicos. Son “semillas hechas”; “conocidas”; “vienen de los abuelos, de la generación de antes”; “se pueden guardar”.

Las críticas dirigidas a la lógica clasificatoria del totemismo, en razón del carácter abstracto que asigna a las relaciones entre los humanos y las entidades naturales que les sirven de éponimos, abrieron la posibilidad de un tratamiento alternativo de dichos vínculos. Hiatt (1969), por ejemplo, afirma que las especies naturales y los seres humanos pueden asociarse en virtud de su proveniencia de un mismo paisaje o lugar, quedando ligados por un lazo que no sería lógico sino de contigüidad.

En el caso que nos ocupa, humanos y no humanos comparten un formato de propagación no selectivo, basado en la proximidad física, sin engendrar grupos estabilizados que se perpetúan al modo idéntico.

Un lazo general de este tipo organiza la multiplicación de los humanos, y de los vegetales y animales alimenticios, en la pequeña agricultura de las localidades de la frontera agraria que describimos aquí. En efecto, así como las etnovariedades surgen de las asociaciones que ocurren en el espacio próximo, también la elección del cónyuge se lleva a cabo al interior de la red de conocimiento mutuo, entre familias vecinas, unidas por lazos pre-existentes.

La concordancia entre las clasificaciones de los humanos y las de la naturaleza responde, de acuerdo a Chaumeil y Chaumeil (1992), a la existencia de una taxonomía general de lo viviente, basada en la identificación de distintos umbrales de alteridad: consanguíneos, afines y extranjeros.

En el caso que analizamos, las acciones de desarrollo segmentan el primer umbral o flujo analógico de asociación por contigüidad, creando alteridad al instituir modos de multiplicación basados en la selección.

La promiscuidad del rozado familiar, en el que las variedades crecen asociadas, es ordenada mediante acciones de distanciamiento: separación de plantíos con

clases de maíz diferenciadas y segregación de las gallinas provistas por el proyecto de desarrollo.

Los objetos técnicos puestos en circulación por las agencias corresponden a la noción clásica de domesticación, es decir, la imposición de un diseño humano sobre una naturaleza inerte. Semillas y gallinas mejoradas, así como las formas de sociabilidad adosadas a ellas (grupos de mujeres, cooperativas y sindicatos), interrumpen el vínculo de continuidad que caracteriza la propagación de los humanos y las plantas en la sociedad local. El intercambio no mediado, basado en la proximidad, existe ahora en fricción con los nuevos esquemas de relacionamiento, que otorgan visibilidad creciente a los vínculos de los que depende la reproducción.

En la constitución de un orden, el pragmatismo identifica dos modos de neutralización de la fragmentación, inspirados en el tratamiento de la naturaleza: el modo político y el modo analógico (Boltanski, 2009). En el primer caso, se definen tipos ideales, fundados en calificaciones generales, que duplican los existentes en base a esencias que la apariencia de las cosas tiende a traicionar. En el segundo, se parte de las singularidades y se busca insertarlas en una red, considerando los parecidos derivados de propiedades sensibles (color, olor, forma, posición). A diferencia del proceder político, el modo analógico no contempla una subida de generalidad, enunciado en un principio externo de cohesión, de manera que las entidades asociadas mantienen su diversidad.²

La endoagricultura de los alimentos familiares, así como la red de lazos de la parentela local, estabilizan la diversidad, procediendo de manera analógica. La coherencia del conjunto se desprende de asociaciones de lugar, fruto de la proximidad, sin correspondencia con un criterio explícito.

El modo de propagación casero constituye un nivel no verbal de emergencia de relaciones fundamentales del grupo. Las asociaciones no son enunciadas, ni descritas a partir de un conjunto de atributos, sino que actúan asemejando lo próximo.

Los objetos técnicos del desarrollo, a su vez, derivan su homogeneidad de inscripciones tecnocientíficas, que estabilizan lo diverso a partir de un principio externo o calificación. Este modo de tratamiento duplica los existentes, suprimiendo las interacciones con las dinámicas ambientales locales. El control desarraigado de la descendencia deviene un rasgo propio de las acciones de modernización agraria, perceptible en la afirmación de una agricultora entrevistada cuando califica los beneficios del desarrollo, señalando que: “los proyectos te dan raza”.

La normatización vegetal se impuso tempranamente en la región. Las plantaciones de yerba mate de principios del siglo XX admitieron una única especie, la *Ilex paraguariensis*, multiplicada a partir de mudas provenientes de viveros registrados, abastecidos actualmente por el banco de germoplasma del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria.

2 | Racine (1989) y también Descola (2012) recuperan el interés en la analogía, no solo como procedimiento heurístico, sino como modo de constitución de lo real. A diferencia del estructuralismo, que enfatiza los contrastes y el primado de las relaciones, el modo analógico destaca las similitudes, el principio de identificación y las conexiones contenidas en los propios términos.

Del mismo modo, las exigencias sanitarias de la producción comercial de citrus impulsaron el empleo de injertos certificados, engendrados por las tecnociencias, que desplazaron a los híbridos caseros, cuya eficacia radicaba en la familiaridad. Como relata un productor: “[en los injertos caseros] vos injertás plantas que están en producción, que sabés que dan. En cambio con esas plantas del invernáculo, vos no conocés la planta”.

Estas prácticas, de larga data en los cultivos de renta, representan una dinámica reciente en la producción de alimentos en Misiones, de manera que nuestro artículo se orienta a captar esta transición. Las dos formas de estabilización que venimos reseñando se mantienen en fricción, y el proceso resultante constituye un precipitado de ambas. En efecto, la propagación de plantas y humanos, en base a la proximidad y a la semejanza, contrasta con la reproducción de equivalentes abstractos, calificados según un principio externo, tales como ‘semillas seleccionadas’, ‘mujeres rurales’ o ‘socios de cooperativas’. Nuestro razonamiento, sin embargo, no apunta a establecer una dicotomía entre estas dos formas de acción, sino que se encamina a detectar la matriz de relaciones más amplia, que engloba lo institucional (externo y segmentado), transformándolo en casero (continuo e implícito), de acuerdo a un proceso de individuación por familiarización.

En efecto, la refamiliarización subvierte la operación de segmentación promovida por el desarrollo, poniendo en circulación los insumos tecnocientíficos a través del lazo madre-hija, en el marco de colectivos fundados en un englobamiento filial. Del mismo modo, la cooperativa de comercialización de semillas se perpetúa como una casa, mediante las alianzas matrimoniales entre las familias vinculadas a la ONG. Es decir, no se trata de un parentesco ya hecho que presta su formato a la institucionalidad del desarrollo, sino que ésta deviene una dimensión más de las dinámicas familiares, que, a su vez, experimentan una pérdida de fluidez, expresada en la consolidación de líneas de descendencia que segmentan el formato multicéntrico de la sociedad local.

1. ANALOGÍA Y GENEALOGÍA: EL PAPEL DE LOS OBJETOS

TÉCNICOS EN LA CONSTITUCIÓN DE AGREGADOS

La noción de casa supone una mirada menos determinista sobre el parentesco. Al incluir la dimensión histórica y el papel de los objetos en la conformación de los agregados, permite comprender las relaciones entre los sentidos material y moral que, de acuerdo a Benveniste (1994), coexisten en la etimología de la palabra casa.

Revisando el alcance de la institución de casa, Lévi-Strauss establece un contraste entre las sociedades melanesias y las africanas, con respecto a la estructura y al reclutamiento de los grupos: “Analógica en un caso [Melanesia], la estructura sería

genealógica en el otro [África]; y el reclutamiento sería aquí por la descendencia y allá por la filiación (Lévi-Strauss, 1984: 201). La noción de casa incluye fórmulas híbridas: mezcla de cognatismo y agnatismo. Se trata de sociedades que enfrentan el problema de la integración de un linaje agnático y de una parentela cognática, de modo que tienen que establecer mecanismos para poner a distancia una parte de la parentela, que sino se extendería indefinidamente a lo largo de las generaciones, ahogando a los agnados.

Y continúa Lévi-Strauss: “En vez de poner la consanguinidad de un lado y la alianza y el intercambio en el otro, como ocurre en la mayoría de las sociedades en las que se forjó la teoría antropológica, Nueva Guinea desplaza la línea de demarcación: distingue dos categorías de parientes: aquellos con los que se intercambia y aquellos con los que se comparte. En lugar que la distinción entre consanguinidad y afinidad sirva para delimitar el dominio del intercambio, es la facultad del intercambio la que sirve para distinguir la parentela en consanguíneos y aliados” (Lévi-Strauss, 1984: 206-207).

Los análisis de Wagner (1977) sobre los daribi, y los de Feil (1978) sobre los enga, son citados por Lévi-Strauss para ejemplificar este dispositivo de extranjerización de próximos, efectuado por el intercambio. De acuerdo a la fórmula de Wagner, mientras la consanguinidad fusiona, el intercambio posee la facultad de segmentar. Entre los enga, la conversión de agnados en no agnados se realiza mediante la instauración de un vínculo de contraparte de intercambio — denominada “enderezar el camino” (Feil, 1978) —, que activa lazos complementarios a los de descendencia, tales como las relaciones matrilineales y afinales.

En nuestro terreno de estudio, las relaciones de alianza no actúan segmentando la localidad porque la mayoría de los matrimonios se anudan entre próximos. La dos figuras de alianza más frecuentes son el matrimonio doble, entre pares de hermanos (no siempre del mismo sexo), y los re-encadenamientos de alianzas con los parientes políticos (en la misma generación o en generaciones sucesivas).

La expansión doméstica del poblamiento impulsada por la búsqueda de tierra, en un contexto de gestión limitada del Estado, entrelaza las preferencias matrimoniales y los nuevos emplazamientos.

La relativa fluidez de la oferta de tierra, fruto de la situación de frontera agraria de la fracción Nordeste del territorio provincial, pone en juego un formato de reproducción social en el que el padre no es necesariamente quien provee la parcela. Grupos de hermanos y cuñados, y a veces yernos y suegros, se desplazan hacia extensiones menos pobladas de las proximidades con el fin de obtener chacras, a través de los mecanismos informales ya mencionados (ocupación directa o compra-venta de mejoras). Las figuras endogámicas de la alianza retroalimentan las coaliciones domésticas horizontales de la ocupación agrícola no planificada.

Así, en uno de los apéndices poblacionales de nuestro sitio inicial, registramos el caso de dos hermanas, Sonia y Adriana. Sonia conoció a su marido en una fiesta

de doma en el Km. 304, colonia vecina, y antes se habían visto en el colectivo. Poco tiempo de novios y se instalaron en el nuevo asentamiento: “Mi familia venía a visitarme. Acá era feo. No había nada. Ni me di cuenta y mi hermana ya estaba con Rosi [hermano de su marido que reside en el mismo lugar]. Vinimos un día y encontramos que ellos se habían acompañado”. Posteriormente, una tía de ellas, se acompañó con el hermano mayor de sus cónyuges, que permaneció en la localización anterior (trabajo de campo, 2015).

En otro caso, la familia habita el asentamiento original. Se trata de un reconocido plantador de tabaco que tiene cinco hijos varones. El padre apoyó la instalación agrícola del hijo mayor, en un paraje contiguo a la explotación paterna, y los demás hijos fueron accediendo a las parcelas a través de vinculaciones entre vecinos (información sobre lotes desocupados y condiciones de acceso). Camila, la mujer de uno de los hijos menores, originaria de una colonia vecina, es hermana de la esposa de uno de los hermanos mayores del marido. Relata la duplicación de alianzas en términos jocosos: “Mi hermana arregló un matrimonio para mí” (trabajo de campo 2015).

Asimismo, las familias que estaban ubicadas próximas en los sucesivos lugares en los que habitó el grupo constituyen una fuente de provisión de cónyuges, de manera que los antiguos vecinos son re-unidos mediante una alianza. La madre de un joven agricultor recuerda: “Mi hijo y la mujer se conocieron en el velorio de la mamá del vecino. Más bien: se re-conocieron. Porque nosotros ya éramos vecinos de la familia de ella en la colonia en la que vivíamos antes” (trabajo de campo, 2013).

Las combinaciones matrimoniales, anudadas al interior de la red de conocimiento mutuo fundada en el lugar, modelan la totalidad de las uniones, configurando una trama continua que incluye a la mayoría de las familias. Las alianzas concertadas al exterior de este conjunto revisten un carácter excepcional; la fluidez de los vínculos califica las transacciones locales.

Indagando acerca de la existencia de un documento escrito relacionado con el préstamo de una parcela de tierra, uno de los agricultores afirma: “No hay contrato porque somos cuñados”. Del mismo modo, yernos y suegros operan frecuentemente como asociados para migrar y ocupar nuevas tierras. Es decir, los vínculos de alianza concertados en el lugar son consanguinizados y la consanguinidad es experimentada como continuidad. El cuñado es semejante a un hermano, el suegro a un padre y la nuera a una hija.

Los vegetales y animales alimenticios mantienen lazos de este tipo entre sí y con los humanos. El desarrollo transforma dicho entramado, segmentando la continuidad de los allegados e iniciando un proceso de alineamiento, que dirige la fluidez de la red hacia una dirección determinada.

Las críticas y reformulaciones de la noción de casa (Godelier, 2013;³ Carsten y Hugh-Jones, 1995;⁴) colocan la discusión más allá, o más acá, de Lévi-Strauss. Sin embargo, el hecho de incluir la participación de los elementos materiales — objetos

3 | En su crítica a la noción de casa, Godelier desarrolla un argumento opuesto al que sostenemos aquí y ataca especialmente la afirmación de Lévi-Strauss acerca de que los viejos lazos de sangre se alteran para dar lugar a determinaciones económicas y políticas. Afirma que: “En ninguna sociedad ‘primitiva’ las relaciones de parentesco alcanzaron para constituir el armazón de la sociedad. El armazón de una sociedad consiste en la combinación, cada vez diferente, de dos conjuntos de relaciones sociales: por un lado, relaciones de parentesco; por otro, relaciones político-religiosas” (Godelier, 2013: 208-209).

4 | En su crítica a la noción de casa, Godelier desarrolla un argumento opuesto al que sostenemos aquí y ataca especialmente la afirmación de Lévi-Strauss acerca de que los viejos lazos de sangre se alteran para dar lugar a determinaciones económicas y políticas. Afirma que: “En ninguna sociedad ‘primitiva’ las relaciones de parentesco alcanzaron para constituir el armazón de la sociedad. El armazón de una sociedad consiste en la combinación, cada vez diferente, de dos conjuntos de relaciones sociales: por un lado, relaciones de parentesco; por otro, relaciones político-religiosas” (Godelier, 2013: 208-209).

valiosos, construcciones arquitectónicas, sustancias corporales —, en la constitución del parentesco se mantiene como un aporte significativo para nuestro problema de estudio. En este sentido, la apropiación de los objetos técnicos del desarrollo deviene fuente de exclusividad de algunos grupos domésticos del frente pionero de Misiones, que se perpetúan controlando ventajas económicas a través de los lazos de sangre.

Argumentando que el hijo y el padre no son entre sí suficientemente otros, Aristóteles proponía excluir del derecho político los problemas correspondientes al orden interno de la familia: “Los allegados (...) no son completamente otros. (...) Aparentemente dobles, no son más que uno porque se encuentran en connivencia” (Boltanski, 2000: 263-264).

La relación de contraparte o socio promovida por los colectivos de desarrollo segmenta la proximidad de los allegados. Sin embargo, los participantes no devienen entre sí suficientemente otros, ya que la totalización de tipo político es hibridada por la familiarización. Así, el intento de una socia de conformar por su cuenta una organización de mujeres fue desalentado por las madres patrocinadoras de los grupos basados en el englobamiento filial. La hija rebelde recibió la siguiente advertencia: “Si nosotros formaba un grupo aparte, no podía ser parte del grupo”.

La endoagricultura de los alimentos contiene en sí misma una receta de reproducción social. Su carácter autogenerativo y de endogamia implícita queda manifiesto en el registro material de duplicación de lo viviente: propagación por vástagos y semillas propias. La intervención de los humanos consiste en acompañar estos procesos. Se tratan de formas de relación entre las plantas y los humanos en las que se busca favorecer las condiciones del ente domesticado sin ejercer una manipulación directa sobre él (Haudricourt, 1962). Una continuidad de este tipo es mencionada por Lévi-Strauss (1971) a propósito del origen de las plantas cultivadas en los mitos amerindios, cuando afirma que implican a términos contingentes de la constelación doméstica, soslayando la oposición principal entre dadores y tomadores de esposas.

La aptitud preferencial hacia la combinación interna se expresa también en la fusión entre engendrante y engendrado, una operación frecuente en los vegetales alimenticios, documentada en varias etnografías, a veces como un vínculo de maternidad (Racine, 1986; Hatt, 1951), y otras como un lazo entre las distintas partes de una planta (entre la raíz y el tallo o entre el grano y la espiga).⁵ La relación entre el tallo y el brote de una planta cultivada encarna la filiación materna en Indonesia, mientras que los árboles no domesticados de la selva atestiguan acerca de los vínculos agnáticos (Fox, 1977).

En este sentido, la mandioca constituye en la etnografía sudamericana una figura privilegiada de la reduplicación de vínculos (Taylor, 2000). Es la expresión de lazos establecidos con un grado mínimo de diferenciación, caracterizados por la indistinción entre los términos y las relaciones.

Etnografías amerindias recientes ponen de manifiesto una relación de identificación entre los humanos y los vegetales, en el marco de las ontologías animistas.

5 | Así, en las Trobriand, la raíz de taro de la que brotan plantas secundarias se denomina madre mientras que los brotes son considerados hijos mayores y menores, de acuerdo al orden de aparición.

Consideradas como sujetos vivientes, las plantas cultivadas mantienen con las mujeres un vínculo filial. Los trabajos de Maizza (2014) sobre los jarawara muestran que el crecimiento de las plantas depende de cuidados semejantes a los dispensados a los niños, a través de la mirada. Las mujeres krahô establecen un compañerismo con las batatas que les brindan su prole (Morim de Lima, 2017). Asimismo, el carácter multicéntrico del parentesco humano queda plasmado en la forma circular del plantío de batata. La analogía entre vegetales y humanos también es profundizada por los análisis de Cabral de Oliveira (2008) sobre los wajãpi, entre quienes la intensa búsqueda de diversidad vegetal es correlativa de una apertura hacia el otro, entre los humanos.

En el caso que analizamos, la analogía entre los humanos y los vegetales y animales alimenticios se funda en el modo de propagación, basado en vínculos no selectivos que revelan una tolerancia hacia la fluctuación de los existentes, que no cristalizan en líneas de descendencia, ni se perpetúan de acuerdo a determinados criterios.

La denominación criollo hace referencia a este formato de estabilización y engloba, asimismo, los especímenes engendrados a contrapelo de los procesos de domesticación planificados. De este modo, aún cuando las empresas de tabaco prohíben la conservación de las semillas, los agricultores las guardan y multiplican plantas, generando variedades que llaman criollas. La práctica es descrita por un campesino del lugar en los siguientes términos: “Una de las exigencias del [cultivo] tabaco, es la semilla. Ya no quiere que use más K y 9D, que le llaman criollo. La gente sigue usando porque rinde más en kilos”.

Los híbridos entregados anualmente por las empresas están diseñados para satisfacer los requerimientos cambiantes del mercado, de modo que la conservación de semillas por parte de los productores va a contrapelo de la lógica institucionalizada del cultivo. La asociación de plantadores de tabaco alerta sobre este riesgo:

La Comisión Técnica de Tabaco de la Provincia realizó diversos controles con el objetivo de detectar plantaciones provenientes de semillas no recomendadas (...) Estas variedades de semilla fuera de tipo, comúnmente llamadas K y 9D o caseras, tienen un extraordinario rendimiento a campo, que a primera vista resultaría un gran beneficio para el productor. Pero debido principalmente a sus prominentes venas y tallos la cantidad de tabaco utilizable por los compradores disminuye considerablemente (Asociación de Plantadores de Tabaco de Misiones, 1999).

En relación a esto, una de las agricultoras de nuestra localidad de estudio relata:

Estamos plantando tabaco criollo, o sea [tabaco] Burley con semillas hechas por nosotros. Eso te da más peso. Papá discutió conmigo porque quiere que haga sólo el Burley que te da la empresa. Pero mis tíos me dijeron que le meta con el criollo. Las empresas quieren sólo lámina [hoja] y no tallo, y a nosotros nos conviene el tallo porque es lo que pesa (trabajo de campo, 2015).

Esta refamiliarización de la domesticación institucional, puesta de manifiesto aquí a propósito de un cultivo industrial, será materia de los últimos apartados de este artículo, en los que se relatan procesos semejantes, llevados a cabo en conexión con especies alimenticias.

2. CLONES Y LIGNÉES: ESTRATEGIAS DE ESTABILIZACIÓN DE LA DIVERSIDAD

Haudricourt (1964) establece un contraste, que luego contribuye a relativizar, entre la organización clánica y la multiplicación por vástagos por un lado, y la agricultura de semillas, con líneas de descendencia (*lignées*), por el otro. En el primer caso, la continuidad está dada por la repetición de un mismo individuo, mientras que en el segundo, la filiación sigue meandros que recuperan diversas vertientes: en cada estación se obtienen individuos diferentes, el clima o el suelo favorece a unos a expensas de otros, pueden producirse hibridaciones con los parientes salvajes de la planta cultivada, etc.

Al incorporar la agricultura de semillas (cereales anuales como el maíz o el arroz), los cultivadores de tubérculos reducen la diversidad, apercando las plantas y replantando mudas seleccionadas. A su vez, la diversidad que, no obstante, exhibe la agricultura de vástagos, tiene su origen en los espacios “asilvestrados” de los terrenos en barbecho. La extracción de tubérculos nunca es completa y los retoños que permanecen florecen y producen variedades nuevas. Esta capacidad generativa de los espacios silvestres tiene su correlato en la reproducción social: así como el origen de un nuevo clon se remonta a una planta proveniente de terrenos silvestres, el origen de un nuevo clan se remonta a un extranjero que se incorpora.

Es decir, la base biológica fija de la agricultura de vástagos es ampliada mediante especímenes provenientes de los espacios asilvestrados. A su vez, la selección realizada por los propios agricultores limita la diversidad de individuos de las múltiples descendencias o *lignées* de la agricultura de semillas. La estabilización de la diversidad contempla simultáneamente la producción de extranjeros y el alineamiento de lo semejante, aunando la lógica sustractiva del seleccionador a la lógica aditiva del coleccionista.

El privilegio acordado a las semillas por parte del Estado explota la mayor capacidad de centralización de este modo de reproducción (Meillassoux, 1978), así como el margen más amplio de maniobra que adjudica a los humanos en el diseño de lo viviente.

Sin embargo, el registro etnográfico documenta una variedad de formas de manipulación, que no se agotan en el contraste entre la replicabilidad de los vástagos y la diversidad de la agricultura de semillas.

Lévi-Strauss destaca la extrema pureza de las semillas en las sociedades indígenas, en las que prima el terror a la circulación: una semilla trasplantada puede arrastrar el espíritu de la planta que desaparecerá de su lugar de origen, afirman en

Guatemala a propósito del maíz. Así: “Es posible intercambiar mujeres y al mismo tiempo negarse a intercambiar semillas” (Lévi-Strauss, 1963: 146).

En Melanesia, agrega el autor, la exogamia mínima de líneas de descendencia y aldeas es compensada por una endoagricultura exacerbada de vástagos. Así, en Dobu, Nueva Guinea, marido y mujer provienen de líneas diferentes y cada uno aporta sus ñames que cultiva en huertos separados.

En la región amazónica, Empeaire señala que la reproducción por esquejes, al garantizar la continuidad de los individuos, facilita el establecimiento de una cadena de filiación. Las mandiocas con nombre son las multiplicadas de este modo, que producen pies idénticos. En efecto: “la multiplicación por semillas⁶ al no permitir el control de la descendencia, desactiva la cadena de filiación de la mandioca. De ahí la denominación de mandioca sin padre, sin madre, sin nombre o también mandioca encontrada o semilla” (Empeaire, 2010: 85).

Rival (2001), a propósito de los makushi de Guyana, subraya la capacidad creativa de la reproducción por vástagos (mantienen 76 variedades de mandioca amarga; *Manihot esculenta* Crantz ssp. *esculenta*, *Euphorbiaceae*), mientras que la propagación por semillas es vista como menos maleable.

En nuestra zona de estudio, el naturalista suizo Bertoni, que estudió los cultivos de Misiones y Paraguay a fines del siglo XIX, alertó acerca de los riesgos que entrañaba la reproducción de la mandioca a partir de semillas, dado que no existe una separación completa entre los grupos de variedades tóxicas y mansas (Bertoni, 1900: 210). En su tratado sobre la mandioca, aconsejó: “La prudencia debe ser mayor si las plantas han sido obtenidas de semilla; aunque esta venga de una variedad absolutamente mansa e inocua, es muy fácil que produzca plantas bravas mezcladas con las mansas” (Bertoni, 1900: 217-18). La reproducción por esquejes, en cambio, ordena la indiferenciación y permite controlar la descendencia.

Este último modo de propagación, sin embargo, fue considerado negativo por el enviado del Ministerio de Agricultura de la nación argentina que, unos años más tarde, recorrió el territorio de Misiones. Señaló: “No conozco casos de reproducción por semilla, que es el indicado para obtener nuevas variedades; variedades que convendría formar — persiguiendo el objetivo de mayor rendimiento en fécula con destino a la industria” (Yssouribehere, 1904: 140).

En la endoagricultura de Gabón (África occidental), descrita por Delêtre y otros (2011), la propagación por vástagos está en la base de las estrategias de control de los clones y de los grupos humanos. Dado que la mandioca constituye un cultivo eminentemente femenino, la difusión de variedades se halla conectada con los intercambios matrimoniales y con las reglas de descendencia, dando lugar a dos modos principales de circulación del germoplasma.

En la transmisión afinal, característica de los grupos patrilineales y virilocales del Norte, las mudas son provistas exclusivamente por la suegra, evitando que las

6 | La especie *Manihot esculenta*, a pesar de ser multiplicada por estacas, no perdió su capacidad de producir flores y semillas. La reproducción sexual es de tipo alógamo o fecundización cruzada.

mujeres aporten clones extraños. A su vez, la transmisión vertical, frecuente en los grupos con matrimonios menos controlados, ya sean de descendencia matrilineal o patrilineal, incorpora también los clones aportados por las esposas.

Mientras que la primera forma de transmisión comprende sólo tres variedades de mandioca, la segunda pone en juego unas sesenta clases. Los autores agregan que es probable que la gran diversidad de variedades de mandiocas observada en las sociedades amerindias esté asociada a la difusión de estructuras cognáticas, en las que los clones se transmiten tanto de madre a hija como de suegra a nuera (Delêtre y otros, 2011: 18253).

El repertorio estrecho de variedades que conforman la endoagricultura de los alimentos que estudiamos aquí no es el resultado de la restricción en la transmisión de simientes, sino de un modo de propagación que conlleva un desinterés por el control de la descendencia con el propósito de obtener tipos estables.

El acceso a las mudas y semillas se efectúa sin la mediación de dinero, en el marco de redes de conocimiento mutuo. Ese formato, de larga data en la agricultura familiar de Misiones, está documentado en las memorias de los colonos, agricultores inmigrantes de ultramar, que se asentaron en la provincia a principios del siglo XX.⁷

En nuestra localidad de estudio, cada hogar dispone de hasta tres clases de mandioca y otras tantas de maíz, poroto, zapallo y batata. Difundidas sin restricciones, las plantas del autoconsumo son identificadas mediante denominaciones laxas, que subestiman las diferencias, y están referidas a atributos generales, comunes a varios tipos, tales como el color, el tamaño o la forma.

Indagando acerca de las mandiocas que cultiva, una de las agricultoras de nuestra localidad de estudio, responde en estos términos: “Se planta la amarilla, la cáscara rosa y la comercial”. Cuando preguntamos si la comercial es la mandioca para almidón, responde: “No, la comercial blanca, que cocina todo el año, la de hojita verde”.

Otra agricultora refiere: “Mi hijo me trajo rama en la camioneta. Mandioca cáscara rosada que cocina rápido, le dicen ‘pronta mesa’. La negra que tengo demora mucho”.

En otro caso, el relato acerca de las variedades cultivadas comprende la siguiente enumeración: “Tengo dos clases, una que está cerca del rozado de tabaco, que ya tiene dos años. No cocina bien. La otra es la cáscara rosa, de hojita ancha. Esa cocina todo el año. Las mudas me dió mi tío, de Fortaleza”.

Un estudio reciente (Stampella, 2015) menciona el empleo de cuatro variedades de mandioca en la población rural de Misiones (“pomberita”, “horquetuda”, “blanca”, “común”).

El ya mencionado naturalista Bertoni, a fines del siglo XIX, había catalogado veintidós clases de mandioca en Paraguay y reconocido ocho en Misiones, señalando que las clases más difundidas eran tres: ‘concepción’, *karapé* y *mandiyu*. Los nombres guaraníes de dos de estas variedades aluden al color de las raíces y a la estatura de la planta, evidenciando además la proveniencia indígena. Con respecto a la variedad

7 | Un colono de origen suizo ofrece un relato sobre la obtención de semillas en el momento de su arribo a Misiones, en 1937. Dice así: “Visité a un vecino de habla alemana a más o menos 6 km de distancia para comprarle diversas semillas (...) Hacia la noche volvía a casa con semillas de toda clase sin haber pagado por ellas ni un centavo. Este buen chacarero daba por sobreentendido que debía ayudar a un principiante (Gallero, 2008: 89). También, en otro caso, la hija de un inmigrante refiere: “Mamá sembró verduras (...) las semillas las había traído de Suiza y [acá] la señora Scheifler nos dio de cebollas, ajos y de unos repollos que hacen clones (...) También plantamos maíz, mandioca, porotos y tabaco. Las ramas y semillas las conseguimos de las familias de alemán—brasileros (Gallero, 2008: 167).

‘concepción’, Bertoni relata que fue introducida, desde Brasil, por la esposa de un ganadero del departamento Concepción (Paraguay), a principios del siglo XX. Esta mandioca, señala, es “una de las peores que existen (...) va desalojando a las buenas, por la única ventaja de ser muy productiva en los terrenos pobres, y con poco trabajo, lo que conviene a los que plantan para el abastecimiento de las ciudades”. Y continúa: “A fines del siglo pasado, era desconocida en el Paraguay; en cambio era muy conocida en el Brasil, donde los *fazendeiros* la cultivaban en grande escala para la alimentación de los esclavos (...) allá la llaman “Mata hambre”, porque para tal cosa sólo sirve (Bertoni, 1927: 104).

A mediados de la década de 1960, Martínez Crovetto (1968) registra seis variedades de mandioca cultivadas por los grupos guaraníes de Misiones, identificadas por la altura, el color, la forma de los tubérculos o el lugar de proveniencia (*karapé*, *morotí* o blanca, *puku* o larga, *pombero*, *konché*, *yerutí*). Unas décadas más tarde, Pochettino (2007) identifica sólo dos clases de mandioca en las comunidades misioneras del valle del Cuñapirú (negra y blanca).

En las ferias de pequeños productores de Misiones, observamos siete variedades de mandioca, sin que la identificación de clases constituya un atributo decisivo en el momento de la comercialización.⁸

La gran diversidad que exhiben las plantas cultivadas en las sociedades tradicionales es tributaria de formas de sociabilidad y de procesos de conocimiento característicos (Carneiro da Cunha, 2012). La complejidad de estas prácticas es sustituida gradualmente por esquemas más afines a la lógica del Estado y las tecnociencias.

Así, el catálogo de tecnologías para pequeños productores de la agencia gubernamental de agricultura de la Argentina (SAGyPA-Proinder, 2004) señala como una dificultad el hecho que “tradicionalmente los pequeños productores guardan su propia rama semilla de un año para otro y cultivan mandioca a través de la siembra de materiales propios o intercambiados con productores vecinos”. El catálogo propone, entonces, la introducción de clones para consumo familiar, provenientes del banco de germoplasma del INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria) de la provincia de Formosa.⁹

A su vez, el INTA de la provincia de Misiones (INTA, 2008) identifica los cultivos de mandioca de la región, distinguiendo los de consumo y otros con destino industrial. Entre los ocho pertenecientes a la primera categoría, se incluyen dos variedades indígenas. Los destinados a la industria se superponen a los de consumo, registrando dos de uso industrial exclusivo. Finalmente, la Biofábrica S.A., una empresa con participación del Estado, que investiga y comercializa material de reproducción en Misiones, ofrece siete variedades aptas tanto para la industria como para la venta en fresco.

Las operaciones de protección de la diversidad de las especies alimenticias en nuestra zona de estudio se tradujo en acciones tendientes a fomentar el intercambio

8 | “No sabía que la mandioca tenía clase. Es mandioca, no más!”, fue la exclamación que escuchamos en una feria de la ciudad de Posadas, en ocasión de nuestra indagación acerca de las variedades comercializadas.

9 | Las variedades recomendadas son Corrientes 74, Rocha, Caoba, Concepción, Blanca Caá Guazú, Cerro Azul EE25/1, Verde Olivo, entre otras, destacándose el clon Corrientes 74.

entre los agricultores a través de ferias de semillas nativas. El efecto paradójico de esta medida fue “la persistente pérdida de variedades” (INDES, 2008). Según relata un técnico involucrado en estas acciones: “Con las ferias de la semilla lo que se vio es que se iban perdiendo las variedades, por el intercambio entre las familias. De arroz había 16 variedades. En la última feria de semilla sólo había dos variedades, bajó a dos”.

La generalización del intercambio de semillas se plantea en contraposición al control de la diversidad efectuado por la agricultura y la cría científicas, en las que la restricción de la circulación y la planificación de las cruzas desempeñan un papel clave. En su libro sobre la domesticación, Digard (2009) relata el surgimiento de los conocimientos sobre las plantas y los animales en Europa a fines del siglo XVIII y refiere que Bakewell, el inventor de la ganadería capitalista, defendía la tesis del *in breeding*: cruzar los mejores especímenes, no solo al interior de una misma raza, sino al interior de una misma línea de descendencia e incluso al interior de una misma familia.

La palabra “híbrido”, que literalmente significa “cruza”, quedó asociada a la idea de agricultura moderna en virtud de los cambios en las técnicas de reproducción del maíz, operados a principios del siglo XX. Sin embargo, el dispositivo básico puesto en juego por la ingeniería del maíz es la autofecundación o purificación (Matchett, 2005). El mejoramiento moderno “supone administrar un proceso contradictorio: llevar al límite la purificación racial de ciertas plantas [endogamia] y simultáneamente conservar su capacidad de combinación para permitir la hibridación” (Arellano Hernández, 1999: 93).¹⁰

Es decir, genetistas y los agricultores manipulan los vegetales, pero, mientras la selección casera dibuja una línea con movimiento, trazada a partir de los intercambios entre las familias y la interacción con las dinámicas ambientales, las líneas genéticas son conectores sin historia que vinculan seres cuya continuidad ha sido establecida de antemano (Ingold, 2013). La genealogía científica no sigue una trayectoria sino que reconstruye un plan. La línea abstracta del genetista es el fantasma del surco, a través del cual tanto los ingenieros como los agricultores controlan las cruzas.¹¹

3. LAS SIMIENTES DEL GÉNERO

A fines de la década de 1980, la ONG que actúa en nuestra zona de estudio promovió el abastecimiento de semillas comerciales para huerta entre las familias del paraje. La distribución de insumos, cuyo acceso fue mediado por el dinero, cobró una importancia decisiva en la constitución de grupos de mujeres, articulando los espacios doméstico y público.¹²

Un trabajo sobre la circulación de semillas entre los pequeños productores de Misiones afirma que las semillas de huerta son de tipo comercial, mientras que las especies conservadas son las de maíz, poroto y zapallo, además de las ramas de mandioca y las mudas de batata (Vidal, 2010: 79).

¹¹ | Las autofecundaciones científicas se controlan de manera mecánica: se siembran seis surcos de la línea pura que tendrá función femenina y dos surcos de la línea pura con función masculina. En el momento de la floración, las flores masculinas de la línea femenina son eliminadas y se dejan las flores masculinas de la línea masculina. La línea masculina es autofecundada y, en las plantas de la línea femenina, se forma un híbrido (Arellano Hernández, 1999).

¹⁰ | El producto comercial o *top cross* es una crusa doble de híbridos simples engendrados por dos líneas puras

¹² | La producción de alimentos a escala familiar se institucionaliza en Misiones a partir del año 1995, con la difusión de ferias de agricultores. Los ítems que se comercializan no coinciden con los del autoconsumo sino que se trata de producción de huerta, efectuada con semillas híbridas y en invernáculos.

Es decir, las “semillas para huerta” mantienen con el autoconsumo una relación de exterioridad.¹³ Como señala una integrante y promotora de estos grupos: “Se quería sacar a la gente del poroto y del reviro.¹⁴ Enseñarles, porque se estaba perdiendo el autoconsumo. Tratamos que la huerta se haga cerca de la casa, que no se haga más en el rozado [espacio productivo principal]”.

La administración de estas semillas estuvo en el origen de la cooperación entre mujeres, a través de la constitución de un fondo de crédito. De acuerdo al relato del técnico de la ONG: “[la actividad] Empezó a través de comprar las semillas, hicieron rifas, recaudaron fondos, se compraron las semillas en forma grupal y se entregaron a las socias. La que tenga plata hoy, puede pagar las semillas y la que no, se hace un registro, y después puede ir devolviendo de a poco, como pueda”.

De este modo, en la localidad que estudiamos, mujeres de distintas generaciones, vinculadas por lazos de consanguinidad y afinidad (madres e hijas; suegras y nueras) se asociaron para llevar a cabo las huertas. El concepto de alimentación fue central en estos grupos, eclipsando la contraposición entre los sexos y consanguinizando los vínculos de afinidad. Cada nueva asociación se colocó en posición de “hija” con respecto a una “madre” patrocinadora. A nivel departamental, el grupo madre engendró ocho subgrupos, reuniendo un total aproximado de 120 mujeres. La distribución de semillas nutrió la creación de las asociaciones, consolidando los lazos engendrante-engendrado.

Como relatamos al inicio del artículo, una de las participantes desafió este englobamiento filial y constituyó por su cuenta una nueva organización. Censurada por las madres patrocinadoras, formó un “grupo particular”, sin filiación con la casa matriz. Inició así una línea propia, a través de la cual se incorporó a colectivos institucionales más amplios (a la Asociación Civil de la Mujer de Rural y al Sindicato de Amas de Casa de la República Argentina).

La complementariedad entre los sexos caracterizó los inicios de la nueva asociación: “[Para reunir fondos] Hicimos riñas de gallos, las mujeres organizamos riñas de gallos con los hombres, acá!”¹⁵ Sin embargo, gradualmente, la exclusividad femenina se tornó hegemónica. Un censo de las necesidades de la mujer, realizado por las agencias gubernamentales en el año 2007, acentuó el carácter sexuado de la asociación. Refiriéndose al evento de entrega de los electrodomésticos, relevados por dicho registro, la presidente relata: “Los hombres acompañaron a las mujeres porque se iban a burlar de las mujeres. Hicimos una ronda y los hombres quedaron atrás. Cuando vieron que era verdad, que iban entregando una heladera para una, la batería de cocina para la otra, los hombres lloraron junto con las mujeres!”.

Posteriormente, la actividad de producción de huevos para la venta, puesta en marcha por la organización a través del vínculo con un programa de desarrollo, completó la exclusividad de género. El Estado subsidió la provisión de plántulas de cien gallinas genéticamente modificadas (ponedoras), con alimentación especializada

13 | Los pequeños agricultores del estado de Río de Janeiro, estudiados por Carneiro (2008), consideran la producción de huerta como un “producto de afuera” (emplea semillas híbridas y pesticidas), contrapuesto a los “productos del rozado” provenientes de las *sementes da terra* (tubérculos de ñame, batata y mandioca).

14 | Ambrossetti (1892) describe esta comida regional, característica del trabajador del monte, del siguiente modo: “Revirado: plato brasileiro que se usa en viaje. Puede hacerse de cualquier carne frita o hervida que se pone en una bolsa llena de fariña” (1892:100).

15 | La riña de gallos es una actividad masculina; la reproducción de los especímenes se encuentra rigurosamente controlada en contraste con la liberalidad que domina los apareamientos de las gallinas comunes o criollas.

y asistencia veterinaria, financiando, además, las instalaciones para segregarse a las aves. De este modo, catorce gallineros o galpones de ponedoras se construyeron en la colonia.

Las combinaciones involuntarias, emanadas de la proximidad, marcan el carácter indiferenciado de la propagación doméstica. En contraposición, la segregación y el distanciamiento son reveladores de una intención de control y perpetuación de una identidad determinada. Los agricultores efectúan esta operación a propósito de una actividad no relacionada con los alimentos: la cría de gallos de riña. Un agricultor relata: “Las madres [de los gallos] también tienen que ser peleadoras, si veo que la gallina pelea cuando está suelta, ya la encierro para madre” (trabajo de campo, 2014).

A diferencia de la gallina común o criolla, propia del autoconsumo familiar, los especímenes genéticamente modificados del proyecto de desarrollo no encluecan. Los huevos deben ser incubados y es necesario efectuar una reposición de madres, perdiéndose el atributo autogenerativo de la cría doméstica.

El ciclo vital de las gallinas del programa está planificado y es descrito por la técnica estatal en los siguientes términos: “[las gallinas mejoradas] No necesitan gallo para poner huevos y no tienen pollitos. Sólo hembras en el gallinero. Ponen un huevo por día durante 18 meses y ahí se las descarta”.

A través de esta actividad, las dirigentes de la organización impulsaron la consolidación de una línea de afiliación basada en el género, estableciendo una identificación entre la forma de reproducción de los animales y la organización de los humanos. De este modo, los hombres de la localidad sólo pudieron anexarse al emprendimiento a través de las mujeres, en calidad de marido o de hijo de una socia.

Sin embargo, una vez concluido el apoyo institucional, esta identificación se desvaneció y la actividad fue vuelta a familiarizar, perdiendo su connotación de género. Las gallinas ponedoras del programa tuvieron un destino semejante al de las criollas, ya que, según relatan las participantes: “Las largamos en el patio, con un gallo, para tener pollitos”.

4. LA PURIFICACIÓN CRIOLLA

El segundo ejemplo de segmentación y refamiliarización que presentamos versa sobre las acciones de desarrollo, llevadas a cabo por la misma ONG que en 1980 había impulsado la provisión de semillas de huerta y la formación de grupos de mujeres. Así, en el año 2002, se puso en marcha en nuestra localidad de estudio una experiencia de rescate y mejoramiento de maíces criollos.

Como señalamos más arriba, los especímenes que componen la endoagricultura de los alimentos son producto de cruces espontáneas, parcialmente estabilizadas por los propios agricultores. La denominación criollo se emplea para describir ese estado de cosas.

Aplicado al maíz, este calificativo posee un escaso poder de discriminación, ya que lo propio de esta planta es el cruzamiento incesante (Arellano Hernández, 1999: 105).

En nuestra localidad de estudio, la intervención de la ONG se hizo necesaria porque “muy pocos productores mantenían cierta línea o razas de maíces con los que realizaban en forma empírica una selección todos los años” (INDES, 2008). La acción estuvo orientada a “purificar las semillas de los agricultores”, rotulando las variedades y controlando la descendencia mediante la sistematización de los apareamientos.

Como comenta el técnico: “El maíz se cruza con mucha facilidad. Había que tomar las variedades de los productores y mejorarlas genéticamente, purificarlas”.

La recuperación de las variedades implicó exacerbar la endogamia. Cada agricultor semillero se especializó en una sola clase, evitando la proximidad contaminante del maíz duro, un híbrido comercial de ciclo corto, difundido por las empresas tabacaleras.

Diversas estrategias de distanciamiento se pusieron en práctica con el fin de mantener la pureza, tales como la siembra posterior a la floración de los maíces plantados por los vecinos, la siembra de variedades diferentes en cuadros distantes y la utilización del monte como barrera de protección. Los maíces para harina (el maíz *catete*, por ejemplo) se dejaron de cultivar para que no se cruzaran con las variedades forrajeras, blanco principal del rescate de semillas nativas emprendido por la ONG.

El trabajo tecno-científico que se agregó para “pasar del grano a la semilla” introdujo rupturas con respecto a las prácticas habituales.¹⁶ La selección de las espigas, que antes se hacía con las mazorcas en el galpón, los técnicos les enseñaron a hacer en la misma planta. También incorporaron las mediciones de grano, chala y marlo y la estimación del rendimiento comenzó a efectuarse en kilos.¹⁷ De esta manera, se identificaron y catalogaron ocho variedades (Blanco duro, Leales 25, Caiano, Azteca o marlo *sabugo* fino, Matto Grosso, Central Mex, *Dente cão* y Chala roja).

El mejoramiento encarado por la ONG produjo varias segmentaciones. Entre los vegetales, la selección involucró exclusivamente a los maíces para forraje.¹⁸ Y, entre los humanos, el proyecto diferenció una línea de semilleristas, esto es, agricultores dedicados a la producción de semillas. A partir de 2006, la calificación semillero se volvió corriente en la zona.

Quienes devinieron semilleristas fueron mayoritariamente los hombres. Las mujeres pertenecientes a los grupos de desarrollo acompañaron la actividad prestando su apoyo.¹⁹ El conjunto se aglutinó en torno a una cooperativa agropecuaria y forestal²⁰, vinculada a la ONG y presidida por el marido de una de las patrocinadoras de los grupos de mujeres. En hibridación con las acciones de desarrollo, ese agrupamiento se consolidó como una casa, anexándose las hijas de otras familias vinculadas a la organización, ya que dos de los hijos de la pareja contrajeron matrimonio con hijas de socias de los grupos de mujeres. El hijo mayor sucedió al padre en la dirección de la cooperativa, mientras su esposa se convirtió en administradora del proyecto semillero. A su vez, el hermano menor y su mujer

16 | Colaboró en la investigación el ingeniero agrónomo Julián Cámara Hernández, profesor consultor de la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires.

17 | El maíz es un cultivo de uso doméstico que se estima en “manos de maíz”. Una mano comprende 50 espigas en el nordeste de Brasil y 64 espigas en Río Grande do Sul (una mano consta de 16 atados y cada atado tiene 4 espigas). En el nordeste de Misiones se considera que una mano comprende 64 espigas y pesa aproximadamente 12 kg.

18 | La población de maíces nativos en la provincia está diferenciada en dos grupos principales: los harinosos, empleados para alimentación humana y conservados por las comunidades mbya guaraní, y los dentados utilizados por los pequeños productores para la alimentación animal. Cámara Hernández y Miente Alzogaray (2011) identifican quince razas nativas de maíz en la provincia de Misiones, diferenciadas entre sí por atributos de planta, panoja, espiga, granos y longitud del período reproductivo. Son las siguientes: “Amarillo Ancho”, “Amarillo Angosto”, “Blanco Ancho”, “Blanco Angosto”, “Variado”, “Overo”, “Rosado”, “Colorado”. “Pororo ó Chico”. “Pororo ó Grande”, “Pipoca Amarillo”, “Pipoca Colorado”, “Azul”, “Tupi í Blanco” y “Tupi í Amarillo”.

19 | De los 27 semilleristas que participan en el proyecto de mejoramiento llevado a cabo por la ONG, sólo dos son mujeres.

20 | La cooperativa era yerbatera en su origen y proporcionó la estructura para la comercialización de las semillas, ya que se trataba de las mismas familias. Cuenta con 86 socios activos.

quedaron a cargo del local de venta de los productos de la cooperativa (semillas y alimento balanceado).²¹

Al definir líneas o razas criollas, el programa de mejoramiento de la ONG convirtió el parentesco en un asunto público, haciendo visibles y estratégicos los matrimonios.²² A través de la alianza, los agricultores semilleros contribuyeron a establecer la exclusividad de una línea o casa, aglutinada en torno a la cooperativa.

La segmentación de la fluidez de los apareamientos entre maíces, y su necesaria planificación, fue correlativa de la relevancia que cobraron las relaciones de afinidad en la segregación de los humanos.

A semejanza de lo descrito en el ejemplo anterior, la apropiación familiar del colectivo institucional fue desafiada por los agricultores excluidos de la línea de semilleristas, que constituyeron un agrupamiento alternativo, considerando que “la cooperativa es limitada”; “es de los parientes de H.”; “es sólo para los que ya son socios”.

Mayoritariamente ocupantes de tierras privadas, los productores marginados habían experimentado una división interna en ocasión de la regularización de la tenencia. Una fracción de los ocupantes había llevado a cabo convenios amistosos con el propietario, mientras que el resto formó una organización de lucha, logrando — con apoyo estatal — la expropiación del predio y la concesión de un patrimonio valioso: una plantación de 27 hectáreas de yerba mate, existente sobre la tierra (Schiavoni, 2008; 2017). Fue este segundo grupo el que constituyó una nueva cooperativa, excluyendo a aquellos ocupantes que habían celebrado los convenios con el propietario, eludiendo también de ese modo un reclutamiento basado en el parentesco, ya que los hijos de los líderes de los grupos enfrentados habían quedado vinculados *a posteriori* por una alianza.

La disputa suscitada a propósito de la nueva cooperativa fue vuelta a familiarizar, planteándose en términos de un conflicto entre consuegros. Uno de los contrincantes amenazó con “devolverle la hija” al consuegro opositor, recriminándole el haberse asociado con “gente de afuera”, olvidando a sus parientes. El acusado justificó la exogamia afirmando que “santo de la casa no hace milagros”.

La extrema gravedad del incidente, de acuerdo a los relatos locales, radicó en que “hizo público lo familiar”.

Este cambio de registro de lo doméstico, que torna visible aquello que funciona para ser mantenido oculto, es lo que Strathern (2009) denomina el parentesco transformado: “el parentesco deja de ser tomado como dado. Las relaciones de parentesco pasan a ser materia de transacciones, y las personas se dedican a expandirlas de la única manera posible — produciendo ‘más’ parentesco” (Strathern, 2009: 386).

Las asociaciones tabacaleras de la zona ofrecen evidencias adicionales de la transformación del parentesco. El intenso faccionalismo que caracteriza la vida de estas organizaciones hizo que la alianza matrimonial entre los hijos de dos dirigentes apareciera como una garantía de lealtad. Así, el presidente de la asociación principal

21 | La comercialización de semillas implicó el registro en el INASE [Instituto Nacional de Semillas], planteando el problema de la propiedad. Los técnicos sostuvieron que “las semillas criollas no son de la cooperativa, no son nuestras, son de todos” y gestionaron la categoría de identificadores de semillas, que les permite comercializar hasta 80.000 kg por año. Las semillas purificadas se comercializan fuera de la comunidad local y el principal comprador es el Estado.

22 | La relevancia económica que va adquiriendo el parentesco en la localidad es perceptible en los comentarios casuales, proferidos por los vecinos. Así, hemos escuchados afirmaciones del tipo: “Don K. es semillero. Como su yerno está en ONG, ingresó al programa”. En otro caso: “La cooperativa es una puerta cerrada. A Negro le compran las semillas de poroto sable porque la hermana trabaja ahí”.

— luego de permanecer diez años en el cargo y ser expulsado por un antiguo colaborador —, fundó un agrupamiento alternativo y saludó con beneplácito el enlace matrimonial de su hijo con la hija del vicepresidente de la nueva asociación. En la localidad, el hecho fue comentado favorablemente, mediante la afirmación: “Queda todo en familia”. Sin embargo, en una elección posterior, los consuegros compitieron en listas opuestas, y el que resultó perdedor (el padre de la muchacha) expulsó de su tierra al yerno.

De este modo, en un contexto general de activación de lazos indiferenciados, la afinidad deviene una vía a través de la cual lo familiar se transforma en un asunto público y pasa a ser objeto de estrategias de selección.

CONCLUSIONES

Nuestro trabajo versa sobre las relaciones entre los humanos y los vegetales y animales alimenticios, en el marco de acciones de desarrollo tendientes a modernizar la pequeña agricultura no indígena del Nordeste argentino.

A diferencia de las homologías abstractas planteadas por el totemismo, en el caso que analizamos, la asociación interespecie está arraigada en un modo determinado de propagación, común a humanos, animales y vegetales.

Así, nuestros datos no contienen enunciados nativos que expresen paralelismos directos entre los humanos y las plantas o animales sino que la analogía descansa en un formato de acción. Hemos enfocado la atención hacia el registro material de las formas de propagación con el fin de documentar un modo de relacionamiento interespecie, que conceptualizamos como un lazo general de contigüidad, que asocie sin el recurso a un diseño expresado verbalmente y que dirija las combinaciones.

De esta manera, los vínculos de proximidad y semejanza que operan en la multiplicación de las variedades criollas de la alimentación familiar son activados también en los procesos de emparentamiento que están en la base de las prácticas matrimoniales de las familias que integran las comunidades rurales de la frontera agraria de Misiones.

Orientadas a purificar los especímenes surgidos de las mezclas no planificadas de la domesticación casera, las acciones de desarrollo que examinamos intentaron sustituir la contigüidad analógica, que engendra tipos fluctuantes, por un formato de acción tendiente a replicar variedades estabilizadas de vegetales, animales y humanos.

Al operar mediante intercambios de tipo contractual, los agenciamientos institucionales del desarrollo pusieron de manifiesto las relaciones como conexiones explícitas. La marca de alteridad fue proporcionada por la alianza.

El recurso a la noción de casa nos permitió enfocar el parentesco de manera menos determinista, contemplando los efectos de los objetos técnicos del desarrollo

sobre las dinámicas familiares, a través de procesos simultáneos de extranjerización de próximos y de alineación de semejantes. Del mismo modo que los agricultores se vieron obligados a distanciar sus rozados para purificar un maíz que había sido emparejado por los apareamientos espontáneos, la institucionalidad del desarrollo segmentó la consanguinización de los lazos, constitutiva de la trama local de humanos, recortando socios y contrapartes.

La operación, sin embargo, no se tornó hegemónica y los colectivos técnicos se mantuvieron en fricción con los agenciamientos anteriores, en el marco de un proceso más amplio de individuación por familiarización.

Gabriela Schiavoni es Antropóloga. Investigadora del CONICET y Profesora del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones.

FINANCIACIÓN: Conicet y Universidad Nacional de Misiones.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: Es autora de numerosos artículos y libros sobre antropología y desarrollo en la frontera agraria de Misiones. Actualmente trabaja sobre agriculturas guaraníes, colonas y agroecológicas. Entre sus contribuciones podemos mencionar: *Colonos y Ocupantes; Campesinos y Agricultores Familiares*; “Fabricando el *homo economicus*. Dispositivos cognitivos en un programa de crédito”; “La transacción de los alimentos domésticos. El régimen de familiaridad como forma de coordinación económica”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARELLANO HERNANDEZ, Antonio. 1999. *La producción social de los objetos técnicos agrícolas: antropología de la hibridación del maíz y de los agricultores de los valles Altos de México*. México, Ed. Universidad Autónoma del Estado de México.

BENVENISTE, Emile. [1969] 1994. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Ed. De Minuit.

BERTONI, Moisés. 1900. “Resumen del cultivo y beneficio de la mandioca”.

Revista de Agronomía y Ciencias Aplicadas, Asunción, tomo 2, n. 5-6: 209-224.

BERTONI, Moisés. 1927. *Agenda y Mentor Agrícola. Guía del agricultor & colono*. Puerto Bertoni, Ediciones Ex Sylvis.

BOLTANSKI, Luc. [1990] 2000. *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires, Amorrortu.

BOLTANSKI, Luc. 2009. *De la Critique. Précis de sociologie de l’émancipation*. Paris, Gallimard.

BOURDIEU, Pierre. 2002. *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*. Paris, Seuil.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2008. "Social Networks and Cultivated Plants: Exchange of Planting Material and Knowledge". *Tipiti: Journal of the Society for the anthropology of Lowland South America*, 6° (1-2): 101-110.

CÁMARA HERNÁNDEZ, Julián y MIANTE ALZOGARAY, Ana. 2011. "Razas de maíz nativas de Misiones". *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, 46 (Supl.): p. 231.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2012. "Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 55(1): 439-464.

CARNEIRO, María José. 2008. "De "produtor" a "consumidor": mudanças sociais e hábitos alimentares". In: PESSANHA NEVES, D. (org.), *Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil. Formas dirigidas de constituição do campesinato*. São Paulo, Ed. UNESP, pp. 151-171.

CARSTEN Janet y HUGH-JONES Stephen. 1995. "Introduction". In: CARSTEN J. y HUGH-JONES S. (eds.), *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press, pp. 1-35.

CHAUMEIL, Bonnie y CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1992. "L'oncle et le neveu. La parenté du vivant chez les Yagua (Amazonie péruvienne)". *Journal de la Société des Américanistes*, tome 78, n. 2, pp. 25-37.

DELÈTRE Marc, McKEY Doyle B. y HODKINSON Trevor R. 2011. "Marriage exchanges, seed exchanges, and the dynamics of manioc diversity", *PNAS* [Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America], 108 (45): pp. 18249-18254.

DESCOLA, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

DIGARD, Jean Pierre. 2009. *L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Fayard, Millau.

EMPERAIRE, Laure. 2010. *Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*. Brasília, ACIMRN/IPHAN/IRD/Unicamp/CNPq.

FEIL, Daryl. 1978. "Straightening the Way: An Enga Kinship Conundrum". *Man*, vol. 13, n. 3: 380-401.

FOX, James. 1971. "Sister's child as plant. Metaphors in an Idiom of Consanguinity". In: NEEDHAM R. (ed.). *Rethinking marriage and kinship*. Londres, Routledge, pp. 219-243.

GALLERO, Cecilia. 2008. *El llamado del oro verde. Memorias de inmigrantes suizos en Misiones*. Buenos Aires, Araucaria Editora.

GODELIER, Maurice. 2013. *Lévi-Strauss*. Paris, Les éditions du Seuil.

HATT, Gudmut. 1951. "The Corn Mother in America and in Indonesia". *Anthropos*, 46: pp. 853-914.

HAUDRICOURT, André-Georges. 1962. "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui". *L'Homme*, tome 2, n. 1: pp. 40-50.

HAUDRICOURT, André-Georges. 1964. "Nature et culture dans la civilisation de l'igname: l'origine des clans et des clans". *L'Homme*, tome 4, n. 1: pp. 93-104.

HIATT, Lester. 1969. "Totemism tomorrow: The future of an Illusion". *Mankind*, 7: pp.83-93.

INGOLD, Tim. 2013. *Une brève histoire des lignes*. Paris, Zones Sensibles.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] 1963.

La pensée sauvage. Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1967] 1971.

De la miel a las cenizas. México, Fondo de Cultura Económica.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1984.

Paroles données. Paris, Plon.

MAIZZA, Fabiana. 2014. "Sobre a crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco jarawara". *Mana*, 20 (3): 491-518.

MARTÍNEZ CROVETTO, Raúl. 1968. "Notas sobre la agricultura de los indios guaraníes de Misiones (República Argentina)". *Actas y Memorias, 37º Congreso Internacional de Americanistas*. Buenos Aires.

MATCHETT, Karin. 2005. "Debates sobre el método de maíz híbrido en Estados Unidos y su traducción en México". In: ARELLANO HERNÁNDEZ, A. KREIMER, P. OCAMPO LEDESMA y J. VESSURI, H. (comps.). *Ciencias agrícolas y cultura científica en América Latina*. Buenos Aires, Prometeo libros, pp.79-89.

MEILLASSOUX, Claude. [1975] 1978. *Mujeres, graneros y capitales*. México, Ed. Siglo XXI.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela.

2017. "A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre los krahô". *Mana*, 23 (2): 455-490.

POCHETTINO, Leila. 2007. "La dinámica en la horticultura en comunidades Mbya-Guaraní, Misiones, Argentina". *Etnobiología*, 5 (36-50), pp.36-50.

RACINE, Luc. 1989. "Du Modèle analogique dans l'analyse des représentations magico-religieuses". *L'Homme*, tome 29, n. 109: 5-25.

RACINE, Luc. 1986. "La terre-mère et les mères végétales en Océanie et en

Asie du Sud-est: symbolisme et analogie".

L'Ethnographie, tome 82, n. 98-99: 27-50.

RIVAL, Laura. 2001. "Seed and Clone: The symbolic and social significance of bitter manioc cultivation". In: RIVAL, L. y WHITEHEAD, N.(eds.), *Beyond the visible and the material. The americanization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford, University Press, pp. 57—79.

SAGyPA-PROINDER. 2004. *Catálogo de tecnologías para pequeños productores agropecuarios*, Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación Argentina.

SCHIAVONI, Gabriela. 2005. " 'Hacerse parientes' Estrategias de alianza y reproducción social de los ocupantes agrícolas en el NE de Misiones (Arg.)". *Anuário Antropológico*, v.30: 95-118.

SCHIAVONI, Gabriela. 2008. "Madereros y Agricultores. La constitución de un mercado de tierras en el nordeste de Misiones". In SCHIAVONI G. (comp.), *Campesinos y agricultores familiares. La cuestión agraria en Misiones a fines del siglo XX*. Buenos Aires, Ed. Ciccus, pp. 74-84.

SCHIAVONI, Gabriela. 2017. "Colonización y ocupación no planificada. La mercantilización de la tierra agrícola en Misiones (1920-2000)". *Travesía*, 19 (1): 77-106.

STAMPELLA, Pablo César. 2015. *Historia local de naranja amarga (Citrus x aurantium L., Rutaceae) del Viejo Mundo asilvestrada en el corredor de las antiguas misiones jesuíticas de la provincia de Misiones (Argentina). Caracterización desde una perspectiva interdisciplinaria*. La Plata, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de La Plata.

STRATHERN, Marilyn. [1988] 2009. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Ed. Unicamp.

TAYLOR, Anne Christine. 2000. "Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté". *L' Homme*, n. 154-155: 309-334.

VIDAL, Violeta. 2010. *Una aproximación al movimiento por la semilla campesina en Misiones*. Posadas, Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Misiones.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. "The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic". In: BAMFORD, S. y LEACH, J. (org.), *Kinship and Beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford, Berghahn Books, pp. 237-268.

WAGNER, Roy. 1977. "Analogic kinship: a Daribi example". *American Ethnologist*, 4 (4), pp. 623-642.

WOORTMANN, Ellen. 1995. *Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo-Brasília, Hucitec.

YSSOURIBEHÉRE, Pedro. 1904. *Investigación agrícola en el territorio de Misiones*. Anales del Ministerio de Agricultura tomo I, n. 9, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.

MATERIALES CONSULTADOS

Asociación de Plantadores de Tabaco de Misiones. 1999. Revista *La voz del tabacalero*, n. 16.

INDES [Instituto de Desarrollo Social y Promoción Humana]. 2008. "Registro de Experiencias, Rescate, Identificación y Mejoramiento de Variedades de Maíces Locales".

INTA [Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria]. 2008. "Producción de Mandioca y sus usos". Montecarlo, Misiones.

Recibido el 31 de agosto de 2017. Aceptado el 2 de septiembre de 2020.

Interações, trilhas e caminhos de uma cidade em fluxo: etnografia na Cracolândia

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.184481>

Ygor Diego Delgado Alves

Universidade Federal de São Paulo / São Paulo, SP, Brasil
ygordiegodelgadoalves@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6730-3255>

Pedro Paulo Gomes Pereira

Universidade Federal de São Paulo/São Paulo, SP, Brasil
pedropaulopereira@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0298-2138>

RESUMO

Uma antropologia da Cracolândia deve ser capaz de vincular os caminhos em torno do “fluxo” com as trajetórias tornadas possíveis pelos encontros de materiais e pessoas. Pouco se fala sobre o que move essas pessoas para formar conjuntos *sui generis* e sobre o que as atrai para o “fluxo”. Esta é a tarefa que procuramos empreender neste artigo. Para tal, empreendemos uma pesquisa de cunho etnográfico que nos aproximou da imaginação conceitual e das ações das próprias pessoas que habitam essas aglomerações urbanas. Pudemos então indagar sobre o que nos conta a categoria “fluxo”, sobre as relações ali estabelecidas que tornam aquele espaço habitável. Concluímos que no “fluxo”, e talvez isto o torne atraente, não há fato consumado, como um objeto, mas, acontecimentos, entrelaçamentos passageiros de materiais em movimento, coisas que, à medida que a vida prossegue, demandam esforço incessante para se manterem íntegras face aos ataques do meio.

PALAVRAS-CHAVE

Cracolândia, etnografia, fluxo, materiais, caminhos

Interactions, trails and paths of a city in flux: ethnography of Cracolândia

ABSTRACT An anthropology of Cracolândia ought to be able to link paths around the “flow” with the trajectories made possible through encounters of materials and people. Little has been said about what moves these people to form *sui generis* groups, and about what attracts them to the “flow.” It is this task that we aim to undertake in this article. To this end, we undertook an ethnographic research that brought us closer to the conceptual imagination and the actions of the people who inhabit these urban agglomerations. We were then able to inquire about what the “flow” category tells us, about the relationships established there that make that space habitable. We conclude that in the “flow”, and perhaps this makes it attractive, there is no consummate fact, as an object, but, events, fleeting interlacing of materials in motion, things that, as life goes on, demand unceasing effort to maintain themselves intact in the face of attacks from the middle.

KEYWORDS
Cracolândia, ethnography, flow, materials, paths

INTRODUÇÃO

Localizada na região central da cidade de São Paulo, a Cracolândia é uma imensa cena de uso de crack, que chegou a possuir um “fluxo” de mil e quinhentos frequentadores diários (PMSF, 2015). Tal agrupamento urbano foi objeto de importantes pesquisas etnográficas anteriores, que destacaram os mais variados enfoques, desde as relações entre o Estado, o legal e o ilegal (Adorno et. al., 2013; Da Silva e Adorno, 2013; Rui, 2012), passando pelas relações entre saúde e ambiente (Costa, 2015), pela territorialidade e suas conexões com a cidade (Frúgoli Júnior e Cavalcanti, 2013; Rui, 2014) e as estratégias de autocontrole e autocuidado (Adorno et. al., 2014; Raupp e Adorno, 2015), até as práticas de lazer e resistência (Aderaldo e Fazzioni, 2012; Calil, 2016). Além da Cracolândia, espalham-se pela cidade muitas “biqueiras”, locais de venda e, por vezes, também de uso, com suas diversas e movimentadas rodas de crack, que se caracterizam pelo consumo coletivo de substâncias psicoativas (Mercante, 2015).

Não obstante essa rica literatura, o espaço de uso de crack vem sendo caracterizado, na mídia, com imagens negativas e associado a doenças, desespero e violências. Um enclave social, talvez um dos maiores do Brasil, com um amontoado de “zumbis” (Alves, 2017). Muitos argumentam que tal enclave se origina, única e exclusivamente, da pobreza ou da “fissura”, da dependência imediata e inexpugnável à droga. Todavia, a experiência etnográfica foi nos levando para outras indagações. A etnografia buscou escapar das visões externas às experiências dos usuários de crack e, como nos ensina a boa antropologia, procurar uma aproximação às formas usadas pelos próprios consumidores da droga para se definir e para construir o “fluxo”. Deparamo-nos, então, com conceitos e práticas que formam uma visão do “fluxo” distantes daqueles que estávamos acostumados a ouvir.

“Fluxo” surgiu então como uma categoria usada pelos próprios usuários de crack para designar os movimentos e percursos em torno do consumo da droga e para definir a aglomeração humana de grande densidade em torno do crack. No entanto, pouco se fala sobre o que move essas pessoas para a formação de conjuntos tão *sui generis* – sobre o que as atrai para o “fluxo”. É a tarefa que procuraremos empreender neste artigo.

O que nos conta a categoria “fluxo”? Entendendo seu potencial de atração, fomos levados, ainda, a questionar: quais relações constituídas no “fluxo” possibilitam que se habite esse espaço? Da mesma forma: que relações e forças se estabeleciam para que as rodas de crack se espalhassem pelo bairro da Luz? Essas questões foram surgindo no fazer etnográfico que nos aproximou da imaginação conceitual e das ações das próprias pessoas que habitam essas aglomerações urbanas.

Assim, os craqueiros, ao se movimentarem em torno das trocas constantes no interior do “fluxo”, expõem-se à contínua transformação, por meio do consumo do crack, dos ajustes frequentes na parafernália de uso e pelos processos de degradação

a que estão sujeitas suas coisas pela ação da chuva, do vento e do sol. Como seria possível enfrentar tais forças? Quais ações e vias imaginativas seriam capazes de misturar e fundir materiais heterogêneos na geração das coisas e de práticas que enfrentassem as adversidades da vida? Enfim, estamos indagando sobre o caráter experimental da vida cotidiana (Ingold, 2015). Essas perguntas podem nos levar a compreender as vias imaginativas que um craqueiro improvisa à medida que a vida prossegue – como ele, por exemplo, projeta e constrói uma habitação que não ignora o contexto da cidade e cujo destinatário é ele mesmo – uma utopia urbana materializada na moradia de rua.

Com esse propósito, este artigo está dividido da seguinte forma: primeiro, discorreremos sobre a etnografia realizada e as particularidades de uma observação em um contexto que apresenta desafios. Em seguida, nos aproximamos de uma roda de crack, abordando uma pequena cena de uso. Depois, descrevemos o “fluxo”, mostrando como, em seu interior, pessoas se relacionam com materiais em contínua transformação, entendendo “fluxo” também como categoria tão importante como outras da antropologia urbana. Posteriormente, mostramos como a prática de habitar a Cracolândia ou o “fluxo” faz dos craqueiros parte de um ambiente que vai se fazendo cada vez mais parte deles. Por último, vamos sugerir que, na “maloca”, construção de certo modo efêmera destinada a proporcionar um mínimo de abrigo e intimidade, revela-se uma utopia urbana, oposta à homogeneização universalista e funcional da cidade.

ETNOGRAFIA NA CRACOLÂNDIA

Este artigo surgiu de pesquisas na região paulistana conhecida como Cracolândia. De início, o primeiro autor deste texto ali realizou uma etnografia por dois anos. Em seguida, procurando compreender as políticas públicas para crack, realizamos em conjunto uma pesquisa, de fevereiro de 2016 a julho de 2018, por meio de observação participante, entrevistas e acompanhamento da vida cotidiana dos profissionais de saúde e usuários de crack. Assim, este é um trabalho no qual os autores já vêm dialogando há mais de quatro anos e que propiciou que ambos participassem da redação, concepção e revisão final do artigo – o que pode ser percebido por formas verbais e pronominais características da primeira pessoa do plural.

As experiências etnográficas nos possibilitaram conviver com pessoas que usavam crack nas ruas do centro da capital paulista e com os profissionais que trabalhavam na Cracolândia. Acabamos por ter uma inserção de proximidade, que nos remeteu às vivenciadas pelos nossos antecessores e contemporâneos brasileiros na pesquisa sobre o uso de drogas, tais como Fernandez (2007), MacRae e Simões (2000), Malheiro (2012, 2013) e Velho (1975), entre outros, que foram a campo e conviveram com as pessoas que usavam drogas tornadas ilícitas, ou seja, que fizeram

etnografia do uso destas drogas. Também foi o caso dos estudos de Bourgois (2006), com vendedores de crack, e de Bourgois e Schonberg (2009), realizado entre usuários de heroína.

Essa experiência etnográfica e as perguntas que iam surgindo em campo nos levaram à proposta teórico-metodológica de Tim Ingold (1991), ou seja, uma busca de retorno do sujeito e da prática. Dessa maneira, Ingold defende uma totalidade indivisível entre organismo e ambiente, enfocando a centralidade da habilidade prática; há aqui a presunção da indissociabilidade mente/corpo, visível nos estudos da ação e da percepção, dos sentidos, da linguagem, da tecnologia e da arte, para compreensão das formas de engajamento e de desenvolvimento no mundo (Ingold, 2002a, p. 289-419; Silva, 2011). As capacidades de pensar e agir surgem, assim, como propriedades emergentes de um sistema total de desenvolvimento constituído por meio da disposição da pessoa para estar, desde o princípio, dentro de um campo de relacionamentos com o mundo e com outras pessoas (Ingold, 2003, p. 20).

Uma etnografia na Cracolândia tem, no entanto, suas especificidades. Ali, talvez mais que em outros lugares, quanto mais vezes se é visto, menos preocupação se causa, até se tornar despercebido. Porém, sempre se faz necessária uma primeira abordagem, um momento de chegada. Em um ambiente de atividade proibida e perseguida, como o do uso do crack, devido ao constante risco de investidas punitivas por parte da polícia, mesmo o desconhecido apresentado na companhia de antigo frequentador, como foi nosso caso, será alvo da inquirição a respeito de suas credenciais para lá estar. As primeiras incursões ao campo foram realizadas na região do centro de São Paulo conhecida como Cracolândia. Nas tentativas iniciais sequer foi possível chegar ao local. Nesse caso, tivemos que iniciar no reconhecimento dos arredores. Nas primeiras oportunidades de adentrar na cena de uso, observávamos a certa distância, sem conseguir nos deter entre os usuários de crack. A inserção só foi possível após sermos apresentados, por um conhecido em comum, a um consumidor da droga que se dispôs a nos acompanhar por alguns meses, nos anos de 2013 e 2014, nas cenas abertas de uso. Com o conhecimento acumulado sobre o campo e as relações construídas com profissionais que atuam na Cracolândia e com alguns usuários de crack, pudemos retornar em 2016. Nesta ocasião, convivemos novamente no “fluxo”, acompanhando o cotidiano das pessoas e pudemos ainda realizar outras entrevistas.

O ofício antropológico propõe a criação de uma narrativa a respeito do outro que parte das relações construídas no campo. Quando se adentra na intimidade de nossos interlocutores (Herzfeld, 1997), como procuramos fazer, certos relacionamentos passam a ser constantemente negociados. O tipo e a profundidade das informações que daí irão surgir dependem e mesmo provêm da qualidade dessas relações. Antes de obter informações a respeito das relações entre nossos interlocutores, construímos relações com eles. É um movimento que vai das relações com eles para o saber sobre as relações entre eles (Strathern, 1999). No próprio fazer etnográfico,

descobrimos que, quanto mais intensamente afetados fôssemos pelas relações proporcionadas pelo campo e, principalmente, pelas mesmas forças que atuam sobre eles – naquilo que para nós era o campo e que para eles era a vida –, mais nos foi permitido sentir, não a sensação no outro, mas em nós, as consequências de estar na posição do interlocutor (Favret-Saada, 2005). A partir desse encontro, a escrita etnográfica pôde se dar de modo mais profícuo.

Desde o início, contamos com as possibilidades abertas pela presença de nosso interlocutor privilegiado e guia no início da investigação, somadas à disposição em frequentar os locais de uso, os territórios psicotrópicos sob a fumaça constante, no beco, este espaço ao mesmo tempo ponto de mercado e ponto de consumo (Fernandes; Pinto, 2004). Nosso interlocutor privilegiado viabilizou a presença no campo com chances de acompanhar práticas e, certamente, discursos e racionalizações provenientes dos interlocutores, de certa forma mais próximos à condição de, como eles diziam, “parceiros”. Das informações colhidas no campo para a escrita etnográfica tivemos de empreender a necessária tarefa de ordenar as coisas (Uriarte, 2012) para possibilitar a leitura por quem não esteve lá, no sentido de narrar nossas experiências com um mínimo de coerência.

Para iniciarmos a narrativa, na próxima seção vamos nos aproximar de uma roda de crack, abordando uma pequena cena de uso. Tal opção deve-se à própria experiência do usuário de crack que, muitas vezes, não chega ao “fluxo” diretamente em seu centro, mas, pouco a pouco, por meio de algumas de suas ramificações espalhadas pelos bairros da Luz e Bom Retiro.

DA RODA DE CRACK AO FLUXO

Na segunda década do século XXI, a Cracolândia paulistana passou a se concentrar entre a Estação Júlio Prestes, em um terreno abandonado pelo governo estadual, onde ficava a antiga rodoviária, e o Largo Coração de Jesus, localizado a dois quarteirões, tanto da antiga Rodoviária da Luz, quanto da Estação Júlio Pestes. A Cracolândia chegou a ocupar outros quarteirões do que foi a região da Boca do Lixo e, ainda hoje, possui como que postos avançados pela redondeza. É perfeitamente possível, por exemplo, adquirir crack nos caminhos que levam à Cracolândia ou, mais especificamente, ao “fluxo”: a aglomeração com centenas de usuários de crack e que chegou a ter mais de uma dezena de quilos da pedra expostos para a venda, simultaneamente. No Largo General Osório, localizado na Rua Mauá, ao lado da Estação Júlio Prestes, era constante a presença de usuários de crack. O mesmo ocorrendo a uma centena de metros em direção à Rua Brigadeiro Tobias, próximo a uma das entradas da Estação da Luz.

Em 2012, na esquina das ruas Mauá e Brigadeiro Tobias, costumava se formar uma ou duas rodas de crack. Por vezes, um “vapor” (termo utilizado para se referir aos pequenos vendedores da pedra) ficava no local fornecendo droga a usuários

distintos. Desde aqueles com aparência típica de moradores de rua e frequentadores do “fluxo”, até homens e mulheres vestidos como trabalhadores – geralmente de escritório, mas também trabalhadores manuais – que se dirigiam às estações da Luz e Júlio Prestes, além de algumas prostitutas que faziam ponto em frente ao hotel de esquina. Na marquise da Estação da Luz, logo em frente, que era ocupada por profissionais do sexo, algumas das quais também faziam uso de crack, havia a presença constante da polícia militar.

A figura 1 evidencia, em 2012, uma profissional do consultório na rua, atendendo em frente ao “vapor” que se encontra de pé, no degrau do estacionamento abandonado, na rua Mauá.

Naquela ocasião, o “vapor” promovia sua droga como “embalada” ou “no plástico” e declarava ser ela melhor que a comercializada no “fluxo”, que era vendida “solta”. Melhor porque em maior quantidade. Acompanhamos as atividades que transcorriam na calçada e sem uso do recurso da “maloca” (sobre a qual falaremos com mais detalhes adiante), geralmente construída com lona ou cobertores sobre a calçada, para proporcionar maior intimidade. No máximo, se valiam de um cobertor ou vestimenta para cobrir a cabeça durante o “trago”, unidade de consumo da pedra de crack que é dividida em vários “tragos”. Chegamos a ser abordados por profissional do Sistema Único de Saúde (SUS), consultório na rua, que fazia perguntas sobre o estado geral de saúde das pessoas, seguindo um questionário. Os pedestres passavam por nós sem dar grande importância ou atenção, em uma atitude francamente *blasé* (Simmel, 1971), como que indiferentes ao que ocorria ali e absortos no caminho à frente, muitas vezes, rumo à estação de trem.

Em torno do “vapor” formava-se, então, a roda de crack – um contexto psicotrópico, uma situação social densa com pessoas partilhando o mesmo interesse, focadas no consumo da pedra. Os demais transeuntes que não se detêm na roda, em sua grande maioria, não se dão conta dela, não participam desta definição da realidade comum aos que nela interagem com grande homogeneidade. O tom dominante é de cuidado para não atrair a curiosidade ou olhar de reprovação do “Zé Povinho”,¹ ou, ainda, gerar “aproximação” de indesejáveis, como a polícia que fazia plantão a poucos metros. Havia uma participação comum naquele contexto psicotrópico que parecia sobrepujar sua heterogeneidade do ponto de vista de gênero, faixa etária, ocupação laboral e diversidade étnica. Os símbolos compartilhados permitiam ao pedestre que se interessa pelo uso do crack perceber que ali ocorre uma situação de uso da droga.



Figura 1
Consultório de rua e “vapor”
Fonte: Coleção particular do autor.

1 | O termo Zé Povinho resume o ponto de vista do usuário de crack sobre os ocupados transeuntes da capital paulistana, ao se movimentarem pela cidade, envolvidos em seus afazeres.

A linguagem básica comum possibilita certa gramaticalidade, a despeito das idiosincrasias. A roda de crack é um local razoavelmente seguro em que os desempenhos podem corresponder às expectativas de passantes virtualmente desconhecidos, mas que sabem perfeitamente o que esperar de quem esteja na condição, por exemplo, de “vapor”.

A roda de crack conta com o comportamento *blasé* da população, que segue seu caminho indiferente à sua presença que, caso contrário, se destacaria na paisagem. São centenas que passam incólumes por não terem muito a ver com esta droga não pertencente às suas possibilidades de êxtase e de sofrimento. A roda de crack faz parte do campo de possibilidades próprio à cidade grande, onde trajetórias e trilhas podem se cruzar. Permite ao trabalhador que se dirige à estação de trem, no retorno para casa após um dia de labuta, colocar-se sob o efeito empatogênico da pedra. A experiência de usar crack na calçada permite certas interações sociais, possivelmente, difíceis de ocorrerem sem este aglutinador. Travessias sociológicas que possibilitam colocar em contato o funcionário, o “vapor”, a prostituta e a moradora de rua. Em nossa pesquisa de campo realizada numa “biqueira” do bairro do Cambuci, em São Paulo, tivemos por guia, em nossa introdução no campo, um engenheiro com pouco menos de cinquenta anos na época e que havia frequentado, em sua carreira de usuário (Becker, 2009), numerosas “biqueiras” pela cidade. Isto lhe proporcionava, segundo ele, “noites extremamente agradáveis” em companhia de moradores(as) de rua com quem mantinha vínculos de amizade há décadas.

Na “biqueira”, com seus usuários de crack e atraindo a presença de frequentadores das mais diversas origens, a noção de fronteira passa a ser relativa. Os consumidores da droga não estão isolados, pois a circulação da pedra de crack insiste em atrair personagens com as trajetórias mais díspares, cada um deles, como nos propôs Simmel (1971), a intersecção de vários mundos. A roda de crack possibilita a troca por meio da “treta” (um circuito de trocas generalizadas de bens e serviços) e a aliança com os “parças” (colegas), ou seja, uma vida social por meio da experiência, onde se faz necessário o reconhecimento de valores e interesses diversos, como os do engenheiro que a frequenta esporadicamente ou do trabalhador que apenas se detém para um “trago”; também dos valores e interesses, grandemente, influenciados pelo tráfico de drogas, do “vapor”. O mesmo para os valores e interesses das prostitutas da Estação da Luz que consomem crack e podem ver no usuário eventual um possível cliente.

Esse engenheiro que mencionamos anteriormente desenvolveu capacidades que o permitiam acessar códigos, originalmente ligados à população de rua usuária de crack, possibilitadores de sua participação nas rodas de consumo desta droga. A lógica da hierarquia social não permite o inverso; muito dificilmente usuários de crack moradores de rua poderiam frequentar os ambientes em que se vive como engenheiro. Mesmo assim, a roda de crack permite a coexistência de discursos e visões de mundo díspares: o engenheiro supracitado, por exemplo, gostava de comentar

sobre aspectos técnicos de sua profissão sob efeito do crack, esta era sua “brisa”. Estes códigos e discursos associados ao uso do crack apresentam amplitude sociológica e profundidade histórica. Expressões como “brisa”, “fazer a cabeça” e “dar um tapa”, por exemplo, possuem um uso que remonta a décadas e podem ter origens em outras esferas do social – como o termo “fazer a cabeça” e em religiões de matriz africana no Brasil. Malgrado essas características, sabemos que o uso do crack e seus códigos e discursos não encontram legitimidade junto à sociedade abrangente. É, assim, alvo de restrições e discriminação, como as perseguições policiais que ocorrem sobre as cenas de uso, transformando o consumo desta droga em atividade semiclandestina, ao contrário do consumo aberto de álcool, quase onipresente nas “biqueiras” paulistanas e no “fluxo”, na forma de pequenas embalagens de meio litro de cachaça, que custam o mesmo que um único “trago” de crack. É comum entre os usuários de crack ouvirmos que o álcool serve para baixar a paranoia resultante do consumo constante da pedra. Mas por que não pensarmos que a pedra possa ser o energizador disponível para prolongar o *binge* (uso de drogas até o esgotamento físico ou de fundos para aquisição) alcoólico? Portanto, é possível se falar em uma maleabilidade entre o mundo aparentemente subterrâneo das drogas tornadas ilícitas e as oficialmente mantidas lícitas e de consumo largamente incentivado, como é o caso do álcool.

Da roda de crack, com os aprendizados e o acúmulo de experiências, o usuário passa, lentamente, a frequentar o “fluxo”, espaço com maior poder de atração, quantidade de pessoas e complexidade. O “fluxo” da Cracolândia procura excluir, de muitas formas, os não envolvidos no uso da droga. O paulistano mais dificilmente se aventura a transitar do mundo do trabalho, por exemplo, para o “fluxo”, por considerar ser mais fácil dirigir-se a uma roda de crack como a que acabamos de descrever. A “maloca” e o “mocó”, esta reentrância no concreto da cidade, são também úteis no sentido de evitar o trauma, o choque provocado no *outsider*, não usuário, pela visão de consumidores ativos da cocaína fumada. O potencial de transitar por diferentes mundos em São Paulo é distribuído desigualmente. Quem “é do crack” e é morador de rua poderia ser colocado na base desta hierarquia. Além disto, ao se tornar morador da Cracolândia ou frequentador cotidiano do “fluxo”, dele se ausentando o mínimo necessário para algum “corre” em busca de fundos para aquisição de crack, sua capacidade de transitar pelos diversos espaços da cidade diminui: deparamo-nos com pessoas há anos sem abandonar a área restrita do “fluxo” (Rui, 2014a). A categoria “corre” geralmente designa o movimento do usuário de crack em busca de fundos, ou seja, “fazer um corre”. Também pode significar um estado momentâneo “estou na correria” ou característica pessoal: “Sou correria, mas tô sem um real no bolso” (Clemente, 2006: 27). Esta última acepção, às vezes, está ligada ao pequeno tráfico. Porém, mesmo em movimento, não se encontra mais ancorado na família ou na vizinhança que o expulsou, tampouco em uma organização política ou religiosa. Sua capacidade de acionar códigos associados a contextos e domínios diversos aos da

rua vai sendo minada. Porém, nem só de negatividade se vive no “fluxo”. Na figura 2 temos a imagem do “fluxo” na Alameda Dino Bueno, em 2013.

Cabe aqui uma breve discussão sobre a categoria “fluxo”. Trata-se de uma categoria complexa, que envolve movimentos, socialidades, intervenções políticas e elucida os usos sociais do espaço. Quem estuda a antropologia urbana no Brasil se aproxima de outras categorias, tais como circuito e pedaço, entre outras (Magnani, 2003, 2008, 2014). Circuito,



Figura 2
O “fluxo”, em 2013, na alameda Dino Bueno
Fonte: Coleção particular do autor.

por exemplo, seria “a configuração espacial, não contígua, produzida pelos trajetos de atores sociais no exercício de algumas de suas práticas, em dado período de tempo” (Magnani, 2014: 9). Pedaço corresponderia a um componente espacial em que se estabelecem redes de relações sociais. Há ainda a categoria “quebrada”, usada para definir espaços, territorialidades, sem que sejam necessariamente contíguos ou apenas geograficamente delimitados (Malvasi, 2012). Mas, o que seria “fluxo”?

O “fluxo” é uma aglomeração humana com dezenas ou mesmo centenas de usuários de crack a depender de diversos fatores, desde climáticos, passando pela repressão policial ao tráfico, até a proximidade ou não dos dias de pagamento. A disponibilidade da droga também é fator importante na construção e localização do “fluxo”. O usuário está onde há droga e vice-versa. O crack é levado para próximo aos usuários e estes, por sua vez, se dirigem para o local com maior disponibilidade de crack. Aparentemente, próximo ao “fluxo”, ou melhor, dentro dele, os “blocos” são mais “bem fechados”, termo utilizado para se referir às pedras maiores e com embalagens ainda não violadas. Dentro e fora dele, pode-se adquirir qualquer fração do “bloco” até chegar a doses unitárias, ou seja, suficiente para um “trago”. Essas frações da pedra original de crack são trocadas – também os mais diversos bens e serviços – dentro do “circuito da treta”, tornando o “fluxo” um local de imensa agitação e até abrindo espaço aos “profissionais da treta” ou indivíduos dedicados a comprar e vender objetos usados e novos. O “fluxo” é essa multiplicidade de materiais, ambiente e caminhos de vida (Rui, 2016).

Muitas vezes, o “fluxo” expressa uma busca por permanecer vivo frente à morte social (Mauss, 1974) presente no convívio com a vizinhança e a família. No “fluxo”, na Cracolândia, a vida se passa como devir: vir a ser, movimento, mudança ou processo. Todos devem “fazer seu corre” e, assim, estar se fazendo a todo tempo. É dessa relação que partem as condições de possibilidade, em que a vida social humana não se separa da do resto da cidade: é parte do que acontece nela, em um processo pelo qual organismos e materiais condicionam a existência uns dos outros. Não haveria

reciclagem sem o catador de papel que faz seu “corre”, nem “maloca” e cachimbo na ausência dos materiais reciclados, que não são processados apenas em uma usina, mas, antecipadamente, na própria rua.

A expressão “estar no corre” significa, ao mesmo tempo, as atividades a serem percorridas pelas pessoas que irão consumir a substância e a realização prévia da ação que irá resultar na possibilidade de uso do crack. Ser “do corre” implica uma autoidentificação. Por sua vez, “fluxo” é, simultaneamente, parte da pessoa e algo a ela pertencente: “eu sou do fluxo” e “eu estou (ou vou para o) no fluxo”. Desse modo, “fluxo” é um tropo (no sentido de *turn*, volta), no qual o sujeito é e está.

Adjacente a essa discussão, cada componente da paisagem urbana aparece como um caminho de transformação, devires, como os apresentados na próxima seção, cujos caminhos se entrelaçam, desdobrando-se na trama da cidade.

A TRANSFORMAÇÃO DE MATERIAIS EM CONSTANTE GERAÇÃO E REGENERAÇÃO

Propomo-nos agora a descrever como os materiais, componentes ativos das coisas, continuam a se misturar e a reagir em um mundo em formação. Como já adiantamos, iremos nos valer das conclusões de Ingold (2015) quanto ao que seria descrever suas propriedades sob ação do ambiente que a todo tempo ameaça as coisas com a dissolução.

A paisagem da cidade serve de cenário ao craqueiro (Domanico, 2006). De posse da pedra, enquanto prepara e recalibra o cachimbo, o usuário objetiva o próximo trago, mas sua consciência não se detém por aí, ela avança rumo ao “corre”. Nesses caminhos erráticos, o craqueiro poderá obter novos fundos, inclusive, para aquisição de mais droga. O *binge* corresponde a este horizonte que jamais pode ser atravessado; nele se desvenda como a vida pode possuir fins inalcançáveis. O médico Marcelo Clemente (2016: 57, 58) assim descreveu o uso do crack até o esgotamento: “[...] dias sem dormir, em busca do próximo trago, e quando esse trago chegava, se sentiam revigorados, para mais uma maratona em busca do próximo. [...] e só quando chegavam à exaustão eles se permitiam encostar em algum lugar e dormir por algum tempo”.

A vida cotidiana dos craqueiros, como qualquer vida, é experimental (Ingold, 2015). A experiência com o uso do crack não se limita aos períodos iniciais de uso. Quando iniciam no crack, o fazem, geralmente, acompanhados por pessoas mais experientes. Sua “caminhada”² é marcada por mudanças. Cada nova experiência de uso, mesmo que da mesma droga, traz algo de novo: o corpo que envelheceu e se encontra pouco mais ou pouco menos cansado; a chuva que caiu e modificou as condições do ambiente; o sol que esquentou a lona da “maloca”, baixa e próxima da cabeça; seus ocupantes que se revezam ao sabor das possibilidades abertas pela “treta”; um “parça”, não visto há algum tempo, com quem se reencontra; um novo conhecido recém-chegado à rua; os itens da parafernália sempre abertos à experimentação.

2 | Expressão que diz respeito à viagem do andarilho pela cidade; o mesmo termo se refere aqui à vida de cada um: sua “caminhada”.

A abertura dada pela experimentação constante faz com que possamos dizer que: 1) o usuário de crack é aquele que “faz seu corre”; 2) o “vapor” é quem “está na resposta”; 3) o “nóia” é quem “se deixa levar” ou ser nóia é “se deixar levar”; 4) ser usuário respeitável é “fazer seu corre”; e, nesse sentido, podemos dizer com Ingold (2015: 45) que, para nossos interlocutores, poderia valer a observação de que “...eu sou o que *estou* fazendo. Eu não sou um agente, mas ramo de atividade”. Assim, o conhecimento é forjado pelos caminhos de vida e viagem; locomoção é inseparável de cognição.

A vida social não pode ser ontologicamente distinta de realidades materiais exteriores a ela. Os materiais no “fluxo” estão em contínua transformação, por meio de processos de degradação pela ação da chuva, do vento e do sol. As coisas também. Uma maloca ressoa inteira ao sabor do vento que infla a lona preta como em um veleiro. Aparenta, ao observador menos acostumado à excelência da arquitetura craqueira, estar na iminência de levantar voo a qualquer instante. Os frequentadores do local desempenham um papel central nestas transformações, não apenas os seres humanos envolvidos em reciclar os materiais, mas seus cachorros, animais domésticos destes itinerantes, sem domicílio fixo, também roem, pisoteiam e deitam-se sobre as coisas que se prestem a embalar seu sono canino. Os animais roedores também se fazem presentes, habitando a camada logo abaixo da superfície da cidade e, preferencialmente no período noturno, emergindo à caça de materiais como panos e plástico, além, é claro, dos restos de alimento abandonados pelo chão e ainda não varridos pela chuva para o subsolo pelo acesso disponível através das bocas dos bueiros.

Entre roedores e caninos, estes últimos destacam-se pela empatia e entrosamento com humanos. Porém, há uma história exemplar, contada repetidas vezes pelas rodas de crack do centro, da incompreensão canina das relações entre humanos. Como é comum acontecer nos contatos entre policiais e usuários de crack, a performance de cada ator no desempenho de seu papel aparece ditada pela necessidade de afetar seriedade em uma atividade que poderia ser bem explicada pela popular expressão “enxugar gelo”. Os policiais não têm a menor pretensão ou mesmo a intenção de diminuir a venda ou consumo do crack, mas necessitam manter sua presença ostensiva em face das reclamações ou ocorrências, que real ou pretensamente, possam ser associadas com os usuários. Assim, vez ou outra, praticam alguma ação, de caráter, provavelmente, mais exemplar do que punitivo, para lembrar sua existência que, caso contrário, não faria maior diferença à vida do centro da cidade.

Certa feita, ao visualizarem um grupo de usuários de crack próximo ao Vale do Anhangabaú, região central da cidade de São Paulo, policiais militares em patrulha na área, possivelmente sem motivação maior que a simples rotina, iniciaram uma abordagem. Seguindo protocolarmente o roteiro para o qual receberam treinamento, ordenaram que os abordados se levantassem do chão e se colocassem de frente ao muro mais próximo para que pudessem passar por revista. Chuta a perna direita para

um lado, a esquerda para o outro, passa a mão, ameaça, questiona e os cachimbos vão sendo separados. Todos virados, agora, de frente, mãos para trás como fazem as crianças nas escolas e os milicos nos quartéis, os craqueiros observam seus cachimbos sendo pisados um a um pelos policiais, com vontade só menor que a de pisotear as cabeças dos agraciados pela gentileza policíesca. Porém, o crack, a droga que poderia proporcionar um quê a mais de humilhação e violência ou, até quem sabe, gerar uma “ocorrência” na delegacia, não aparece. Frustração do lado policial e apreensão entre os craqueiros. Mas por que eles estão apreensivos? Aí que entra o cão. Os policiais não perceberam, mas, enquanto executavam a rotina de abordagem, olhos fixos miravam o animal deitado a poucos metros de distância. É que, ao sentirem a aproximação dos enxugadores de gelo, trataram de esconder a droga sob o corpo do animal, confiantes em sua mítica lealdade. Eis que o bicho calmamente se levanta, abre a boca em gostoso bocejar e passa a mover-se no sentido contrário da batida policial. Todos olham incrédulos. Na consciência do proprietário do animal e, infelizmente, também do crack mal “mocosado”³, vem o pensamento que daria título a esta história: “o cachorro não quis segurar o flagrante”. Assim, pela vontade animal, mal ajustada às necessidades humanas impostas pela legislação, essa passagem corriqueira de nossas ruas e da guerra às drogas ficou conhecida como “a história do cachorro que não quis segurar o flagrante”. Poderíamos, para este caso, inverter a máxima de Ingold (2015: 57) de que “os seres humanos continuam de onde não humanos param” para: os humanos querem correr quando o não humano se move.

O “flagrante” que o cachorro de nossa estória não quis segurar era também o cachimbo, artefato fundamental que permite fruir a pedra de crack. Nele, o plástico aquecido pelo “Bic” (isqueiro de qualquer marca) derrete e adere ao “fogãozinho”.⁴ Após esfriar, torna-se duro e não continuará aderindo às mãos do usuário que manipula seu “Boris” (cachimbo para consumo de crack). O plástico só pode participar desta composição por apresentar propriedades diferentes e até mesmo contrárias: ora maleável e próprio à manipulação, ora rígido o suficiente para vedar o topo do “chimbó” (mais uma alcunha dada ao cachimbo). Podemos pensar com Ingold (2015: 65) que “[...] alguns materiais exibem propriedades enquanto estão sendo trabalhados que eles perdem quando o trabalho está feito”. A fumaça flui, o plástico adere, o “caninho” (cilindro metálico vazado utilizado nos cachimbos de crack) esquenta, a fumaça condensa e se deposita, adere às paredes do fogãozinho e caninho. O cachimbo não é fabricado e depois utilizado, mas constantemente aferido e refeito. A “maloca”, a mesma coisa, a biqueira também. A pedra, o cachimbo, o usuário, a maloca, a biqueira com materiais em fluxo no “fluxo”. O plástico que não adere ao chão e flutua ao sabor do vento – elemento atmosférico passível de desviar a chama do “Bic” e queimar “tudo os dedos” (Clemente, 2016: 60) – se desdobra no ambiente. Pode ser, primeiramente, incorporado pelo morador do “fluxo” a uma maloca, sua ou de alguém a quem deseje ou precise “favorecer”. Posteriormente, o mesmo plástico que

3 | O próprio termo “mocosado” (escondido) possui uma origem animal advinda do simpático roedor mocó da família *Caviidae*, encontrado em áreas pedregosas do Nordeste, onde, para evitar tornar-se alimento humano, costuma se mocosar. Na cidade, o mocó também pode se dar a finalidades pedregosas.

4 | Leva este nome por ser comumente uma peça de fogão. É o local sobre o qual ocorre a queima da pedra de crack. Dentro dele se acumula rapa. Quando feito de cobre produz uma rapa branca, muito apreciada. Rapa é material proveniente da sublimação da fumaça de crack em contato com o interior do cachimbo, podendo ser da coloração preta ou branca.

um dia fora uma sacola de supermercado, uma coisa que os craqueiros devolveram à condição de material, poderá ser rasgado em filetes mais ou menos precisos e ajustados à necessidade de vedar a junção do “alumínio” (base perfurada sobre a qual é colocada a cinza e o “trago” em um cachimbo) com o “fogãozinho”, depois enrolado e aquecido até derreter e grudar sobre si mesmo. O plástico está no contexto do “fluxo” tanto quanto os seres humanos.

Uma haste de guarda-chuva é colocada, pelo craqueiro, em relação com o “caninho” e “fogãozinho” sob certo campo de atividades comuns no “fluxo”, onde pode exercer determinado efeito. O “raspador” é nomeado pelo efeito que tem na atividade em que está caracteristicamente envolvido, pela sua estória que o usuário conhece e compreende, a fim de usá-lo apropriadamente. O “raspador”, haste de alumínio, uma das coisas da qual o guarda-chuva é feito, surge como ferramenta desde o momento em que o objeto guarda-chuva entra no campo de percepção do usuário de crack em uma “caminhada”. A maneira de usá-lo leva em conta sua estória pelas conjunções do passado a que os usuários têm acesso, mas também é revelada diante da tarefa a ser executada, seja a retirada da “rapa” de um caninho ou fogãozinho ou ainda da parte interna do alumínio, contrária à face onde se deposita a cinza e onde, também, se acumula a borra proveniente da condensação da fumaça. Em presença de novos materiais, como os inúmeros disponíveis na cidade, que se prestam a servir de peças de cachimbo, o “raspador” será utilizado segundo vertentes de práticas do passado, levadas adiante nos contextos atuais; posto em uso pelas mãos guiadas por traços lembrados de desempenhos pregressos, inscritos em um padrão habitual, usual. Dessa forma, o corpo se lembra. As mãos, pela sua história de vida de práticas passadas, guardam um compêndio de capacidades, mesmo que enegrecidas pela cinza e queimadas pela chama do “Bic”. Cinza, chama, pedra e todas as atividades pertinentes à manipulação da parafernália fizeram das mãos, por uma sinergia orgânica, o que elas são; então, põem-se em uso e, por meio de seus gestos habilidosos, contam a biografia do “raspador”. Nem parafernália, tampouco as mãos que a manipulam são coisas-em-si-mesmas, independentes do contexto do “fluxo”: a “maloca”, os recicláveis, a “treta” e o “fluxo”, no sentido que este designa a circulação da pedra, mais um de seus significados, são uma história modificada a cada vez que é recontada.

A destreza do craqueiro está na sintonia de seus movimentos, também possibilitados pelo consumo de crack, já que é comum se afirmar que a destreza no trabalho com o cachimbo, que poderíamos designar, neste caso, como o acoplamento multissensorial – o tato dos dedos queimados, a visão, o olfato a sentir os aromas provenientes da prática de se lidar com a pedra de crack, sua fumaça e borra – entre percepção e ação flui melhor sob efeito da pedra. Efeito esse que esconde um propósito de convívio sempre a atravessá-lo, e que frui sob as condições presentes no “fluxo”, no habitar e no caminhar, como procuramos descrever na próxima seção.

HABITAR E CAMINHAR NA PAISAGEM DA CRACOLÂNDIA

O consumo do crack no “fluxo” permite viver um cotidiano repleto de gestos codificados, práticas e condutas no interior de certo estilo de vida comunitário com suas escolhas diárias e valores subjacentes. Não se busca apenas os efeitos de uma droga, em “relação direta com o contexto mais global da experiência” (Xiberras, 1989: 23), mas estar na presença de outros, entre pares. Existe um propósito de convívio que atravessa o efeito. Portanto, é difícil afirmar se obter a “brisa” seria o principal efeito esperado ou mesmo desejado neste contexto. Isto lança um novo aspecto relativo à intensidade destes efeitos: seriam mais intensos quanto maior a “sintonia”?⁵ Não são apenas as tragadas de crack em um cachimbo que possuem caráter eminentemente social. Desde a antiguidade que cachimbar ópio se revestia deste aspecto gregário (Escohotado, 1989).

A prática de habitar a Cracolândia ou o “fluxo” faz dos craqueiros parte de um ambiente que vai se fazendo cada vez mais parte deles. Seus sentidos, treinados pela experiência, passam a ver, ouvir e sentir o que lhes importa ao redor. Ao habitar na rua eles vivem, a maior parte do tempo, ao ar livre. Porém, a cidade, com seus edifícios, não permite mirar ao longe o horizonte, como se faz em uma praia quando se admira o nascer do sol a partir do encontro do mar com o céu. O olhar é constantemente detido pelas fachadas dos edifícios. O chão que se pisa é, geralmente, de concreto ou asfalto, à exceção quase exclusiva das praças e terrenos baldios. Os edifícios e demais imóveis possuem, claro, suas entradas, mas o craqueiro que reside ou frequenta a rua percebe reentrâncias invisíveis a olhos destreinados, possíveis “mocós” em aberturas no concreto de viadutos, bueiros, casas e prédios abandonados.

A “maloca” não se deixa objetificar, no sentido de congelar, de afastar-se dos caminhos pelos quais veio a ser. Sua superfície é móvel, o plástico preto, que muitas vezes a encobre, infla ao sabor do vento. Seus materiais estão expostos e o observador, necessariamente imerso na cidade em formação, pode entreter-se em vislumbrá-los e refletir sobre como foram parar ali. Está em um mundo aberto de idas e vindas, continuamente vindo a ser, por processos formativos e transformativos: a maloca é erguida para ser constantemente ajustada. Do concreto surgem estas protuberâncias e na calçada ligam-se substâncias com o meio, numa zona de mistura e entrelaçamento de plásticos, cobertores, madeira, papelão, carrinhos de bebê, entre muitos outros objetos e materiais, todos vivendo na cidade em permeabilidade mútua e vinculante. Por isso o craqueiro liga-se ao transeunte pelo cheiro que, muitas vezes, tenta disfarçar. A fumaça carrega um fio de aroma característico, o “fluxo”, que, tanto quanto qualquer rua, está repleta destes fios emanados do cigarro, suor e do “bloco”, ligando humanos e não humanos em sua malha; dentro do craqueiro se passa como se a fumaça ressonasse num “tuim”, verdadeiro zumbido nos ouvidos que denota efeitos satisfatórios do consumo da pedra. No “fluxo”, substâncias se reúnem com o meio na constituição de seres que,

5 | Uma boa relação, uma espécie de harmonia nas atitudes. A sintonia é também efeito da droga. A pedra só abre o caminho, percorrê-lo na companhia de um *parça*, ou mesmo com um desconhecido recém-chegado à *biqueira*, é uma possibilidade aberta pelo uso. Estarem todos em *sintonia* é um prazer em si mesmo e, por que não, o principal prazer possibilitado pela pedra.

por meio de sua atividade, habitam e participam da costura das texturas da cidade em formas vivas, que cada usuário de crack reúne à sua maneira particular.

O craqueiro inala constantemente a fumaça proveniente da sublimação da pedra de crack para, depois, poder respirá-la para fora de seu corpo; sua “maloca” no “fluxo”, onde a peça da vida é encenada, é animada por um contínuo ir e vir dos “parças”, que podem, eventualmente, trazer novos “blocos”. A “maloca” é uma experiência. Não é cômodo deixá-la ser banhada pela luz solar. Ao deitar-se sob a lona preta, o teto encontra-se apenas a alguns centímetros do corpo; dá para sentir seu calor.

A Cracolândia como paisagem não pode ser separada das pessoas; ela não se dá simplesmente à observação, descrição e medição empírica independente de quem a constrói. Sua paisagem deve ser dada em relação aos seus habitantes. Os inúmeros significados dali advindos são atribuídos pelos que lá desenvolvem habilidades, adquirem conhecimentos, aparências e identidades. Isto em consonância aos seus movimentos e propósitos, enfim, às suas vidas, de onde extraem o sentido de suas relações. As paisagens variam de acordo com as múltiplas perspectivas de seus habitantes: o passar das estações do ano, os períodos de chuva torrencial, de sol abrasador ou do frio cortante. Este cenário não pode ser abstraído da pessoa que o percebe, da perspectiva de seus habitantes. No verão, as chuvas caem mais fortes e formam poças sob as malocas; as águas correm e levam consigo inúmeros materiais para a sarjeta até adentrarem nos bueiros. Num primeiro momento são águas pretas pela sujeira que, com o prolongar-se da precipitação, vão se tornando cada vez mais transparentes. Com o passar do tempo, coisas semelhantes na paisagem podem ser percebidas de modo diferente, o que faz do tempo menos um objeto de percepção e mais aquilo que nele percebemos.

O usuário de crack é parte da paisagem e foi por ela moldado. Não fosse o asfalto, seus pés não carregariam as marcas de sucessivas feridas cicatrizadas, a pele grossa, endurecida pelo raspar no piso ardente. A crosta enegrecida que, por vezes, cobre a pele, foi adquirida pelo esfolar na sujeira que foi depositada no chão. Os materiais dispostos sobre o chão, na medida em que se esfarelam, passam a confundir-se com ele, porque do asfalto e da calçada também se desprendem partículas, pedras, poeira. Até que fique difícil distinguir entre o que é chão dos materiais que dele se desprendem e nele se depositam, para lá permanecerem à disposição da pele e das roupas do frequentador da Cracolândia, onde poderão se assentar. A poeira de hoje foi o saco plástico de ontem, o maço de cigarros e sua cinza, o alimento deixado cair, os cabelos, pele, unha e excrementos. O solo da Cracolândia é uma zona que, por meio da chuva, do sol, do arrastar dos pés mal calçados ou desnudos, das malocas sucessivamente construídas, desfeitas e refeitas, se forma e é transformada por corpos e materiais que o local põe em movimento. Não à toa a Cracolândia é marcada pelo fluxo dos materiais que compõem e se desprendem de objetos fugazes, como são os cachimbos, em constante e ininterrupto devir. O asfalto de suas ruas e as calçadas

são testemunhas da vivacidade das forças e relações de uma cidade-tempo, onde o usuário de crack percebe e age.

A Cracolândia nunca está completa ou acabada, é constantemente tecida a partir das linhas vitais de componentes humanos e não humanos variados, enquanto costuram seus caminhos pelo emaranhado de relações em que vão se enredando. Pessoas e coisas são identificáveis pelos caminhos de onde vieram e pelos quais prosseguem indo. São indissociáveis dos movimentos que as trouxeram ali e de seus relacionamentos em prática, numa malha relacional de enlaces e desenlaces. O conhecimento, para estas pessoas, é adquirido também pelos caminhos do movimento, na “caminhada” como uma trilha através de uma malha.

O crack possui um “espírito andarilho” que faz o corpo peregrinar, perambular pela cidade. O usuário habita a cidade como peregrino, numa vida que se desdobra ao longo de caminhos. O “parça” é produto do encontro de trilhas vitais que se entrelaçam fortemente e vinculam-se em um nó de maior densidade. O crack impulsiona os encontros na cidade e torna-se um remédio contra a solidão. A “maloca” proporciona um ambiente convidativo ao consumo de crack, onde se podem formar nós de grande densidade a partir dos fios atados por linhas de peregrinação na “caminhada”. O “corre”, a “caminhada”, impulsionados pelo “espírito andarilho” do crack, incentivam o usuário a prender-se a outras linhas em outros lugares bosquejados pelo movimento, formando uma malha ao longo da qual estas pessoas vivem suas vidas nas ruas e calçadas da cidade.

O usuário está constantemente em movimento; não deseja ser considerado um “parasita” (pessoa que não faz seu “corre” e usa crack a expensas de outros usuários), faz seu “corre”, usa a droga do “espírito andarilho”, “é do crack”, “é do movimento”. Usar crack é mais que estar em movimento; o usuário na cidade, tal qual o peregrino, é seu movimento, que, para ser sustentado, depende de um engajamento ativo com a rua, com o “fluxo”, com a Cracolândia, enfim, com o consumo do crack. A “caminhada” nunca encontra um ponto final, mesmo no descanso sempre haverá outro lugar para ir. Estar na “correria” é um modo de ser, de estar no mundo. Mais que ocupar uma área, o usuário de crack habita linearmente e, talvez por isso, os que têm maior dificuldade em se afastar do “fluxo” causem algum espanto.

Como o morador de rua lida com a exclusão sob este ponto de vista? Primeiro, é difícil caracterizá-lo como excluído da sociedade, visto que reside no ambiente da cidade interagindo com a paisagem: a calçada, o muro, a marquise, o viaduto, a grade. É, também, forçado a interagir com agentes públicos e privados como: seguranças, policiais, faxineiros de estabelecimentos comerciais, porteiros, operacionais da limpeza pública, missionários e pregadores. Por vezes, pode procurar estes mesmos atores na busca por satisfazer alguma necessidade de abrigo, alimento, vestimenta ou uma simples companhia. Por outras, pode ser por eles contatado e por uma gama de outros habitantes que se interessem, por qualquer motivo (que pode ir da caridade ao desejo por informações sobre aquisição de drogas) em interagir com ele. Porém, o maior prazer parece

estar na companhia, não de *outsiders*, mas de pares, “parças” em situação semelhante. Possivelmente, porque entre os que assumem a mesma forma se possa ter um nome (vulgo) e um endereço (maloca). Para o “Zé Povinho”, o morador de rua que, aparentemente, está sob efeito do crack, é um genérico zumbi. É-lhe atribuída uma condição inferior às consideradas por Ingold (2015) para designar a pessoa sem nome e endereço, como é a do “vagabundo”, do “fugitivo” e do “selvagem”; e mesmo a animalidade pode lhe ser negada. O animal é o ser animado, o que possui *anima* ou fôlego vital e é capaz de responder ao ambiente que o envolve, inverso do zumbi.

As histórias de violência assassina praticada pelas pessoas que habitam ou frequentam a Cracolândia são contadas pela mídia e transmitidas à exaustão nos momentos de pânico moral em torno do crack; ajudam a criar uma visão totalizante daquele território e seus ocupantes. Imagens reais para compor uma descrição fantástica, com o intuito de unir o país “através da obscuridade epistemológica do espaço da morte” (Taussig, 1993: 138), onde a tortura e o terror praticados pelos agentes públicos e governantes se tornam não só justificáveis como falsamente necessários. Violência sobre pessoas cuja forma de agir pode, paradoxalmente, passar a impressão de certo alheamento do mundo e, ainda assim, capaz de apavorar um desavisado que as cruzar numa calçada.

Ingold (2015) descreveu o ato de caminhar em público, delineado por Goffman (1971), como uma atividade quase predominantemente visual em que o transeunte anda como que envolto por uma casca ovalada, estreita nas laterais e alongada à frente. Para deslocar-se em meio a outros pedestres, calcula constantemente os ajustes necessários aos trajetos das demais pessoas e executa movimentos bruscos, quando necessário, em uma socialidade imediatamente sensível aos movimentos dos outros e às pequenas obstruções do chão. O usuário de crack irá respeitar menos estas regras, quanto mais imerso esteja em uma “caminhada” ou “sonhando acordado”.

É usual, na rua, se ter um vulgo que é atribuído segundo características pessoais de aparência física, temperamento, origem, e é como termina conhecido pelos pares. Pode possuir, ou não, uma “maloca”. Esta também tem sua localização na cidade, que permanece, muitas vezes, a mesma no decorrer de anos. Esta localidade pode ser, por exemplo, o “fluxo”, porque lá existe uma atividade de venda de drogas que provoca a ida e vinda de pessoas e objetos e ela é seu nexos. As pessoas que lá possam vir a habitar são, muitas vezes, usuárias fortes de crack, porque passam ali seus dias se movimentando entre “malocas”, participando da “treta” e outros deslocamentos em busca de fundos, caracterizando certos padrões de atividades que fazem delas o que elas são ao se desdobrarem na cidade em formação permanente. A alcunha de craqueiro dá a dimensão do que a pessoa é pelo que ela faz. Ser “do crack” é, geralmente, desdobrar-se pela cidade na “caminhada”, muito além de fumar pedra.

Que forças serão capazes de misturar e fundir materiais tão heterogêneos na geração das coisas presentes na Cracolândia? Não se trata de imprimir forma à

matéria inerte, mas de intervir nas correntes de material que geram as formas. Seguir os materiais que são misturados para que uma “maloca” seja gerada nos permite perceber como eles não são passivos ou subservientes aos projetos humanos, e como esta habitação demanda um esforço incessante para se manter íntegra face aos ataques do meio impetrados pelo vento, sol, chuva, insetos, roedores e, é claro, pela desordem causada por visitantes e transeuntes. A “maloca” não é um fato consumado, como um objeto, mas um acontecimento, um entrelaçamento passageiro de materiais em movimento, uma coisa. A “maloca” e o cachimbo são improvisados à medida que a vida prossegue pelos caminhos do mundo: “caminhada”. Na figura 3, um exemplo de “maloca”.

A “maloca” e o “mocó” nos fazem pensar sobre o que funda as relações entre ser humano e espaço, em como elas funcionam e como se transformam; em o que é geral e o que é particular. A dimensão espacial da construção do usuário de crack se apresenta seja ele: 1) morador fixado de modo mais permanente em uma biqueira ou mesmo na Cracolândia; 2) frequentador assíduo de certos “mocós” espalhados pela cidade; 3) peregrino mais afeito ao ar livre e a transitar pelas calçadas, escolhendo esta ou aquela marquise onde possa descansar quando sinta necessidade.

A unificação da paisagem urbana, feita pela arquitetura moderna, ignorou o contexto de cada cidade, como se proposta fosse para um ser humano dotado de necessidades universais (Rui, 2014b). Uma arquitetura funcionalista, que se utiliza de técnicas industriais voltadas a baratear ao extremo as construções por meio de ganhos de escala produzidos pela homogeneização. Na maloca, as aspirações em termos de âmbito construído são definidas, muitas vezes, por um ente único. O destinatário da habitação é, também, seu construtor/projetista: apesar da pobreza e dos dramas ali presentes, a “maloca”, de certo modo e provocativamente, pode ser vista como uma utopia urbana materializada na moradia de rua.

Ao final dessa caminhada de pesquisas e relacionamentos que este artigo busca delinear, acreditamos que pudemos deixar mais claras as relações e forças que se estabeleciam para que as rodas de crack se espalhassem pelo bairro da Luz. Além disso, tentamos dissertar um pouco sobre o que nos conta a categoria “fluxo” e sobre quais relações estabelecidas no “fluxo” possibilitavam habitar aquele espaço. Sempre



Figura 3
Maloca localizada na rua Helvetia quase esquina com alameda Cleveland
Fonte: Coleção particular do autor.

pensando com Ingold, tentamos mostrar como seria possível lidar com forças que poderiam implicar falta de capacidade de vida, sendo que as pessoas que habitam o “fluxo” acabam por construir outras formas de viver.

Os locais de uso do crack são percebidos como espaços vinculados exclusivamente ao consumo da substância. Porém, o convívio com nossos interlocutores nos permitiu perceber que também havia uma participação comum na roda de crack que superava sua heterogeneidade, como parte do campo de possibilidades próprio à cidade grande, onde trajetórias e trilhas podem se cruzar. A experiência de usar crack na calçada permite certas interações, travessias sociológicas, possivelmente difíceis de se darem sem este aglutinador. Ao se tornar morador da Cracolândia ou frequentador cotidiano do “fluxo”, dele se ausentando o mínimo necessário para algum “corre” em busca de fundos para aquisição de crack, a capacidade de transitar pelas diversas províncias de significado da cidade, no entanto, diminui. Deparamo-nos com pessoas há anos sem abandonar a área restrita do “fluxo”, um local de imensa agitação.

O consumo do crack no “fluxo” permite viver um cotidiano repleto de gestos codificados, práticas e condutas no interior de certo estilo de vida, com suas escolhas diárias e valores subjacentes. O craqueiro não busca apenas os efeitos de uma droga, mas estar na presença de outros, em condições semelhantes e que entendam os códigos. Existe um propósito de convívio que atravessa o efeito de fumar crack. O craqueiro e seus parças não se distinguem de sua “caminhada”, nem de suas relações estendidas ao longo de múltiplas trilhas entrelaçadas no ambiente de emaranhamento. A “caminhada” é uma forma de habitar o mundo, de costurar a própria linha de vida e contribuir na sua trama em constante movimento. O consumo do crack impulsiona os encontros na cidade. O craqueiro traça itinerários e constrói novos modos de estar no mundo. Substâncias, objetos, presenças, encontros, caminhadas, itinerários que, a despeito da gravidade da situação ali presente e dos dramas sociais que envolvem, constroem a atratividade e resiliência do “fluxo”.

Ygor Diego Delgado Alves é antropólogo graduado e mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; doutor em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia; pós-doutorando em Saúde Coletiva pela UNIFESP, com auxílio financeiro FAPESP, CAPES e bolsa Pós-Doutorado Júnior pelo CNPQ. Áreas de atuação: Antropologia da Saúde, Saúde Coletiva, Antropologia Urbana e Antropologia das Drogas.

Pedro Paulo Gomes Pereira é livre-docente pela Universidade Federal de São Paulo (2013). Professor Associado da Universidade Federal de São Paulo. Professor do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal de São Paulo.

Coordenador do Quereres - Núcleo de Pesquisa em Diferenças, Direitos Humanos e Saúde. Áreas de atuação: corpo, saúde, doença.

FINANCIAMENTO: Esse artigo teve financiamento de Bolsa CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pós-doutorado júnior [150261/2019-5].

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Ygor Diego Delgado Alves contribuiu para concepção e análise, redação, discussão de resultados, realização do campo etnográfico e revisão do artigo. **Pedro Paulo Gomes Pereira** contribuiu para concepção e análise, redação, discussão de resultados, realização do campo etnográfico e revisão do artigo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADERALDO, G.; FAZZIONI, N. 2012. "Choro e samba na Luz: etnografia de práticas de lazer e trabalho na R. Gal. Osório". *Ponto Urbe*, n. 11: 1-19. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1159>
- ADORNO, R. et. al. 2013. "Etnografia da cracolândia: notas sobre uma pesquisa em território urbano". *Saúde & Transformação Social/Health & Social Change*, n. 4(2): 4-13.
- ADORNO, R. et. al. 2014. "Amarga delícia: Experiências de consumo de crack na região central de São Paulo (BR)". *Revista Inter-Legere*, n. 15: 87-109.
- ALVES, Y. D. D. 2017. *Jamais fomos zumbis: contexto social e craqueiros na cidade de São Paulo*. Salvador, EDUFBA. <https://doi.org/10.7476/9788523218591>
- BECKER, H. S. 2009. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BOURGOIS, P. 2006. *In search of respect: selling crack in El Barrio*. Nova Iorque, Cambridge University Press.
- BOURGOIS, P.; SCHONBERG, J. 2009. *Righteous dopefiends*. Los Angeles, University of California Press.
- CALIL, T. C. 2015. *Condições do lugar: Relações entre saúde e ambiente para pessoas que usam crack no bairro da Luz, especificamente na região denominada cracolândia*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.
- CHAVES, T. V. et. al. 2011. "Crack cocaine craving: behaviors and coping strategies among current and former users". *Revista de Saúde Pública*, n. 45(6): 1168-1175. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-89102011005000066>
- CLEMENTE, M. 2016. *A Cracolândia dia a dia*. São Paulo, Giostri.
- COSTA, G.; LIMA, H. 2015. "A loucura atrás das grades: recorte histórico da segregação dos indesejáveis". *Revista Transgressões*, n. 1(1): 64-88.
- COSTA Jr, C.; SOUZA, G. 2014. *Vizinhos da Cracolândia: a memória de quem viu um mundo paralelo se erguer na região da Luz*. São Paulo, Edição dos Autores.
- DA SILVA, S.; ADORNO, R. 2013. "A etnografia e o trânsito das vulnerabilidades em territórios de resistências, registros, narrativas e reflexões a partir da Cracolândia". *Saúde & Transformação Social/Health & Social Change*, n. 4(2): 21-31.

- DOMANICO, A. 2006. "Craqueiros e Cracados: bem-vindo ao mundo dos noias!": estudo sobre a implementação de estratégias de redução de danos para usuários de crack nos cinco projetos-piloto do Brasil. Salvador, tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia.
- ESCOHOTADO, A. 1989. *História general de las drogas*. Madrid, Alianza Editorial.
- FAVRET-SAADA, J. 2017. "Ser afetado". *Cadernos de campo*, n. 13: 155-161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>
- FERNANDEZ, O. 2007. *Coca light?: usos do corpo, rituais de consumo e carreiras de "cheiradores" de cocaína em São Paulo*. Salvador, tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia.
- FROMM, D. 2017. "Percurso e refúgios urbanos. Notas sobre a circulação de usuários de crack pela trama institucional da Cracolândia de São Paulo". *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, 21: 1-16. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3604>
- FRÚGOLI JR. H.; CAVALCANTI, M. 2013. "Territorialidades da(s) cracolândia(s) em São Paulo e no Rio de Janeiro". *Anuário Antropológico*, n. 2, 73-97. <https://doi.org/10.4000/aa.561>
- HERZFELD, M. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State*. New York, Routledge.
- INGOLD, T. 1991. "Become persons: consciousness and sociality in human evolution". *Cultural Dynamics*, n. 4(3): 355-378.
- INGOLD, T. 2002a. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge.
- INGOLD, T. 2003. "A evolução da sociedade". In: FABIAN, A. C. (Org.). *Evolução: sociedade, ciência e universo*. Bauru, EDUSC, pp. 107-131.
- INGOLD, T. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes.
- JORGE, M. S. B. et. Al. 2013. "Ritual de consumo do crack: aspectos socioantropológicos e repercussões para a saúde dos usuários". *Ciência & Saúde Coletiva*, n. 18(10): 2909-2918. <https://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232013001000015>. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232013001000015>
- MacRAE, E.; SIMÕES, J. A. 2000. *Rodas de fumo: o uso da maconha entre camadas médias urbanas*. Salvador, EDUFBA.
- MAGALHÃES, T. 2015. *Campos de disputa e gestão do espaço urbano: o caso da 'cracolândia' paulistana*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- MAGNANI, J. G. C. 2003. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, EDUNESP/Hucitec. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2041>
- MAGNANI, J. G. C. 2008. *Na metrópole: textos de Antropologia Urbana*. São Paulo, EDUSP.
- MAGNANI, J. G. C. 2014. "O Circuito: proposta de delimitação da categoria". *Ponto Urbe*. São Paulo, n. 15: 1-13.
- MALHEIRO, L. 2012. "Tornando-se um usuário de crack". In: NERY FILHO, A. et. al. *As drogas na contemporaneidade: perspectivas clínicas e culturais*. Salvador, EDUFBA, pp. 79-100.
- MALHEIRO, L. S. 2013. "Entre sacizeiro, usuário e patrão: Um estudo etnográfico sobre consumidores de crack no Centro Histórico de Salvador". In: MacRAE, E.; TAVARES, L. R.; NUÑES, M. E. *Crack: contextos, padrões e propósitos de uso*. Salvador, EDUFBA, pp. 154-227.
- MALVASI, Paulo Artur. 2012. *Interfaces da vida loka: um estudo sobre jovens, tráfico de drogas e violência em São Paulo*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MAUSS, M. 1974. "Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade". In MAUSS, M. 1974. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EDUSP, pp. 185-208..

MERCANTE, M. 2012. *Imagens de cura: ayahuasca, imaginação, saúde e doença na barquinha*. Rio de Janeiro, FIOCRUZ.

RAUPP, L. M.; ADORNO, R. 2015. "Jovens em situação de rua e usos de crack: um estudo etnográfico em duas cidades". *Revista Brasileira Adolescência e Conflitualidade*, n. 4: 52-67. <https://doi.org/10.17921/2176-5626.n4p%25p>

ROMANINI, M., e ROSO, A. 2014. "Midiatização do crack e estigmatização: corpos habitados por histórias e cicatrizes". *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, n. 18(49): 363-376. <http://dx.doi.org/10.1590/1807-57622013.0138>

RUI, T. 2012. "Vigiar e cuidar: notas sobre a atuação estatal na 'Cracolândia'". *Revista Brasileira de Segurança Pública*, n. 6(2): 336-351.

RUI, T. 2014a. "Usos da 'Luz' e da 'Cracolândia': etnografia de práticas espaciais". *Saude soc.*, n. 23(1): 91-104. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902014000100007>

RUI, T. 2014b. "A cidade, desde as cracolândias. Novos Debates". *Fórum de debates em Antropologia (ABA)*, n. 1: 52-57.

RUI, T. 2016. "Fluxos de uma territorialidade: duas décadas de 'Cracolândia' (1995-2014)". In: KOWARICK, L.; FRUGOLI Jr,

H. (Orgs.). *Pluralidade Urbana em São Paulo: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos sociais*. São Paulo, Ed. 34/FAPESP, pp. 225-248.

SILVA, Regina Coeli Machado e. 2011. "A teoria da pessoa de Tim Ingold: mudança ou continuidade nas representações ocidentais e nos conceitos antropológicos?". *Horiz. antropol.*, n. 17(35): 357-389. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832011000100012>

SIMMEL, G. 1971. *On individuality and social forms*. Chicago, University of Chicago Press.

STRATHERN, M. 1999. *Property, substance, and effect: anthropological essays on persons and things*. London, Athlone Press.

TAUSSIG, M. 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

URIARTE, U. M. 2012. "O que é fazer etnografia para os antropólogos". *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 11: 1-13. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.300>

VELHO, G. 1999. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Zahar.

XIBERRAS, M. 1989. *A sociedade intoxicada*. Lisboa, Instituto Piaget.

MATERIAL CONSULTADO

PMSP. 16 jan. 2015. Secretaria Especial de Comunicação. *Programa "De Braços Abertos" completa um ano com diminuição do fluxo de usuários e da criminalidade na região*. São Paulo. Disponível em: <http://www.capital.sp.gov.br/noticia/programa-de-bracos-abertos-completa-um-ano-com>. Acesso em: 25 ago. 2017.

Recebido em 30 de setembro de 2018. Aceito em 29 de julho de 2020.

Individualidade e produção do feminino através da moda urbana Lolita

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.184475>

Aline Lopes Rochedo

Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Porto Alegre, RS,
Brasil
alinerochedo@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0622-1889>

RESUMO

Este texto resulta de um exercício etnográfico realizado junto a seguidores brasileiros da moda urbana Lolita, estilo japonês criado na década de 1970 e inspirado no vestuário de bonecas vitorianas combinado com elementos da cultura *pop* nipônica. A estética se difundiu a partir dos anos 1990. Exploro a experiência de vestir Lolita e, através desta, a percepção de si e a produção de individualidades associadas à performance de gênero. Procuo demonstrar como esta indumentária específica reitera o excesso como signo do feminino, mesmo quando usada sobre corpos de homens.

PALAVRAS-CHAVE

Individualidade, gênero, Lolita, performance, indumentária

Individuality and feminine production through Lolita urban fashion

ABSTRACT This article is the result of an ethnographic exercise accomplished with Brazilian followers of Lolita urban fashion, a Japanese style created in the 1970s and inspired by Victorian doll clothing combined with rococo elements and Japanese pop culture. The aesthetics spread throughout the world from the 1990s. I explore the experience of dressing Lolita and, through it, the perception of self and the production of individualities associated with the performance of gender. I try to demonstrate how this specific outfit reiterates the excess as a sign of the feminine, even when used on men's bodies.

KEYWORDS
Individuality, gender, Lolita, performance, garment

INTRODUÇÃO

Este trabalho resulta de um exercício etnográfico realizado junto a adeptos brasileiros da moda urbana Lolita¹, estilo inspirado no vestuário de bonecas vitorianas combinado com elementos da cultura *pop* japonesa, em 2016². Theresa Winge (2008) e Isaac Gagné (2007) situam a criação da estética nos anos 1970, em Tóquio, como prática reativa à moda ocidental que avançava no Japão do pós-guerra. Com maior intensidade a partir da expansão da Internet, nos anos 1990, o movimento se difundiu por vários países — Brasil, inclusive —, sendo adotado, majoritariamente, por mulheres.

Exploro, a partir do ponto de vista nativo, a experiência de vestir Lolita e, por meio desta, a experimentação de si (Leitão e Gomes, 2018) e a produção de sujeitos associadas à performance de gênero (Butler, 1988). Demonstro, por abordagem do tipo qualitativa, como a indumentária Lolita reitera o excesso como signo do feminino em ambientes digitais e *offline*. Neste processo, identifico sentidos, valores culturais e conflitos partilhados para dentro e para fora (Vencato, 2015) por pessoas cujas afinidades convergem para um determinado figurino. Minha intenção não é aprofundar a análise sobre uma moda japonesa nem sobre práticas de gênero específicas, mas me apoiar nesses elementos como chaves analíticas para acessar individualidades.

Na redação deste artigo, valorizei dinâmicas verificadas *online*, porém as considerando interligadas ao universo *offline*, percebendo a elaboração constante de comunicação e subjetivação (Ramos, 2015). Esforcei-me para observar jovens que constroem sociabilidades por meio de interações em ambientes relacionais na produção de identidades contemporâneas, na obtenção e na circulação de bens, imagens e conhecimento do figurino Lolita e na criação de ideias de pertencimento e coesão. Sublinho que acompanho Débora Krischke Leitão e Laura Graziela Gomes quanto à necessidade de se considerar dimensões *online* e *offline* em perspectiva simétrica (2018). Inclusive, a maioria das entrevistas e da observação participante se deu em comunidades no Facebook — a rede social que eu acessava na época — ou por meio de mensagens trocadas em chats e e-mails³.

Embora na época da pesquisa eu ainda não estivesse familiarizada com a vasta literatura sobre Antropologia Digital (Miller e Horst, 2012) — e, praticamente, nem era usuária de outras mídias sociais para além do Facebook —, ficou clara a relevância da Web tanto para a composição de figurinos quanto para seus impactos nas identidades vividas, nas experiências individuais e coletivas cotidianas e nos encorajamentos e desdobramentos de ser ou vestir Lolita promovidos por contatos *online* de seguidores da estética. Preferi iluminar trocas de informação, artigos e suporte que se realizavam nas comunidades às quais fui admitida como membro, ao invés de me debruçar sobre tantos perfis específicos.

Observo que existem modalidades distintas de ser e vestir Lolita no tempo e no espaço. Desde os anos 1970, a estética viaja em fluxos culturais (Hannerz, 1997),

1 | Uso letra maiúscula no início da palavra Lolita quando me refiro à moda, ao movimento estético-cultural que guia este trabalho. Ao me referir às lolitas, às pessoas que adotam a moda, adoto letra minúscula no início do termo.

2 | Este artigo é uma versão reduzida e com algumas modificações do meu trabalho de conclusão do curso do Bacharelado em Ciências Sociais (UFRGS), “Eu me sinto no topo do mundo usando Lolita: individualidade e produção do feminino através de uma moda urbana”, pesquisa realizada no segundo semestre de 2016.

3 | Empreendi apenas três entrevistas presenciais em Porto Alegre.

adaptando-se a contextos fora do Japão. Mesmo no Brasil há especificidades, como as regionais — no Rio Grande do Sul, uma camisa Lolita importada se converte em item do traje tradicional da prenda, a “mulher gaúcha”. Além disso, adeptas e adeptos entram e saem desta estética e, sujeitos urbanos que são, ingressam em outras dimensões da vida cidadina.

O emprego de diferentes verbos para marcar o engajamento — vestir/usar Lolita ou ser lolita — indicará formas variadas de se relacionar com essa estética, formas que não são excludentes, mas que iluminam modos de atuar nesse panorama — para alguns, trata-se de *hobby*; para outros, estilo de vida. Ambos os casos apontam para arranjos criativos de produção de si como ação reativa ao que consideram ser uma massificação das aparências.

Cumprir observar que movimentos jovens desencadeados nas décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos, na Europa e mesmo no Japão embaralhavam fronteiras dicotômicas de vestir impostas no Ocidente no século XIX (Saulquin, 2010)⁴. A alteração nas relações creditadas à Revolução Industrial, à Modernidade e à consolidação do capitalismo relegou o decorativo e o adorno às vestes das mulheres. O traje masculino, associado ao público, foi distanciado de enfeites, perucas, maquiagem e bordados e direcionado ao despojamento e à discricção (Souza, 1987; Rainho 2002; Zambrini, 2010). Ou seja, a moda teve, no século XIX, papel marcante no processo de divisão e naturalização de classificação de gêneros masculino e feminino, moldando e fortalecendo uma matriz binária nas aparências (Zambrini, 2010).

Questões de gênero relacionadas ao vestuário importam na contextualização da emergência da moda Lolita nos anos 1970. Enquanto a vanguarda de estilistas desafiava as regras da então decadente alta-costura parisiense (Bourdieu e Delsaut, 2008) — e muitos *designers* recém-chegados ao campo apostavam em formas amplas e cores para homens e mulheres —, jovens de Tóquio recuperavam elementos do século XIX e compunham figurinos de bonecas. E mais: denominavam-se lolitas, o que remetia ao livro *Lolita*, de Vladimir Nabokov ([1955] 2011). Veremos desconfortos e estratégias nativas para dissociar a ligação comumente feita entre pedofilia, em função da obra literária, e a moda Lolita.

Sobre estudos na paisagem urbana, e a moda é produto da metrópole, Velho (2004), inspirado em Georg Simmel (2014), chama a atenção para a cidade como um conjunto de estilos de vida, universos simbólicos, visões de mundo e sistemas de valores por onde cidadãos transitam ambigualmente, colocando em tensão as culturas objetiva e subjetiva (Simmel, 2014). Entre praticantes da moda Lolita, há solidariedade, afetos e trocas, mas também há constrangimentos e conflitos latentes, principalmente no que diz respeito às regras de vestir. E há o desejo de se diferenciar, de se fazer único na multidão.

Início este trabalho relatando o percurso que cumpri para transformar uma curiosidade em torno de uma maneira de vestir em pesquisa sobre gênero e

4 | Entre o Renascimento e meados do século XIX, homens e mulheres se vestiam de maneira extravagante para padrões atuais. Por volta de 1830, o Ocidente recriou pela moda padrões nas formas de vestir que são excludentes — há formas para homens e para mulheres. Estas formas espelham valores opostos, deixando tecidos bordados, adereços e elementos sedutores para as mulheres; e, para os homens, a redução de elementos decorativos.

indumentária. Também recupero condições de emergência e características estéticas desse fenômeno transnacional criado nas ruas do Japão e que encontrou no meio digital potente aliado para sua expansão e para a formação de uma comunidade de sentimentos (Anderson, 2008) capaz de lhe garantir sobrevivência apesar de tantos deslocamentos globais e ressignificações locais. Encerro a primeira parte narrando minhas estratégias de inserção no campo.

Em seguida, apresento reflexões sobre o material obtido por meio de questionários publicados em comunidades no Facebook, no segundo semestre de 2016. Foram dois questionários postados num grupo do Rio Grande do Sul e um terceiro colocado num grupo de abrangência nacional. Demonstro, então, que esses jovens se aproximam do que Colin Campbell chamou de *craft consumer* (2005), ou seja, de um consumidor que, intencionalmente, investe tempo e capital cultural na montagem de uma composição singular. Segundo o autor, o consumo artesanal seria um oásis de autenticidade e de expressão do *self* (Campbell, 2005:37), uma reação à massificação da Modernidade. No caso das lolitas, justapondo peças importadas, trocadas, ressignificadas, feitas em casa e adaptadas, haveria a criação de figurinos autênticos, criativos e únicos que, embora estejam vinculados a regras definidoras do estilo, ofereceriam a sensação de expressão individual.

A CENA LOLITA

Em 2014, ouvi um apresentador de TV anunciar uma reportagem sobre uma moda urbana japonesa chamada Lolita⁵. A imagem na tela, no entanto, não correspondia à relação que eu fizera entre o nome do tal estilo e o erotismo sugerido no livro *Lolita*, de Vladimir Nabokov. A obra foi lançada em 1955, em Paris, e retrata um envolvimento sexual da pré-adolescente Dolores, ou Lolita, com o padrasto, Humbert Humbert, professor universitário de meia idade nos Estados Unidos.

Pela exibição de cenas gravadas em São Paulo, não vi imagens de adolescentes sexualmente precoces, mas de mulheres portando indumentária que me era familiar, que vira algumas vezes pelas ruas paulistanas quando morei naquela cidade. Identifiquei roupas e acessórios lembrando trajes de bonecas ou figurinos europeus do século XIX, com babados. Não relacionei a composição à moda, entendendo esta como um tipo específico de vestir associado a mudança social (Codart, 2012). À fantasia, talvez.

A matéria durou menos de três minutos. O repórter apresentou a lolita Akemi Matsuda, embaixadora *kawaii*⁶ no Brasil, filha de japoneses. Também traduziu *kawaii* como fofa, falou que o Japão tem uma embaixadora *kawaii* para o mundo desde 2009 e dispensou longas explicações sobre a ligação com a Lolita da literatura. No quarto de Akemi, diante do guarda-roupa, parecia que a conversa sobre o vestuário fluiria, mas não. O repórter a indagou se ela andava “assim” na rua, e a entrevistada respondeu afirmativamente. E a edição passou para interações rápidas e acompanhou um

5 | A reportagem da TV tem uma informação equivocada – Akemi não nasceu no Japão, mas no Brasil. Ela morou em Tóquio entre os 3 e os 19 anos. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=T9TDFUpD9do>. Acesso em 28 set 2016.

6 | Expressão de difícil tradução para o português, decidi me referir a ela como “fofura”, na medida em que foi a tradução que encontrei com maior frequência entre as adeptas da moda lolita no Brasil. Em inglês, *kawaii* é traduzido como *cuteness*.

chá e um passeio das jovens de limusine. Tudo levava a crer que, uma vez trajando determinadas roupas, um conjunto de comportamentos e gostos específicos para além das vestes seria incorporado, transformando sujeitos em lolitas.

A reportagem chegou ao fim, e eu continuava não fazendo ideia sobre o que seria a tal moda Lolita. Moda por quê? Onde surgiu? Como e quando? Quem são as adeptas? Há rapazes? Por que a opção por essa estética? Quais seriam os códigos de pertencimento e de exclusão? Quem dita essa moda? Moda, fantasia ou outra coisa? Ademais, na TV, a performance me incomodava tanto quanto a maneira como o repórter interpelava as moças — mulheres com mais de 20 anos sendo tratadas como crianças e, de certa maneira, agindo como tal. E elas sorriam e batiam palmas, e tudo era caricato.

Meses depois, deparei-me com apresentações de trabalhos sobre moda Lolita em colóquios e congressos interdisciplinares. A cada exposição, aprendia algo sobre o movimento, da formação no Japão à expansão pelo mundo por meio de fluxos transnacionais que não cessam e não esgotam significados nem interpretações (Hannerz, 1997), passando por estratégias de composição dos figurinos e sociabilidade. O que na televisão parecia ser um grupo bizarro ganhava contornos de movimento urbano de jovens, no qual mulheres era a maioria. Continuava, porém, sem saber quem seriam as seguidoras da moda Lolita no Brasil, pois as apresentações ou eram pesquisas centradas, sobretudo, em São Paulo, onde há importante comunidade de descendentes japoneses, ou versavam sobre o movimento no Japão. O Rio Grande do Sul, tudo levava a crer, estava fora do circuito (Magnani, 2009).

Em 2015, porém, em Porto Alegre, cruzei numa calçada com uma moça trajando saia armada em sino, justa na cintura, camisa com babados, sapatos de bico arredondado, fitas e rendas. Devia ter por volta de 20 anos, com pele clara e cabelos longos. Perguntei-lhe se era uma lolita, e ela respondeu que sim. E foi em frente. Voltei a refletir sobre que tipo de jovem adere a essa estética e o porquê de seguir uma visualidade de feminino produzida separadamente da moda dominante adotada no contexto urbano.

Considerando que vestes intermedeiam a percepção entre corpo e mundo, pois são objetos pessoais e acompanham os sujeitos no dia a dia, moldando-os e por eles sendo moldados, considerei as reflexões de Daniel Miller (2013), para quem a indumentária não é superficial na medida em que, “[...] em muitos aspectos, os trecos nos criam” (Miller 2013: 19). Em Trinidad, onde o antropólogo pesquisou sujeitos carentes a ponto de praticar a mendicância, mas que acumulam “de uma dúzia a vinte pares de sapatos” (Miller, 2013: 14), observou a dimensão sacra que a indumentária conquista em alguns meios sociais. E isto, afirma ele, não tornaria menos profundo quem reverencia vestes.

Ademais, o autor considera a perspectiva semiótica insuficiente para pensar sobre roupas, pois faz desses objetos artigos passivos das vontades humanas. Para ele, roupas não representam pessoas nem só as vestem, mas constituem sujeitos, fazem deles o que

são ou pensam ser (Miller, 2013). O que o intriga, portanto, são as sensações de vestir e compor figurinos e como elas interferem em noções de Eu, de pessoa e de indumentária.

Penso que questões parecidas com as de Miller poderiam ser abordadas junto a quem segue a moda Lolita. Talvez, além de indagar sobre o porquê da opção por esse estilo específico, fosse profícuo questionar acerca de quais seriam as percepções de si que emergem do ato de compor e vestir figurinos que misturam referências fabulosas. Como lolitas descreveriam a experiência de se recriar, portar e exibir esses trajés inspirados na era vitoriana combinados com elementos japoneses?

A questão se mostrou ainda mais complexa: verifiquei já nas primeiras consultas a blogs e sites que o apreço pelo estilo não é seguido só por mulheres. Brolitas⁷, categoria nativa para definir rapazes que se adornam com roupas e acessórios associados à indumentária Lolita, acrescentam elementos instigantes para discussões de gênero e sexualidade a esta manifestação estético-cultural que, visualmente, enfatiza noções específicas de feminilidade, mesmo em corpos de homens autodeclarados heterossexuais⁸ e que não se identificam com *crossdressers* (Vencato, 2015) nem “travestis”, como diziam.

Certo é que brolitas se camuflam entre lolitas com poses, olhares, sorrisos e interações. Cobertos com vestidos, perucas e adornos, adotam, temporariamente, maneiras de agir e forjam, a partir do uso de um conjunto indumentário, novas possibilidades de constituição de gênero (Butler, 1988). Há, ainda, o *boystyle*, estilo composto por trajés atribuídos ao masculino, com *shorts* ou calças, casaco de montaria, camisa branca, botas, alguma gravata e, algumas vezes, chapéu, que cobrem corpos de mulheres ou de homens.

Suspeito, portanto, que, além de acionar elementos geracionais, como brincos e poses infantilizadas, praticantes de Lolita — mulheres ou homens — ou de *boystyle* — mulheres ou homens — embaralham e rearranjam gêneros e sexualidades na prática de estilos que, concomitantemente, reproduzem demarcações históricas de Ocidente e Modernidade quanto a diferenças entre vestir e se mover segundo convenções e expectativas para o que pertenceria aos repertórios do masculino e do feminino (Souza, 1987; Rainho, 2002). E mais: parecem lançar mão de atos criativos de expressão no consumo e na composição de seus figurinos, tornando a prática uma dentre outras manifestações estéticas que se contrapõem a noções massificadoras e dominantes nas cidades quanto a formas de vestir e se comportar, buscando um tipo de distinção por meio da adesão a uma moda alternativa.

PESQUISA ONLINE E OFFLINE

Desde a sua popularização, nos anos 1990, a Internet se cria, é criada pelos usuários e recria sujeitos em muitas possibilidades por meio de conexões globais, vinculando internautas por meio de estéticas múltiplas, ajudando a modificar hábitos de

⁷ | Palavra derivada da junção do termo inglês *brother* (irmão) com lolita, é adotada por garotos que usam roupas femininas desta moda. É sinônimo de B-Lolita.

⁸ | Um advogado do interior de São Paulo, com 27 anos a época da pesquisa, respondeu o questionário e me procurou *inbox* para contar a sua experiência, desde que eu promettesse manter sua identidade em sigilo. Insistiu em se identificar como heterossexual e confidenciou que familiares, colegas de trabalho e amigos desconhecem sua participação na cena Lolita. Havia uma costureira a quem encomendava vestidos e comprava perucas, sapatos e meias *online* e uma pessoa que conheceu numa comunidade do Facebook que opinava sobre os figurinos. Para além das redes sociais, ele comparecia a eventos Lolita em cidades próximas à sua, quase sempre trajando o subestilo Sweet “pela fofura”. Na época da nossa conversa, estava afastado da prática a pedido da namorada.

consumo e maneiras de viver e produzir subjetividades ao mesmo tempo em que se transforma pelos comportamentos e sentidos que provoca e inspira. No caso das lolitas, isto é evidente em redes sociais, blogs e sites. Há diferenças em cenários, poses e características físicas por questões diversas, como geográficas, étnicas, de gênero e estrato social, mas a silhueta desse estilo, pelo menos nas roupas atribuídas à noção hegemônica de feminino no Ocidente, apresenta recorrências, como saias rodadas de comprimento pelo joelho combinadas com blusas de babados e rendas.

Numa pesquisa levada com jovens urbanos imersos num fenômeno global acionado diariamente por um conjunto de ferramentas e canais digitais, é mais do que necessário reconhecer o emaranhamento dos ambientes *online* e *offline* e compreender redes sociais como espaços de experimentação de si e negociação de gênero e sexualidade elaborados pelos sujeitos e confiáveis para a produção de conhecimento etnográfico (Gomes e Leitão, 2018). Até porque, entre nascidos dos anos 1990 em diante, forjam-se laços de reciprocidade, confiança e identificação intensas com pessoas com quem convivem dentro ou fora da Web, algumas que talvez jamais encontrem fora de dispositivos eletrônicos.

Encorajada por discussões metodológicas sobre Antropologia Digital (Miller e Horst, 2012), busquei comunidades Lolita na rede social Facebook⁹, na expectativa de acessar aproximações e distanciamentos socioculturais, sobretudo no Brasil. Identificar marcadores de diferença poderia indicar caminho profícuo para refletir acerca de tensões e formas de se relacionar com sexualidade e distâncias econômicas e sociais, por exemplo.

Uma das comunidades na rede social é a Moda Lolita, que se apresenta como espaço para compartilhar “pequenas e rápidas informações em relação à moda Lolita”, como vídeos, desfiles e reportagens com “novas coleções”. No início de 2016, havia mais de 3,5 mil cadastrados de diferentes partes do Brasil e do Exterior. Pelas fotos dos perfis, a maioria era formada por mulheres brancas¹⁰, e havia rapazes e muitas imagens de personagens de *animes*¹¹. Mais informações deveriam ser investigadas por outros meios, pois eu não tinha acesso à boa parte do conteúdo dos perfis para além das fotos. Foi quando considerei a possibilidade de aplicar um questionário para obter mais informações sobre os membros. Todavia, precisava ser aceita e receber autorização dos administradores para postar.

Outro grupo do Facebook que me interessou foi Lolita Sales, com mais de 10 mil participantes de diferentes regiões do Brasil na época da pesquisa. Da mesma forma que a Moda Lolita, esta comunidade mediada por brasileiras tem maioria feminina. No entanto, é um local usado exclusivamente para venda, compra e troca de acessórios e roupas. Endereços virtuais como este são essenciais na construção estética e no intercâmbio de informações desses sujeitos no país, onde não existem lojas físicas de moda Lolita, e é por meio de negociações feitas no espaço digital que se obtém uma porção de artefatos necessários para a composição dos figurinos.

9 | Quando realizei a pesquisa, em 2016, não tinha aderido ao aplicativo Instagram. Revisitando o trabalho, em 2020, percorri perfis de algumas antigas interlocutoras e vi que muitas são ativas nessa rede social. Entretanto, notei que, para compra e venda de roupas e acessórios e para a troca de informação e sugestão de leituras ou de vídeos, as comunidades Lolita nas quais ingressei no Facebook parecem mais bem-sucedidas e continuam reunindo adeptas dessa estética, inclusive a “nova geração”. É relevante observar, porém, que o Facebook, já na época da investigação, inclinava-se para uma espécie de envelhecimento, como Miller citou anos antes (2012), referindo-se à tendência de usuários mais jovens se direcionarem a outras redes sociais.

10 | Não foi possível durante a elaboração deste trabalho explorar questões de raça na medida em que não considerei confiável construir inferências a partir das imagens dos perfis de participantes das comunidades Lolita do Facebook.

11 | Desenhos animados produzidos por estúdios japoneses.

No grupo Lolita Sales, publicações de produtos à venda ou para troca que não respeitem as regras (é fundamental postar fotos, preço, medidas precisas, condições de pagamento e origem, entre outras informações exigidas) podem ser eliminadas, adverte o texto disponível a qualquer usuário da rede social. Neste caso, era provável que publicar um questionário seria inadequado, mesmo integrando o grupo. Todavia, entrando para a comunidade, eu observaria os artigos que transitam e a maneira como os intercâmbios conformam esse mercado e por ele são formados a partir de suas especificidades.

Moda Lolita e Lolita Sales são grupos fechados. Desta forma, exibem a lista de participantes e disponibilizam o conteúdo publicado apenas para integrantes admitidos pelos moderadores. Envia-se solicitações para ingresso, e os candidatos esperam por aprovação ou rejeição. Continuei lendo sobre o assunto e investindo na busca por uma lolita em Porto Alegre que pudesse mediar a minha inserção, uma vez que não sigo a estética. A ideia era, desde o início, se aceita nas comunidades, anunciar-me como pesquisadora.

Vasculhei o Facebook em busca de alguma comunidade no Rio Grande do Sul. O Estado em geral e Porto Alegre em particular interessavam-me pelo fato de esta parte do sul não ser região de colonização japonesa. Também poderia me levar a uma lolita que me ajudasse a perceber em que medida amizades firmadas e vividas em meios digitais correspondem à construção de uma identidade de grupo também fora das redes. Por fim, encontrei conhecidas que, até então, eu ignorava serem adeptas da moda Lolita, e foram essas coincidências que me ajudaram a decifrar entrelinhas e acessar moderadores de grupos.

Desde o início do trabalho, porém, transparecia na dimensão *online* a ideia de coletividade construída nas redes sociais que me remetia à ideia de comunidade imaginada cunhada por Benedict Anderson (2008)¹². No entanto, essa coletividade não parecia almejar a composição de identidade de grupo para além do domínio de regras, sobretudo quanto ao vestir. A sociabilidade e o envolvimento *online*, aparentemente, teriam maior relevância para a composição de figurinos, com compra, venda e troca, e para tornar públicos encontros entre participantes, encontros que permitiriam reuniões presenciais por algumas horas e cujos registros seriam divulgados *online*. Essa prática, porém, desencadeava, porém, uma série de comentários de membros da comunidade elogiando os encontros, as roupas, as iniciativas e desencadeando “convites” para amizades na rede social. Adensava-se, desta forma, a coesão na comunidade no Facebook e em outras plataformas usadas pelas integrantes, como Instagram¹³.

LOLITAS NO PAÍS DO SOL NASCENTE

O movimento Lolita teria se iniciado na virada dos anos 1970 para os 1980, em Harajuku, distrito comercial de Tóquio conhecido como epicentro da criação, exibição e irradiação de modas japonesas dirigidas ao público jovem (Winge, 2008). Dentre as características

12 | Anderson pensa *comunidade imaginada* a partir da ideia de nação na medida em que sua existência seria fundada em histórias, nas imagens e nas memórias associadas a elas (2008). Tomo a liberdade para usar o termo por entender que, em alguma medida, praticantes da moda transnacional Lolita se percebem como uma comunidade e enroscam suas narrativas sobre origens, práticas e visualidades.

13 | Acompanhei o uso do Instagram quando a pesquisa já tinha se encerrado. Constatei que essa rede social era mais usada pelas lolitas para postagem de fotos em eventos ou em cafés, parques e praças. O mercado de artefatos Lolita se realizava mesmo no Facebook. Outra constatação posterior à finalização da pesquisa foi uma crescente produção de trabalhos acadêmicos sobre a estética e a moda Lolita anunciados nas comunidades, inclusive com postagem de questionários.

estão *outfits*¹⁴ associados ao estilo de vida aristocrático europeu exibido como uma dentre tantas possibilidades estéticas cultivadas no local.

Entusiastas ocupam as ruas portando roupas com fitas, babados, saias armadas por anáguas, meias, sapatos “de boneca” ou botas, perucas, cílios postiços e sombrinhas, entre outros adornos, seguindo *guidelines*¹⁵ nada estáticas, muitas vezes desafiadas, adaptadas e usadas para marcar visualmente, pela composição, fronteiras entre quem é e quem não é lolita. Apesar de serem usados majoritariamente por adolescentes e pessoas na faixa dos 20 anos, esses figurinos não celebram esses grupos etários. Em *outfits* e trejeitos, há a exultação da fase infantil, com estampas de pirulitos, castelos e unicórnios, apenas para citar algumas, mangas bufantes, brinquedos, bonecas e bichos de pelúcia.

Guita Debert (2010), em reflexões sobre a juventude como um valor e a dissolução da vida adulta, menciona o trabalho do sociólogo inglês Frank Furedi ao falar sobre uma “crescente infantilização da cultura contemporânea” em diferentes meios, inclusive no universitário. O fato de um público com mais de 18 anos se interessar por desenhos, filmes, objetos, práticas e roupas produzidas para ou associadas ao mundo infantil embaça ainda mais as fronteiras entre as fases cronológicas. Debert chega a citar Hello Kitty¹⁶, uma das principais personagens do universo *kawaii*:

A Hello Kitty, uma gatinha branca cuja marca registrada é uma flor ou um laço vermelho, tem popularidade tremenda entre os adultos japoneses. Profissionais e funcionárias de escritórios levam material de escritório Hello Kitty para o trabalho, conversam com seus amigos em celulares Hello Kitty e usam gravatas do Snoopy (Debert, 2010: 53).

Na criação da bricolagem que constitui o repertório predeterminado e esperado da visualidade Lolita, fundamental é a presença da fofura em termos *kawaii*, ou seja, em termos desta estética japonesa. Evidentemente, noções de fofura variam, e há formas de vestir consideradas mais fofas do que outras em função de cores, estampas e ornamentos, com a adoção de gestos, poses e posturas padronizadas, ainda que só empregadas para registros fotográficos. *Outfit* que não desperta sensibilidade *kawaii* não é bem-sucedido.

Dos trajés, saltam fitas, rendas, tules, veludo, algodão e tricoline em composições montadas para disfarçar aspectos da silhueta adulta, como busto e quadris. Ainda assim, marca-se a cintura. O comprimento das saias deve partir da altura do joelho em direção aos tornozelos. É raro, pelo menos no Japão, ter braços, ombros, colo e costas descobertos.

A paleta de cores ajuda a definir subestilos. Quando estampadas, as roupas são floridas ou têm motivos fabulosos, com unicórnios, carrosséis, frutas, pirulitos ou corações e temáticas reconhecidas por lolitas como marcas registradas de algumas *brands*. Para não ser considerada *ita*¹⁷ — categoria nativa empregada para

14 | Categoria nativa para se referir ao figurino Lolita. Diz respeito à produção completa, com toda a indumentária.

15 | Categoria nativa para se referir a regras do vestir Lolita.

16 | A personagem foi criada em 1974 pela empresa japonesa Sanrio. Pela biografia divulgada pela companhia, Hello Kitty não é uma gata, apesar das orelhas pontudas e dos bigodes, mas uma menina inglesa. O nome Kitty, no entanto, foi retirado do livro *Through the Looking Glass*, de Lewis Carroll, no qual um dos gatos da personagem Alice é assim nominado.

17 | A palavra “ita” deriva do termo japonês *itai*, que significa “ai”.

desqualificar quem se pretende lolita e não se adorna conforme *guidelines* ou usa matéria-prima “de baixa qualidade” —, melhor evitar tecidos brilhosos. Andar com anáguas por baixo da saia é essencial.

No Japão, há rigor em relação aos cabelos, que atendem a normas de subestilos. Soltas ou presas, as mechas podem ser curtas, mas, em geral, aparecem descendo em cascatas pelos ombros, às vezes coloridas. Os fios nem sempre são longos e estão ornados com enfeites em formatos de flor, laço, morango e estrela, por exemplo, ou por chapéus.

A maquiagem é marcante, concedendo textura de porcelana à pele e escondendo manchas. Sobre os lábios, batons rosados. Já os olhos, contornados com rímel, lápis pretos e cílios postiços, recebem ênfase para parecer maiores. Como a pálpebra superior japonesa não tem a dobra comum a ocidentais, algumas recorrem a uma cola especial para uma fixação temporária da pele, formando um sulco, mas mantendo o movimento. Em alguns casos, buscam a cirurgia plástica e lentes de contato coloridas.

A fofura em objetos, poses e empenho no vestir chama a atenção desde o início da moda em Harajuku pelo investimento de tempo e dinheiro na personificação da graça e da perfeição, com jovens afirmando e reafirmando que não estavam interpretando personagens de mangás¹⁸ nem de *animes*. Mesmo quando se inspiram em algumas heroínas, não representariam figuras fictícias; elas seriam elas mesmas, pois ser lolita deveria ser uma maneira de viver (Winge, 2008). Razão pela qual não poderiam ser igualadas a praticantes de *cosplay*¹⁹, esta uma performance artística da cultura *pop* japonesa na qual participantes se vestem como e interpretam personagens de animes, mangás, filmes e jogos eletrônicos (Gagné, 2007). Neste *hobby*, imita-se um Outro fictício, que até pode ser uma lolita de *anime*. Porém, a pessoa que veste e imita a personagem é *cosplayer*, não é adepta da moda Lolita. Por fim, quem é lolita e faz *cosplay* não pode vestir Lolita como *cosplayer*, ou será *ita*.

Sobre isto, trago um comentário da professora Sofia – interlocutora com quem me encontrei presencialmente em Porto Alegre e estabeleci contato *online* durante o trabalho – acerca de diferenças internas a partir do ponto de vista de quem transita em ambas as práticas. Segundo ela, fazer *cosplay* é encontrar uma solução criativa para chegar a um resultado esperado. Quanto à lolita, haveria muitas formas de compor um *outfit*, tanto no processo quanto no resultado. Cada composição seria única, ainda que a produção desse novo seja regulada por *guidelines*. Não posso afirmar que essa seja a lógica em Harajuku, mas é possível que esteja aí parte da aversão das japonesas à comparação com praticantes de *cosplay*. A pessoa lolita, nesta lógica, é a personagem de si, não a imitação do Outro, o que nos leva à crença numa autenticidade do *self*, na própria originalidade e potencialidade, na criatividade individual (Taylor, 2011).

O fato é que lolitas são criadas por *outfits* que elas criam a partir de uma matriz de regras que procura dominar as subjetividades ao mesmo tempo em que estimula

18 | Histórias em quadrinhos japonesas.

19 | O termo é um neologismo da junção das palavras inglesas *costume* (fantasia) e *play* (jogar).

a diferenciação (Simmel, 2014). E é principalmente pela indumentária que se reconhecem, se expressam, se aproximam e se distinguem. “É preciso saber coordenar”, diz uma interlocutora, e coordenar exige capital cultural (Bourdieu, 2008), conhecimento de valores e princípios que permitem combinar conteúdo criativo e original a formas acordadas pelo campo, além de poder de compra. Ou seja, mesmo quando há criação, esta se dá dentro de um campo de possibilidades (Velho, 2004) que apregoa obediência às características pré-definidas e têm normas, constrangimentos e adaptações locais.

Esta breve incursão pela cena Lolita no Japão testemunha que roupas e poses são indissociáveis da construção da identidade desta que me sinto à vontade para chamar de moda comprometida com a reiteração do excesso como signo do feminino — pois o ornamento, o rebuscado, desde o século XIX, é atribuído às vestes usadas por mulheres. Ademais, cumpre observar que o estilo de vestir Lolita atende à lógica da indústria hegemônica e global produtora e disseminadora de modas “ocidentais”. Há lojas físicas, grifes, vende-se *online*, editam-se revistas especializadas e catálogos, promovem-se eventos para apresentação de coleções, produzem-se editoriais e anúncios publicitários, movimenta-se dinheiro ao redor do mundo, trocam-se ideias por meio de imagens e textos, despertam-se desejos.

DE LOLITA A RORIITAS

Alguns autores associam a criação da moda Lolita a uma agência no sentido da resistência em relação ao vestir imposto pela indústria da moda Ocidental produzida em série que avançava sobre o Japão nos anos que se seguiram à II Guerra Mundial, ao sentimento de falta de individualidade pela imposição de uniformes para instituições de ensino e alguns espaços de trabalho e à supremacia da cultura patriarcal e machista (Coombes, 2016; Winge, 2008). Apesar da doçura, das fitas e dos babados, as primeiras lolitas japonesas seriam, nessa perspectiva, rebeldes num processo de transformação das subjetividades da geração do pós-guerra. Seguir essa estética fundada em padrões vitorianos, mangás e *animes*, fofuras nipônicas e personagens literários teria dado a esses sujeitos a sensação de subversão num contexto que insistia em lhes impor normas de vestir e agir.

Kimberley Coombes (2016) e Theresa Winge (2008) afirmam que a personagem Alice, de Lewis Carroll (1832-1898), do livro *Alice no País das Maravilhas*, de 1865, seria a figura mais adequada para se associar à estética dessa moda urbana. Como parte da literatura vitoriana, a obra narra os encontros de uma menina com seres fabulosos num mundo mágico e é um dos principais títulos infanto-juvenis da cultura japonesa (Coombes, 2016; Winge, 2008). O texto de Carroll também poderia ser compreendido como uma crítica à condição do indivíduo, “sufocado por inúmeras exigências e regras sociais” (Brito, s.d), e ao moralismo daquele período na Inglaterra.

Porém, se o que define uma lolita é o *outfit*, as ilustrações de John Tenniel (1820-1914) para diversas edições da obra confirmam o traje de Alice como possível inspirador da estética, com saia rodada até os joelhos, meias e sapatos “de boneca”.

Em suma, o *outfit* Lolita condensa um arranjo singular num mundo habitado por personagens da literatura e da cultura *pop*. Como se os figurinos fossem, em suas variações, cenários para movimentos e maneirismos infantilizados, fabulosos. E mais: locais ritualizados e alegóricos incapazes de controlar as interpretações que suscitam por onde passam, provocando emoções, tensões e inquietações que fluem de Harajuku para outros destinos habitados por adeptas e adeptos da moda até os dias de hoje.

Então, por que Lolita? Há um constante esforço de afastamento da personagem de Nabokov. Nas entrevistas que fiz com seguidoras da moda no Brasil, raras vezes houve uma menção espontânea por parte delas à Lolita da ficção. Quando eu a citava, todas reagiram no sentido de desvincular as roupas da obra literária, ainda que a explicação para a adoção da nomenclatura permanecesse desconhecida ou incerta.

Uma das explicações mais recorrentes nos trabalhos acadêmicos atesta que o nome Lolita provavelmente ingressou no Japão via literatura, com o título traduzido para *Rorita*. E é notório que o termo foi associado ao fenômeno de atração sexual de homens mais velhos por adolescentes. O complexo lolita recebeu a denominação *rorikon* e até inspirou um gênero de quadrinhos que objetifica mulheres (Gagné, 2008; Winge, 2008).

A razão pela qual lolitas ou *roriitas* adotaram a palavra para se denominar ainda não foi elucidada. Hoje, a associação entre o fenômeno japonês e o romance de Nabokov incomoda a comunidade, composta majoritariamente por mulheres, e elas se apressam para (tentar) desfazer mal-entendidos e rechaçar estereótipos ou associação a fetiche²⁰. Uma estratégia adotada no início para afastar a “contaminação” pela conotação sexual foi modificar a grafia, acrescentando um *i* à palavra e criando o neologismo *Roriita* (Gagné, 2008; Winge, 2008). Mundo afora, porém, a moda tende a circular Lolita.

Abro parênteses para comentar a importância que teve a descoberta da denominação *roriita*, pois foi a partir dela que consegui localizar no Facebook a comunidade do Rio Grande do Sul, a “Roriita RS”. Tratando-se de mais um grupo fechado, o conteúdo não estava disponível. Mas tive acesso à lista de membros e, dentre os 160 participantes, havia uma colega de um grupo de pesquisa acadêmica do qual participava na época, e ela me apresentou a algumas pessoas pela *internet*, em agosto de 2016. Aos poucos, fui ingressando nas redes, sempre como antropóloga e pesquisadora. Jamais me fiz passar por Lolita, tampouco experimentei o vestir ou o comprar um *outfit*.

OS QUESTIONÁRIOS

Em setembro de 2016, fui aceita como pesquisadora na comunidade “Roriita RS”, no Facebook, e as administradoras permitiram que eu postasse questionário para ser

20 | Vencato (cf. 2015) explora a noção de feminilidade e o fetiche entre *crossdressers*. Para ser o que o campo define como *crossdresser* de verdade, é preciso se adornar com elementos atraentes a outros homens e, ao mesmo tempo, parecer casto e assexuado. Isso permite traçar paralelos com o repúdio das lolitas à associação com a personagem da obra de Nabokov. Na estética Lolita, celebra-se a produção de um figurino “apetitoso”, *sweet*, fofos, com morangos, pirulitos, *candy colors*, cerejas e *cupcakes* (a própria saia armada e os babados lembrando merengues), ao mesmo tempo em que se almeja o distanciamento do desejo sexual. “Como se a sexualidade fosse um botão que pode – e deve – ser desligado a partir do momento da montagem”, provoca Vencato (2015:382). A autora também cita o trabalho de Vitor Pinheiro Grunvald (2014 *apud* Vencato, 2015), que constatou a mesma aversão de *crossdressers* ao vínculo da sexualidade. Fenômeno que se repete na cena Lolita, com as peculiaridades desse universo, habitado majoritariamente por mulheres na faixa dos 20 anos.

respondido anonimamente. As perguntas eram: Como você conheceu a moda Lolita? Poderia fornecer sua idade, cidade onde vive, escolaridade e profissão? Se desejar, pode incluir o *nickname*²¹, mas não é obrigatório. Quando, como e por que você se tornou uma Lolita? Quando você se veste como Lolita? Quais são os comportamentos esperados de uma Lolita? Como você os aprendeu? O que é ser Lolita para você? Um estilo de vida? Uma identidade? Como se sabe quem é Lolita de verdade? O que sua família/seus amigos pensam sobre você ser uma Lolita? Com qual estilo de Lolita você mais se identifica? Por quê?

Em três dias, 10 pessoas enviaram respostas, todas indicando identidade feminina. Era um número pequeno para qualquer pesquisa quantitativa, mas satisfatório para minhas reflexões se iniciarem.

Mangás, *animes*, eventos de moda japonesa e internet seriam os principais canais pelos quais as colaboradoras acessaram a moda Lolita. A faixa etária se concentrou entre 21 e 25 anos. Enfatizou-se a necessidade de autonomia financeira relativa para montar *outfits*, considerados “caros” para a maioria das participantes. Oito vivem em Porto Alegre, uma reside em Alvorada, Região Metropolitana, e outra, em Uruguaiana, no Oeste do Estado.

Com exceção de uma estudante do Ensino Médio, e de outra que deixou o Curso Superior antes da conclusão, as demais são universitárias ou já terminaram alguma faculdade. As áreas de interesse e atividades variam. Metade da amostra está ligada a *design*, moda e artes, e há duas professoras, uma psicóloga e uma bióloga.

A terceira questão demonstra interesse crescente pela moda Lolita a partir de 2010, embora algumas tenham se iniciado antes. As razões para eleger o estilo evidenciam diferenças internas. Entre as justificativas, há a busca por autoestima/aceitação num grupo e expressão de feminilidade — “Me tornei lolita durante um período bem difícil da minha vida. Lolita ajudou”; “Quando eu visto roupas Lolita, me sinto também muito feminina e de bem comigo” —, pragmatismo e custo-benefício — “[...] acaba saindo mais barato do que fazer *cosplay*” —, noções de individualismo (Dumont, 1985; Simmel, 1973) e de cuidados e construção de si (Foucault, 1985) — “[...] estilo que combinava comigo, com o que eu imaginava e com como eu queria ser”; “[...] a estética tem a ver com a maneira que eu sempre me vesti”; “[...] é algo singular”. Uma das respostas desafiou a questão: “[...] pessoas não ‘são’ lolitas, roupas são: lolita é o estilo de moda, não as pessoas”. Segundo esta participante, “pessoas usam/vestem Lolita”.

Enquanto algumas respostas são dispersas, a pergunta sobre o que esperar em termos de comportamento Lolita apontou para a negação da existência de padronização, contrastando com informações da internet. Ao ler o questionário, aliás, uma participante me alertou *inbox* para a probabilidade de as respostas não corresponderem às minhas “expectativas”. “Somos nós mesmas, não interpretamos algum tipo de papel, como *cosplayers* fazem”; “[...] como se a personalidade de uma pessoa fosse

21 | Termo nativo para pseudônimo. Às vezes, aparece como *nick*.

mudar em função da roupa que ela veste...”; “Não me comporto de maneira diferente da minha original personalidade.”

Para a maioria, a moda não afeta/modifica suas “maneiras de ser”. Ao mesmo tempo, algumas, em situações presenciais comigo, relataram alterações na forma como se percebem ao se adornarem com o *outfit*. Uma testemunhou que, trajando camiseta, jeans e tênis, é “mais tímida”. Usando Lolita, assegura, consegue erguer a cabeça, caminhando altiva e se sentindo fofa. Outra disse que, com o *outfit*, sente-se uma versão melhorada de si. Como se o traje tornasse manifesto o *self*, evidenciasse algo que estaria escondido dos outros.

Desta forma, a interioridade é entendida como descolada das subjetividades, ainda que tenha modificado hábitos de consumo, redes de relações e práticas de vestir. Neste sentido, Taylor (2011) diz que a ideia de cada indivíduo como sendo diferente e original é uma noção dominante no Ocidente moderno e que, mesmo podendo se espalhar pelo mundo, é estranha em outras culturas e em outros tempos.

Também chamou a atenção a recorrência do termo “respeito” nas respostas, apontando para uma solidariedade desejada a ser cultivada e praticada entre lolitas em relação a gostos, produções dos *outfits* e em diferenças de gênero — quando homens ou mulheres vestem as roupas atribuídas aos seus gêneros convencionados como opostos, com homens usando Lolita e mulheres trajando *boystyle*. Não deixa de ser um indicador de que conflitos de classe e gênero são latentes internamente. Já os significados de ser lolita são múltiplos em função das vivências e expectativas diversas das pessoas das comunidades, comunidades feitas e refeitas por sujeitos urbanos, modernos e fragmentados (Velho, 2004). Lolitas não podem ser pensadas, desta forma, como integrantes de uma totalidade.

Identidade, estilo de vida, liberdade, modo fofo de vestir, *hobby* e extensão do ser e forma de expressão foram expressões usadas nas respostas. Para a maioria das colaboradoras do Rio Grande do Sul, ser “lolita de verdade” implica adotar silhueta a partir de regras básicas, a saber, uso de saia de armação, qualidade de materiais, sem decote, a saia levemente acima do joelho, blusa de rendas. É importante dominar as *guidelines*. O maior ou menor domínio das regras do campo (Bourdieu, 2008) diferencia “novatas” de “veteranas”.

Outfits são montados em esplendor para *meetings* e eventos de cultura japonesa em espaços públicos ou para o registro imagético seguido de publicação em algum canal *online*. Existe uma estética singular que reconfigura fronteiras políticas e geográficas e se expressa em habilidades manuais e domínio de linguagem e conhecimento sendo ressignificada, perpassando parques, ruas, shoppings, sites, revistas e filmes, conectando lugares, pessoas, ideias, tecnologia, capital, imagens e informação (Appadurai, 1999).

Chamou-me a atenção que, mesmo com anúncios publicitários empregando modelos esguias, a silhueta exaltada é aquela formada pela composição de *blouse* e

saia rodada “até o joelho” — pode ser uma explicação para o porquê de brolitas se sentirem tão à vontade com roupas Lolita. Em suma, o contorno do *outfit* e o cumprimento de *guidelines* parecem mais relevantes do que formas e dimensões corporais para que se atinja o resultado almejado.

Por fim, sete das dez pessoas participantes admitiram resistência ao *outfit* por parte de familiares e pessoas próximas, às vezes pelo dispêndio de dinheiro, outras vezes pela acusação de infantilidade. Em geral, essa relação é narrada com início conflituoso, mas se encaminha para aceitação e apoio, inclusive na escolha das roupas. Na relação para fora da cena, mães seriam as principais entusiastas — num dos casos é a avó —, e amigos tendem a ser solidários. Com os homens – pais, principalmente –, a tensão retumba no silêncio.

A partir das respostas acima, elaborei um segundo questionário para a comunidade “Roriita RS”, incluindo questões sobre condições socioeconômicas. E arrisquei um terceiro formulário direcionado para fora do Estado, postando-o na comunidade Moda Lolita. Este último não era idêntico ao segundo nem ao primeiro, mas era uma mistura de ambos.

Meu objetivo com os instrumentos de pesquisa era procurar recorrências, identificar e compreender regras, apropriar-me do léxico e perceber semelhanças e diferenças internas. Houve 11 participantes no segundo questionário do “Roriita RS” e 30 no formulário que postei na Moda Lolita. Nesta segunda fase, portanto, somei 41 colaboradores, 36 identificados com feminino; três, com masculino, todos brolitas; e dois, com “outros”, mas usando “o” no final dos adjetivos, indicando preferência pela identificação com o gênero masculino.

A concentração de idade, no Brasil e no Rio Grande do Sul, correspondeu à faixa de 21 a 24 anos. Pelo menos dois terços residem com a família, cursa ou cursou alguma faculdade ou pós-graduação e usa transporte público como principal meio de locomoção. A maioria estuda e trabalha, e as principais áreas de interesse estão ligadas às artes, à moda, ao *design*, à beleza e à História. Há concentração nas capitais, embora a cena avance para o interior.

Uma pergunta que consta do formulário que circulou no “Roriita RS” e foi suprimida daquele enviado à Moda Lolita indaga sobre bairro de residência. Com base nas respostas, afirmo que, no caso de Porto Alegre, há quem siga a estética tanto em zonas populares e periféricas quanto em regiões nobres e centrais. Ou seja, sujeitos de diferentes camadas sociais se encontram na cena e compartilham o interesse por esta manifestação estético-cultural. Se essas mesmas pessoas mantêm relações face a face para além dos encontros de cultura japonesa e dos *meetings*, era algo a investigar.

Incluí no formulário para o grupo Moda Lolita a pergunta sobre quando, como e por que tornar-se entusiasta da modalidade. O interesse da maioria se iniciou entre 12 e 15 anos, por meio de mangás, *animes*, Internet e eventos de cultura japonesa, mas

conseguir compor o *outfit* não era possível em função do alto custo – trabalhar e ganhar dinheiro facilita a adesão.

Tanto no Estado como no restante do país, a maioria identifica a prática como *hobby*, atividade à qual se dedica tempo, esforço e recursos em busca de algum tipo de prazer e satisfação quando *outfits* são contemplados e exibidos. É roupa para “ocasiões especiais”, como aniversários, festas e passeios. Não é, portanto, vestimenta cotidiana, a não ser em detalhes e na composição do subestilo que se chama *casual lolita*: saia rodada, alguns acessórios, bolsa, os sapatos etc. combinados com roupas usadas pela maioria dos habitantes das cidades. Acessórios, como colares e anéis, porém, acabam incorporados ao cotidiano.

Também convergem para o *outfit* ideias de criação e expressão de algo pensado como interior aos sujeitos, como essenciais do indivíduo (Dumont, 1985) dotado de criatividade, emoção e imaginação que visa o prazer (Campbell, 2001), e noções de “autodescoberta” e moralidade: “[...] percebi que havia um grupo de garotas que transformava em realidade tudo aquilo que eu amava e via apenas em livros e filmes”; “[...] é uma moda ao contrário da exploração da forma do corpo no sentido sexual”; “[...] era tudo o que eu procurava”; “[...] não me apaixonei apenas pelos vestidos, mas pela atitude das meninas e dos meninos”; “[...] estilo lindo, delicado e diferente. Eu me sinto no topo do mundo usando lolita”; “[...] me sinto linda”; “Remete ao passado, à inocência, ao que deveríamos ser no futuro”; “[...] detalhes, recato, camadas”; “permite que a gente mostre a nossa personalidade”.

Cumpram sublinhar relatos sobre conflitos entre familiares e amigos. Há apoio, mas há constrangimentos e ressentimentos: “[...] consideram-me corajosa e estranha por usar roupas ‘de criança’”; “[...] alguns ficam preocupados com minha segurança”; “[...] há muito desrespeito, desde comentários, piadas até fotos sem permissão”; “[...] dizem que essas roupas não são apropriadas para sair”; “[...] ninguém pagava minhas roupas, não tinha por que reclamar de nada”; “Acham que é só uma fase”.

Sobre tantas estratégias para compor figurinos, sabemos que a maior parte das lojas Lolita é japonesa, e são altas as taxas cobradas pelas remessas e pela importação. “Vestidos de marcas japonesas custam, facilmente, 700 ou 800 reais. Meus vestidos e saias são *handmade* e réplicas de marcas japonesas. Os vestidos valem 150 reais, e as saias, 70 reais”, respondeu uma das lolitas do Rio Grande do Sul.

Participantes reconhecem que importam menos nos últimos anos por causa da cotação do dólar. Algumas investiram em máquinas de costura para produzir saias, vestidos e blusas. Outras fazem adereços para si e para vender. Duas lojas no Brasil se especializaram em sapatos. Costureiras também são contratadas para a produção, especialmente por brolitas e lolitas *plus size*²², em geral porque as silhuetas não acompanham as curvas das roupas prontas ou mais ofertadas em sites ou comunidades de compra, venda ou troca.

22 | *Plus size* significa “tamanho grande” e é uma categoria nativa no campo da moda usada para designar pessoas gordas e tamanhos de roupas para numerações acima de 44 ou 46, não há consenso. Pode-se ser *plus size* e/ou vestir *plus size*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Explorei uma composição indumentária como elemento constitutivo da construção de indivíduo numa performance de gênero. Parti da moda Lolita para demonstrar como se produz a feminilidade das adeptas deste movimento estético-cultural criado no Japão da década de 1970 e que se consolidou em contextos urbanos brasileiros na esteira do avanço da Internet, na virada dos anos 1990 para os 2000.

Seguindo abordagem do tipo qualitativa, compus uma narrativa com base em respostas obtidas por meio de questionários que publiquei em comunidades no Facebook; em entrevistas e encontros em Porto Alegre; em conversas informais; na observação participante junto a grupos *online*; em catálogos de *brands*; em consulta a blogs, sites e trabalhos acadêmicos sobre lolitas; na literatura; e em análises de imagens — fotografias e anúncios publicitários —, objetos e performances de sujeitos que circulam neste campo.

Situei meu interesse inicial pela moda Lolita, em 2014, como curiosidade. Foi após me deparar com uma moça trajando esse estilo em Porto Alegre, no final de 2015, que olhei para o fenômeno como potencial objeto de pesquisa antropológica com jovens urbanos. Assim, estabeleci contatos no Rio Grande do Sul e me aproximei do tema por meio de sites, blogs e trabalhos acadêmicos. A pesquisa se intensificou quando obtive autorização para publicar questionários no Facebook — as comunidades Lolita são fechadas e, em algumas, não são permitidas postagens como formulários — e negocie entrevistas.

No meio digital, onde se produzem singularidades e diferenças (Miller e Horst, 2012), verifiquei como lolitas e brolitas constroem e alimentam redes de sociabilidade e trocam informações e coisas, embaralhando fronteiras culturais, sociais, de gênero, geracionais e políticas, compondo uma comunidade de sentidos (Anderson, 2008). Vendem, negociam, compram, revendem, promovem leilões. Também se apoiam, percebem-se coesos, compartilham, criam laços e ampliam o conhecimento sobre o que os une, experimentando-se a si mesmos (Gomes e Leitão, 2018).

Em reuniões presenciais ou em plataformas digitais, esses jovens são quem quiserem ser. Nos *meetings* ou em eventos de cultura japonesa, o julgamento não se dá por posição social. Importa é saber coordenar, dominar regras para se adornar em sonhos e fábulas, acumular capital cultural (Bourdieu, 2008) que lhes permita celebrar individualidades pelo reconhecimento de uma estética e por valores culturais para atingir visualidades capazes de sintetizar princípios do grupo.

Lolitas e brolitas compram, descartam, fabricam e reorganizam objetos na construção dos *outfits* e de si mesmos. É uma construção estética numa temporalidade diferente daquela do cotidiano dos centros urbanos. Criar um figurino leva dias, semanas, meses e até anos. Mais do que se opor à moda hegemônica, o objetivo é a construção da individualidade a partir de um estilo baseado em o quê se porta e em

como se portam roupas e acessórios, o que nos permite evocar Campbell e sua noção de *craft consumer* (2005). Mesmo usando peças de segunda mão ou massificadas, orgulham-se de recombina-las dentro das regras. Copiar personagens é *cosplay*, é se passar por um Outro fictício. Para quem usa – ou veste – Lolita, seria coisa de *ita*. Há, portanto, conflitos latentes, pois quem não respeita as regras do *outfit* e de postagem nas comunidades em ambientes digitais pode sofrer sanções e intimidações. Daí a insistência no respeito às diferenças, pelo menos em público.

O apreço pela moda Lolita destoa da moda dominante pensada dicotomicamente, pois essa adesão embaralha fronteiras de masculino e feminino e reconfigura limites geracionais, geográficos, históricos, públicos e privados. Podem-se disfarçar curvas, silhueta adulta, busto, quadris, feições *online* e *offline*. Isto facilita, por exemplo, a participação de brolitas na cena, na medida em que são as anáguas que dão forma aos contornos corporais importantes.

Para as mulheres, uma das maiores barreiras de aderir ao estilo está na dissociação entre a moda e a origem do nome, ao que parece ter sido extraído do livro *Lolita*, de Nabokov, de 1955. Lolitas se esmeram em encontrar explicações e desvios para se distanciar de associações de cunho sexual.

Pensar *com* lolitas e brolitas ilumina reflexões antropológicas na medida em que o movimento mistura um estilo de vestir outrora elegante no Ocidente, o reelabora, acrescenta o *kawaii*, exporta essa forma a vários países e permite a experimentação de si. Adeptas e adeptos modificam a prática localmente, refutam algumas regras, aproximam-se de *guidelines*, abrem caminho para se pensar construções de gênero, individualidade e subjetividades. Além disso, possibilita novos arranjos num vaivém de significados e interpretações que não cessam e sobre os quais os sujeitos da cena não têm controle.

Aline Lopes Rochedo é Doutora em Antropologia Social (UFRGS), mestra em Antropologia Social (UFRGS) e bacharela em Ciências Sociais (UFRGS) e Comunicação Social/Jornalismo (PUCRS). Tem interesse nas áreas de Antropologia Econômica, Antropologia dos Objetos e Antropologia Visual.

FINANCIAMENTO: Não se aplica

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. [1983] 2008. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- APPADURAI, Arjun. [1994] 1999. "Disjunção e diferença na economia cultural global". In FEATHERSTONE, Mike (org.). *Cultura global*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 311-328.
- BOURDIEU, Pierre. [1979] 2008. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre, RS, Zouk.
- BOURDIEU, Pierre e DELSAUT, Yvette. [1975] 2008. "O costureiro e sua grife: contribuição para uma teoria da magia". In BOURDIEU, Pierre. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre, RS, Zouk, pp. 113-190.
- BRITO, Bruna Perrella. "Alice no País das Maravilhas: uma crítica à Inglaterra vitoriana". Centro de Comunicação e Letras, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo. Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Graduacao/CCL/projeto_todasletras/inicie/BrunaBrito.pdf. Acesso em 7 de setembro de 2016.
- BUTLER, Judith. 1988. "Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory". *Theatre Journal* n. 40: 519-531. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3207893>. Acesso em 6 de agosto de 2009.
- CAMPBELL, Colin. [1987] 2001. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro, Rocco.
- CAMPBELL, Colin. 2005. "The craft consumer: culture, craft and consumption in a postmodern society". *Journal of Consumption Culture* n. 5: 23-42.
- COOMBES, Kimberlee. 2016. *Consuming Hello Kitty: saccharide cuteness in Japanese society*. Boston, Dissertação de mestrado, Wellesley College. Disponível em: repository.wellesley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1527&context=thesiscollection. Acesso em 20 de junho de 2016.
- DEBERT, Guita Grin. 2010. "A dissolução da vida adulta e a juventude como valor". *Horizontes Antropológicos* (34), jul./dez.: 49-70.
- DUMONT, Louis. 1985 *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.
- FOUCAULT, Michel. [1984] 1985. *A história da sexualidade: o cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal.
- GAGNÉ, Isaac. 2008. "Urban Princesses: performance and women's language in Japan's Gothic/Lolita subculture". *Journal of Linguistic Anthropology* n. 18: 130-150.
- GODART, Frédéric. 2012. *Sociología de la moda*. Buenos Aires, Edhasa.
- GOMES, Laura Graziela e LEITÃO, Débora Kriskhe. 2018. "Gênero, sexualidade e experimentação de si em plataformas digitais on-line". *Civitas*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, jan./abr.: 171-186.
- HANNERZ, Ulf. 1997. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". *Mana*, Rio de Janeiro: 7-39. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001&lng=en&nrm=iso. Acesso em 27 out. 2016.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2009. "Etnografia como prática e experiência". *Horizontes Antropológicos*, v. 32, jul./dez.: 129-156.
- MELLO E SOUZA, Gilda de. 1987. *O espírito das roupas: a moda do século dezenove*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MILLER, Daniel. [2010] 2013. "Por que a indumentária não é algo superficial". In: MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 21-65.
- MILLER, Daniel. 2012. "Social networking sites". In: MILLER, Daniel e HORST, Heather, A. (org.), *Digital anthropology*. Londres, Nova York, Berg, pp. 146-161.
- MILLER, Daniel e HORST, Heather A. 2012. "The digital and the human: a prospectus for digital anthropology". In MILLER, Daniel e HORST, Heather, A. (org.), *Digital anthropology*. Londres, Nova York, Berg, pp. 3-35.
- NABOKOV, Vladimir. [1955] 2011. *Lolita*. Rio de Janeiro, Objetiva.
- RAINHO, Maria do Carmo Teixeira. 2002. *A cidade e a moda*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- RAMOS, Jair de Souza. 2015. "Subjetivação e poder no ciberespaço. Da experimentação à convergência identitária na era das redes sociais". *Vivência: Revista de Antropologia*, n. 45: 57-76.
- SAULQUIN, Susana. 2010. *La muerte de la moda, el día después*. Buenos Aires, Paidós.
- SIMMEL, Georg. [1900] 2014. "A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva". In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, pp. 41-76.
- SIMMEL, Georg. [1902] 1973. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme. *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, pp. 11-25.
- TAYLOR, Charles. 2001. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles. 2011. *A ética da autenticidade*. São Paulo, Realizações.
- VELHO, Gilberto. [1987] 2004. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- VENCATO, Anna Paula. 2015. "Entre 'reais' e 'virtuais': noções sobre risco e verdade em um clube brasileiro de *crossdressers*". *Cadernos Pagu*, n. 44: 367-390.
- WINGE, Theresa. 2008. "Undressing and Dressing Loli: a search for the identity of the Japanese Lolita". *Mechademia* (3), Minnesota, University of Minnesota Press, pp. 47-63.
- ZAMBRINI, Laura. 2010. "Modos de vestir e identidades de gênero: reflexiones sobre las marcas culturales en el cuerpo". *Revista de Estudios de Género Normadías*, n. 11: 130-149.

Recebido em 20 de dezembro de 2018. Aceito em 29 de julho de 2020.

Webcamming erótico comercial: nova face dos mercados do sexo nacionais

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.184482>

Lorena Rúbia Pereira Caminhas

Universidade Estadual de Campinas / Campinas, SP, Brasil
lorenarubiapereira@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1009-3880>

RESUMO

Este texto se debruça sobre o universo do *webcamming* erótico comercial (WEC) desenvolvido recentemente no Brasil (mais especificamente a partir do ano de 2002), investigando sua organização e estruturação (construindo um perfil dessa atividade em contexto nacional). Mantendo diálogo constante com a empiria e a literatura sobre o tema, este texto aponta para a urgência de empreendimentos que busquem singularizar essa atividade, constantemente subsumida a ramos mais conhecidos dos mercados do sexo, tais como a pornografia e o *strip-tease*. A estratégia metodológica adotada se baseou na etnografia, realizada primordialmente em ambiente online, sobretudo nos espaços dos sites especializados em WEC e redes sociais (especialmente o *Twitter* e o *Instagram*). Entrevistas semiestruturadas foram efetuadas com 15 *camgirls* (mulheres que atuam nesse ramo), centradas em suas trajetórias de vida e suas carreiras no *webcamming*.

PALAVRAS-CHAVE

Webcamming, mercados do sexo, erotismo, tecnologias

Erotic commercial webcamming: new face of national sex markets

ABSTRACT This paper focuses on the erotic commercial webcamming (WEC) universe recently developed in Brazil (more specifically from 2002), investigating its organization and structuring (constructing a profile of this activity in a national context). Maintaining a constant dialogue with the empiricism and the literature on the issue, this text points to the urgency of enterprises that seek to singularize this activity, which is constantly subsumed to more popular branches of the sex markets, such as pornography and striptease. The methodological strategy adopted was ethnography in the online environment, especially in the spaces of specializing websites in WEC and social networks (especially *Twitter* and *Instagram*). In addition, we conducted semi-structured interviews with 15 *camgirls* (women who work in this field), focusing on their life trajectories and their careers in webcamming.

KEYWORDS
Webcamming, sex markets, eroticism, technologies

INTRODUÇÃO

Fenômeno recente no Brasil, marcado por inovações tecnológicas e suas apropriações para fins libidinosos¹, o *webcamming* erótico comercial (WEC) tem se expandido e se popularizado, configurando-se como um novo ramo dos mercados do sexo nacional. Surgido no início dos anos 2000 em solo brasileiro (precisamente a partir de 2002), ele é realizado predominantemente por mulheres que encenam diante da câmera atos eróticos e sexuais para uma audiência em troca de dinheiro e outros bens materiais. Essa atividade, a princípio dependente da iniciativa individual de garotas que anunciavam na rede suas apresentações, ganhou novos contornos a partir do aparecimento de sites especializados em exibição por webcam, vivenciando uma ampliação significativa do número de *camgirls* e de usuários². A década de 2010 é um importante marco a ser considerado, uma vez que nela houve a popularização e diversificação do WEC, com um aumento dos websites (atualmente são seis registrados no Brasil) e de pessoas envolvidas nesse universo (as modelos e seus espectadores, mas também o aparecimento dos “divulgadores”³), além da expansão de comunidades *online* de exibicionismo pago (sobretudo no *Twitter*), que proporcionaram maior visibilidade à prática e possibilitaram o convívio entre quem comercializa e consome o serviço.

O WEC é um desdobramento do *homecamming*, um estilo de transmissão online que predominou nos anos de 1990, constituído por um amplo contingente de mulheres (majoritariamente na faixa dos 13 aos 25 anos) que conectaram as recém-criadas webcams ao ambiente doméstico, compartilhando na internet suas experiências pessoais em tom confessional. As pessoas que difundiam sua imagem nesses moldes ficaram conhecidas como *camgirls* e seu principal objetivo, segundo Theresa Senft (2008), era conquistar um status de celebridade ao transmitirem para um amplo público suas vidas privadas. Quase simultaneamente ao nascimento do *homecamming*, modalidades de exibição eróticas e sexuais surgiram (tais como as “the porn cam” descritas por Senft (2008)), lançando mão da principal característica dessa prática: a interação mediada simultânea composta por um polo de exibicionismo e outro de voyeurismo. Nesse contexto, conforme nos revela Amy Dobson (2007), não tardou para que as *camgirls* fossem paulatinamente associadas às atrizes pornô, às *strippers* e às prostitutas, figurando como integrantes dos mercados do sexo.

Muitas das características do *homecamming* permaneceram no WEC contemporâneo, com destaque para a transmissão em tempo real; a predominância de mulheres jovens se mostrando na câmera; utilização do ambiente doméstico (especialmente o quarto) como locação para as imagens; encenações fundamentadas por um estilo confessional. Todavia, ocorreram muitas transformações a partir do momento em que o *webcamming* foi incorporado aos mercados do sexo, que afetaram tanto os modos de exibição quanto as formas de gestão e organização, a saber: as exibições passaram a ser exclusivamente eróticas e cobradas por minutos; a interação

1 | Aponto como tecnologias fundamentais para o desenvolvimento do *webcamming* o computador pessoal, a internet, as *webcams* e o sistema de *streaming* (transmissão ao vivo). Ademais, indico como elemento central ao avanço dessa prática o processo de assimilação de diversos dispositivos tecnológicos no comércio sexual e erótico, fenômeno que denomino “midiatização dos mercados do sexo” (Caminhas, 2018).

2 | As pessoas que se exibem na câmera são comumente conhecidas como *camgirls* ou *camboys*, modelos virtuais, *webcam models* e exibicionistas. Os indivíduos que consomem essas performances são chamados de usuários, público ou espectadores.

3 | Os divulgadores são perfis em redes sociais responsáveis por compartilhar fotos e vídeos das *camgirls* (também de garotas de programa e *strippers*), aumentando a visibilidade dessas mulheres. Eles promovem campanhas como “Musa do Twitter” ou “Gata da Semana”, criando uma vitrine para as exibicionistas.

com o público passou a acontecer por meio de distintas categorias de chats (simples, privado, exclusivo, dentre outros); e as apresentações (comumente conhecidos como shows) passaram a ser direcionadas pelos espectadores (ou usuários). Nesse sentido, o WEC é uma prática recente e singular, que não se confunde com outras modalidades de difusão audiovisual online em tempo real (tais como o próprio *homecamming* ou *Snapchat* e *Twitcams*), nem mesmo com outros ramos de comércio sexual e erótico aos quais ele é habitualmente associado (como o *strip-tease* e o pornô).

No presente artigo investigo o recente universo do WEC brasileiro, me concentrando em sua principal problemática: sua definição e delimitação enquanto prática comercial erótica que se aproxima a outros ramos dos mercados de sexo e erotismo, mas não se confunde a eles. De partida, esclareço que essa questão se estabelece em dois níveis distintos: o primeiro é o empírico, que envolve uma disputa por significados sobre o WEC, encenada predominantemente pelas *camgirls* que se esforçam para dissociar seu trabalho da prostituição; o segundo é o analítico, que compõem o atual campo de estudo sobre exibicionismo online no Brasil, campo esse responsável por disseminar uma profusão de nomenclaturas e classificações para a prática, associando-a à pornografia, ao *strip-tease* e à prostituição. Esses dois polos, ainda que distintos, alimentam uma mesma controvérsia sobre a especificidade do WEC, edificando tentativa e experimentalmente os sentidos atribuídos a essa atividade. Partindo de minha experiência etnográfica junto aos atores do *webcamming*, de minha interlocução com as modelos virtuais e também do conjunto da literatura nacional sobre o tema, busco destrinchar a configuração e a ordenação do WEC, compreendendo-o como um novo ramo de comércio sexual e erótico. Assevero que as características elencadas nas próximas páginas são próprias ao período atual de seu desenvolvimento e podem não coincidir com sua fase inicial.

PERCURSOS METODOLÓGICOS

A pesquisa que desenvolvo sobre o WEC brasileiro se iniciou em junho de 2016, amparada por etnografia e entrevistas semiestruturadas. A etapa etnográfica começou em ambiente online, investigando os sites especializados para exibição por webcam, buscando compreender seu funcionamento geral: a lógica de disposição das *camgirls* na homepage, a composição do perfil das modelos, o sistema de chat, os valores cobrados, as dinâmicas dos shows. Em seguida, me enveredei pelas redes sociais⁴, procurando aquelas que abrigavam o maior número de exibicionistas e espectadores. O *Twitter* é sem dúvida a mídia que mais agrega as pessoas envolvidas no WEC, seguido pelo *Instagram*. Nesses espaços, passei a acompanhar principalmente as mulheres, observando suas postagens e interagindo através de mensagens diretas, Whatsapp ou e-mails. Me concentrei também nas atividades dos websites, dos divulgadores e de alguns usuários mais proeminentes. Nesta fase, adotei como estratégia metodológica

4 | Utilizei meu perfil pessoal em todas as redes sociais. Acredito que essa estratégia ajudou a me aproximar das *camgirls*, criando uma relação de confiança por elas terem acesso às informações pessoais de quem estava enviando as mensagens do outro lado do computador.

a mesma lógica que preside a utilização da internet cotidianamente, acessando os aplicativos do *Twitter* e do *Instagram* várias vezes ao dia, presenciando de perto a rotina das pessoas conectadas em minhas redes. Estive atenta às postagens, às enquetes e às discussões realizadas pelas *camgirls* na internet, percebendo seus horários, suas práticas diárias, suas opiniões sobre a exibição online e seus dilemas, todos divulgados via *Twitter* e *Instagram*⁵. Me encontrei pessoalmente com algumas *camgirls* na ocasião da Erotika Experience⁶, e tive a oportunidade de me apresentar e me familiarizar com suas apresentações. Desde que estabeleci o primeiro contato com as exibicionistas por meio de redes sociais, busquei manter minhas ideias e impressões sempre disponíveis às minhas interlocutoras, procurando revisá-las e atualizá-las.

Para elaborar as estratégias etnográficas segui majoritariamente a perspectiva de Hine (2000, 2015), considerando que a pesquisa de campo precisa ser multifacetada, abrindo os diversos espaços sociais nos quais as pessoas circulam e desenvolvem suas experiências, sejam eles online ou off-line (dispensando a diferenciação entre etnografia tradicional e virtual). Para essa autora, independentemente do ambiente social, a etnografia precisa dar conta do complexo arranjo entre os significados compartilhados, as ações dos sujeitos e as racionalizações sobre essas mesmas ações. Ao meu ver, os contornos e as consequências éticas do campo também precisam ser integrados em uma etnografia abrangente. Durante a pesquisa, tive poucas oportunidades de estar presencialmente com as modelos virtuais (principalmente devido às suas rotinas de apresentações), me concentrando em seus trânsitos no âmbito online. Ainda assim, tive acesso a muitas de suas práticas cotidianas fora da câmera durante nossas conversas, seja por mensagens diretas, seja por ocasião das entrevistas.

Passei a conhecer melhor as modelos virtuais quando iniciei a etapa de entrevistas semiestruturadas⁷, realizada com quinze mulheres entre junho e agosto de 2017. Me baseei na concepção de George Gaskell (2003), autor que considera a metodologia de entrevista essencial para compreender as concepções e os pontos de vistas dos atores sociais, deslindando seus modos de argumentação e racionalização. Essa estratégia investigativa tem a finalidade de “mapear o mundo da vida do respondente” (GASKELL, 2003, p. 65), detectando as tramas que perpassam a relação entre os atores e a composição das situações cotidianas, apreendendo os modos por meio dos quais o mundo social é construído ativamente pelos sujeitos e pelos sentidos que eles compartilham. O diálogo que estabeleci com as *camgirls* foi fundamental para que eu ampliasse minha compreensão das postagens que acompanhava através das redes sociais, entendendo sua importância dentro daquele universo (inclusive percebendo a relevância do próprio *Twitter* para criar um senso de comunidade no WEC).

Comecei a realizar as entrevistas enviando mensagens diretas no *Twitter* e no *Instagram* para as modelos que eu acompanhava, apresentando a mim e a pesquisa. Inicialmente obtive poucas respostas, muitas das quais recusavam o convite

5 | Produzi um banco de *print screen* com as principais postagens, dividido em temáticas: enquetes e rifas; dados do perfil; discussões sobre o *webcamming*; ajuda; opinião sobre a postura dos usuários.

6 | Estive na feira em 09 de junho de 2017. Fui com a intenção de conhecer algumas das modelos que eu havia entrevistado para tentar estabelecer uma conexão mais estendida e duradoura. Inicialmente consegui me aproximar de duas exibicionistas, que acabaram abandonando o *webcamming* pouco tempo depois.

7 | Somente as mulheres exibicionistas foram entrevistadas. Os sites especializados e os usuários não demonstraram interesse em participar da pesquisa, nem mesmo respondendo a um questionário do tipo *survey*. Não expandi a pesquisa para *camboys*. Somente mais recentemente apareceram pessoas transexuais nesse ramo, as quais ainda não obtive acesso.

para participar do estudo. Somente quando me aproximei da modelo que foi minha terceira interlocutora, Anelise⁸, que a investigação deslanchou e pude agendar vinte conversas (cinco delas não foram realizadas por decisão das *camgirls*). Anelise compartilhou em seu *Twitter* sua experiência na entrevista, afirmando que ela ajudaria a “esclarecer e divulgar o que são as *camgirls*”. A partir desse momento, meu contato com o universo do *webcamming* se expandiu e passou a ser mais próximo e estendido, trocando mensagens e curtindo e compartilhando as postagens de minhas entrevistadas. Todos os diálogos aconteceram via conferência no *Skype*, respeitando a preferência de minhas colaboradoras. Todas as informações que pudessem identificá-las foram removidas, garantindo o sigilo tal como informado em Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Somente após reunir o material concernente às entrevistas e às observações etnográficas consegui perceber mais claramente os contornos da controvérsia acerca definição e delimitação do *webcamming* e qual a sua importância, principalmente para as *camgirls*. Muitas de minhas interlocutoras enfatizaram a necessidade de divulgar informações sobre o exibicionismo online, demonstrando suas singularidades, afastando-o da prostituição. Inclusive, em todos os diálogos que estabeleci com as mulheres as características e idiosincrasias do WEC foram apontadas e reforçadas, externando um conjunto de sentidos que buscavam delinear essa atividade erótica. Tendo em vista a pungência dessa problemática na empiria, me dediquei a edificar um perfil tentativo e provisório para melhor demarcar e especificar o WEC. Essa foi uma etapa inicial, porém fundamental do estudo, que auxiliou na apreensão dos contornos do campo em análise e na compreensão dos mecanismos morais e éticos que perpassam a necessidade de distinção e diferenciação por parte das *camgirls*. Neste artigo me dedico a apresentar esse perfil, discutindo os principais traços do exibicionismo online. A título de contextualização, reconstruo brevemente a controvérsia⁹ que notei durante a etnografia e as entrevistas, e também na literatura nacional sobre o tópico.

DISPUTAS POR SENTIDO E SENTIDOS DA DISPUTA NO WEBCAMMING BRASILEIRO

Desde minha primeira incursão no território do *webcamming* nacional, prontamente observei uma pulsante controvérsia que circulava em meio às postagens das *camgirls*: uma necessidade pungente em afirmar que as modelos virtuais não eram prostitutas. Essa assertiva é facilmente identificada nas descrições dos perfis das modelos tanto em redes sociais quanto nos sites especializados, que advertem aos visitantes que as performances daquelas mulheres ocorrem “apenas no virtual”. Não raro encontrei as seguintes postagens: “não faço real, apenas virtual” ou “não faço programa, apenas virtual”. Nas narrativas das exibicionistas, a distinção entre real e virtual é a base

8 | Todos os nomes das entrevistadas são pseudônimos escolhidos aleatoriamente por mim a fim de manter o sigilo de sua identidade.

9 | Reconheço a relevância de desvelar e compreender a controvérsia, percebendo suas causas e consequências para as práticas diárias das modelos virtuais (algo que desenvolvo em outros escritos). Inclusive, acredito ser de suma importância apresentar e discutir a busca por reconhecimento por trás das tentativas de separar *webcamming* e prostituição. Entretanto, considerando as demandas do campo em edificar um perfil para o WEC e o caráter inicial das pesquisas nacionais sobre o tema, considero fundamental a tarefa desenvolvida aqui, que colabora na compreensão do próprio fenômeno e suas dinâmicas singulares.

para afirmar que o *webcamming* não se confunde ao programa, uma vez que nele não ocorreria sexo, mas apenas uma experiência erótica virtualizada (que aconteceria na imaginação). Em seus argumentos, o toque físico e a troca de fluídos própria ao sexo está ausente no exibicionismo online, que permite apenas diálogos picantes e simulação de práticas sexuais com vibradores, dildos e dedos. Durante as entrevistas, minhas interlocutoras enfatizaram constantemente que o principal aspecto de seus shows era a conversa, declarando que em boa parte de suas apresentações elas nem mesmo se despiam ou se levantavam da cadeira. Vale notar que a cada aspecto do WEC que minhas entrevistadas traziam à tona vinha acompanhado de uma contraposição à prostituição. Acompanhei em suas falas uma série de nomenclaturas que reforçavam esse contraste: em oposição às “garotas de programa” ou “acompanhantes”¹⁰ (termos mais utilizados pelas *camgirls* para se referirem à pessoa que se prostitui), minhas colaboradoras se autodenominavam modelos virtuais, *strippers* virtuais, exibicionistas ou *webcam models*. Suas práticas são compreendidas como exibicionismo, *strip-tease* virtual ou shows por webcam (práticas essas consideradas distintas do programa). Nas entrevistas, muitas de minhas colaboradoras também ressaltaram a importância de reunir as principais características do WEC e divulgá-las para um amplo público, evitando uma possível “confusão” sobre essa atividade: como me disse Anelise, “muita gente vê errado, confundem modelos, que não passam de exibicionistas, com acompanhantes, porque quando você não tem informação a visão acaba sendo errada né”.

Para as *camgirls*, singularizar o WEC é fundamental principalmente diante dos sites especializados e dos usuários, exatamente os dois atores desse universo que denominam as práticas por *webcam* de sexo. Nos websites, o *webcamming* é tratado como sexo virtual ou cibersexo. Inclusive em seus *links* e suas *homepages*, essas palavras aparecem em destaque, convidando ao público “para uma experiência sexual virtual única”. Os usuários, por sua vez, buscam por sexo, muitas vezes com a expectativa de que as práticas desenvolvidas na tela possam ser realizadas pessoalmente. É muito comum, segundo as *camgirls*, que as pessoas em suas salas virtuais sempre questionem se elas “fazem real”, continuamente tentando negociar programas fora da internet (em geral, oferecendo mais dinheiro). Aqui estamos diante dos elementos do campo contencioso do WEC nacional, subdividido em dois polos opostos: por um lado, o acionamento da ideia de sexo virtual pelos sites especializados vai ao encontro das expectativas dos usuários, aproximando o *webcamming* do programa; por outro lado, as noções de exibição e shows trazidas pelas modelos buscam distanciar o *webcamming* da prostituição, com o objetivo de individualizar e diferenciar as práticas realizadas *online*.

Certamente a disputa pela definição e delimitação do WEC que descrevo brevemente acima está relacionada a uma série de fatores¹¹, dentre os quais se destaca o estigma da prostituição. Bem sabemos que no interior dos mercados de sexo e erotismo, muitos são os ramos que buscam se distanciar das prostitutas, a exemplo da

10 | Estes dois termos acionados pelas *camgirls* hierarquizam e categorizam os diferentes tipos de programa, situando as “prostitutas” nos estratos mais baixo da prostituição, enquanto considera as “garotas de programa” ou “acompanhantes” como a parcela menos precarizada das pessoas que comercializam sexo. Vale notar que mesmo diante dessa escala hierárquica, para as modelos virtuais toda venda de sexo acaba sendo considerado programa, sofrendo com as marcas do estigma.

11 | Durante a pesquisa foram elencados e analisados uma série de elementos que dialogam com a necessidade de demarcação do *webcamming* por parte das *camgirls*, buscando compreender suas consequências. Ainda que essas questões sejam fundamentais para tencionar o perfil do WEC que apresento abaixo, na extensão deste artigo é impossível incluí-las.

pornografia (DÍAZ-BENITEZ, 2009, 2013; ABBOTT, 2010), do disque-sexo (FLOWERS, 1998; SELMI, 2012), do *strip-tease* (FRANK e CARNES, 2010) e até mesmo outros arranjos de trocas comerciais sexuais (PISICTELLI, 2007). Como nos revela Agustín (2007), o termo prostituição funciona como uma construção linguística associada a um processo de categorização social, que constrói a “classe de mulheres perigosas”, relacionada à criminalidade, à decadência moral e à pobreza. Temos de ter em mente que a controvérsia encenada predominantemente pelas *camgirls* objetiva uma singularização das práticas realizadas via webcam, que impacta diretamente nos processos de autoapresentação e autorrepresentação: nas narrativas das modelos dizer que o *webcamming* é “apenas virtual” (em oposição ao programa) possibilita afirmar que exibicionista não é “garota de programa”.

Se em meu campo de pesquisa presenciei continuamente a disputa em torno da singularização do WEC, no escopo da escassa literatura nacional sobre a prática me deparei com uma profusão de nomenclaturas e caracterizações, que ora tratavam o *webcamming* como pornografia, ora como *strip-tease*, ora como prostituição. Em sua maioria, os artigos publicados classificaram o WEC como um efeito da internet sobre o pornô, que teria passado a ser interativo. As ideias de “pornografia amadora em tempo real” ou “pornografia online protagonizada por pessoas comuns” sem uso de roteiro e direção se destacou nos trabalhos de José Ribeiro e Thaís Miranda (2012), Maycon Lopes (2013) e Thaís Miranda (2014). Em Wesley Silva (2014), encontramos a noção de “*strip-tease* virtual”. Já nos escritos de Maria Silva e Allyson Silva (2016) e Rafael Saldanha (2017), o exibicionismo online foi tratado como “práticas sexuais virtuais através de webcam”, ou como “cibersexo pago”, ou até mesmo como “ciberprostituição”.

Quando se trata de especificar as características do WEC, encontrei apenas em Silva (2014) uma tentativa parcial de sistematização, enquanto que nos outros autores os principais aspectos dessa prática só eram comentados quando reconhecidos como inovações. Devido a todo o conjunto da literatura nacional se basear em outros serviços oferecidos nos mercados eróticos e sexuais para definirem o *webcamming*, o esforço de compreender as singularidades da atividade, bem como sua organização e estruturação, ficou relegado a segundo plano. A título de exemplo, em Ribeiro e Miranda (2012) e Lopes (2013) e Miranda (2014) as propriedades basilares do *camming* são a falta de *script* prévio para as performances na câmera e a encenação de sexo ao vivo – ambas derivadas da suposição de que o objeto sob escrutínio é uma “pornografia interativa”. Já em Silva e Silva (2017), pesquisadores que trabalham mesclando prostituição e pornografia, o cerne das encenações em webcam é a exposição do sexual e do libidinoso, permitindo “muito mais do que o mero acesso ao conteúdo pornográfico disponibilizado, possibilitando para aqueles que acessam produzir seu próprio conteúdo” (p.150).

Seja pela facilidade de situar o *webcamming* em algum dos ramos mais populares da indústria do sexo, seja pela ausência de conhecimento mais vasto sobre o tema

(causada pela inexistência de pesquisas extensivas e aprofundadas), o fato é que as nomeações e características apontadas pelos autores brasileiros não conseguem apreender o funcionamento e a organização do WEC nacional, nem mesmo evidenciar sua singularidade quanto uma nova modalidade de sexo/erotismo comercial. Somente Silva (2014) se dedicou a compreender a atividade, preservando algumas de suas singularidades. A produção subsequente desse autor – em textos como Silva e Jayme (2015a, 2015b) e Silva (2015, 2016) – aponta uma série de traços importantes desse serviço e desvenda elementos fundamentais de sua dinâmica interna, tais como: funcionamento dos sites especializados, incluindo os valores praticados em cada chat; composição das encenações via webcam, abrangendo as práticas eróticas mais solicitadas; breve perfil das *camgirls*, levando em consideração idade, padrão físico e tempo de atuação; descrição resumida do processo de negociação das apresentações. Ademais, o pesquisador ainda revelou as proximidades e os distanciamentos desse ramo de outras modalidades de comércio de sexo e erotismo. Contudo, mesmo no estudo mais abrangente de Silva (sua tese de doutorado), ainda não há o esforço de decompor e detalhar a ordenação e estruturação do *webcamming*¹², considerado como *strip-tease* online ao longo do trabalho – isto é, um desdobramento do *strip-tease* presencial possibilitado por inovações tecnológicas.

Tendo em vista os contornos do campo do WEC brasileiro, constituído pelas experiências dos atores sociais envolvidos nessa prática (*camgirls*, websites, usuários, divulgadores, etc.) e a partir das descrições e interpretações da literatura nacional, passo a deslindar nas próximas páginas um perfil tentativo e provisório do *webcamming*, buscando inventariar os principais eixos da atividade e suas características basilares. São abordados seis elementos principais, reconstruindo a dinâmica interna de cada um deles: a) plataformas para WEC; b) dinâmica dos shows; c) *camgirls*; d) interação com usuários; e) vantagens e desvantagens; f) importância das redes sociais.

EM BUSCA DAS SINGULARIDADES DO WEBCAMMING NACIONAL

Quando pensamos em mercados do sexo, nos deparamos com um conjunto heterogêneo de práticas sexuais e eróticas, serviços, bens de consumo, trocas comerciais, ramos de atuação, modos de interação (Agustín, 2007), que se diferenciam e se distinguem de modo processual no cotidiano, à medida que passam a fazer parte dos repertórios e das experiências. No geral, as fronteiras que separam os diversos tipos de trabalho sexual são frágeis e movediças, sempre sujeitas a alterações e revisões. O WEC, uma atividade recente em que os contornos ainda são imprecisos e nebulosos, não se distingue das demais modalidades de comércio de sexo e erotismo, que tentam constantemente se singularizar e se delimitar (Bernstein, 2007). Meu empenho em apresentar um perfil do *webcamming*, elencando suas principais características, procura assinalar os elementos que o marcam como um fenômeno novo e singular, que se aproxima de

12 | A bibliografia internacional é um pouco mais extensa que a nacional e nela encontramos esforços mais amplos de sumarizar as principais características do *camming*, levando em consideração suas especificidades enquanto um novo ramo dos mercados eróticos, como podemos atestar nas pesquisas de Angela Jones (2015, 2016) e Paul Mathews (2017) e Dobson (2007), entre outros.

outras atividades sexuais/eróticas, mas não se confunde a elas. Reconheço que esse é um empreendimento tentativo e inacabado, sujeito tanto às instabilidades e contradições do próprio WEC, quanto às atualizações e reavaliações de outros pesquisadores.

PLATAFORMAS PARA WEC

O *webcamming* é realizado por meio de distintas plataformas, dentre as quais as mais utilizadas são os sites especializados e o *Skype*. Os websites são comumente vistos pelas *camgirls* como “redes sociais eróticas”, tal como discute Danyelle Hamilton (2015), que descreve essas páginas como um misto de comunidades virtuais e empreendimentos eróticos/sexuais. Ao observar os sites, compreendemos porque eles se assemelham às mídias sociais: vemos na homepage as *camgirls* dispostas em fileiras de cinco, ordenadas a partir de sua disponibilidade (online, em chat, off-line); desse espaço é possível acessar o perfil das modelos, composto por uma foto ao lado esquerdo com nome, seguida de uma breve descrição pessoal da mulher e das práticas que ela realiza online; ao centro, vemos um *feed* de notícias, com as postagens das exibicionistas e os comentários dos usuários; há ainda uma seção para vídeos e fotos (pagos e gratuitos).

As interações pelos sites também se assemelham as das redes sociais, com diferença das cobranças monetárias: as *camgirls* comunicam com seu público por meio de chats específicos (simples, privado e exclusivo), que são abertos em uma aba adicional ao perfil. Angélica foi quem primeiro me explicou o funcionamento desses chats: o simples ocorre em grupo e todos podem enviar mensagens (custa 1,35 créditos/minuto); o privado abriga a modelo, o usuário e um voyeur (2,40 créditos/minuto o show e 1,65 para voyeurismo); o exclusivo permite somente a mulher e um espectador (no valor de 2,55 créditos/minuto)¹³. Para manterem uma sala nos websites, as *camgirls* pagam uma taxa de manutenção que varia de 40 a 50% dos valores arrecadados em apresentações. Seus ganhos podem ser retirados diariamente desde que possuam entre 50 a 100 créditos no mínimo.

Além de serem a infraestrutura, os sites são também espaços que garantem a visibilidade das *camgirls*. É consenso entre minhas entrevistadas que o surgimento dessas empresas facilitou o WEC, agregando em um só lugar modelos e usuários. Dandara ressoa a opinião de suas colegas quando afirma que “a vantagem do site é a divulgação, então você não tem essa preocupação de divulgar o trabalho igual no *Skype*”. Ademais, os websites garantem proteção: as informações pessoais são ocultadas, sendo proibido informá-las nos chats sob risco de banimento; o rosto e a voz podem ser escondidos (muitas modelos usam máscara ou se filmam do pescoço para baixo; outras não ligam microfone e utilizam somente mensagem de texto); pode-se bloquear cidades ou regiões; as transações financeiras são analisadas antes de serem concluídas, sem envolver os dados privados. Certamente a segurança também é subjetiva, aparecendo na narrativa das exibicionistas como uma junção

13 | Os valores apresentados correspondem ao principal site brasileiro de *webcamming*. As outras páginas especializadas apresentam uma variação pequena no valor cobrado. Em geral as modalidades de chat são as mesmas, apenas em dois websites é possível realizar os “gold shows” que são exibições pré-programadas e se baseiam em arrecadação de um valor mínimo estabelecido pela própria *camgirl*.

entre afastamento físico/corporal e anonimato. Muitas das entrevistadas afirmaram se sentirem mais seguras por estarem em ambiente virtual, em que sua identidade pode ser escondida ou até mesmo disfarçada por meio de personagens e uso de acessórios como máscaras. É propriamente a barreira da virtualidade, compreendida como proteção, que figura nas falas das modelos quando buscam se diferenciar das “garotas de programa”.

Outra plataforma para WEC é o *Skype*. Sua dinâmica é bastante diferente dos websites: nele as modelos negociam previamente as práticas realizadas nos shows e recebem pagamento adiantado. Em minha observação de campo no *Twitter* presenciei recorrentes anúncios de apresentações por *Skype*, todos eles acompanhados de descontos, principalmente os mais longos. Os valores são pré-estipulados, mas podem ser alterados a depender da disposição do usuário em investir mais dinheiro. Conversando com as *camgirls*, percebi que o *Skype* é mais vantajoso financeiramente porque nele o valor integral dos shows são depositados direto à modelo. Ademais, elas podem incluir outras práticas banidas nos sites, tais como chuvas dourada e negra¹⁴, e aumentar o preço da exibição.

Todavia, os shows por *Skype* também são fonte de prejuízos: os pagamentos são realizados por meio de depósitos ou transferências na conta pessoal da modelo, oportunizando fraudes; ademais, as mulheres ficam mais expostas por precisarem informar dados pessoais e bancários a usuários que elas só irão conhecer no momento da apresentação (que podem, inclusive, nem ligar sua câmera). Minhas entrevistadas Anelise, Manuela, Cibele e Beatriz não utilizam esse comunicador instantâneo exatamente por receio de terem suas vidas privadas reveladas; as outras onze interlocutoras utilizam-no apenas com uma clientela selecionada, considerada confiável. Nicole, *camgirls* que iniciou sua carreira no *Skype*, apontou mais dois problemas dessa plataforma (que não se manifestam nos sites): primeiro, não há mecanismos de mediação e moderação, nem mesmo de banimento e restrição; segundo, a divulgação dos shows é mais complexa porque cada mulher precisa fazer sua propaganda individualmente em redes sociais, atingindo apenas o público que circula por esses espaços. Outrossim, o contato direto das exibicionistas com seu público, sem a mediação dos websites, ocasiona um aumento nas demandas por programas, ampliando sua aproximação com as prostitutas. Por isso mesmo, grande parte de minhas colaboradoras só acionam o *Skype* quando têm certeza de que o espectador não irá questionar se ela “faz real”, compreendendo, em sua visão, como funciona os shows online.

14 | A primeira se trata de um fetiche com urina e a segunda com fezes.

AS CAMGIRLS

Desde que comecei a pesquisa de campo sobre o WEC, constatei que a maior parte das pessoas que atuam nesse ramo são mulheres cisgênero. Seja nas *homepages* dos sites, seja nas redes sociais, as *camgirls* povoam esse universo, deixando um pequeno espaço

para homens e pessoas transexuais¹⁵. Seus perfis são variadíssimo e multifacetados: *camgirls* cuja fonte principal de renda são os websites e outras que trabalham também em empregos formais; *camgirls* que se apresentam apenas em páginas especializadas e outras que se exibem em mais de uma plataforma; *camgirls* que atuam em outros ramos eróticos/sexuais (modelos alternativas na indústria pornográfica ou acompanhantes); *camgirls* com pouco tempo na atividade e outras com muita bagagem; *camgirls* com pretensões de permanência distintas no *webcamming* (algumas gostariam de construir uma carreira sólida, enquanto outras precisam do dinheiro para fazer um curso superior ou abrir um negócio próprio); *camgirls* que usam máscara ou escondem o rosto e outras que não se importam de revelar a face; *camgirls* que criam personagens e outras que exibem sua personalidade; *camgirls* de faixa etária variada (de 19 a 47 anos, com predominância das mais jovens); *camgirls* com distintos corpos e fisionomias (bem magras, gordas, mais velhas, com cabelos coloridos, tatuagens e piercings, etc.); *camgirls* negras, pardas, brancas e também de descendência asiática¹⁶.

Diante dessa realidade, é impossível delinear um único perfil para as modelos, mas apenas cotejar alguns elementos comuns que nos ajudam a compreender a conduta das mulheres envolvidas nessa atividade. Apesar da diversidade de trajetórias e motivações para entrar no WEC, todas as minhas entrevistadas compartilham a frustração com empregos formais, que em sua visão pagam baixos salários e exploram o contratado. Todas concordam igualmente que no *webcamming* é possível ganhar dinheiro suficiente para ter uma vida estável e confortável. Em suas visões, o exibicionismo é uma alternativa também de ascensão econômica, tal como apontam Ana Paula da Silva e Thaddeus Blanchette (2009). Angélica, Fernanda, Cibele, Gisele, Eliane e Jennifer abandonaram cargos no comércio para buscarem aumento na renda e horários flexíveis. Anelise, Beatriz, Nicole e Lúcia só tiveram ocupações intermitentes. Carolina e Dandara são graduadas, com empregos convencionais, mas têm com o WEC um faturamento extra. Manuela passou por uma demissão e encontrou na exibição e no programa uma saída financeira. Denise é a única que diz se exibir “apenas por prazer”, já que em sua narrativa seu atual salário “paga as contas”.

É comum no WEC que as modelos possuam rotinas de shows, levando em consideração seus objetivos financeiros. No geral, as *camgirls* se apresentam à noite (na faixa das 21h até às 3h). Mesmo as que não têm horários fixos selecionam um turno do dia que consideram ser mais movimentado para ficar online (o início da manhã e o almoço são vistos como promissores). Todas as minhas entrevistadas relataram reservar dias para férias e folgas. Igualmente, todas estabelecem metas financeiras (diárias, semanais ou mensais) a fim de garantir faturamento estável (à exceção de Denise).

O tempo de permanência, bem como as pretensões de continuar ou abandonar o *webcamming* são variáveis: 13 das modelos que entrevistei começaram suas carreiras há pouco tempo (cerca de dois anos no máximo). Somente Carolina e Milena se mantêm por um período prolongado, 60 e 42 meses respectivamente. Observei

15 | No WEC brasileiro, as pessoas trans, que apareceram apenas recentemente nesse ramo, são denominadas ou transex ou transboys. A nomenclatura *camgirl* se restringe às mulheres cisgênero.

16 | Durante minhas incursões pelo campo não foi possível notar uma preferência por alguma raça ou qualquer processo de hierarquização baseado em raça. No contexto internacional, Jones (2015) aponta para uma desigualdade de posição das modelos negras nos sites. Em verdade, a diferença que mais se acentua no WEC brasileiro é a de gênero, na medida em que há uma distinção notável entre pessoas cisgênero e transgênero, principalmente quando se trata das mulheres. A desigualdade de tratamento fica clara já nas homepages dos sites, em que as mulheres trans ficavam alocadas na última aba, quase escondidas. Somente mais recentemente houve um aumento de sua participação no *webcamming*, tornando sua seção mais destacada.

que a renovação das *camgirls* é constante, sendo que todos os dias algumas deixam a atividade e outras começam a se exhibir. Muitas mulheres que acompanho no *Twitter* só entram ocasionalmente nos sites, quando objetivam ganhar dinheiro extra (são intermitentes). É verdade também que muitas circulam por outros ramos dos mercados do sexo, sobretudo a pornografia, deixando paulatinamente o WEC. Esses trânsitos são inclusive intensos: sete de minhas entrevistadas estão no *Suicide Girls*¹⁷ e também trabalham para produtoras pornográficas. Inclusive acompanhei pelo *Twitter camgirls* que fazem filmes para a Brasileira e outras empresas nacionais; algumas têm produção independente e amadora, distribuídas em sites como *Pornhub*¹⁸. Porém, são poucas as modelos que trabalham como “garota de programa” ou “acompanhante”: somente Manuela circula por esses ramos. Durante as entrevistas identifiquei três posturas principais em relação às intenções e ao planejamento de permanência no exibicionismo: a primeira é composta por aquelas mulheres que não têm a intenção de sair (principalmente a curto prazo); a segunda abriga as garotas que entraram com uma finalidade específica (juntar dinheiro, pagar a faculdade, cobrir gastos extras); a terceira agrega as modelos que não querem ficar por longo prazo.

No Brasil, as *camgirls* têm a possibilidade de decidir mostrar ou esconder o rosto. Em minha experiência no universo do WEC percebi proporção similar de mulheres nos dois grupos, talvez uma porcentagem sutilmente maior daquelas que acobertam a face. Dentre minhas interlocutoras, somente quatro usam máscaras e uma se fotografa do pescoço para baixo. Devemos compreender que existe uma dinâmica complexa nesse jogo entre revelar e encobrir: na verdade, o semblante permanece oculto apenas em fotos e vídeos, ou em chats simples e gratuitos, mas raramente nos shows privados, mesmo com voyeurs. Isso porque o espaço das apresentações é considerado pelas modelos como mais íntimo e seguro (já que seria proibida a filmagem), resguardando sua imagem pessoal. Como Angélica mesma me disse, “o que acontece no privado, fica no privado”. Essa interpretação diferencial sobre os espaços públicos e privados da internet direciona as condutas e interações das mulheres, que sempre avaliam em que momento e lugar possuem mais ou menos segurança. Mais uma vez, estamos comentando processos de percepção subjetiva sobre salvaguarda. Como me disse Beatriz, “a máscara não esconde muita coisa”, ela funciona mais como “uma dúvida na verdade, porque se, por exemplo, meu pai ver, meus amigos, eles vão saber que sou eu, só que eles não poderiam publicar uma foto minha de máscara e dizer que é fulana”.

Uma outra estratégia muito comum para manter o sigilo também comentada por Silva (2014) é a criação de uma personagem para atuar como *camgirl*, separando aquilo que as modelos consideram ser seu verdadeiro *self* de sua persona pública. Em verdade, são poucas as modelos que optam por desempenhar um papel diante da câmera. Angélica foi uma das entrevistadas que centralizou sua personagem: “só a única coisa que eu peço é que seja a personagem o foco, eu vou responder como quem

17 | Site para fotos de nudez de mulheres consideradas “alternativas”: muito tatuadas, com modificações corporais, obesas ou muito magras, com estilo de roqueiras, etc.

18 | Agregador de vídeos pornográficos produzidos em todo o mundo.

dá vida à personagem”, porque “o ideal é manter a personagem como *camgirl*, como se ela fosse vinte e quatro horas aquela menina”. Apenas ela, em meio às quinze interlocutoras, enfatizou a total dissociação da *camgirl* em relação à sua personalidade.

Para Carolina a personagem é importante porque “tem fetichistas que querem que você crie essa personagem”, mas à exceção desses usuários “eu sou mais ou menos uma mistura de mim mesma com essa personagem, ela já está mais que viva dentro de mim”. Na visão de Fernanda assumir uma persona precisa ser algo natural, por isso ela é uma mistura de sua personalidade com outras características que ela considera essenciais para o *webcamming*, como a sensualidade e o erotismo. Jennifer adotou uma personagem muito conhecida da ficção por quem ela sempre teve empatia e compartilhava alguns traços de personalidade: “eu me identifico com a personalidade da personagem que é mostrada, ela é cativante, ela é inteligente”. Eliane e Manuela tentaram criar uma personagem, tática que acabou não funcionando a longo prazo. Eliane me disse que percebeu rapidamente o fracasso dessa estratégia: “aí foi onde deu aquele estalo que eu pensei comigo mesma, tenho que ser eu mesma né, que aí eu vou conseguir passar o que eu quero”. Manuela passou pela mesma experiência: “eu por exemplo tentei no começo criar uma personagem, eu não conseguia, na hora de falar, que me perguntavam alguma coisa, não correspondia ao que eu tinha planejado na minha mente de personagem, então ali morreu o personagem”.

Ainda que as modelos compreendam a personagem como uma forma de se dissociarem do trabalho erótico/sexual que exercem, cinco de minhas entrevistadas nunca pensaram em adotar essa estratégia, algumas utilizando inclusive seu nome verdadeiro. Esse é o caso de Denise, Gisele, Anelise, Lúcia e Nicole. Denise me disse que em muitas ocasiões se sente mais personagem em seu dia-a-dia do que na câmera. Anelise percebeu que essa estratégia “não ia fluir, foi então que eu larguei mão e peguei um nome artístico meu mesmo e fui eu mesma”. Lúcia utilizou um prenome com o qual ela se identificava e “sempre fui eu mesma”. Gisele e Nicole nem mesmo mudaram seu nome de batismo.

RELAÇÃO CAMGIRLS E USUÁRIOS¹⁹

O WEC, na concepção de Paul Bleakley (2014), é uma atividade “fundamentalmente interativa”, constituída principalmente pela interlocução entre *camgirls* e usuários. Sua grande novidade é o acesso do público às performers, direcionando suas práticas eróticas. Nesse sentido, a interatividade é um dos principais bens comercializados, na medida em que se paga tanto pela interação quanto pelo conteúdo sexual/erótico. O público do *webcamming* é bastante heterogêneo: como pude perceber, é o perfil da exibicionista que direciona quem irá compor sua clientela. Em geral, os espectadores são homens, com pouca presença de casais e escassez de mulheres. As pessoas que

19 | Nesta seção vou tratar esse tema levando em consideração somente a opinião das modelos, únicos atores do *camming* brasileiro que acompanhei sistematicamente e produzi entrevistas. Reconheço que a visão dos usuários possa ser bastante diferente do exposto nas linhas subsequentes e que minha abordagem é unilateral (fruto de estratégias de pesquisa e limitações encontradas em campo).

consomem esse serviço que circulam também no *Twitter* são apenas homens. Para as modelos com que conversei, a faixa etária dos usuários varia de 35 a 55 anos, sendo geralmente homens com renda fixa e bom poder aquisitivo (haja vista o custo dos shows privados e exclusivos). Há também uma parcela bem jovem, em média com 20 anos, que buscam por exibições rápidas.

O público majoritário das *camgirls* Denise, Manuela, Angélica, Carolina, Cibele, Gisele e Dandara são homens, em geral mais velhos (chegando até 60 anos), muitos dos quais são casados. Lúcia também atende pessoas do sexo masculino, mas com idade inferior, por volta dos 18 a 35 anos. Nenhuma delas costuma se apresentar para mulheres e casais. Em contraste, seis de minhas entrevistadas atendem mulheres, que correspondem a cerca de 30% de seus espectadores totais (no caso de Milena, Fernanda e Eliane). Beatriz considera que seu perfil agrega muitos cônjuges e namorados (extrapolando os 30%), a mesma realidade vivenciada por Anelise e Nicole. As duas últimas mais Jennifer possuem um público bem específico e segmentado: duas delas chamam a atenção por suas diversas tatuagens e *piercings* e a outra adotou uma personagem famosa da ficção, atraindo os nerds (pessoas que gostam de quadrinhos e jogos de videogames).

Todas as minhas entrevistadas afirmam possuir um público fixo e cativo. Mas mesmo essa parcela não costuma ligar a webcam, acionando-a apenas quando querem mostrar o pênis e a ejaculação. Pelo que pude perceber, muitas das pessoas que procuram pelo WEC também querem manter o seu sigilo, interagindo erótica e sexualmente com uma mulher sem comprometer sua identidade. Me parece que estamos diante daquilo que Bernstein (2007) denomina de “autenticidade limitada”, na medida em que os usuários esperam ter prazer sexual na interação, mas sem precisar transgredir os limites da intimidade. Mesmo aqueles usuários que perguntam se as modelos “fazem real” procuram se manter escondidos quando da interação por meio de webcam.

Durante as entrevistas as *camgirls* fizeram questão de enfatizar que desenvolvem relações harmoniosas com os usuários, baseadas em diálogo. A conversa foi considerada por elas como um elemento essencial dos shows, aumentando sua proximidade de seu público (certamente ampliando também a lucratividade, já que as pessoas ficarão conectadas mais tempo). Percebi que o limite entre uma interação mutuamente orientada para outra desrespeitosa é uma linha muito tênue. Os espectadores esperam ter seus desejos realizados, importunando e constrangendo as mulheres até mesmo fora dos chats nos sites (por mensagens diretas no *Twitter*). Mesmo que as *camgirls* estabeleçam em seus perfis as práticas que realizam, é muito comum que essas mesmas práticas sejam solicitadas e exigidas, sendo que em muitas ocasiões de discordância as exibições são encerradas abruptamente pelos espectadores. A insistência para que elas “façam real” também figura com um ponto de atrito nessa interlocução. Outra questão enfatizada por Beatriz e Anelise é que alguns homens

ultrapassam os limites da relação comercial, esperando que as mulheres estabeleçam um vínculo mais íntimo, sem cobrar pelos shows. Ainda que todas essas situações sejam recorrentes no cotidiano do WEC, para minhas interlocutoras a barreira da mediação tecnológica permite que elas possam “chutar” ou “banir” aqueles que “passam dos limites”, garantindo sua segurança. Nesse sentido, segundo as *camgirls*, a relação com os usuários raramente figura como um problema ou incomodo.

DINÂMICAS DOS SHOWS

Os shows são exibições por webcam que envolvem *camgirls* e usuários, nas quais as mulheres mostram o corpo vestido e despido, dançam, conversam, realizam práticas eróticas/sexuais. Cada modelo estipula sua própria lógica de apresentação, sempre se pautando pelos desejos dos espectadores. Segundo minhas entrevistadas, alguns querem somente conversar, enquanto outros desejam apenas uma masturbação rápida; há também os fetichistas que gostam principalmente de dominação, inversão e podolatria²⁰. Tendo em vista a pluralidade de formatos de exibições, nessa seção vou trabalhar a partir de exemplos dos processos individuais de cada entrevistada, buscando evidenciar as diversas possibilidades.

Em geral, minhas interlocutoras preferem shows médios ou longos, por serem mais práticos e proporcionarem maiores ganhos financeiros. A praticidade está relacionada ao ritual de preparação da modelo: segundo Fernanda, elas precisam “se maquiar, cabelo impecável, unhas limpas, tudo bonitinho”. As roupas e os brinquedos devem estar organizados e disponíveis, a iluminação e o ângulo da câmera necessitam estar ajustados. Todos esses procedimentos tomam tempo, e caso alguma exibição seja muito curta, as *camgirls* terão que se reorganizar novamente para atender outro usuário: como me relatou Denise, nos shows curtos “eu tenho que me vestir de novo, voltar para o chat grátis e ficar ali conversando”, mas nos longos “às vezes já é a grana da semana”.

O desenvolvimento dos shows depende da dinâmica adotada por cada *camgirl*. Anelise explicou que o processo de negociação das apresentações é muito similar para a maioria das modelos, o que muda são as exibições privadas: primeiro as mulheres se conectam aos chats grátis ou simples e interagem com os usuários online; quando um deles convida para o privado elas passam a negociar as práticas eróticas. Anelise realiza muitos fetiches, principalmente a inversão. Denise segue a lógica descrita por Anelise, sendo que suas únicas restrições são o “fisting²¹ e não coloco outras coisas que não sejam vibrador; não faço chuva dourada nem negra, não faço aquela ejaculação feminina”. Angélica é mais restritiva e não permite chat grátis, porque segundo ela “o usuário tem que entender a lógica do que é o trabalho de *camgirl*”. Ela se despe apenas em chat privado ou exclusivo, nunca no simples. Angélica costuma se masturbar e dançar em seus shows; os fetiches são realizados apenas mediante presentes (em forma de créditos).

20 | A grosso modo, a dominação é quando uma das partes, nesse caso a mulher, assume posição hierárquica superior à do homem, dominando-o; a inversão ocorre quando os papéis reconhecidos socialmente como de homens e mulheres são invertidos, inclusive a partir do uso de indumentárias do outro gênero; a podolatria é o fetiche com pés. Vale notar que no caso do WEC esses fetiches são realizados predominantemente entre a modelo e um usuário homem (raríssimos foram os relatos de fetichistas mulheres).

21 | Prática erótica que consiste em introduzir a mão ou o antebraço na vagina ou no ânus.

Beatriz pré-estipula as práticas que ela se dispõe a realizar em cada chat: “no simples eu bato um papo, provoço, danço, não costumo tirar a roupa; já no privado pode ser strip, masturbação, oral no meu dildo, vaginal com dildo ou dedos, anal”, mas os fetiches precisam ser combinados, “por exemplo, podolatria, chuva dourada, submissão²², isso aí é combinado e só faço mediante presente”. Carolina e Cibele seguem a mesma lógica de Beatriz: em chats pagos elas fazem *strip-tease* e masturbação, mas os fetiches somente com créditos extras. Em suas apresentações elas usam brinquedos apenas com usuários cativos, com os demais espectadores usam somente as mãos.

Dandara, diferentemente das outras entrevistadas, se apresenta em dupla eventualmente. Quando está sozinha costuma fazer penetração vaginal e anal com dildos e vibradores, mas acompanhada o mais comum é o sexo oral (com ejaculação na boca). Nos sites especializados ela conduz seu show acompanhando os desejos dos usuários, mas por *Skype* todas as práticas são combinadas de antemão, como valores pré-estipulados. Eliane, por sua vez, também trabalha com exibições pré-agendadas, marcadas por meio de mensagens diretas. Sua especialidade é o sexo oral em brinquedos eróticos (principalmente “garganta profunda”²³), o pole dance e a dupla penetração.

Nicole constrói seu perfil como “namoradinha e fetichista”, com shows baseados em podolatria, *smoking-fetish*²⁴ e fetiches com “ninfeta”. Ela prioriza apresentações de “normalmente meia hora, que é um tempo suficiente, dá para conversar, dá para se exibir”. As outras cinco entrevistadas (Gisele, Milena, Jennifer, Lúcia e Manuela) são adeptas de exibições espontâneas e de tempo médio (cerca de 30 minutos). Em geral, elas fazem *strip-tease*, masturbação e usam *sex toys* para penetração ou oral. Somente algumas delas realizam fetiches: Milena faz dominação e inversão, Gisele atende podôlatras e Manuela realiza inversão. Jennifer trabalha com penetração anal.

Para além das práticas eróticas, todas as minhas entrevistadas afirmaram que em seus shows a conversa é central. Existe uma narrativa de que as *camgirls* atuam como confidentes de seu público, exercendo um serviço erótico apenas eventualmente. As exibicionistas não negam o caráter sexual/erótico de seu trabalho, mas buscam minimizar o seu relevo. Outras categorias também concorrem para fundamentar essa visão do *webcamming*: as ideias de sensualidade e imaginação sempre são mencionadas, tidas como o cerne das apresentações via webcam. A junção dessas noções cria uma representação do exibicionismo online como uma atividade complexa, que envolve uma série de dimensões interativas mais significativas que apenas a sexualidade e o erotismo.

VANTAGENS E DESVANTAGENS DO WEC

Durante as entrevistas, as *camgirls* enfatizaram três vantagens principais do WEC: os ganhos financeiros, a segurança e a flexibilidade de horários e local de apresentação.

22 | É a outra face do fetiche de dominação, quando uma das partes da relação quer assumir posição submissa.

23 | Ato de introduzir um artefato (*sex toys*, pênis, etc.) até o fundo da garganta.

24 | Trata-se de um fetiche por fumantes. As modelos que realizam essa prática costumam fumar online e soltar a fumaça de diversas formas distintas (enfazando bem a fumaça) enquanto sensualizam para o usuário.

Também em minha circulação no *Twitter* notei que as modelos destacam a importância desses dois últimos elementos, considerados como as melhores características do *webcamming*. Denise e Carolina concordam que os valores recebidos nos shows são satisfatórios (principalmente à vista de empregos formais). Os presentes, sejam créditos extras ou bens materiais, compõem o quadro de arrecadação, tornando o WEC atrativo. Para as minhas outras 13 interlocutoras, os lucros são o principal fator para permanecer no exibicionismo. O exemplo de Angélica é ilustrativo: em sua primeira experiência online o show durou cerca de 40 minutos e ela conseguiu ganhar R\$100,00 líquido; trabalhando seis horas diárias, ela afirma receber quase R\$ 500,00 por dia. Ademais, conforme me disse Dandara, é a própria mulher que estipula suas metas monetárias, sendo possível adaptar a rotina de trabalho em função dos rendimentos. A narrativa sobre finanças vem acompanhada de um sentido de liberdade pessoal e financeira, na medida em que as modelos acreditam serem donas de suas rotinas e do próprio dinheiro, sem terem impedimentos para conquistar suas metas de estilo de vida. Os empregos formais se apresentam como um contraponto a esse discurso, figurando como entraves à independência econômica e individual.

O segundo pilar das vantagens apontado pelas entrevistadas foi a segurança, considerando que o WEC oferece riscos mínimos de agressão física e exposição da identidade. Fernanda acredita que as *camgirls* conseguem preservar sua privacidade porque não necessitam revelar seu nome, dados pessoais e nem mesmo o rosto. Como os sites especializados se responsabilizam por agregar os usuários, a modelo consegue manter seu anonimato e também garantir bons rendimentos. Denise aponta o sistema de recebimento como uma segurança adicional, que impede a divulgação de suas informações bancárias. As trocas econômicas ocorrem entre o usuário e o website, eximindo a mulher da responsabilidade de negociar e receber os valores. Por fim, a possibilidade de retirar e banir pessoas das salas permite que as exibicionistas tenham controle de seu espaço online, evitando homens mal-educados e violentos. Para as *camgirls*, esse benefício representa seu domínio das e sua prerrogativa sobre as interações estabelecidas online, principalmente por considerarem que suas ações na internet não extrapolam o ambiente virtual (não têm efeito no “real”). Mais uma vez, estamos diante da dicotomia virtualidade e realidade, em que o primeiro está parcialmente resguardado das consequências do segundo. Certamente, no que tange às transações financeiras, é também mais cômodo para as mulheres não precisarem negociar diretamente com o público, tendo, por um lado, a garantia do pagamento, e, por outro lado, o distanciamento daquilo que elas compreendem como programa.

A terceira vantagem apontada pelas *camgirls* é a ampla flexibilidade de rotina e local de trabalho. Cibele, Jennifer e Dandara consideram cômodo transmitir de suas residências e se sentem mais seguras por estarem em ambiente fechado, blindado pela barreira do virtual. Segundo as modelos, ninguém tem acesso à sua localização, a não ser que elas informem. Os horários e dias de trabalho são igualmente flexíveis,

permitindo que as próprias modelos estabeleçam suas rotinas. Eliane e Gisele inclusive disseram que é possível preservar finais de semana e feriados, e também tirar férias quando quiserem. As quinze entrevistadas consideram que no *webcamming* é a exibicionista quem estabelece suas próprias diretrizes e dinâmicas. Anelise e Lúcia só se mantêm no exibicionismo por não precisarem obedecer “normas impostas”, nem mesmo interagir com quem elas não tenham afinidade. A flexibilidade é um dos pilares do sentido de autodeterminação compartilhado no universo do WEC: as modelos relatam uma autonomia que começa na decisão da organização do trabalho (quando e onde irão trabalhar) e culminam na definição e formatação dos contatos que serão estabelecidos. Mais uma vez, é o terreno da virtualidade, compreendido pelas *camgirls* como um espaço mais seguro e adaptável que “a realidade”, que possibilita a livre-escolha.

Apesar da extensa gama de vantagens apresentadas pelas modelos, o *webcamming* também possui desvantagens. Jones (2016) discorre sobre três perigos principais: a) o *capping*, que consiste em filmar a performance online e disponibilizar em sites pornográficos; b) o *doxxing*, baseado no recolhimento de informações pessoais da *camgirl* por meio da internet a fim de as distribuir online; c) diversas formas de assédio e perseguição decorrentes de mensagens incessantes, ofensivas ou indesejadas. Poucas foram as *camgirls* que apontaram desvantagens da atividade, dentre elas Angélica reforçou o perigo de ter um de seus shows filmado e disponibilizado, o que poderia devassar sua intimidade. Para Carolina a flexibilidade é similarmente dúbia, na medida em que “se você ficar doente um dia, você vai perder um dia, se você ficar doente dois dias, você perdeu dois dias e depois você tem que correr atrás do seu prejuízo”. Milena foi a última entrevistada que apontou mais uma desvantagem: o isolamento. Como no geral as mulheres transmitem de casa e de seus quartos, elas passam muito tempo fechadas em suas residências, acarretando uma diminuição das relações sociais. É interessante pensarmos que a pouca ênfase em possíveis desvantagens caminha de mãos dadas com a necessidade das modelos em construir uma imagem do próprio trabalho, que passa a interferir diretamente em sua autoimagem. Toda a busca por se dissociar das “garotas de programa” também passa por pensar as qualidades e os defeitos das próprias práticas, que precisam figurar como uma melhor opção em face do programa. É claro que não podemos desconsiderar que para muitas mulheres o WEC é a saída mais vantajosa em termos de trabalho, fazendo com que seus defeitos fiquem em segundo plano. Entretanto, é de se estranhar que apenas muito raramente os aspectos negativos venham à tona e que eles nunca apareçam como tema de discussão no *Twitter* (espaço no qual as mulheres debatem todos as dinâmicas do WEC).

O PAPEL DAS REDES SOCIAIS

Tanto em cenário nacional quanto internacional, as *camgirls* utilizam amplamente redes sociais (sobretudo o *Twitter*²⁵ e o *Instagram*) para divulgação de seus shows e

25 | Segundo as modelos, o *Twitter* permite a divulgação de conteúdo erótico e sexual, raramente banindo um de seus usuários por compartilhar imagens explícitas de nudez ou sexo. Já as outras redes sociais, como o Facebook e o Instagram, possuem políticas mais rígidas em relação a esses materiais e constantemente excluem perfis que os apresentem.

para ampliar a comunicação com a audiência. Horários e dias de apresentação, bem como fotografias e vídeos são postados diariamente junto às rifas e listas de desejos. As mídias sociais são também espaços para troca de informação e configuram uma rede de ajuda mútua impossível através dos websites.

Angélica me explicou que atualmente utiliza mais seu perfil de trabalho do que o pessoal: em suas palavras, “o retorno foi muito interessante e não tem como desassociar, uma vez que você trabalha com uma coisa tão ligada à rede social”. Angélica costuma divulgar suas fotos e vídeos, responder recados e comentar sua rotina diária, bem como todas as demais *camgirls* que acompanhei pelo *Twitter* e *Instagram*. Para Beatriz, o *Twitter* confere destaque individual à modelo: nos sites, o perfil da modelo é apresentado no meio de muitas outras mulheres e só aparece nas primeiras opções quando se está online; no *Twitter*, ao contrário, é possível fazer a publicidade pessoal e angariar mais usuários. Já Anelise se mantém nessas mídias por perceber que a venda de fotos e vídeos rende muito mais que nos websites. Ainda que nos últimos anos eu tenha acompanhado um aumento substancial da comunidade do WEC sobretudo no *Twitter*, com grupos exclusivos para usuários e a ampliação do número de divulgadores, nem todas as exibicionistas gostam de compartilhar sua imagem nesse espaço online. Em geral, muitas mulheres acreditam que eles promovem superexposição e podem ser um perigo à segurança, favorecendo, inclusive, o aumento de assédio do público que passa a enviar incessantes mensagens diretas.

Outro ponto importante do *Twitter* é que ele permite a interação entre as modelos, atuando como um espaço de troca de informações e rede de apoio. E isto não é exclusivo no WEC: como apontam Teela Sanders *et al.* (2018) e Marjorie Kibby e Brigid Costello (2001), as redes sociais têm funcionando como ambientes para a interlocução entre as trabalhadoras sexuais de vários ramos, colaborando para que elas estabeleçam uma rede de proteção. Para Jennifer o *Twitter* foi essencial para estabelecer diálogo com mulheres de outros sites, conhecendo as diferenças de dinâmicas de trabalho e os principais tipos de usuários que podem ser encontrados no *webcamming*. Lúcia, que foi vítima de fraude por um de seus espectadores no website, divulgou seu problema online e recebeu apoio de suas colegas, que inclusive iniciaram uma rifa para ajudá-la. Em suas palavras, “muitas modelos ficaram do meu lado, elas entenderam meu lado, não ficaram em favor do site, elas ficaram ao meu favor”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Delimitar, definir e singularizar uma prática social não é um esforço menor nem preliminar em termos de pesquisa; são esses processos que criam e constituem o campo em análise, apreendendo neles seus principais traços distintivos. Intitular, descrever e qualificar confere existência a determinado fenômeno, posicionando-o em um campo semântico e simbólico próprio. O perfil que apresentei do WEC, ainda

que provisório e sujeito a constantes alterações, transborda o plano da mera descrição e avança em um processo de interpretação das narrativas e atuações dos sujeitos no interior dessa prática.

Por um lado, para compreender a constituição do *webcamming* enquanto um serviço erótico e os contornos da controvérsia que se instaura em seu interior, precisamos partir necessariamente de sua constituição e organização, desvendando como ela concorre para fundamentar as questões socioculturais que perpassam essa atividade dos mercados do sexo e erotismo. Por outro lado, a constante necessidade de minhas interlocutoras em classificar e delimitar não pode ser apenas apresentada ou mesmo somente questionada, tentando desvendar suas motivações e consequências. Se formos levar essa demanda a sério, teremos de nos esforçar para entender o que distingue, na visão dos atores sociais, suas práticas das de outros ramos contíguos. Porque para as *camgirls* a diferença de seu trabalho para os programas é quase uma obviedade? Quais são as especificidades do *webcamming* que criam essa desconexão imediata entre erotismo virtualizado e sexo? Será somente uma questão estratégica para as modelos se diferenciarem das “garotas de programa”? Não existe uma racionalização sobre essa diferenciação fundamentada pelos principais aspectos do WEC? Ainda que eu não possa responder a essas questões no espaço que me resta, saliento que sem me debruçar sobre as singularidades e idiosincrasias dessa atividade seria impossível até mesmo colocar essas indagações. Ao meu ver, é fundamental que compreendamos como o WEC se constitui como uma novidade no comércio sexual e erótico nacional, que mantém diálogo com outros ramos dos quais empresta muitas de suas características: se trata de pensar a ordenação e o arranjo dos comércios sexuais e eróticos brasileiros, sem perder a singularidade de cada uma de suas partes.

Lorena Rúbia Pereira Caminhas é doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pesquisadora do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Ciência e Tecnologia (GEICT/Unicamp). Seus trabalhos se concentram na interseção entre os estudos de Gênero e Sexualidade e as pesquisas em Comunicação e Mídia.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de financiamento 001.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN, Laura. 2007. *Sex at the margins: migration, labour markets and the rescue industry*. London, Zed Books.
- BERNSTEIN, Elizabeth. 2007. *Temporarily yours: intimacy, authenticity and commerce of sex*. Chicago, The University of Chicago Press.
- BLEAKLEY, Paul. 2014. '500 tokens to go private': Camgirls, cybersex and feminist entrepreneurship. *Sexuality & Culture* (New York, Online), n. 8(4): 892-910. <https://doi.org/10.1007/s12119-014-9228-3>
- CAMINHAS, Lorena. 2018. "A midiatização dos mercados do sexo e a configuração da experiência erótica mediada". *Galáxia*, (37): 162-174. <https://doi.org/10.1590/1982-2554132548>
- DA SILVA, Ana e BLANCHETTE, Thaddeus. 2005. "Nossa senhora da Help': sexo, turismo e deslocamentos transnacionais em Copacabana". *Cadernos Pagu*, n. 25: 249-280. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332005000200010>
- DÍAZ-BENÍTEZ, Maria. 2009. *Nas redes do sexo: bastidores e cenários do pornô brasileiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DÍAZ-BENÍTEZ, Maria. 2013. "El quehacer porno en la construcción de imágenes de espectacularidad". *Memoria y sociedad* (Bogotá, Online), n. 17(34): 92-109. Disponível em <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoriasociedad/article/view/8309>
- DOBSON, Amy. 2007. "Femininities as commodities: camgirl culture". In: HARRIS, Anita (org.). *Next wave cultures: feminism, subcultures, activism*. New York, Routledge, pp. 125-150.
- HINE, Christine. 2000. *Virtual ethnography*. London, Sage.
- HINE, Christine. 2015. *Ethnography for the internet: embedded, embodied and everyday*. London, Bloomsbury Publishing.
- FLOWERS, Amy. 1998. *The fantasy factory: an insider's view of the phone sex industry*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- FRANK, Katherine e CARNES, Michelle. 2010. "Gender and space in strip clubs". In WEITZER, Ronald (org.), *Sex for sale: prostitution, pornography and sex industry*. New York, Routledge, pp. 115-138.
- GASKELL, Geoger. 2012. "Entrevistas individuais e grupais". In: BAUER, Martin e GASKELL, George (org.), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Rio de Janeiro, Vozes, pp. 64-89.
- HAMILTON, Danyelle. 2015. "Sex work in cyberspace: geographies of desire in digital frontiers of the United States". *Senior Capstone Projects* (California, Online), n. 507: 1-79. Disponível em https://digitalwindow.vassar.edu/senior_capstone/507
- JONES, Angela. 2015. "For black models scroll down: webcam modeling and the racialization of erotic labor". *Sexuality & Culture* (New York, Online), n. 19(4): 1-24. <http://dx.doi.org/10.1007/s12119-015-9323-0>
- JONES, Angela. 2016. "I get paid to have orgasms': adult webcam models' negotiations of pleasure and danger". *Sings: Journal of Women in Culture and Society* (Chicago, Online), n. 42(1): 227-256. Disponível em <https://doi.org/10.1086/686758>
- KIBBY, Marjorie e COSTELLO, Brigid. 2001. "Between the image and the act: interactive sex entertainment on the internet". *Sexualities*

(New York, Online), n. 4(3), 353-369. <https://doi.org/10.1177%2F136346001004003005>

LOPES, Maycon. 2013. "Pornografia amadora em tempo real: observações preliminares sobre o cam4". *Anais do SIMSOCIAL*: 1-14.

MATHEWS, Paul. 2017. "Cam Models, Sex Work and Job Immobility in the Philippines". *Feminist Economics* (Chicago, Online), n. 23(3): 1-25. <https://doi.org/10.1080/13545701.2017.1293835>

MIRANDA, Thais. 2014. "Pornografia online amadora: como lidar? Desafios metodológicos da pesquisa diante de uma temática controversa". *Anais do 3º CIAIQ*: 307-312.

PISCITELLI, Adriana. 2007. "Shifting boundaries: sex and Money in the northeast of Brazil". *Sexualities* (New York, Online), n. 10(4): 489-500. <https://doi.org/10.1177%2F1363460707080986>

RIBEIRO, José e MIRANDA, Thais. 2012. "Sites de vídeos pornográficos amadores: encenação, mediação e exibicionismo do anonimato". *Anais do XXI Compós*: 1-12.

SALDANHA, Rafael. 2017. *Você só precisa clicar: sexo virtual e masculinidades refletidas pelas webcams*. Florianópolis, tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

SANDERS, Teela *et al.* 2018. *Internet sex work: beyond the gaze*. United Kingdom, Palgrave MacMillan.

SELMI, Giulia. 2012. "Dirty talk and gender cleanliness: an account of identity management practices in phone sex work". In: SIMPSON, Ruth *et al.* (org.). *Dirty work: concepts and identity*. England, Palgrave MacMillan, pp. 113-125.

SENF, Theresa. 2008. *Camgirls: celebrity and community in the age of social network*. New York, Peter Lang Publishing.

SILVA, Weslei. 2014. *O sexo incorporado na web: cenas e práticas de mulheres strippers*. Belo Horizonte, tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

SILVA, Weslei. 2015. "Corpos e erotismo: encenação de *strip-tease* na internet". *Anais da XI Reunión de Antropología del Mercosul*: 1-21.

SILVA, Weslei. 2016. "Corpos e simulacros: encenação de *strip-tease* na internet". *Astrolabio* (Barcelona, Online), n. 16: 93-121. Disponível em <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/14238/14709>

SILVA, Weslei e JAYME, Juliana. 2015a. "*Strip-tease* virtual: representações e práticas ou 'isso é sexo?'. *Contemporânea* (Salvador, Online), n.13(2): 311-328. <http://dx.doi.org/10.9771/1809-9386contemporanea.v13i2.13991>

SILVA, Weslei e JAYME, Juliana. 2015b. "Close na web: incorporando femininos desejáveis". *Mediações*, n. 20(1): 194-216. <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2015v20n1p194>

SILVA, Maria e SILVA, Allyson. 2016. "Sexualidade e virtualização em Câmera Privê: sociabilidade, desejo e consumo através de webcam". *Bagoas*, n. 5: 153-175. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/9677>

SILVA, Maria e SILVA, Allyson. 2017. "A virtualização da relação sexual em CAM4: o corpo enquanto objeto de desejo e de consume". *Revista Ártemis*, n. XXIV(1): 143-155. <https://doi.org/10.22478/ufpb.1807-8214.2017v24n1.34363>

Recebido em 28 de setembro de 2018. Aceito em 19 de maio de 2020.

“Água é vida”: política, memória e experiência nos conflitos em torno da mineração em Cajamarca, Peru

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.184476>

Adriana Paola Paredes Penãfiel

Universidade Federal do Rio Grande / Rio Grande, RS, Brasil
adrianapenafiel@furg.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4792-2750>

Guilherme Francisco

Waterloo Radomsky

Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Porto Alegre, RS, Brasil
guilherme.radomsky@ufrgs.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3756-4286>

RESUMO

Neste artigo analisamos como se constitui a defesa da vida e das águas em conflitos socioambientais na região de Cajamarca, norte do Peru. A disputa por água tem se tornado nos últimos anos uma questão central da vida das pessoas em uma região que é foco de exploração mineradora e para a qual se utilizam discursos e apelos para evocar os benefícios quanto ao desenvolvimento que ela pode realizar. Ao longo de pesquisa etnográfica se testemunhou o esforço de pessoas e coletivos para defender as águas dos rios, das lagoas e dos canais de irrigação nos Andes em paralelo ao modo como defendem a vida. Ao fazê-lo, articulam memórias, aprendizagens locais e experiências coletivas para romper com os papéis que a ordem política convencional lhes destinou, constituindo criativamente modos próprios de pensar e pôr em prática projetos de vida e resistir à opulência das empresas mineradoras ou às autoridades estatais.

PALAVRAS-CHAVE

Experiência coletiva, memória, água, conflitos socioambientais, Andes peruanos

Water is life: politics, memory and experience in mining conflicts in Cajamarca, Peru

ABSTRACT In this article we analyze the defense of life and water in social and environmental conflicts in the region of Cajamarca, northern Peru. In recent years the contention over water has become a central issue in people's lives in a region whose main focus is mining exploration and for which discourses and appeals are used to evoke the benefits of development that it can bring about. Through ethnographic research, we witnessed the efforts of people and collectives to defend the waters of rivers, lagoons and irrigation channels in the Andes in parallel to the way they defend life. In doing so, they articulate memories, local knowledge and collective experiences to disrupt the roles that the conventional political order has assigned to them. They creatively enact their own ways of thinking and articulate life projects, resisting to the opulence of mining companies or state authorities.

KEYWORDS

Collective experience, memory, water, social and environmental conflicts, peruvian Andes

INTRODUÇÃO¹

Era uma tarde chuvosa o dia 15 de setembro de 2014 quando várias pessoas que haviam participado em lutas contra a empresa mineradora Yanacocha na região de Cajamarca, norte do Peru, se reuniram para o aniversário do dia da libertação do *cerro*² Quilish. O *cerro* Quilish foi alvo dos planos de expansão da empresa mineradora Yanacocha³, já atuante na região, no ano de 2004 e a população de Cajamarca se opôs a isto de maneira significativa até que fosse declarada a inviabilidade do projeto (Li, 2015, 2016).

Muitos se reuniram em um ponto do caminho entre Cajamarca e Bambamarca para celebrar o acontecimento, com a presença de Máxima Chaupe⁴, o grupo de música Tinkari, ativistas estrangeiros, professores e outros que naquela ocasião simpaticizavam com a luta contra o projeto de mineração Conga. Após o conflito em torno do Quilish, Conga foi o mais grave e envolvia a mesma empresa. No momento mais eufórico da celebração, o grupo ocupou a estrada, movimentada pelo trânsito de caminhões, ônibus, carros e vans que vão e voltam de Cajamarca. Pessoas dançavam com a música alta, gritando “Água sim, ouro não!” e entre a música e o som das buzinas os carros em ambos os sentidos se viram obrigados a parar (e esperar). Os gritos dos que ocupavam os veículos eram outros, pois diziam “Conga vai”⁵, defendendo este projeto, e seguiam aos brados de “voltem a trabalhar, gente ociosa”. No entanto, para os manifestantes que celebravam esta importante conquista envolvendo a montanha – emblemática para as populações locais dessa região dos Andes – era preciso não se deixar abalar pelos insultos daqueles que argumentavam em favor da mineração como atividade central para o desenvolvimento econômico. Contrariando a massiva presença dos transeuntes contra o projeto de mineração, no dia seguinte os jornais locais noticiaram que havia pouquíssimos presentes na manifestação. A mídia local questionava ainda a participação de ativistas ambientais de outros países defendendo o argumento do desenvolvimento nacional por meio das atividades mineradoras.

Recuperamos aqui este episódio relacionado ao Quilish porque justamente a provocação da mídia é de que as pessoas não podiam estar perdendo tempo celebrando quando deveriam cuidar dos assuntos de suas competências: as mulheres estavam descuidando seus lares, os camponeses não estavam na roça, e os estrangeiros envolvidos não estavam promovendo a circulação de dinheiro; ao contrário, estavam obstruindo o suposto progresso. O particular desta situação é que, além de dividir o mundo em uma ordem na qual a cada parte cabe sua função e lugar, prima por um ordenamento a partir do trabalho, das identidades, do papel de cada um no desenvolvimento econômico.

No Peru, a experiência com a mineração ocorre há alguns séculos, evidenciada nas inumeráveis bocas de minas e túneis construídos por dentro das montanhas andinas desde a época da colônia. O que hoje se conhece como mineração moderna

1 | Os autores agradecem à CAPES e à FAPERGS pelo apoio à pesquisa e também muito especialmente aos(as) pareceristas da Revista de Antropologia pela leitura cuidadosa do trabalho bem como pelas sugestões dadas ao artigo.

2 | O texto apresenta um conjunto de palavras utilizadas localmente, expressões em língua estrangeira e falas das pessoas entrevistadas. Para esclarecimento ao leitor, utiliza-se itálico para conceitos locais e expressões estrangeiras (em geral seguidas de tradução na primeira vez em que aparece no texto). Para trechos de entrevistas – bem como citações de referências – de até três linhas são usadas aspas duplas e mantidos no corpo do texto.

3 | A mina Yanacocha opera a cerca de 45 km de Cajamarca por meio da empresa do mesmo nome. Um dos conflitos mais emblemáticos ocorreu no ano 2004 quando a empresa Yanacocha anunciou a expansão das suas operações no *cerro* (colina) Quilish, a poucos quilômetros da cidade de Cajamarca. Nesse conflito, a inviabilidade da sua exploração foi atingida pelo protesto popular, principalmente pelos residentes da cidade de Cajamarca. A partir de 2010, emergiu outro conflito em torno da região de Conga, que conserva cinco bacias hidrográficas. O projeto Conga está suspenso em decorrência de uma greve regional realizada em novembro de 2011.

4 | Máxima Acuña de Chaupe recebeu o Prêmio Ambiental Goldman no ano 2016 por defender o direito de residir no seu próprio terreno diante das ameaças da empresa Yanacocha. Máxima reside em frente à lagoa Azul, local de intervenção do projeto de mineração Conga nos Andes peruanos e se tornou o símbolo da luta contra o avanço das empresas mineradoras.

5 | No sentido de que o projeto minerador vai se realizar.

apareceu em 1990 e, embora os pressupostos da atividade extrativa fossem continuados, esta modalidade propôs outra dinâmica. Os estudos de impacto ambiental começaram a funcionar quando foram implementadas as normas legais e econômicas para atrair o investimento internacional e resultaram ser instrumento disciplinador de naturezas e pessoas que convivem com elas. As pequenas empresas de mineração que deram prosseguimento aos empreendimentos da colônia declararam-se em crise naquela época por não poderem implementar os requisitos da nova política ambiental.

Assim, com um marco regulatório reformado, empresas de grande aporte de capital, como Yanacocha, apareceram no Peru com uma política de responsabilidade social e começaram a ser bem-vistas ao propor melhorar a qualidade de vida da população a partir do redesenho da natureza. Não sem surpresa que um dos entrevistados durante a pesquisa afirmou com tanta reverência: “Obrigado a Deus que nos deu [ao Peru] tantos recursos para poder explorar. E a parte técnica nos permite aproveitá-los da melhor forma (Telmo, engenheiro do projeto Conga, em entrevista)”. Revela-se na explicação por parte do representante de Yanacocha o argumento de que com a intervenção haveria melhor dinamismo na economia. É assim que as empresas de mineração e o Estado colaboraram para que vários projetos de desenvolvimento de grande escala se fizessem presentes no Peru como dádivas para serem aproveitadas de forma planejada. Neste artigo examinamos um processo recente de lutas e manifestações contra iniciativas de mineração em Cajamarca e proximidades, no Peru. Está em análise como se formula a defesa da vida em associação à defesa das águas, eixo central nos conflitos socioambientais na região. Ademais, para tal argumentação será preciso recorrer a certos aspectos que auxiliam na interpretação, tais como formas de aprendizado coletivo para as lutas, experiência social e memória. O tema do desenvolvimento será pincelado ao longo do texto antes de uma seção específica sobre o assunto, uma vez que também está no epicentro desta trama sobre mineração e dinamismo econômico.

A pesquisa etnográfica concluída por uma das autoras deste texto foi conduzida entre os anos de 2013 e 2014 completando nove meses de investigação e foi realizada especialmente nos municípios de Cajamarca, Celendín e no *centro poblado*⁶ El Tambo, que também se localiza na região de Cajamarca, lugares onde um grupo expressivo da população manifestou oposição à exploração minerária. Como parte dos aspectos ético-metodológicos, é importante ressaltar isto: uma das autoras tem realizado pesquisa na região de Cajamarca há alguns anos (inclusive para conclusão de sua tese de doutorado). Os autores dialogam e escrevem juntos pelo menos desde 2007 e o segundo autor se dedica a um tema transversal a este artigo – a relação entre biopolítica e desenvolvimento.

O contexto desses anos era de conflito em torno do projeto de mineração Conga, uma proposta grandiosa de exploração de ouro e cobre a céu aberto que seria

6 | Compreende um ou mais assentamento reconhecido legalmente. É sede das autoridades do governo, locais e comunais. O *centro poblado* El Tambo conta com 26 *caseríos*, que expressa um assentamento reconhecido legalmente. Não dispõe de títulos coletivos de terra, mas é reconhecido como uma unidade organizativa para efeitos dos serviços governamentais.

instalada nas partes altas da região Cajamarca. Similar ao caso Quilish, antes mencionado, Conga faz parte do planejamento de expansão da polêmica mina de ouro já em atividade nos arredores de Cajamarca desde 1992 de nome Yanacocha cuja empresa responsável pelo empreendimento é a maior da América Latina neste setor⁷.

Em 2010, os meios de comunicação destacaram que conhecidas lagoas da região de Cajamarca (denominadas El Perol, Chica, Mala e Azul) seriam diretamente afetadas pela instalação da infraestrutura do projeto de mineração. A água, argumentamos, é fundamental em diferentes acepções para os grupos da região. Contrariamente à multiplicidade da água e da vida presentes na política, na memória e nas experiências dos moradores dessas regiões, a empresa mineradora a apresenta como um recurso passível de exploração por meio de um procedimento técnico que consiste na construção de reservatórios para o armazenamento das águas das chuvas. Foi justamente este redesenho artificial que provocou a exaltação de cajamarquinos, sendo que alguns já tinham participado das manifestações pela libertação do *cerro* Quilish e conviviam diariamente com os efeitos de Yanacocha sobre suas vidas. O argumento da empresa é ainda reforçado como melhoria tecnológica e garantia de maior captação de água em comparação com a quantidade abrigada pelas lagoas (Knight Piesold Consultores, 2010). Vários destes aspectos serão discutidos neste texto e procuramos dar ênfase à etnografia, estabelecendo conexões teóricas a partir dos eventos e processos sociais.

7 | Consórcio integrado pelas empresas Newmont Mining Corporation, norte-americana, que detém 51,35% das ações, a peruana Buenaventura, com 43,65%, e a Corporação Financeira Internacional, organismo dependente do Banco Mundial, com 5%.

EXPERIÊNCIA E APRENDIZADO: ÁGUA, VITALIDADE E AÇÃO DAS RONDAS CAMPESINAS

Nora nasceu e reside na cidade de Cajamarca, tem 44 anos, é professora de escola e costuma sair às ruas quando há manifestação contra a mineradora Yanacocha. “Eu não tenho grupo fixo, se vejo um grupo de mulheres protestando, fico ao lado e grito junto”. Como outros depoimentos durante a pesquisa etnográfica, é usual e corriqueiro este processo de resistência à mina, pois o suprimento e a qualidade da água são recorrentemente afetados. Na época desta conversa, em abril de 2014, as pessoas da cidade de Cajamarca tinham poucas horas de água por dia e essa água, que chegava pela tubulação, tinha aparência duvidosa de acordo com vários relatos.

Nora lembra ter brincado desde jovem, com a sua família, no rio Maschcon, importante na região. Neste diálogo, ela faz as suas reflexões sobre o rio, que se junta com o Rio Grande, outro significativo para a população local.

Desde que veio a mina, não tem vida. Entramos (no rio) e a pele arde e dói. O pequeno [sobrinho] não pode ir ao rio. O [sobrinho] que tem 19 anos até os cinco anos desfrutou do rio. O sobrinho mais novo nasceu já com o rio morto. Ele não acredita em mim. Quem de nós vivemos e desfrutamos, saíamos a lavar, era um rio com vida. [...] Aqui hoje temos *acequia*

[canal] que vem de três moinhos, tínhamos plantas, flores, havia ciprestes; chegou a mina e morrem os ciprestes, como se houvessem se queimado. A água desce amarela e destrói tudo: animais, plantas e nossos filhos. Faz muitos anos que estão morrendo com câncer, como minha vizinha. Minha irmã de 46 [anos] e minha vizinha de 47. Nunca havíamos escutado que alguém morresse de câncer tão jovem. Morreram os vizinhos. Um cajamarquino morria antes de gripe, peritonite, mas nunca com câncer. Agora todos morrem com câncer. Sem sermos cientistas, vemos a destruição, mas nos dizem que temos que comprovar cientificamente. Somente um cego não vê isto. (Nora, professora e ativista da cidade de Cajamarca, em entrevista. Todas as entrevistas foram transcritas e traduzidas para língua portuguesa).

De acordo com seu depoimento, seus sobrinhos mais velhos têm memória de terem brincado nos cursos d'água. Contudo, ela lamenta muito pelo seu sobrinho caçula, que não pode ter a experiência.

Ao longo desta conversa, Nora insistia que quem luta mesmo (contra Yanacocha) é porque havia brincado no rio e desfrutado das águas, de maneira geral. Este testemunho acaba por ser similar ao que Cruikshank (2005) estudou sobre como as paisagens ancoram memórias e reflexões. O que chama a atenção na fala de Nora é justamente a ruptura da sua relação com o rio, onde ela brincava com a sua família, uma relação que não pode ser reproduzida com e entre os mais jovens. Contar a seu sobrinho menor a respeito desta experiência é possível, mas algo que ele não consegue partilhar com a mesma intensidade. Para Nora, aquela relação vivida com o rio, a sua memória, é o que a leva a protestar nas ruas sem naturalizar as constantes transformações que estão ocorrendo em Cajamarca.

Porém, não se trata de afirmar que a experiência morreu, talvez justamente o impressionante é como ela fala da morte. Hoje, como enfatiza Nora, as experiências que os cajamarquinos *sentem* na cidade de Cajamarca são as consecutivas mortes em seus bairros. Nora comentava que os vizinhos morrem de câncer, inclusive a sua irmã, que recentemente havia falecido: antes se morria de peritonite, gripe, mas, hoje, todos morrem de câncer. Aquela não foi um comentário exclusivo porque muitas pessoas falaram de fenômenos semelhantes. Antes, as pessoas eram *belamente gordas* e, hoje, estão *chupadas*, como dizem, com corpos moles, efeito que, segundo entendem, somente podia ser oriundo da água contaminada.

Temos um jogo, portanto, bastante diferente quanto à atribuição de culpa. Enquanto a culpa imputada por líderes do Estado e empresários pela suspensão do projeto de mineração Conga é atribuída aos camponeses e aos movimentos sociais – e se torna, então, culpa pela falta do desenvolvimento⁸ –, estes atores culpam as empresas e a água contaminada – resultado da mineração em diferentes locais e, assim, efeito do desenvolvimento – pelas doenças. De um lado, o foco está no dinamismo do setor econômico, de outro a própria vida, assunto que trataremos mais adiante neste texto.

8 | Apesar da polissemia a ser assinalada ao longo do texto, partimos da ideia de que desenvolvimento pode entendido a partir de uma referência de Olivier de Sardan (1995) citado por Carneiro (2012: 134): “o conjunto dos processos sociais induzidos por operações voluntaristas de transformação de um meio social, empreendidos por meio de orientação de instituições ou atores exteriores a esse meio, e que se baseiam no transplante de recursos e/ou técnicas e/ou saberes.”

Vale a pena ressaltar que, com base no que foi escutado em campo, o câncer era uma doença diferente. Esta enfermidade parece ter introduzido outra relação com a morte na região. Um *rondero*⁹ na cidade de Celendín relatou uma vez que, antes, os *mayores* [mais velhos] lutavam contra a morte, agarravam-se à porta, à cama, para que a morte não os levassem; enfrentavam o perecimento até o final. Hoje em dia, também confirmado pelo relato de Nora, o corpo parecia não ter essa resistência de brigar contra a morte, o câncer *os pegava* antes, enfraquecia-os, logo morriam. Outra *rondera*, Bianca, havia mencionado o mesmo: os jovens têm “corpos fracos”, cansados; “deve ser dessa água”, desabafou.

Pela conversa com Nora, entende-se que as pessoas capturavam a vitalidade do rio em experiência comunal naqueles anos antes de 1992-1993. Em diálogo com um dos técnicos da Secretaria de Meio Ambiente do Governo de Cajamarca, este relatou que o rio é uma referência muito importante para as comunidades andinas porque as pessoas se encontram lá para buscar e carregar água, lavar, beber, e novas famílias emergem a partir desses encontros. Hoje, diversamente, capturavam alguma doença, e a opção era ter uma vida na qual o rio não fosse mais parte daquela amálgama de relações. A experiência, em outras palavras, não parece ser um assunto somente social ou cultural tal como as abordagens clássicas em ciências sociais supunham (natureza *versus* cultura), ela envolve uma relação com o mundo, o ambiente e, aqui, a água adquire uma centralidade impressionante. Assim, a vitalidade das águas possui paralelos com a vitalidade das pessoas. Para Nora, destruir essas experiências com as águas é uma forma de usurpação, porque muda aspectos cotidianos, porém centrais, para a vida, tais como os passeios familiares, as expedições com os seus alunos da escola e, sobretudo, a saúde. As experiências com o rio – brincar, passear e até namorar – tinham sido rompidas desde que chegou a empresa Yanacocha, pois se trata de um rio de cheiro nauseabundo. A nova experiência consiste em receber telefonemas pela notícia de alguma morte ou convite a velórios e enterros. No entanto, Nora luta, procurando reconstruir uma experiência de poder retomar os desenhos dos próprios projetos de vida.

Pode-se indagar de que modo relacionar esta experiência com a história e com o coletivo. Uma possibilidade, já que é frequente relato de muitas pessoas e também mencionada por pesquisadores, está no surgimento das Rondas *Campesinas*¹⁰. Nossa intenção nesta parte não é fazer um exame minucioso deste processo, já bem conhecido da literatura sobre formas alternativas de justiça, porém é relevante situar esta experiência para compreensão dos demais aspectos do texto.

O estudo de Gitlitz (2013) disserta sobre a justiça *rondera* de Cajamarca. Esta não consiste em um conjunto de normas definidas e procedimentos específicos a serem seguidos ponto por ponto, como ocorre em uma investigação e o posterior julgamento convencional. Ao contrário, o objetivo da justiça *rondera* é a reparação das vítimas e a reintegração do ofensor para que este compreenda o seu erro e não continue lesando a comunidade. Em alguns casos, o ofensor tem que *rondar* para

9 | O termo *rondero* diz respeito à pessoa que realiza ronda de vigilância comunitária na região, tema brevemente explorado ainda nessa seção do artigo.

10 | As rondas campesinas de Cajamarca emergiram como uma resposta comunal e organizada ao abigeato e a outros pequenos furtos (Gitlitz, 2013; Starn, 1991) na década de 1970. O roubo era uma atividade altamente estruturada que envolvia gangues, pessoas de dentro do *caserio* e até a própria polícia. Assim, em 1976, os campesinos de Cuyumalca, um *caserio* de Chota (região de Cajamarca), organizaram a primeira ronda campesina.

que sinta o sofrimento daqueles que rondam à noite para proteger as pessoas que o ofensor prejudica. De acordo com um *rondero*, Néctar, alguns ex-ladrões do *caserío* se tornaram os melhores *ronderos*. Cumprir tal tarefa é um dever na comunidade, todas as famílias tem que realizar e se a pessoa não pode por ter idade avançada deve colaborar com alimentos para os que fazem esse labor.

No *centro poblado* El Tambo, por anos, os *ronderos*, que também são camponeses, compartilham um conhecimento vivido com relação à água. A água é algo muito precioso. Como explicou um deles, se o manancial está vertendo água, as pessoas que residem águas abaixo (terras de menores altitudes) sabem que está chovendo nas *jalcas* (alturas); se está com pouca água é porque se está em tempo de seca (ausência de chuvas). Ao mesmo tempo, eles têm se tornado conhecedores do sistema de canais d'água. Como *ronderos* que administram relações e usos dos mananciais dentro da comunidade, eles mudam as regras, desenham e reinventam sanções para evitar que um prejudique o outro pelos “roubos de água”¹¹. Quando alguém percebe que sua terra precisa de água, a permissão deve ser dada pelo administrador principal, e o usuário deve irrigar até terminar seu lote plantado para que outro tenha acesso ao canal. Se um usuário detém a água *por capricho*, há sanção, porque é uma falta grave reter a água e deixar outro sem poder irrigar sua terra. Este tipo de atenção à boa utilização da água é cumprido rigorosamente para que todos possam *alimentar* suas terras.

11 | Na pesquisa de Caballero (2017) no centro-sul dos Andes peruanos, o roubo de água é analisado pela autora como uma ação egoísta que fere o coletivo da comunidade.

No entanto, a posição contrária aos projetos mineradores por parte dos *ronderos* de El Tambo não foi imediata, mas um processo de contínuo aprendizado para o qual as memórias atuaram. Galindo, professor e também *rondero*, contou que hoje é contrário ao projeto Conga, e relatou que em um momento ele próprio convidou o Gerente de Relações Comunitárias da empresa Yanacocha para visitar a comunidade com propósito peculiar:

Em princípios de 2006, quando fui Conselheiro do *centro poblado*, queríamos o desenvolvimento no El Tambo. As prefeituras não apoiavam. Trouxemos o gerente de Relações Comunitárias de Yanacocha para apoiar com infraestrutura: construção da praça de armas, mercado, estradas. Eles vieram e se comprometeram, mas puxaram certas pessoas para a sua conveniência, para apoio pessoal. Vendo isso, percebemos que não queríamos desenvolvimento pela mineração. A mineração somente dá migalhas a algumas poucas pessoas. Principalmente às pessoas que vão trabalhar para eles (Galindo, *rondero*, professor e Presidente do Frente de Defesa, em entrevista).

Galindo continuou falando que:

Em outubro de 2011 ocorreria uma audiência pública para aprovar a licença social. Enviaram um ofício para os professores. Nós tínhamos que ter uma posição. Antes da audiência

pública organizamos um Comitê de Meio Ambiente. Após a audiência fundamos a Frente de Defesa dos Interesses e Meio Ambiente do *centro poblado* El Tambo. Na audiência explicaram que o Projeto estava em execução (construção). Fomos no dia 9 de novembro até o Amaro, entre a lagoa Azul e a lagoa o Perol, e vimos uma grande quantidade de maquinário na estrada, e acordamos como Frente de Defesa em dar um ultimato ao projeto de mineração Conga para retirar o seu maquinário. Foi aí que nos demos conta que iriam destruir todas as nossas lagoas em cabeceira de bacia. Conseguimos o Resumo Executivo do Estudo de Impacto Ambiental. Aí vimos que iriam desaparecer as lagoas. Em 24 de novembro começamos com a Paralisação. Íamos aos *caseríos* com os documentários sobre Cerro de Pasco para mostrar como iria ficar o *centro poblado* El Tambo. Conscientizamos tanto às pessoas de Cajamarca como as de outras províncias. E, quando realizamos a Marcha Nacional da Água, outras regiões, como La Libertad e Ancash, nos respaldaram.

Aparentemente, aqui ocorre algo usual em grandes projetos de desenvolvimento. Todos, ou muitos, são favoráveis quando ficam sabendo que haverá um grande investimento em sua região. Normalmente, as pessoas imaginam a quantidade de recursos e a geração de empregos a serem gerados. Inicialmente, as rondas *campesinas* se colocavam nesta situação, com muitas pessoas apoiando a iniciativa de exploração de minérios mesmo que não conhecessem bem os casos diversos envolvendo mineração no Peru. Porém, pelo depoimento acima, os *ronderos* tinham que ver os possíveis efeitos pelos seus próprios olhos, mas para aqueles que já sabiam dos problemas comunicar isso para os outros era difícil – um trabalho que não poderia ser somente de convencimento pelo discurso. Tinham que mostrar os vídeos de outras situações de mineração, como o polêmico caso de Cerro de Pasco¹² para poder demonstrar os vários efeitos da mina. A possibilidade de que as rondas atuassem no processo de aprendizado coletivo a respeito dos projetos de mineração era iminente.

Os aprendizados postos em marcha pelas rondas compreendem que o que está em jogo hoje não diz respeito somente a um problema de defender a propriedade de cada um. Esta, sem dúvidas, foi uma das motivações principais do surgimento destas formas de justiça, mas quando o território é cada vez mais alvo de prospecção mineradora, outro tipo de situação entra em jogo. Diante da problemática de Conga, houve certas mudanças que podem ser vistas a partir do que propõe Starn (1991). As Rondas renovam os seus próprios costumes de justiça local e hoje incluem o cuidado às lagoas da região de Conga. Desde 2012, os *ronderos* de El Tambo têm se autodenominado como Guardiões das Lagoas, estendendo a vigilância do que era antes o seu território, a comunidade, até a região de Conga, onde estão localizadas as emblemáticas lagoas.

Existem famílias no *centro poblado* que não têm membros com a idade para rondar. Estas pessoas não se autodenominam *ronderos*, mesmo assim participam das Assembleias, colaboram com alimentos e estão sujeitas às normas das Rondas;

12 | Cerro de Pasco é uma das maiores minas a céu aberto da América Latina, localizada na região de Pasco, Peru. O caso é famoso pelo fato de a mina estar próxima de onde residem pessoas, muitas das quais apresentam graves problemas de saúde.

eles costumam dizer “nossos *ronderos*” ou “nossos guardiões”. Até alguns cantam em apoio: um conhecido camponês da comunidade, já com idade avançada, canta corriqueiramente na estação de rádio do *caserío* e sua voz é escutada nas *jalcas* para animar os Guardiões na sua importante tarefa de velar a lagoa Mamacocha, uma das possíveis afetadas pela mineração. Reciprocamente, os Guardiões sempre têm que informar o que é observado via inspeção ocular: alguma mudança na paisagem, trailers saindo por perto da lagoa El Perol (em Celendín) e passando pela Mamacocha (em Hualgayoc), presença de policiamento, maquinário, alteração de comportamento dos vizinhos, entre outros. Por outro lado, eles também eram vigiados pelos próprios vizinhos (os que estão a favor do empreendimento) e pela polícia, e, por isso, durante a etnografia se notou tanto cuidado em fornecer permissão para os pesquisadores que querem estudar estes problemas. Os *ronderos* sempre faziam questão de mencionar: “podem ser infiltrados” [da empresa].

A luta ensina, sentenciou Paredo, outro *rondero* e interlocutor em campo e que possui conhecimento suficiente do grupo para interpretar o processo no tempo: apesar de sempre ter sido projeto coletivo, completou que “antes as Rondas estavam para cuidar os nossos pertences (de cada um) hoje está para cuidar o que é de todos”.

ÁGUA E VIDA: PARA ALÉM DAS PARTES E DO QUE CABERIA A CADA UM

Aos poucos que se consegue tecer um fio que liga as histórias individuais ao coletivo e aos processos políticos envolvendo a mineração, a vida e as águas. Para Nora, antes apresentada, os problemas relativos à água são mais que meros acidentes de percurso do suposto desenvolvimento, tampouco são particionados como exclusivamente ambiental ou de saúde. A água, podemos assegurar, é um nó fundamental de relationalidade. Os problemas advindos com a mineração a céu aberto ocasionaram interrupções nas vidas das pessoas, as quais tiveram que forçosamente se separar do rio, compreender a perda da vitalidade do corpo e buscar outras formas de impedir as doenças. Mas estas mesmas interrupções são o que acabaram dando força à luta, como disse Nora uma vez: “tornaram-nos pessoas da luta”. Veja-se bem aqui que Nora, sendo professora por profissão, não nega ser cajamarquina e, acrescenta, “lutadora”, tal qual é discutido em Vieira e Maizza (2018) ao apresentar como as mulheres questionam a sua categoria (mulher) em momentos de disputa e se tornam politicamente visíveis e entrelaçadas com os não-humanos.

Antes (o rio) era nosso ponto de diversão, a vida era bonita. O popular *cinco*, quando uma pessoa morre, no quinto dia lavava-se a casa e lavavam-se as roupas do defunto no rio Maschcon. De passeio, os professores nos traziam ao rio Maschcon, e nos diziam: vamos estudar o rio. Agora o rio não tem vida; um [indivíduo] que o tem sentido sabe o que defende, sente uma nostalgia, uma euforia; basta, queremos viver como antes. Agora não se pode,

tudo morto. O *cinco* da minha irmã lavamos nos Baños del Inca para que ela vá bem. Tem que seguir a crença, é uma tradição que vem de geração em geração, é como um relax, a água significa vida, purificação, lavar as roupas dela para que ela parta bem ao além. Água é vida, é o sustento de vida, da tua alma, das plantas. [...] Uma vizinha trocou o seu terreno por uma casa de quatro andares na cidade, duas camionetas... imagina, vir do campo. Ela disse: “já não posso criar meus porcos”. A minha mãe dizia, se se queima a tua colheita, volta a arar e volta a plantar. Agora, nunca mais vai dar. [...] Antes [a terra] dava batata, ocas [um tubérculo andino], cevada, centeio. (Nora, professora da cidade de Cajamarca e ativista, em entrevista).

Em torno da frase a “Água é vida”, Nora sintetiza bem o que sente, articulando religiosidade, pureza, trabalho, relação entre gerações, colheita, saciedade da sede e alimentação. Essas lutas pela vida são uma amostra de que muitos saem daquela categorização – que despolitiza – na qual estão encapsulados: de professor, de camponês, de dona de casa, de mulher, etc., para agir politicamente, recuperar as experiências possíveis, desenhar projetos de vida.

O mesmo vale para os *ronderos*, dos quais muitos são camponeses, ou para outras pessoas. Essas identidades são sobrepostas e ativadas em determinados momentos, em geral não são excludentes. Este também pode ser um aspecto da extensão das relações, que nunca podem ser supostas pelo pesquisador, como bem mostrou Strathern sobre redes e suas complexidades em texto marcado por diálogo crítico com Bruno Latour (Strathern, 2006). O poder policial, aliás, justamente procura separar e compartimentalizar aquilo que pode ganhar força na articulação e na luta política.

Outro caso bastante emblemático é o de padre Sergio. Foi justamente Nora quem sugeriu para que se entrasse em contato com ele durante a pesquisa de campo. O sacerdote foi ativista quando ocorreu o caso trágico de derramamento de mercúrio em Choropampa, local próximo. Assim, são muitas as pessoas que têm alguma vivência dos problemas políticos e ambientais da região. Após ter participado em vários protestos durante a década de 2000, Sergio relatou que ele foi separado da cidade de Cajamarca pelas próprias autoridades religiosas justamente por participar das manifestações e, que, segundo seus superiores, ele enquanto padre não tinha a competência para se envolver na política.

Durante o tempo de convivência nos Andes, a partir dos comentários de diversas pessoas, começou a ficar claro que havia um esforço de forças poderosas para a separação entre política e as demais funções, tal como o caso de Nora antes apresentado. O Estado fazia política (provavelmente mais no sentido de políticas, *policy*), os outros que faziam política eram por favorecer algum partido político do qual obteriam algum benefício, construir política combativa ou se colocar no mercado para receber dinheiro por silêncio. Se seguirmos Rancière (1995), parece que neste caso o Estado realiza policiamento e administra política pública, dividindo e funcionalizando partes da sociedade. Aparece também em Foucault (2004) e em

Agamben (2007) esta tensão curiosa: o primeiro mostrou como há poucos séculos na Europa ocidental polícia significava muitos tipos de ação do Estado para com a sociedade, inclusive a gestão do bem-estar. A noção de polícia tal qual conhecemos hoje – segurança e ordem pública – é mais recente. Para o segundo, há uma tendência histórica no Ocidente de pensar política como governo e economia das coisas, das almas e dos outros, tema também de reflexão de Foucault no que toca à questão da governamentalização do Estado.

Sergio explicou que, desde 1979, e principalmente no documento da Aparecida do ano de 2007¹³, ficou determinado que a questão ambiental era um assunto a ser pensado pela Igreja Católica, e é o que hoje o Papa Francisco enfatiza por meio de sua Alegria do Evangelho, de 2012, e a encíclica *Laudato Si*, de 2015. O padre seguiu em sua argumentação e enfatizou: “a natureza é a mais oprimida que tem. O pobre é reanimado, mas os danos à natureza são irreversíveis”¹⁴. Influenciado pelos escritos dos teólogos e filósofos da Libertação (Boff, Gutierrez, Dussel, entre outros), trabalhou com estes referenciais junto com outros seis clérigos das Dioceses de Cajamarca. Cabe mencionar que, no final dos anos de 1960 e 1970, a Teologia da Libertação pautava que não era suficiente que a Igreja simplesmente tivesse empatia e cuidado pelos pobres. Em vez disso, a Igreja precisava ser um veículo fundamental que pressionasse por mudanças políticas e estruturais a fim de erradicar a pobreza (Boff, 2007). Segundo declarou Sergio, esse é o papel do religioso, enquanto o bispo sob o qual estava vinculada sua paróquia fazia questão de esclarecer que isso não é competência dos padres, discurso típico do movimento interior à Igreja para combater tendências marxistas. No ano de 2006, o atual bispo de Cajamarca, Martinez Lazaro, publicou uma carta no diário *El Correo*, dirigida à Diocese de Cajamarca, na qual justificava que os sacerdotes estariam proibidos de participar de qualquer ação de cunho político. Para esse argumento, o bispo alude ao discurso de Paulo VI às Nações Unidas, em 1965, o qual expõe que o desenvolvimento é a nova linguagem da paz, e à afirmação paulina de que o conceito evangélico de cristianismo não está em socorrer os pobres para que estes sigam sendo pobres; ao contrário, reside em que estes desprovidos saiam de um estado e passem a um patamar superior.

O que se observa, assim, é que tanto o ordenamento do mundo é dado a partir de categorias, competências, parcelas e papéis que caberia a cada um (tal como examinou Rancière, 1995), e muitos dos atores em campo se percebem transgredindo essas limitações.

Parece haver política neste caso justamente quando se rompem estas funções que são destinadas às pessoas, assim como as identidades se tornam políticas quando elas implodem os espaços de domesticação a elas reservadas. Mesmo assim, desejamos destacar que o desenvolvimento – tema que apareceu de forma recorrente neste texto quando se mencionam ou prometem efeitos positivos da mineração – constitui forma poderosa de linguagem para mitigar conflitos.

13 | “Esta herança muitas vezes se manifesta frágil e indefesa diante dos poderes econômicos e tecnológicos. Por isso, como profetas da vida, queremos insistir que, nas intervenções sobre os recursos naturais, não predominem os interesses de grupos econômicos que arrasam irracionalmente as fontes de vida, em prejuízo de nações inteiras e da própria humanidade”. Esta é uma das passagens dedicadas à questão ambiental do Documento de Aparecida, de 2007.

14 | O padre Guille, de Celendín, fez questão de mostrar durante uma entrevista a Alegria do Evangelho, introduzida pelo Papa Francisco, e que era discutido nas suas reuniões.

DESENVOLVIMENTO: OS ARGUMENTOS EM TORNO DA TÉCNICA, DA DEMONSTRAÇÃO DO SUCESSO E DA PRODUTIVIDADE

Que estágio superior seria este e como realiza-lo através da linguagem da paz, tal como aludido antes? Justamente o que supera o subdesenvolvimento e seus atributos constitutivos que o núcleo duro das teorias da modernização apregoa (pobreza, falta de racionalidade orientada a fins por parte dos atores sociais, estagnação econômica, problemas de dinamismo produtivo para uma sociedade de consumo de massa e outros).

Em que pese poderíamos incidir no tema por uma crítica em termos de debate conceitual, será mais frutífero retornar ao problema do desenvolvimento e alguma conexão feita pelos interlocutores em campo. Num dos momentos da conversa com Nora, sequer havia encaminhado a discussão para o tema do desenvolvimento e ela, porém, começou a explicar que o desenvolvimento propagado pela empresa Yanacocha é justamente de fazer com que todos adquiram uma “camionete Hilux”. O desenvolvimento, assim, é ligado à aquisição de bens materiais a serem mostrados aos outros, forma também de sedução das empresas mineradoras. Claro, o desenvolvimento, com base em Ferguson (1990) e Escobar (1995), tem efeitos reais e isto que importa examinar, não como os teóricos do desenvolvimento gostariam que este fosse¹⁵. A camionete e a casa na cidade, no caso citado por Nora, são bens considerados externos ao modo de vida camponês, certamente sedutores e signos de poder ou ascensão social. Seus desenhos são realizados por outros, engenheiros e arquitetos. Contrariamente a isto, as pessoas que apresentamos ao longo do texto invocam o seu direito de decidir sobre seus projetos de vida, nos quais o desenho de seu mundo é importante. Walsh (2010) chamou a atenção à grafia da palavra como em “des-envolver”, um processo de rompimento das relações das pessoas com o que é seu mundo e, assim, anula-se a autonomia do desenho dos seus projetos de vida (ver também Escobar, 2018; Ryn e Cowan, 1996).

Enquanto continuava a falar, Nora mostrava alguns paralelos, pois se o motor da camionete estragasse não se podia fazer muito; seria necessário o conserto por um terceiro, geralmente um especialista. É diferente com a terra, se a colheita de batata não dá, seguia narrando Nora, pode-se desenhar nela de novo. É um processo de experimentação, mas também de experiência vivida com a terra (e com os canais de irrigação, ou seja, água). Ao falar de desenvolvimento, estava enfatizando a habilidade de desenhar o seu próprio projeto de vida, de não ter uma dependência de terceiros, enfim, de ainda ter autonomia para articular suas relações com as coisas. Mais importante, para ela, é que o desenvolvimento faz uma pessoa se vincular a algo que não é do seu mundo.

Alguns dos relatos coincidem com a literatura crítica a respeito do desenvolvimento, pois enquanto se observa que é um tema político ele pode ser – por isso mesmo – colocado em um terreno fora da política. Trabalhar, consumir, progredir,

15 | Este é um longo debate nas ciências sociais e não será detalhado no texto. A discussão sobre como o desenvolvimento tem sido *versus* como as pessoas gostariam que fosse gera muitas confusões, tanto nos estudos como nas políticas públicas, o último respondendo em parte o porquê não se abandonou ainda este ideário e se acredita na possibilidade de um dia construir um “bom” desenvolvimento. Sobre o tema, ver Perrot (1991), Rist (1996), Ribeiro (2008), Ziai (2007, 2015), Mosse (2013).

menos do que se discutir que relações de poder podem envolvê-lo está-se às voltas com uma espécie de conquista (individual ou coletiva). Ferguson (2005) mostrou que a partir de meados do séc. XX desenvolvimento tomou o lugar que em outros tempos coube aos vocábulos evolução e progresso, agora numa nova arquitetura de relações internacionais: desenvolvimento é algo a ser estimulado e todos os povos, com tempo e recursos, poderiam superar a estagnação e o subdesenvolvimento. Mas é em uma monografia (Ferguson, 1990) que o autor indicou como os programas de desenvolvimento podem ser despolitizantes, uma vez que substituem o debate político pelo saber técnico (e pela administração de políticas ou gestão de grupos sociais). Assim, participar de protestos sociais não é um assunto da competência dos religiosos, e muito menos o é entorpecer a oportunidade destes povos de sair da pobreza – argumento dos grupos pró-mineração. Mas esta saída parece sempre guiada pelo Estado, por empresas ou pela caridade e então pobreza se torna assunto de intervenção, gerenciamento e políticas focadas, não um problema político relativo à desigualdade estrutural.

Sugeriu Sergio que a região de Cajamarca estava dividida entre os a favor e os contra mineração e desenvolvimento era um termo do qual ele procurava também libertação. Criticava a noção de que o desenvolvimento fosse único e dirigido por um progresso linear. Na vida real, se o desenvolvimento deveria existir, ele dizia, teria que ser “do ponto de vista da pessoa”. Para alguns, é para ter uma camionete; para outros, é para poder viver da sua agricultura, e existiriam outras concepções. Então, essa divisão parecia não aceitar a multiplicidade de sentidos (e opções de vida) que o termo poderia assumir. De um lado, a mineração e, de outro, todos aqueles que não estavam a favor da atividade mineradora eram rotulados também de “os contra o desenvolvimento”. O material etnográfico permite afirmar que para os opositores dos projetos de mineração suas alternativas jamais poderiam ser entendidas como formas legítimas de construir projetos individuais ou coletivos de vida.

Ainda assim, cabe destacar um fato relevante conexo a estas opções. De acordo com o padre Sergio, muitos dos clérigos em Cajamarca tinham optado por apoiar a mina porque recebiam dinheiro para suas obras sociais. Durante os protestos contra o projeto Conga, somente alguns padres ajudavam a resistência. A oferta chegou a Sergio e, conforme relatou, foi procurado em sua paróquia; estava em jogo a questão de se receberia dádivas das companhias mineradoras. Mas ele se negou a receber esta oferta, teve a coragem de negar o segundo momento da dádiva bem descrito por Mauss (1925), o receber, porque esse dinheiro viria com um compromisso. Sabe-se desde Mauss como dádiva e poder estão entrelaçados e os padres que escolheram receber a dádiva das mineradoras agora precisam falar bem da mineração. Então, se você ganha das empresas, depois “*te lo sacan en la cara*” (cobram o favor), disse Sergio. O tempo entre o receber e a contraprestação pode se manter, mas a dívida é evidente e com dificuldade pode se escapar dela.

AS TÉCNICAS PARA IMUNIZAR

Telmo, já mencionado na introdução deste artigo, é um engenheiro que trabalhou no projeto de mineração Conga. Conversar com ele permitiu o entendimento acerca do modo como parte do corpo técnico dos projetos de mineração ou empresas consultoras compreende os problemas da região. O engenheiro alegou que é a técnica que permite aproveitar os recursos naturais. Para ele, se o camponês conseguisse entender que a técnica está para aproveitar os recursos de uma melhor forma, estaria a favor da mineração porque esta atua como alavancagem da agricultura: “Quem é o *ganadero*, os que estão acima? Isso é uma agricultura de subsistência. Todos têm as suas parcelas. Colhem somente para comer”. Para Telmo, aqueles que conseguiram ver com melhores olhos a mina estão também apostando em algo diferente e sobressaem. Levam os camponeses ao sul do Peru para ver como é ser pecuarista de verdade e estes ficam surpreendidos. Aqui estamos no terreno do convencimento pela produtividade e pela promessa do aumento de ingressos monetários.

Com relação ao tema de água, continua sendo a técnica a que ajuda que Cajamarca tenha mais água. Telmo explica que os reservatórios ampliam a capacidade das lagoas.

Temos feito um reservatório grande, é algo adicional ao que era antes. Às pessoas que estão longe não lhes chega o benefício e por aí vai o problema. Nesse caso os que já são empresários mudaram a sua visão de perspectiva de desenvolvimento. Eles estão indo a outros lados com as suas empresas. Mas como técnico, com todos os estudos que tenho a mão, tenho visto que o caso das lagoas difere do que as pessoas pensam. Por exemplo, as conexões hídricas das lagoas com o manancial. Primeiro temos que conhecer o ciclo hidrológico: nuvens e ventos condensam-se, há chuva, formam rios, arroios, lagoas, a água se infiltra no solo e essa água forma mananciais. Muitas pessoas diziam em Combayo que temos 500 mananciais que vem de cima (das lagoas de Conga), mas não vem das lagoas, é água infiltrada. No caso de Conga, a geologia do solo não permite que a água se infiltre. Por isso as lagoas são impermeáveis. Não podemos dizer que exista conexão em 100%. Não podemos dizer que as lagoas alimentam as partes baixas. Como técnico falo com estudos técnicos. Eu tenho explicado o ciclo da água por muito tempo às pessoas e não acreditam. Nós temos falado desde a posição técnica e é bem difícil. Vamos com uma linguagem amistosa para fazer outro acreditar e para que este nos diga Ok. (Telmo, engenheiro do projeto Conga, em entrevista).

Todos os argumentos são dados em razão da capacidade da engenharia responder bem – com desenhos científicos – problemas colocados pelo ambiente ou pela ação humana. Em partes anteriores do texto, mostramos que há uma forte aderência dos atores locais das comunidades às explicações das histórias orais e às experiências cotidianas com o mundo. As conexões hídricas no território são amplamente

conhecidas e verbalizadas pelos camponeses, que constroem canais de irrigação e os administram coletivamente. Os problemas vividos, tanto a falta d'água como a contaminação (as doenças e mortes), não encontram outra explicação que não oriunda das iniciativas mineradoras, pois coincidem no tempo. Quaisquer alterações nos canais, e isto foi verbalizado por muitos, são sentidas nas terras abaixo e constituem sinal de que algo que ocorre em alguma parte afeta o fluxo das águas.

No entanto, Telmo é enfático em destituir tais explicações por meio da ciência geológica com seu desenho técnico – inclusive contestando o tão repetido depoimento de moradores de que as lagunas alimentam as partes baixas. Além disto, em seu modo de ver, falar da técnica é algo difícil, uma vez que os outros não compreendem. Assim, tanto a produtividade como o saber especializado são adventos de técnicas avançadas, e o desenvolvimento, portanto, também. Tudo o que nos foi contado por Sergio e por Nora, que remetem o desenvolvimento a um assunto que se permitiria pluralidade de concepção e entendimento do mundo, é aqui reduzido a uma versão de verdade que, como Blaser (2010) mostrou sobre o Ocidente e seu modo de pensar a relação entre realidade e conhecimento, procura englobar as demais sugerindo que estas são versões incompletas, imperfeitas e pouco eficientes frente à ciência. Mas outro dos interlocutores em campo nos apontou uma situação diferente propícia para tal questão em jogo, particularmente quanto aos conhecimentos e o lugar e ao modo como desafia o *establishment*.

Após o congresso organizado pela Frente de Defesa do Tambo em agosto de 2014, uma das autoras deste texto participou de uma noite de vigília em Celendín e visitou o professor Chavito, que era responsável pelo programa de rádio na cidade. Ele havia trabalhado junto com um ambientalista da região, o senhor Nero, com quem visitava as cataratas Cornélio, queda d'água conhecida na região. Na conversa, o professor narrou uma história em um dos encontros *Jueves de diálogo* que chamou nossa atenção. Relatou que uma vez apareceu uma engenheira que trabalhava no estado do Texas, nos Estados Unidos, para explicar sobre os efeitos do transvase ao público convidado. A situação, como de costume, relacionava-se a tentar tornar o trabalho das empresas mineradoras mais fácil e aceito na região. A palavra transvase se refere ao traslado das águas, no caso de quatro lagoas que iriam desaparecer em razão da construção das cavas e das unidades de desmonte e *relaves* para os reservatórios construídos. De acordo com as informações dos professores e *ronderos*, esta palavra estava circulando na cidade de Celendín e nos *caseríos* próximos à área de operações. O seu significado, entretanto, não estava claro entre a população, provocando confusões.

Segundo o relato do professor, a engenheira realizou uma apresentação argumentando que a paisagem da *jalca* da província Celendín continuaria sendo igual após o *transvase* das águas das lagoas aos reservatórios. Após a apresentação, o professor, desconfiado, levantou a mão e perguntou: “Desculpe, você conhece a região?”, e ela respondeu que não era necessário conhecer, porque para isso existia a virtualidade. Então, ele questionou: “não é assim como você fala”. Imediatamente, os engenheiros

peruanos tomaram a palavra e disseram ao professor: “você vai ter o seu Cornélio”. A frase de apaziguamento indicava que nada mudaria no que apreciava o professor, pois Cornélio é o nome de uma catarata muito admirada pelas pessoas de Celendín. As suas águas pertencem ao rio Jadibamba e este nasce da lagoa Azul, justamente uma das lagoas que seriam deslocadas para a instalação de um depósito de dejetos de mineração. Os engenheiros continuaram: “Se seca a lagoa Azul, colocaremos uma bomba d’água que funcione por 24 horas e assim você vai ter o seu Cornélio”. O professor respondeu: “cínicos, por esse cinismo é que nunca acreditei em vocês.”

Para a engenheira do Texas, a análise e confirmação de que aquilo realmente vai ocorrer pode ser realizada sem estar presente no local, ou seja, em total isolamento da experiência daquele mundo vivido pelo entrevistado, quiçá imunizada contra influências locais. É relevante esta discussão sobre o *transvase* porque se abre um novo espaço de comunicação (Bhabha, 1990), onde emerge uma controvérsia capaz de abalar a segurança do domínio e o “colonizado” realiza uma imediata contestação: vocês são cínicos, sequer conhecem a região. A virtualidade mencionada pela engenheira texana, típica do pensamento científico moderno e universalista, não é uma metodologia legítima para os professores locais e camponeses que estão contra o projeto, mas sim a convivência com as águas no dia a dia. Para isto, cabe recorrer à noção de “terceiro espaço” de Bhabha (1990), que é descrito por Carvalho (2001) como a possibilidade que o subalterno tem de devolver o caráter inconsistente e frágil daquela ordem que se apresenta como legítima e inquestionável. O trabalho de Mantovanelli (2016) também sugere estar em questão esta disputa, pois na construção de Belo Monte, no norte do Brasil, sua etnografia acentua como os Xikrin não eram ouvidos nos seus próprios termos e não aceitavam que o saber tecno-científico, bem apresentado em gráficos e em números, suplantasse aquilo que era conhecimento aprofundado do ambiente: “Os índios [q]ueriam que os engenheiros ouvissem seus conhecimentos para aprenderem sobre o rio Bacajá e sobre a relação desse rio com o rio Xingu.” (Mantovanelli, 2016: 170).

A experiência em Cajamarca acabou por enfatizar vários aspectos. Um primeiro diz respeito ao apelo da técnica em relação ao debate político, como antes foi sublinhado a partir do conhecido estudo de James Ferguson e a máquina anti-política. Um segundo condiz com o primeiro ao se observar que o desenvolvimento funciona como palavra mágica que pode, supõem alguns, estar acima da contestação política, pois parece ser difícil se contrapor a ele – soa como ser contra coisas boas. O problema disso é quando a dádiva das mineradoras se torna dívida que ofusca ou destrói a dádiva da/dívida com a comunidade. Em que sentido? Particularmente, quando Telmo, antes mencionado, mostrava os adventos das técnicas para o desenvolvimento estava indicando que no seu entender o funcionamento da ciência e da técnica moderna escapa dos controles comunitários que, segundo esboça, emperram a adesão a instituições universais da modernidade. Interagir com as companhias que são *outsiders* pode caminhar na direção de romper tais relações na comunidade, e então

desenvolver alude ainda mais às intenções da palavra: des-envolver, isto é, retirar as comunidades de um envolvimento em si mesmas.

Um brevíssimo sobrevoo da obra *Communitas* de Roberto Esposito (1998) sobre o que significa a comunidade no mundo ocidental pode ser instrutivo. Tendo origens em radicais linguísticos que possuem sentidos de dádiva ao comum e pertencimento, para nós o que as companhias mineradoras fazem é destituir o difícil laço que as comunidades querem manter num mundo individualista. Enquanto tal, não o fazem sem que novas dívidas sejam postas em marcha, agora com a lealdade às empresas. Em Esposito, toda a discussão em torno do significado de comunidade no Ocidente é um testemunho da perda deste caráter de encargo que ela exercia sobre os seus membros. O sujeito nascia em uma comunidade e portanto já estava desde seu aparecimento no mundo devendo àquela que lhe era anterior, lhe fornecia identidade e abrigo. *Communitas* é um conjunto de pessoas ligadas por um débito ao seu mundo comum. O mundo capitalista e liberal aos poucos destrói este laço comunitário em favor de uma imunidade, elemento que para o autor vem a se tornar a marca da modernidade, a proteção negativa da vida. O indivíduo é protegido contra o excesso de repressão e de dívidas que a comunidade lhe impõe, assim a vida individual se torna protegida (é a própria biopolítica), mas sob pena de estar disciplinada, controlada por aparatos burocráticos, normalizada (Esposito, 2002).

Um terceiro problema reside no que pode ou não ser associada à fragilidade democrática. No uso policial por parte do Estado contra a contestação à mineração há tanto um apelo discursivo (desenvolvimento = mineração) como violência física de abafamento das manifestações. Esta forma de não deixar em aberto o espaço democrático funciona contra o ato político (*the political*) de fato, como Rancière entende – para optar por forçar o consenso, daí que se usam os efeitos do desenvolvimento como autoevidentes. Ferguson havia mostrado que uma das mais instigantes maneiras de incorporar a obra de Foucault aos estudos do desenvolvimento é mostrar o que o desenvolvimento faz, o que ele produz (e não o que ele deixa de fazer, como as perspectivas anteriores enfatizavam). Seus efeitos aqui analisados, dentre vários, estão na propagação da ideia de criminalidade ao redor de um projeto de mineração, ou seja, que a crítica e a política se tornam distúrbio da paz e da ordem passível de policiamento, judicialização e para a qual o Estado se vê no direito de intervir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 2012, com violentos acontecimentos em Cajamarca, a ativista Silva Santisteban (2013) divulga um texto que se tornou em si próprio gerador de mais conflitos. Intitulado *Por qué son perros*, a autora publicou depois da detenção de um líder ambientalista durante um período em que o governo peruano decretou estado de emergência em Cajamarca, um momento de brutalidade e suspensão parcial de normas vigentes. A autora sublinha a fala

de uma jovem que pergunta a um policial: “Por que nos tratam assim?”. Este responde: “porque vocês são uns *perros* (...)” (Silva Santisteban, 2013: 451). A culpa sempre está do lado dos que alteram a ordem das coisas (os *perros*, ou seja, cachorros) e também, aqui vemos claramente, o caminho do progresso. Por causa destas pessoas houve banho de sangue, interrupção nos processos de desenvolvimento, bagunça e problemas de todo tipo. À voz que politiza os acontecimentos se impõe outra que despolitiza.

O mais engrandecedor, no entanto, de acordo com o que foi vivido junto aos interlocutores em campo, principalmente com as mulheres, é que muitas se sentiriam realmente culpadas se deixassem de lutar. A tentativa de governamentalizar existe, não significa que ela tenha sucesso. As mulheres falavam: “os meus filhos me vão questionar: por que não lutou pela água, que *aguita* vou tomar?”. Esta frase aparece na canção de uma das mulheres atuantes, Bianca, que também faz parte do grupo das rondas. É uma luta que dá sentido à vida.

As experiências coletivas, as memórias e o aprendizado que vai sendo adquirido ao longo do tempo tornam as pessoas propensas a enfrentar estes desafios. As rondas camponesas e o sucesso de uma comunidade organizada com formas alternativas de justiça foram e têm sido cruciais para dar sentido ao que ocorre hoje.

A água, por tudo o que foi descrito neste artigo, é central para os conflitos, ponto também que é matriz das experiências narradas em histórias orais, assim como aponta para um mundo que existiu, que era bonito e cheio de vida, na qual a vitalidade das águas e das pessoas encontravam convergências. Assim, o material etnográfico permitiu concluir que a luta contra a mineração não decorre apenas devido ao problema de falta ou perda de qualidade da água, mas também porque a água conecta-se com a vida e com os modos de existências dos grupos locais. Se a luta existe hoje é porque este mundo não quer ficar no passado e o futuro é sonhado a partir também do que a água pode representar para as comunidades, assim como para o futuro de todos nós. A água indica a força do coletivo e as extensões que as pessoas fazem para expandir cada vez mais sua potência e suas associações mostram o quanto entender as diferentes relacionalidades configura o mundo tal qual ele é para os diferentes coletivos.

Esta relacionalidade também parece estar no alvo das corporações e entes do Estado quando procuram separar, ordenar e compartimentar o mundo, atribuindo lugares e funções, normatizando as relações, disciplinando comportamentos, criando grandes divisões e funcionalizando o social em relação à economia. Mas o que se testemunhou em Cajamarca é o esforço de pessoas em destruir o espaço e o papel destinado, constituindo saídas às limitações e criativamente organizando modos próprios de pensar projetos coletivos e formas de resistência à opulência das empresas e das forças de autoridade do Estado. As identidades são ativamente tornadas complexas e pode-se dizer que a configuração dos espaços de conflito tem relação fundamental em como articulá-las.

Se a mineração e a maneira como ela é igualada ao desenvolvimento também age de forma coativa, aqui estamos em um espaço ainda mais delicado, pois se utilizam artifícios de ciência e tecnologia para o bem-estar de todos, discursos esperançosos e com roupagens inclusivas, recuperando alguns dos mais nefastos ingredientes do velho evolucionismo. Não apenas como Ferguson (1990) bem mostrou há a despolitização, mas, no caso de Cajamarca, junto a este problema aparece a criminalização dos que estão contra o desenvolvimento. Falar ou fazer algo contra o desenvolvimento parece ser um ato contra o país. A dádiva e a dívida com a comunidade se vê frente às investidas das grandes empresas em substituí-las pelas dádivas e dívidas com a mineração. Sonha-se que o desenvolvimento seja promoção do bem-estar e da vida, porém, inversamente, as referências frequentes a doenças e mortes apontam para o contrário e o que se escutam são vozes de dor e extenuação.

Ouro, cobre, zinco, ferro... em suma, mineração; não é vida, é signo da morte, dizem muitos cajamarquinos. Lutar, neste contexto, é lutar pela vida, assim como água também é vida e produz vida. Estamos em face de projetos que tornam a política da vida não a biopolítica tal qual Foucault bem examinou que constituiu o mundo em que vivemos. Ao contrário, numa pista interessante, Esposito (2007) propôs outra política de vida que não leve como sempre a uma necropolítica, mas uma que seja, na esteira de como querem muitos cajamarquinos, afirmativa e construtiva.

Adriana Paola Paredes Peñafiel é professora Adjunta da Universidade Federal do Rio Grande - FURG (*campus* São Lourenço do Sul). Tem experiência em pesquisas sobre conflitos em torno da mineração, agricultura familiar e campesinato andino.

Guilherme Francisco Waterloo Radomsky é professor Associado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e docente do Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS). Realiza pesquisas sobre Antropologia e Sociologia do desenvolvimento.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:

Adriana Paola Paredes Peñafiel contribuiu para o desenho da pesquisa, obtenção de dados de campo, concepção do artigo, discussão teórica, análise, escrita e revisão final do texto.

Guilherme Francisco Waterloo Radomsky contribuiu para concepção do artigo, discussão teórica, análise, escrita e revisão final do texto.

FINANCIAMENTO: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. [2007] 2011. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo, Boitempo.
- BHABHA, Homi. [1990] 2005. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- BLASER, Mario. [2010] 2013. *Un relato sobre la globalización desde El Chaco*. Popayán, Universidad del Cauca.
- BOFF, Leonardo. 2007. “Teologia da libertação: viva e atuante”. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 11 Set. Disponível em <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=26>. Acesso em 22 maio de 2016.
- CABALLERO, Indira Viana. 2017. “Forças absorvidas, forças liberadas: aproximações entre festa e trabalho coletivo em um pueblo do centro-sul dos Andes peruanos”. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 1 (1): 1-21.
- CARNEIRO, Marcelo. 2012. “Práticas, discursos e arenas: notas sobre a socioantropologia do desenvolvimento”. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, 2 (4): 129-158. <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752012v247>
- CARVALHO, José Jorge. 2001. “O olhar etnográfico e a voz subalterna”. *Horizontes Antropológicos*, 7 (15): 107-147. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832001000100005>
- CRUIKSHANK, Julie. 2005. *Do glaciers listen? Local knowledge, colonial encounters and social imagination*. Vancouver, University of British Columbia Press.
- ESCOBAR, Arturo. [1995] 2007. *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, El perro y la rana.
- ESCOBAR, Arturo. 2018. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham, Duke University Press.
- ESPOSITO, Roberto. [1998] 2003. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- ESPOSITO, Roberto. [2007] 2012. *Third person: politics of life and philosophy of the impersonal*. Cambridge; Malden, Polity Press.
- FERGUSON, James. 1990. *The anti-politics machine: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- FERGUSON, James. 2005. “Anthropology and its Evil Twin: “Development” in the Constitution of a Discipline”. In: EDELMAN, Marc e HAUGERUD, Angélique (eds.). *The Anthropology of Development and Globalization: from Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden, Blackwell, pp. 140-153.
- FOUCAULT, Michel. [2004] 2008. *Segurança, território, população. Curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo, Martins Fontes.
- GITLITZ, John. 2013. *Administrando justicia al margen del estado. Las Rondas Campesinas de Cajamarca*. Lima, IEP.
- KNIGHT PIESOLD CONSULTORES. 2010. *Minera Yanacocha S.R.L. Proyecto Conga: estudio de impacto ambiental. Resumen Ejecutivo*. Lima, Knight Piesold.
- LI, Fabiana. 2015. *Unearthing conflict: corporate mining, activism, and expertise in Peru*. Durham, Duke University Press.
- LI, Fabiana. 2016. “In defense of water: modern mining, grassroots movements, and corporate strategies in Peru”. *Journal of Latin American & Caribbean Anthropology*, 21 (1): 109–129. <https://doi.org/10.1111/jlca.12198>

- MANTOVANELLI, Thais. 2016. “Os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá e os Estudos Complementares do Rio Bacajá: reflexões sobre a elaboração de um laudo de impacto ambiental.”. *Horizontes Antropológicos*, 22 (46): 159-188. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832016000200006>
- MAUSS, Marcel. [1925] 2003. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 185-314.
- MOSSE, David. 2013. “The Anthropology of international development”. *Annual Review of Anthropology*, 42: 227-246. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155553>
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. 1995. *Anthropologie et developpment: essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris, APAD/Karthala.
- PERROT, Dominique. [1991] 2008. “Quem impede o desenvolvimento “circular”? (Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas)”. *Cadernos de campo*, São Paulo, 17 (17): 219-232. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v17i17p219-232>
- RANCIÈRE, Jacques. [1995] 1996. *O descentendimento: política e filosofia*. São Paulo, Editora 34.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 2008. “Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 80: 109-125. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002008000100008>
- RIST, Gilbert. 2008. *The history of development: from western origins to global faith*. 3rd ed. London, Zed books.
- RYN, Sim van der and COWAN, Stuart. 1996. *Ecological design*. Washington, Island Press.
- SILVA SANTISTEBAN, Rocío. 2013. “Porque son perros. Protestas, discursos autoritarios e industrias extractivas: el caso Conga”. In: HOETMER, Raphael; CASTRO, Miguel; DAZA, Mar; ECHAVE, José de e RUIZ, Clara. (ed.). *Minería y movimientos sociales en el Perú: instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*. Lima, Programa democracia y transformación global, CooperAcción, AcSUR, Entrepueblos, pp.435-456.
- STARN, Orin. 1991. “Reflexiones sobre las Rondas Campesinas. Protesta rural y nuevos movimientos sociales”. *Revista Quehacer*, Lima, v. 74: 60-68, (Documento de Trabajo, 45. Serie Talleres IEP, 2).
- STRATHERN, Marilyn. 2006. “Cutting the network”. In: MOORE, Henrietta; SANDERS, Todd (ed.). *Anthropology in theory: issues in epistemology*. Oxford, Blackwell Publishing, pp. 480-491.
- VIEIRA, Suzane de Alencar e MAIZZA, Fabiana. 2018. “Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas”. *Campos*, 19: 9-16.
- WALSH, Catherine. 2010. “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements”. *Development*, 53 (1): 15-21. <https://doi.org/10.1057/dev.2009.93>.
- ZIAI, Aram. 2007. “The ambivalence of post-development: between reactionary populism and radical democracy”. In: ZIAI, Aram (ed.). *Exploring post-development: theory and practice, problems and perspectives*. London, Routledge, pp. 111-128.
- ZIAI, Aram. 2015. “Post-development: premature burials and haunting ghosts”. *Development and change*, 46 (4): 833-854. <https://doi.org/10.1111/dech.12177>

Recebido em 10 de julho de 2018. Aceito em 20 de maio de 2020.

“Eu tô vivo e isso aqui é minha vida agora”: produção de territórios e condições de existência no cotidiano de uma prisão

DOI
[http://dx.doi.org/10.11606/
1678-9857.RA.2021.184480](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.184480)

Sara Vieira Antunes

Universidade de São Paulo / São Paulo, SP, Brasil
saravieira@usp.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4407-4285>

RESUMO

A partir da experiência de duas pessoas aprisionadas em uma penitenciária feminina de São Paulo, o presente texto reflete sobre os modos de produção de territórios e condições de existência no cotidiano do cárcere. As formas criativas e táticas de adequar os ambientes de modo a torná-los morada e as redes de suporte, favores e afetos tecidas ao longo de anos são justapostas às formas de dominação e tentativas institucionais de anulação do sujeito aprisionado. Em situações extremas, o corpo torna-se território último de resistência, a partir do qual são agenciadas linhas de fuga capazes de produzir verdadeiras máquinas de guerra contra o Estado, de modo a fazer vida perseverar. Por meio de narrativas que fazem ver diferentes formas de produzir territórios de vidas vivíveis, busca-se discutir as fronteiras entre subjugação, resistência e criação no cotidiano de uma prisão.

PALAVRAS-CHAVE

Prisão, território, táticas, resistência, cotidiano

“I’m alive, and this is my life now”: territory production and existence conditions in a prison’s daily life

ABSTRACT From the experience of two imprisoned people in a female penitentiary in São Paulo, this text reflects on the means of producing territories and existence conditions in their daily life. The creative and tactical ways of adapting the environments in order to make them home, so as the support networks, favors and affections woven over years are juxtaposed with the forms of domination and institutional attempts to annul the imprisoned subject. In extreme situations, the body becomes the resistance’s last territory, from which escape routes are put in movement for producing war machines against the State, in order to make life possible. Through narratives that allow us to see different ways of producing territories for liveable life, I seek to discuss the boundaries between subjugation, resistance and creation in daily life of a prison.

KEYWORDS
Prison, territory, tactics, resistance, daily life

No mundão as pessoas pensam na gente que tá preso e acham que a gente não tem vida, que aqui é um tempo em branco que a gente passa. Mas aqui eu vivi grande parte da minha vida. Fui preso com dezoito anos, hoje tô com quase trinta. Aqui foi que eu amei pela primeira vez, casei três vezes, fiz meus amigos, aprendi quase tudo o que sei, quem eu sou. Pra sociedade a gente tá morto, tanto faz o que acontece. Mas eu tô vivo, e isso aqui é minha vida agora.

Pereira

Essa frase foi dita por Pereira¹, um *sapatão/homem* trans² preso há mais de dez anos no sistema penitenciário paulista. Pela *boqueta*³ de uma cela do *castigo*⁴ da Penitenciária Feminina de Santana (PFS) onde passou cerca de sessenta dias intermitentes confinado num espaço de oito metros quadrados, Pereira falava sobre a vida que construiu na *cadeia*. Vida marcada pelo confinamento em celas retangulares, pelo trânsito por determinados corredores e pelo regramento das horas vividas em pátios de concreto. Vida cercada por muros altos, arames farpados, grades de ferro e cabines de vigilância. Mas, nem por isso, *vida em branco*. Há mais de uma década preso, Pereira não avalia que os anos de sua juventude foram perdidos ou retardados pela ânsia interminável de algo que só poderia ser retomado *lá fora*. O que dizia pela *boqueta* da cela do *castigo* é que ali a vida também acontece. Ou, ainda, que ela *precisa* acontecer para que os anos de *cadeia* sejam possíveis.

A rota inicial da pesquisa de mestrado que desenvolvi na PFS foi substancialmente alterada pelos efeitos disparadores dessa frase. Inicialmente alinhada a uma certa abordagem temática da prisão, que privilegiava as dinâmicas do *crime*, a pesquisa sofreu paulatinamente a tração desse conjunto de palavras, levando a formulação de outros questionamentos, adjacentes a elas: como, então, seria possível produzir vida na prisão? Como fazer perseverar aquilo que é continuamente relegado ao mínimo necessário para não morrer? Como fazer o que é projetado para ser *tempo em branco*, uma vida passível de ser vivida?

Esses questionamentos só se tornaram possíveis quando abandonei as perguntas que me levaram a pesquisar o sistema prisional, em primeiro lugar. Iniciei o trabalho de campo em 2014, impulsionada pelo *boom* acadêmico dos anos 2000⁵ sobre a atuação e organização do Primeiro Comando da Capital (PCC). Queria saber das dinâmicas particulares à facção em um presídio feminino considerado *dominado*⁶. Interessava-me identificar os cargos ocupados — *faxina disciplina*, *setor* —, referentes à organização do *Partido*⁷, a relação da *população* com outros presídios *dominados*, a dinâmica entre as pessoas aprisionadas, sua relação com o quadro de funcionárias(os) e problemas afins. Depois de meses cavando respostas às minhas próprias formulações, fui vencida pelo cansaço. O PCC era um problema meu e não delas.

1 | Todos os nomes próprios citados ao longo do texto são fictícios

2 | *Sapatão* é um termo êmico para pessoas que corporificam atributos socialmente vinculados ao masculino nas penitenciárias femininas de São Paulo (PADOVANI, 2015). Ainda que o artigo assumia a presença de homens trans, utilizei o universal feminino como padrão para fazer referência à população prisional.

3 | Pequena abertura na porta da cela

4 | Celas destinadas ao isolamento de pessoas que cometeram, segundo a direção da unidade, alguma *falta disciplinar*. O isolamento, nessa unidade, varia de dez a trinta dias, sem permissão para o *banho de sol*.

5 | O início dos anos 2000 foi marcado pela explosão de pesquisas acadêmicas que debruçaram-se sobre o fenômeno emergente do PCC: Adorno e Salla (2007), Telles e Hirata (2007), Biondi (2009), Marques (2009), Feltran (2008), Dias (2011), Mallart (2011), Godói (2010), Malvasi (2012) e Lima (2013) foram importantes referências nessa direção.

6 | Faz referência às instituições de privação de liberdade cuja população se orienta pelos preceitos e valores do Primeiro Comando da Capital. Sobre esse fenômeno, ver Mallart (2011).

7 | Partido, Movimento, Quinze e Comando são sinônimos êmicos para PCC.

Seus interesses e preocupações falavam sobre outras coisas. Queriam falar sobre o dia-a-dia da *cadeia*, os *perreco*s⁸ que circulavam, as dificuldades que encontravam nas atividades diárias, os *casos* e *desafetos* com outras companheiras, a família que deixaram “lá fora” e a família que fizeram “ali dentro”. Queriam falar da vida na *cadeia*. Vida de forma ampla, e não *vida do crime*.

Esse “efeito de deslumbramento” derivado da frase de Pereira não foi imediato, mas aconteceu em retrospecto, depois de diversas visitas aos cadernos de campo em busca por conexões e análises preliminares. Strathern (2014) alerta que o trabalho de campo deve ser encarado como um exercício antecipatório, uma vez que não é possível saber de antemão o que posteriormente poderá ser significativo à pesquisa. Segundo a autora, as relações vividas e observadas em campo “devem ser valorizadas em si mesmas; qualquer informação resultante é um produto residual e muitas vezes inicialmente desconhecido” (:354). Essa imersão e abertura ao campo permite, em momento posterior de escrita e sistematização dos dados, que certos elementos apareçam como “revelações”, produzindo um efeito de surpresa. Foi desta forma que, em meio às anotações sobre as *irmãs* que passaram pelo *castigo* e as opiniões diversas de apoio ou repúdio ao *Partido*, a frase de Pereira emergiu como potente articulador de uma série de problemas que pululavam do campo e extrapolavam a temática do PCC. Habitar uma prisão *dominada* certamente envolvia estar imerso em códigos e dinâmicas do *crime*, em formas de vida informadas pelo *Comando*. Contudo, o que Pereira e tantas outras interlocutoras me mostraram é que o PCC era apenas *um* vetor entre outros que costuravam os modos de fazer a vida na prisão.

Contra a ideia de *tempo em branco*, Pereira propunha que aquele havia sido tempo vivido: tempo no qual ele amou, casou, fez amigos, descobriu quem era e conseguiu construir, a despeito de inúmeras restrições, uma vida. Essa vida, portanto, não esteve sujeita — ou assujeitada — às contínuas tentativas de “mortificação do eu”, como diria Goffman sobre a vida numa instituição total, tal qual a prisão. Para Goffman (1961), a totalidade do controle institucional é tamanha que as pessoas submetidas a ele tornam-se, gradativamente, despersonalizadas e mortificadas. Sua capacidade de agência estaria restrita a pequenos ajustamentos face uma instituição rígida, estável e fechada em si mesma. No entanto, Pereira e outras interlocutoras mostravam que o uso tático e criativo de algumas ferramentas tornava não apenas possível resistir à “mortificação do eu”, como produziam novas territorialidades na prisão, esta também uma estrutura porosa e em constante transformação⁹.

O conceito de territorialidade desenvolvido por Perlongher (2008), em etnografia sobre a prostituição viril em São Paulo, trouxe importantes contribuições para pensar os modos de produção da vida na prisão. Inspirado nas reflexões de Deleuze e Guattari (1997), Perlongher pensa a ideia de territorialidade como uma formação subjetiva processual e fragmentada, portanto, não restrita a um espaço específico, nem fixada por certas relações ou estável no tempo. A ideia de

8 | Intrigas, fofocas.

9 | Contra a ideia de uma instituição fechada em si mesma, Cunha (2003) chama atenção ao transbordamento da prisão para fora dos seus muros, uma vez que a experiência prisional é também vivenciada pela população dos bairros periféricos que, por meio de processos de intensa criminalização e repressão policial, acabam se tornando clientes preferenciais do sistema prisional. Nessa direção, Godói (2015) sugere que os fluxos de pessoas, coisas e ideias que conectam o “dentro” e o “fora” da prisão — chamados pelo autor de “vasos comunicantes” —, longe de serem marginais ao funcionamento da instituição, constituem-se como elementos indispensáveis à sua manutenção. A perspectiva adotada pelos autores encara a prisão como uma instituição maleável e porosa, isto é, cujos limites extrapolam os seus muros e cujo funcionamento ordinário se mantém através dos fluxos entre o “dentro” e o “fora”.

territorialidade coloca em evidência a segmentaridade inerente ao sujeito, fragmentado por relações e pelos espaços em que circula. Ou seja, não existiria uma identidade estável de um sujeito fechado em si mesmo, mas constantes movimentos de territorialização, que consistem na apropriação de espaços subjetivos onde o sujeito se sente “em casa”.

Como explica Zourabichvili (2004: 23), em *Vocabulário de Deleuze*, o território é aquilo que “circunscreve, para cada um, o campo do familiar e do vinculante, que marca as distâncias em relação a outrem, e protege do caos”. Com isso, o autor explica que o território é a região de permanência da qual o sujeito se apropria e, com isso, produz identificação. No entanto, Deleuze e Guatarri (1997) destacam a instabilidade dessa apropriação, sempre sujeita a fuga, ao abandono ou a expulsão, criando espaços para a produção de novos territórios (reterritorialização). Assim, territorialização, desterritorialização e reterritorialização são movimentos que se alternam continuamente, formando o que os autores chamam de ritornelo, um agenciamento territorial constituído por esses três aspectos.

Nessa direção, sugiro que os esforços institucionais de anulação da existência dos sujeitos aprisionados, da produção de processos de “mortificação do eu” — os quais poderíamos chamar de desterritorializações forçadas e persistentes —, são disputados por movimentos de reterritorialização, de reapropriação de domínios familiares e vinculantes. Para se reterritorializar nesse contexto, são necessários não apenas ajustes em relação às estruturas de dominação (físicas e subjetivas), supostamente estáveis, mas uma série de artimanhas, bricolagens e tecnologias capazes de produzir linhas de fuga, pontos de desterritorialização que permitam a reterritorialização em outros domínios, onde é possível produzir um “em casa”.

O conceito de tática apresentado por Michel de Certeau (2014) em *A Invenção do Cotidiano* pareceu-me, de outro modo, contribuir para a reflexão sobre as formas de produzir vida no cotidiano de uma prisão. O autor propõe o par estratégia/tática para pensar as práticas de consumo na articulação entre produção em massa e consumo privado, recusando uma visão determinista dos modos de consumo. Nesse esquema, estratégia é apresentada como um cálculo (ou manipulação) das relações de força a partir de um lugar próprio, privilegiado e distanciado do “campo de batalha”, isto é, desde uma “base de onde se pode gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças”. A tática, por outro lado, uma vez privada de um lugar próprio, é forçada a improvisar dentro de condições limitadas num terreno que lhe é imposto, em estado de exposição total. Não tendo como se manter à distância, em local seguro para previsão e planejamento, a tática se configura como

movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, como diria Bullow, e no espaço por ele controlado. (...) O que ela ganha não se conserva”(...). Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar.

Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. (...) Em suma, a tática é a arte do fraco (DE CERTEAU, 2014: 95).

A relação agonística entre tática e estratégia, proposta pelo autor, foi criticada por Kasper (2006) em sua etnografia sobre as práticas de moradores de rua na cidade de São Paulo. Segundo Kasper, o par tática-estratégia é apresentado por De Certeau numa perspectiva estritamente reativa, uma vez que a primeira aparece como uma ação sem projeto, pura contra-dependência, assentada numa dinâmica restrita aos pólos de ataque e contra-ataque. Apesar disso, Kasper postula que a característica agonística dessa relação é justamente o que a torna produtiva para pensar os modos de existência daqueles que habitam a rua, “seres desprovidos de um ‘próprio’, cuja vida se desenrola por inteiro dentro do campo de visão do inimigo” (idem: 22). Na esteira desse pensamento, julgo pertinente abordar o cotidiano prisional pela ótica da guerra. As pessoas encarceradas, uma vez privadas de um lugar próprio, submetidas à vigilância e ao regramento das suas atividades diárias, estão efetivamente em um campo de batalha pela manutenção das suas vidas. É plausível, portanto, falar em termos agonísticos, pois é disso que se trata. Manter-se vivo, negar-se a ter anos de suas vidas, até mesmo décadas, sujeitas a serem “passadas em branco”, é efetivamente resistir às estratégias judiciais-penitenciárias de anulação e de extermínio. Disputadas num campo de desterritorialização permanente, onde as pessoas aprisionadas estão sujeitas a constantes deslocamentos e desapropriação, essas táticas produzem movimentos de reterritorialização que persistem em produzir territórios habitáveis, vidas possíveis.

É por esse conjunto de questionamentos e conceitos que busco discutir, neste artigo, as táticas de vida mobilizadas para se habitar a prisão. As experiências de Pereira e de Vanda, trazidas a seguir, não apenas dispararam uma série de questões à pesquisa, como continuaram a guiar o todo o processo de escrita, assumindo o primeiro plano. Os fragmentos compartilhados sobre o cotidiano de suas vidas, o que escolheram mostrar e contar de suas trajetórias entre grades, forneceram pistas para pensar as fronteiras entre subjugação, resistência e criação. Pensar essas fronteiras significou, sobretudo, refutar lentes analíticas que reduzem os sujeitos aprisionados a receptáculos passivos de um poder que os destitui, que os mortifica e os incapacita. Aqui se buscou, portanto, levar a sério a frase de Pereira quando disse que a prisão não representou um *tempo em branco* em sua vida, mas foi um tempo vivido, tempo em que ele foi agente na construção de um território tornado, por ele, habitável.

Minha entrada na Penitenciária Feminina de Santana (PFS), localizada na cidade de São Paulo, foi possibilitada pela Pastoral Carcerária (PCr), entidade da Igreja Católica

que presta assistência religiosa e jurídica a pessoas presas por todo o país. Em 2014, entrei no projeto “Letras que Libertam”, coordenado por Vera, professora universitária do curso de Letras e voluntária da PCr. Juntas, realizamos visitas semanais no chamado pavilhão do Regime de Observação (R.O) da PFS, durante dois anos. O pavilhão segue o mesmo formato dos outros três da unidade: as celas são distribuídas por três andares em formato de U, de modo que é possível ter uma visão panorâmica das celas desde a entrada do pavilhão. No térreo, são alocadas as pessoas em tratamento clínico ou psiquiátrico; no primeiro andar, de um lado, ficam as pessoas que estão temporariamente na unidade (nas chamadas celas do *trânsito*) e, do outro, as pessoas que cumprem falta disciplinar nas celas do *castigo* (também conhecidas como *pote*). Por último, no segundo andar, ficam as pessoas que cumprem pena permanentemente isoladas do resto da população carcerária, nas chamadas celas do *seguro*¹⁰.

O ritmo do pavilhão do R.O, mesmo com os gritos entrecortados entre *castigo* e *trânsito*, era qualificado pela suas moradoras como calmo, tendo como referência os outros pavilhões da unidade. Foi por essa calma que Vanda, sem diagnóstico físico ou psiquiátrico para permanecer no R.O (tendo em vista ser local formalmente destinado para tratamento e recuperação), pediu sua transferência para lá depois de cinco anos vividos no pavilhão II da PFS. Aproximava-se do fim da sua sentença e dizia não suportar mais a convivência abarrotada e frenética dos outros pavilhões; queria a tranquilidade do menor número de pessoas que normalmente ocupavam o R.O.

Presas há oito anos, dizia que se tornou *setor* quando foi morar no R.O. Qualquer conflito ou intercorrência era reportado a ela que, com aparência frequentemente cansada, ficava grande parte dos nossos encontros, às sextas-feiras, resolvendo questões entre as presas e atendendo a demandas variadas. O cargo de *setor* do pavilhão, legitimado pela organização do PCC, tornava-a responsável por entregar a *boia*¹¹ nas celas, manter os corredores limpos e organizados, bem como fazer a interlocução entre moradoras e funcionárias.

Nos dias em que não havia muita demanda, Vanda sentava comigo e com Vera numa das celas que fora disponibilizada para realizarmos o projeto de leitura. Certa vez, começou a se queixar da sua memória, dizia não se lembrar mais das coisas, queria procurar um médico para saber se tinha algum problema: *Já não lembro mais o que é comida do castigo e o que é do trânsito, vivo esquecendo tudo, já perdi a noção do tempo e das coisas aqui dentro. Preciso cuidar da minha cabeça.* Diante da angústia de Vanda, Vera sugeriu que ela comesse a escrever aos poucos a história de sua vida — dizia que, assim como um músculo, a memória precisava ser exercitada frequentemente para se fortalecer; com o tempo ganharia força e vigor novamente. Entusiasmada com a sugestão, aceitou prontamente e pediu que Vera escrevesse essa história. Além da dificuldade que Vanda dizia ter na escrita, o conhecimento sobre a profissão de Vera como professora universitária de Letras fazia com que muitas a procurassem com dúvidas e requerimentos em relação a sua função como “professora de português”,

10 | Nessas celas ficam as pessoas que pedem proteção em relação ao resto da população carcerária, permanecendo apartadas durante sua permanência na unidade ou enquanto houver indícios de risco quanto ao seu convívio com as demais.

11 | Marmitex fornecido pela instituição, entregue individualmente nas celas.

bem como seu auxílio na escrita de cartas. Assim, combinamos que Vera escreveria a carta e eu iria participar como ouvinte interessada, tendo sua permissão para colocar a história “no livro que escreveria sobre a vida na prisão”. Vanda dizia: *Esse vai ser o meu testemunho de vida para as pessoas lá de fora*. Fosse por meio do “livro que eu escreveria”, fosse pela Pastoral Carcerária, queria que nós levássemos sua história “para o mundo”, como *testemunho de vida*.

Na semana subsequente, como combinado, sentamos Vera, eu e Vanda no seu barraco, onde teríamos mais privacidade. Vanda, então, começou:

Eu perdi todo mundo no dia da chacina né, toda a minha família, quase todo mundo morreu. Meu pai era traficante, fazia as coisas tudo lá em casa. A gente morava numa chácara, daí onde uns caras vieram cobrar, acertar umas dívidas. Mas daí eles já chegaram atirando, a primeira que eu vi cair foi minha mãe, três tiros nas costas. Minha filha saiu correndo, daí o cara já foi atrás, deu tiro na cabeça. Matou dois irmãos meus e meu pai, mas esses eu não vi. Eu saí correndo para proteger meu filho, levei dois tiros nas costas, cai em cima dele, daí não lembro de mais nada... essa história ficou conhecida, passou no jornal e tudo, muita gente morreu na mesma casa, né. Até eu cair lembro de tudo, como se fosse um filme na minha cabeça. Só que daí eu fiquei em coma, muito tempo, nem sei mais quanto foi. Quando acordei é que me contaram tudo, que só eu consegui sobreviver naquele dia. O pior de tudo é que eu nem sei onde eles foram enterrados, até hoje não sei onde meus filhos foram enterrados.

Vanda começa a chorar, eu e Vera tentamos consolá-la, paramos por um tempo. Nesse intervalo, ela é chamada por uma agente carcerária para tomar seus remédios psiquiátricos. Eram vários. Tomado os remédios e, já mais calma, continuou a contar:

Então, depois que saí do hospital eu fiquei desnorteada né, não tinha para onde ir, daí eu fui para a rua. Eu tinha só dois irmãos vivos que não estavam no dia da chacina, mas um estava preso e o outro na rua, era alcoólatra. Daí eu fui para a rua também né, comecei a usar muita droga (crack), dormia na rua, em qualquer lugar, não tinha higiene, cuidado, nada. Era para eu ter ficado doente, pegado alguma coisa, do jeito que eu vivia. Fiquei uns dois anos na rua assim, vendendo droga para consumir, vivia para a droga... até uma hora que eu rodei, né. Peguei dez anos. Esses dias foi que eu percebi que já estou aqui há oito. É tempo demais nesse lugar, acho que por isso que não lembro mais das coisas, a gente fica ruim da cabeça. É difícil viu, de vez em quando me dá um pânico sabe, não sei o que vai ser da minha vida quando eu sair. Não tem ninguém me esperando lá fora. Meus irmãos nunca vieram me visitar, já mandei carta, eles não respondem, já desisti. Tenho só uma carta do meu irmão, de seis anos atrás. (...) É assim fia, na cadeia é você e Deus, só ele não te abandona. Meu irmão, quando estava preso, eu ia visitar ele todo mês, mesmo quando estava grávida de sete, oito meses. Mas desde que vim para cá, nem jumbo, nem carta, nada. É assim mesmo, isso é cadeia.

Sem o auxílio valoroso dos *jumbos*¹², Vanda buscava manter algum trabalho formal pela penitenciária, de forma a adquirir *pecúlio*¹³ suficiente para cobrir os gastos

12 | Sacolas com alimentos, produtos de higiene, limpeza, roupas, cigarros (entre outras coisas) levados pelas visitas às pessoas em cumprimento de pena

13 | O *pecúlio* “funciona como um sistema bancário no interior do sistema prisional, através do qual cada preso é dotado de uma espécie de conta em que depositarão ou os salários daqueles que trabalham, ou os recursos disponibilizados pelos familiares” (...). “O setor administrativo faz circular uma lista de mercadorias permitidas entre os presos”, (Godói 2015: 75), mercadorias que não são permitidas entrar pelo *jumbo*.

básicos com produtos de higiene, roupas e alguns alimentos. Quando, por ventura, não estava empregada, realizava serviços informais para a própria *população*¹⁴, cujo pagamento é feito com maços de cigarro — *o dinheiro da cadeia*, como dizia: lavava roupas para outras pessoas, confeccionava e vendia materiais de crochê para uso e decoração dos *barracos* e realizava *corres* com celular e/ou drogas, ainda que tentasse evitá-los a fim de *não cair no castigo*.

Desde que foi para o R.O, considera que sua vida na *cadeia* melhorou. Passou a trabalhar como *setor*, estava mais distante *da bagunça, da muvuca e da falação de crime o dia todo no pavilhão*. Apesar de bastante atarefada com suas funções, dizia não ser nada parecido com a convivência de quase quinhentas pessoas morando em cada lado dos outros três pavilhões. Desde que chegou no R.O, pôde permanecer na mesma cela, compartilhando-a ocasionalmente com diferentes pessoas ao longo dos anos.

Na entrada do seu *barraco*, um pano florido servia como cortina para a porta. Segundo Vanda, o pano serve para manter a privacidade dentro do *barraco* quando as celas ficam abertas, mas também quando se fecham, uma vez que a abertura da *boqueta* permite a visão parcial do interior da cela, para quem passa pelo corredor. Deste modo, mesmo quando as portas são fechadas, é o pano que sela a disjunção entre os corredores vigilantes e o espaço doméstico e privado daqueles poucos metros quadrados. Na parte de fora da *boqueta*, Vanda deixava uma toalha de crochê com bolsos costurados para fora, de forma a acomodar os pães que eram entregues no café da manhã. Assim como nas outras celas do pavilhão do R.O, a privada e a pia ficavam no canto do lado esquerdo, logo em frente à cama. Com cerca de 8 m², a maior parte das coisas se empilhava verticalmente. O chão era fundamentalmente ocupado por duas camas estreitas de concreto sob um colchão fino de solteiro; entre elas, um tapete de crochê feito à mão, material correntemente confeccionado e comercializado dentro da prisão. Além do tapete, havia uma espécie de prateleira feita do mesmo material, onde Vanda colocava roupas dobradas e alguns produtos de higiene.

Na parede defronte à entrada, via-se uma janela retangular e comprida formada por grades geladas de ferro, estreitamente justapostas. Daquele lado do pavilhão, as janelas avistavam uma imensa parede de concreto, marcada por rachaduras e pequenas fissuras aparentemente causadas pelo tempo e pelas intempéries. Janelas que, no *barraco* de Vanda, eram cobertas por um lençol branco com flores bordadas, preso nas suas extremidades à parede e acobertando a visão cinza de suas grades. Em frente à cama da pessoa que, nesse período, dividia o *barraco* com Vanda, uma pequena televisão permanecia ligada, com o som baixo que compunha o plano de fundo de vozes entrecortadas pelos corredores e andares do pavilhão. Juntamente a compor a sonoridade do ambiente, ficava um rádio ligado durante todo o período dos nossos encontros. O som, muitas vezes acompanhado pela cantoria das moradoras, variava com notável tranquilidade desde músicas gospel ao sertanejo e o funk. Misturado a isso, tantas vezes ouvíamos os gritos que vinham do primeiro andar, a gritar *senhora!!!*

114 | Diz respeito a toda a população carcerária, exceto as pessoas presas no *seguro*.

(expressão utilizada para se dirigir às agentes carcerárias), a pedir favores para as *setores* do pavilhão, ou a conversar animadamente entre as *boquetas* – fatores que, nas primeiras vezes que entrei na prisão, demandavam esforço redobrado de minha parte na atenção das escutas individuais.

Gritos, conversas paralelas, o barulho metálico de grades e chaves, o som do rádio e televisão ligados compunham a sonoridade do R.O que, ora estridente, ora amena, segundo Vanda não se comparava à multidão de sons simultâneos entre as cerca de quinhentas pessoas em cada bloco dos outros três pavilhões. Há oito anos presa na mesma penitenciária, Vanda parecia conhecer minuciosamente os ambientes e os diferentes *ritmos* dos pavilhões em que habitou. Enquanto conversávamos, parecia distinguir claro e rapidamente os gritos que a ela se dirigiam, aqueles que indicavam confusão por vir e a falação corriqueira entre as celas. Por vezes nossa conversa fora abruptamente interrompida pela sua saída ao corredor para averiguar a razão da vozeria; de minha parte, não conseguia notar qualquer diferença entre os gritos habituais e aqueles que a mobilizavam a agir.

A pesquisa de Allen Feldman (1991) com presos políticos na Irlanda do Norte é primorosa para pensar sobre os efeitos da ambientação sonora na vida da prisão. A partir dos relatos feitos pelos presos que participaram do chamado “Dirty Protest”, Feldman reflete sobre as distintas habilidades desenvolvidas para resistir às violências sofridas no sistema prisional¹⁵. De forma a driblar a escuta e compreensão dos guardas, os presos políticos passaram a se comunicar por gritos e por escritos em gaélico, feitos com suas próprias fezes, em cortinas de lençol. Além do uso do gaélico, língua dificilmente compreendida pelos guardas, o fracionamento dos sons produzidos na vivência adensada do cárcere, tornou-se aprendizagem necessária e ferramenta política para suas ações. O som, capaz de extrapolar as limitações do isolamento celular, fazia da voz e dos ouvidos “órgãos autônomos de prática política”. Em outras palavras, a escuta atenta aos movimentos sonoros mais sutis — e mesmo aos momentos de silêncio — tornou-se tática para superar as barreiras visuais que os impossibilitava de acompanhar o que transcorria no pavilhão. Fechados nas suas celas, os presos desenvolviam “o ouvido autônomo e a voz descorporificada, que estava ‘no ar’, livre e transcendente” (idem: 210, tradução minha).

O argumento de Feldman indica que a familiarização da variedade de movimentos do campo sonoro podem fazer da voz descorporificada uma potência política da sociabilidade prisional. A partir dessa compreensão, pode-se dizer que o “plano de fundo barulhento” que inicialmente desfocava minha atenção, parecia fracionado por Vanda pela qualificação sensível e aprimorada dos sons que poderiam representar conflitos, demandas direcionadas a ela ou simples conversas cotidianas. A atenção continuada à variação sonora do pavilhão parecia decorrer da familiarização do ambiente pela vivência prolongada, mas, também, como sugere Feldman, como tática para superar as barreiras visuais e permanecer vigilante, atenta ao ritmo e aos

¹⁵ | O “Dirty Protest” foi uma greve desencadeada por prisioneiros políticos de uma penitenciária masculina na Irlanda do Norte, que protestavam contra o uso de uniformes equivalentes àqueles usados por pessoas condenadas por “crimes comuns”. A resistência desse grupo às diversas violações perpetradas pelos agentes carcerários progressivamente escalou, levando a um tamanho ciclo de violência que, em determinado momento, o grupo passou a tomar medidas extremas. Entre elas, usavam suas fezes para escrever recados e também para criar uma ambiente de repugnância que, eventualmente, obrigou os guardas a cessarem as agressões. Falarei mais sobre a greve adiante.

fluxos dos ambientes pelos quais tornara-se responsável. Como *setor*, cabia-lhe intermediar e estar a par dos conflitos e trânsitos que transcorriam no pavilhão. O “ouvido autônomo e a voz descorporificada”, como coloca Feldman, é o que parecia conectar Vanda com as celas do *trânsito*, *castigo* e *seguro*, desde os momentos de silêncios até a diversidade de sons, gritos e exclamações pelos três andares do pavilhão.

No entanto, ao passo que a memória sensorial de Vanda parecia atinada às mais sutis vibrações de sons e movimentos, sua memória prática dos afazeres cotidianos e da passagem do tempo parecia esmorecer significativamente. Em sua fala, dizia ter começado a perder a noção do tempo, a esquecer-se das coisas e das memórias fugidias. Sobre sua vida, sabe narrar o que considera o momento mais traumatizante de sua história, que faz deste um *testemunho de vida*. Tal testemunho, suscitado por Vera como “exercício da memória”, é trazido ao presente nas palavras de Vanda em forma de eventos conectados pela experiência do trauma, como uma maneira de dar inteligibilidade à sequência de fatores que a conduziram à situação do cárcere.

A antropóloga indiana Veena Das (2007), em etnografia com mulheres que vivenciaram imensa violência em função dos processos de repartição da Índia, discorre sobre as formas sutis e silenciosas de revisitar eventos traumáticos por meio da atualização cotidiana de (re)fazer a si mesma no exercício diário e persistente de retomar a vida. A ideia trazida pela autora é que esses eventos traumáticos não ficam depositados em um passado longínquo e esquecido, sobre o qual fala-se com distanciamento; pelo contrário, tais eventos envolvem o presente como uma atmosfera que precisa ser superada na prática diária de seguir a vida. Por meio dessa abordagem, Das busca esmorecer as recorrentes oposições entre vítima e agressor, agência e opressão, que partem da perspectiva do excepcional, do extra-ordinário em relação à experiência da violência e às formas de superar seus efeitos. Ao trazer a análise para o plano do ordinário, do cotidiano, ações singelas como o preparo do alimento, os afazeres diários, a organização dos ambientes e o cuidado com o cultivo das relações emergem como formas de comunicar silenciosamente a dor e, nesse exercício, buscar transpô-la. De acordo com a autora, estas são formas de agência que não aparecem como atos heróicos e fantásticos de resistência, mas exercem-se nas sutilezas diárias de tornar o cotidiano habitável.

As indicações de Das sobre as diferentes formas de manifestar e lidar com os efeitos de eventos traumáticos foram essenciais para entender os esforços de Vanda em produzir um *testemunho de vida* e, sobretudo, olhar para a extensão desses esforços nas práticas menores do seu cotidiano. Diante da perda de grande parte dos vínculos familiares, da falta de suporte material e afetivo dos irmãos ainda vivos, Vanda conseguiu, ao longo dos anos, articular uma extensa rede de trocas, favores e escambos de habilidades que equiparam seu *barraco* de memórias, histórias e sentidos afetivos. O quarto sempre impecável, o chão “limpo até mesmo com as mãos”, como já me disse ter feito tantas vezes na falta de utensílios; todo o trabalho de decoração

com enfeites, materiais feitos de crochê, cortinas, adornos e cores compunham um ambiente acolhedor e íntimo que, a despeito de todas as constrictões e formas de violência próprias à prisão, era feito casa.

Ao tentar converter a dor do evento traumático que envolve a chacina da sua família em *testemunho de vida*, Vanda parecia criar discursivamente um elo temporal com o passado que a reconduzia ao momento presente e às formas como cuidava diariamente de seus efeitos. A leitura que faço da etnografia de Das é que esses eventos traumáticos não são revisitados apenas em suas expressões discursivas, mas se fazem presentes nas formas pelas quais as pessoas conduzem suas vidas no cotidiano, em práticas ordinárias aparentemente banais. Nesse sentido, a experiência vivida por Vanda no passado não se atualizava somente quando, sentada na cama do seu *barraco*, ela colocava em palavras a sequência de acontecimentos que a conduziram ao presente; seu trauma, supostamente alocado num passado longínquo de uma memória enfraquecida, era atualizado cotidianamente nas formas pelas quais ela conduzia sua vida: na lida com as relações diárias, nas tarefas e afazeres práticos, na maneira que organizava e cuidava do ambiente em que morava e mesmo nos silenciamentos da memória.

Nesse registro, pode-se dizer que o *barraco* de Vanda, suas práticas cotidianas, bem como seu testemunho, falavam sobre o evento traumático que vivera justamente porque informava sobre a necessidade de se reterritorializar, de criar domínios familiares e vinculantes, seja na formação de laços afetivos, na produção material de uma ambiência acolhedora ou na constituição de noções de permanência e segurança. Nos anos de *cadeia* esquecera números de telefone, endereço de onde sua família morava, qualquer referência rastreável do seu passado. Os anos de pena já chegavam ao fim e, além de não ter qualquer conhecimento sobre quando seu alvará de soltura finalmente chegaria, não tinha perspectiva alguma do que faria e para onde iria, uma vez em liberdade. Assim, o momento presente era o terreno palpável sobre o qual podia dar seguimento a uma existência que fora devastada, de modo a produzir uma narrativa sobre si mesma e tecer outros territórios existenciais.

Contrariando o paradigma da prisão incapacitante, no qual as pessoas encarceradas estariam submetidas a um controle total e mortificador, permanentemente reféns de movimentos de desterritorialização, Vanda foi capaz de (re)criar espaços físicos e subjetivos nos quais sua vida pôde perseverar. O acúmulo de conhecimentos sobre a prisão e seu funcionamento foi justamente o que a permitiu criar, de forma tática e bricolada, melhores condições para terminar os anos que restavam até o fim de sua pena.

Apropriar-se da mecânica da prisão e torcê-la ao seu próprio benefício foi, no caso de Vanda, um exercício silencioso e discreto, por meio do qual conseguiu direcionar determinados fluxos e produzir um território material e afetivo considerado por ela mais salutar. Em outro caso, o tensionamento da mecânica prisional a fim

de desencadear determinado deslocamento só foi possível quando uma “máquina de guerra” foi colocada em marcha. De modo sistemático e violento, Pereira passou meses entranhado nas engrenagens do sistema carcerário forçando uma linha de fuga que o conduziria de volta ao território onde escolheu terminar o *tempo* de sua pena. Irresignado com a transferência indesejada para outra unidade, passou longos períodos vivendo um movimento de desterritorialização absoluta. Discuto, a seguir, a tática de *meter o louco pra rodar o sistema*.

METER O LOUCO PRA RODAR O SISTEMA

Pereira estava, pela terceira vez, cumprindo *castigo* no pavilhão do R.O. Durante sua última passagem, ficou muito amigo de Vanessa, uma das mulheres sob tratamento psiquiátrico que habitava o térreo do pavilhão. Ficavam horas a conversar: ele com a cabeça para fora da *boqueta* e ela, no corredor do andar de baixo, em pé com a cabeça inclinada para cima. Vanessa frequentemente se recusava a tomar banho, reclamava do sabor insosso da comida e, por vezes, passava o dia sem se alimentar. As condições precárias de seu *barraco*, ocupado apenas por um colchão de espuma sem lençol, um travesseiro e quase nenhum pertence pessoal, também sugeriam os limites da sua capacidade de cuidar de si. Pereira passou a aconselhá-la, pedindo para que arrumasse melhor seu *barraco*, tomasse banho e se esforçasse para se alimentar regularmente.

Certa vez, a lâmpada da cela de Vanessa queimou. Os dias passaram e nada foi feito pelas funcionárias do pavilhão. Quando o sol ia embora, Vanessa permanecia horas fechada na cela escura, até finalmente adormecer. Pereira, contrariado com a situação, começou a demandar das guardas que fizessem alguma coisa, que arrumassem as condições do *barraco* dela, que a levassem para tomar banho, que parassem de tratá-la com indiferença. Quase ao fim dos trinta dias no *castigo*, nada havia mudado em relação às condições de habitação na cela de Vanessa. Quando Pereira finalmente pisou para fora do *pote*, escoltado pelas guardas de volta ao seu pavilhão, não se conteve. Saiu da cela xingando-as e acusando-as de serem responsáveis pelas condições precárias com que Vanessa vivia. De volta ao *castigo*, dessa vez por desacato, aguardava o resultado da sindicância¹⁶ que diria quantos dias ainda permaneceria lá dentro. Contudo, devido ao seu histórico de *faltas disciplinares*, foi decidido que ele seria transferido para outra unidade, possivelmente uma das penitenciárias *do fundão*, onde as conhecidas condições de superlotação e precariedade indicavam um horizonte sombrio.

Depois de nove anos preso na Penitenciária Feminina de Santana, Pereira havia estabelecido um território marcado por laços afetivos e relativo conforto material. Recomeçar uma vida em outra penitenciária significaria refazer o caminho de anos na construção de uma região tornada por ele familiar, habitável. O

16 | Processo administrativo disciplinar.

pavilhão onde vivera todos esses anos havia se tornado um lugar seguro, onde era conhecido e respeitado e cujas dinâmicas ele sabia trafegar. A transferência abrupta para outra unidade nem ao menos o permitiu levar seus pertences pessoais ou comunicar seus parentes sobre o *bonde*¹⁷. Teria permissão para enviar cartas novamente ou receber visitas somente quando fosse liberado do *pote* de um presídio por ele desconhecido.

17 | Expressão que designa a transferência de pessoas presas entre unidades do sistema prisional.

Os meses se passaram no projeto de leitura. Vanessa seguia perguntando quando Pereira iria retornar para visitá-la no R.O. No entanto, não tínhamos notícia do seu paradeiro, nem sabíamos dizer se ele acabaria por terminar sua pena nos presídios afastados do *fundão*. Certo dia, passando pelas celas dos *castigo*, encontrei uma amiga de Pereira que havia dividido o *pote* com ele em mais de uma ocasião. Trazia notícias. Segundo ela, Pereira não aceitaria ficar preso em qualquer outra unidade que não fosse a PFS. Ela me explicou, então, que para conseguir retornar, Pereira estava *metendo o louco pra rodar o sistema*. Relatou que ele havia passado os últimos cinco meses por praticamente todas as penitenciárias femininas do estado de São Paulo, de *castigo* em *castigo*. Em cada unidade que chegava, produzia tamanha balbúrdia e estrago que, como consequência, era expulso para o *pote* de outra penitenciária. Ao chegar, quebrava a estrutura das celas, colocava fogo nos colchões, brigava com as/os guardas, se cortava, ameaçava se matar, produzindo um tal transtorno que o/a diretor/a do presídio não tinha escolha senão transferi-lo para outra unidade do sistema. Nisso, o tempo de *castigo* alargava-se. Na agressividade das suas ações, a violência que para ele retornava era cada vez mais brutal.

Mais tarde, lembrando esses meses, Pereira contou sobre o tempo que passou de calabouço em calabouço, resistindo a todas as formas de violência, desde a absoluta privação — de alimentos, roupas, luz, circulação de ar — até espancamentos continuados por parte de agentes carcerários. Apesar de todas as atrocidades que viveu, assevera que o pior lugar pelo qual passou, onde por vezes acreditou que não conseguiria sair são, foi o “Manicômio Judiciário” de Franco da Rocha. Conta que, enquanto esteve lá, toda e qualquer manifestação sua de indignação ou tristeza era respondida com a administração de pesados psicotrópicos, por via oral ou mesmo injeções, aplicadas à força. Nesse período, diz, havia perdido a noção do tempo, já não sabia mensurar se estava lá há dias ou há semanas. Passava a maior parte do tempo dormindo e, quando acordado, encontrava dificuldade em realizar tarefas simples, como tomar banho e se alimentar, tamanha a letargia produzida pelos medicamentos. Quando aplicavam-lhe injeções, conhecidas como “sossega-leão”, sentia seu corpo rígido e embalado por espasmos que o faziam andar de forma mecânica, feito um robô que marcha.

Depois de algumas semanas no manicômio, conheceu uma mulher em situação semelhante à sua — encontrava-se internada sem qualquer justificativa psiquiátrica. Ela, então, o ensinou uma tática para escapar dos efeitos imediatos

dos psicotrópicos e também do risco de, a longo prazo, tornar-se quimicamente dependente deles. Os psicotrópicos administrados regularmente (salvo os injetáveis, aplicados em situações de “agitação”) eram consumidos via oral, seguidos da inspeção da boca para verificar sua deglutição. Para escapar dos seus efeitos, indicou que andasse sempre com uma garrafa de desinfetante ao seu lado, suficientemente pequena para não chamar atenção, mas capaz de servir ao propósito. Explicou que, após engolir as pílulas e passar pela inspeção, deveria tomar um gole generoso de desinfetante de modo a provocar o vômito automático. Com isso, todo medicamento seria expulso, deixando apenas rastros dos efeitos de um produto tóxico em seu sistema... Numa economia dos sofrimentos, calculava ser este um mal menor.

Quando já dominava a tática de expelir os medicamentos, passou por uma consulta com o psiquiatra que visitava a unidade regularmente. Sem os efeitos mecânicos ou letárgicos dos psicofármacos, conseguiu convencê-lo da sua “normalidade”, recebendo “alta” para poder sair do manicômio.

Os meses passavam e Pereira não vislumbrava o fim próximo do circuito por todas as unidades femininas do estado. Estava seguro de que o método eventualmente funcionaria: outras companheiras já haviam feito o trajeto completo. Algumas levavam meses, outras mais de um ano, mas finalmente retornavam ao ponto de partida. No seu caso, por volta do sexto mês *rodando o sistema*, desgastado e já sem energias, Pereira recuou da empreitada. Consentiu sair do *castigo*, permanecendo no pavilhão do Centro de Detenção Provisória (CDP) Feminino de Franco da Rocha. Nesta ocasião, me enviou uma carta falando do seu paradeiro, o que me permitiu visitá-lo através da equipe da Pastoral Carcerária de Franco da Rocha, a qual visitava a unidade regularmente.

Finalmente, consegui reencontrar o Pereira. (...) Assustei quando o vi. Estava magro, abatido, uma olheira funda e o cabelo, antes tão arrumado, agora estava todo desgrenhado. Parecia cansado, triste. Me falou que decidiu ficar em Franco da Rocha porque não aguentou o sofrimento de rodar o sistema. Cansou e se rendeu, decidiu ficar por lá mesmo, até porque descobriu que sua sentença estava perto do fim. Ainda assim, acha muito difícil passar esse tempo lá. Diz que é muita mulher falando na cabeça dele o dia todo, muita gente junto no mesmo espaço, não tem tempo sozinho... Privacidade? Nunca. Fala que lá é muito veneno, muita injustiça, não tem trabalho nem nada pra fazer. Me mostrou a cela onde fica. Bem diferente das duas camas por cela na PSF, lá ele compartilha o espaço com cerca de trinta mulheres, amontoadas entre o chão, beliches e umas redes improvisadas (trecho extraído do caderno de campo – 12/09/2016).

Depois de três meses acompanhando Pereira em visitas quinzenais nos pátios do pavilhão II do CDP de Franco da Rocha, fui encontrá-lo novamente no *castigo* do

mesmo CDP, dias antes do seu aniversário. Ele dizia rindo, com ironia, que ganhara alguns dias no *pote* de “presente de aniversário”, mas também sorria pela notícia ainda incerta que me segredava em euforia: ouvira boatos de que seria transferido para a Penitenciária Feminina de Santana. Duas semanas depois, retornei ao CDP e já não o encontrei. Suas companheiras de cela confirmaram: ele estava de volta à PFS.

Após meses travando uma verdadeira guerra nos *castigos* de praticamente todas as penitenciárias femininas do estado de São Paulo e semanas imprecisas “marchando” ou completamente dopado no Hospital de Custódia e Tratamento Psiquiátrico (HCTP) de Franco da Rocha — acertadamente referido como “manicômio judiciário” —, Pereira finalmente conseguiu terminar de *rodar o sistema*.

Uma importante dimensão que constitui o funcionamento do cárcere é a de produzir a gestão das mobilidades e dos fluxos daqueles que aprisiona, projetando, com isso, movimentos de dispersão e de fixação. Mais do que confinar, a prisão opera numa lógica de circulação e concentração, de captura e movimento (MALLART, 2019). Do mesmo modo que restringe direitos e míngua as condições materiais mais elementares ao cotidiano, dá vazão aos fluxos advindos de redes familiares de apoio, aos trânsitos e comércios internos, ao realocamento de pessoas entre os diferentes pavilhões por critérios de convivência, aliança e rivalidade. É uma engrenagem que se expande apoiada pela mobilização e engajamento contínuos de agentes fora do quadro de funcionários do Estado: familiares, movimentos sociais e entidades voluntárias são imiscuídas ao desempenho ordinário e previsto da prisão (Godói, 2015).

Godói (2015) situa a prisão como um dispositivo de governo de populações que, de modo perverso, consegue fazer “do mínimo da existência, do imperativo e inegociável da vida, algo que depende do engajamento contínuo de atores vários, (...) e que converte os efeitos [desse engajamento] numa espécie de concessão benevolente sua” (idem: 220). Longe de ser uma instituição destinada ao fechamento e controle absoluto de tudo o que envolve aqueles que encarcera, ela se estrutura e se expande pela regulação diferencial de suas velocidades e intensidades. Não os imobiliza por completo, mas retém e dispersa; concentra e faz circular; dopa e coloca para marchar.

Meter o louco pra rodar o sistema afronta diretamente esse mecanismo de gestão dos deslocamentos, uma vez que impõe forçosamente um vetor de desterritorialização e um destino último de reterritorialização. Adentra, portanto, um regime de guerra, cuja ambição nômade implica a mobilização de uma violência dirigida contra o aparelho do Estado, isto é, contra a conservação do seu poder de dispor sobre os fluxos e velocidades. Se “o Estado se define pela perpetuação ou conservação de órgãos de poder” (Deleuze e Guattari, 1997: 20), se sua preocupação central é conservar

e concentrar, qualquer indisciplina que questiona sua hierarquia, que promove o abandono ou a fuga, que contraria sua forma arborescente, está dirigida contra o aparelho do Estado.

O processo de acumulação social de conhecimentos sobre a mecânica do cárcere levou Pereira a empreender uma linha de fuga dentro do aparelho de Estado, objetivando sua engrenagem para irromper uma determinada trajetória institucional. Para isso, um estado de desterritorialização contínua foi ativado por uma máquina de guerra que ameaçava dissolver-se numa linha de abolição, uma vez que sua sanidade, e até mesmo sua vida, permaneceu ameaçada pela débil fronteira entre atos de resistência e a ameaça de destruição.

Na pesquisa de Karina Biondi (2010) em penitenciárias masculinas, a expressão *meter o louco* também aparece na fala de seus interlocutores como uma certa atitude frente a situações adversas. *Meter o louco* consistiria basicamente em “tentar a sorte” (idem: 123) ao acionar táticas improvisadas e arriscar situações com o intuito de alcançar o objetivo almejado. A autora recupera o relato de um de seus interlocutores sobre um plano de fuga que escapou ao fracasso devido a uma atitude inusitada de improviso. O plano envolvia a passagem do grupo pela enfermaria da unidade, no entanto, o integrante responsável por abrir a enfermaria não compareceu na hora marcada. Assim, o interlocutor de Karina solucionou a situação cortando abruptamente seus próprios lábios e encenando um desmaio, de modo a ser levado rapidamente à enfermaria e, com isso, poder dar continuidade ao plano de fuga. A autora sublinha que, embora essas atitudes repentinas pareçam aleatórias e impulsivas, são fruto de um longo processo de aprendizagem, de um trabalho laborioso e criativo de lidar com as adversidades da vida em um contexto de controle e confinamento:

o improviso envolve ao mesmo tempo o domínio do corpo, do discurso, as faculdades sensoriais e a capacidade de raciocínio. Corpo, mente e sentidos são, aqui, indissociáveis à construção de uma habilidade que é reativa, mas que também é aprendida, trabalhada, fruto de treinamento, criatividade, imitação, intuição e muita prática (idem: 126).

O conhecimento sobre o funcionamento da engrenagem prisional, junto ao domínio do seu próprio corpo foi o que conferiu a Pereira a confiança necessária para *meter o louco* e alcançar objetivo almejado: retornar à PFS. Numa economia dos sofrimentos, calculou que as angústias e violências às quais estaria submetido nesse trajeto eram inferiores a possibilidade de terminar os anos de sua *pena* em outra penitenciária. No meio do percurso, contudo, chegou a recuar do plano inicial, conformando-se a ideia de permanecer nas celas superlotadas do CDP de Franco da Rocha. O corpo cansado apresentava os efeitos cumulativos de uma trajetória massacrante. Magro, olheiras profundas, feição abatida, ressaltos e

fissuras na pele falavam de caminhos tortuosos. As diversas celas do *castigo* pelas quais passou ao longo dos meses também guardavam a textura do confronto contra os aparelhos de Estado.

A etnografia realizada por Feldman (1991) junto aos prisioneiros da Irlanda do Norte, mencionada anteriormente, mostra a potencialidade do corpo como artefato político de luta e de resistência. No contexto do “Dirty Protest”, a insurgência dos prisioneiros contra as violações perpetradas pelos agentes carcerários tinha como ferramenta última o uso dos seus próprios corpos. Desprovidos de outros materiais e de qualquer canal de comunicação com o espaço extramuros, transformaram seus corpos numa máquina de guerra escatológica contra as violências da prisão.

A greve teve início pela recusa de um grupo de presos políticos em usar os mesmos uniformes que os “presos comuns”. A primeira manifestação do grupo foi seguida da intensificação da violência a eles aplicada durante as revistas dos seus uniformes. Em resposta a isso, os presos passaram a negar o uso de qualquer roupa, permanecendo nus e cobrindo-se apenas com os cobertores usados para dormir, fato que os tornou conhecidos como “The Blanketmen”. A partir de então, as revistas corporais recrudesceram. Tornou-se recorrente a abordagem violenta dos agentes carcerários nos procedimentos de inspeção retal e nos supostos procedimentos para higiene dos presos durante os banhos. Segundo consta, os guardas “raspavam as cabeças e pelos do corpo dos prisioneiros, esfoliavam a pele com duras escovas que chegavam a arrancar a pele” (FELDMAN, 1991: 189). A resposta a essas violações tomou a forma de uma “greve de limpeza”, na qual os presos recusavam-se a tomar banho. Com o tempo, passaram urinar e a defecar na própria cela, de modo a impedir a condução possivelmente violenta dos guardas aos banheiros coletivos. A criação do que Feldman chama de uma “ecologia escatológica” dos corpos e das celas foi responsável por criar uma máscara de abjeção que criava repugnância por parte dos guardas, desencorajando-os a dar continuidade às inspeções. Por meio de uma ambiência de abjeção, os presos fizeram das suas cavidades e da própria cela “recessos protetivos e abrigo que repeliam as penetrações ópticas do regime prisional” (idem: 199).

A recusa ao banho e a produção de um cotidiano imerso em excrementos corporais passou a incidir, inclusive, na morte de presos em decorrência das doenças proliferadas nesse contexto. Assim, seus corpos não estavam apenas submetidos à condições degradantes e infames, mas à iminência da morte. O corpo, recurso último de resistência, tornava-se instrumento e mimese subversiva do poder. Nessas situações em que a desterritorialização das formas de vida é tamanha, o corpo parece se tornar o território último a partir do qual é possível redirecionar e reverter circuito de força, produzindo linhas de fuga que podem, eventualmente, tornar-se linhas de abolição, criando regiões onde a vida já não é mais possível.

As reflexões trazidas por Feldman ajudam a pensar sobre as práticas de *meter o louco*. Tanto na etnografia de Biondi, quanto no relato de Pereira, *meter o louco* aparece como uma desenvoltura capaz de criar soluções ousadas diante de situações extremas. De forma diferente das táticas acionadas por Vanda na criação de um território vinculante e reparador para o seu cotidiano, a tática de *meter o louco* aconteceu, nos dois casos mencionados, em situações limite onde o corpo era o único território possível para ação. Quando não existem meios ou plataformas mínimas para (re) agir diante das adversidades, o corpo se torna instrumento primordial de resistência, território último onde é possível fazer a vida perseverar.

Meter o louco pra rodar o sistema se aproxima das táticas mobilizadas durante o Dirty Protest na medida em que lança mão de soluções que borram as fronteiras entre a promoção da vida e a condução da morte. Se opor diametralmente às formas de violência e destituição operadas pela máquina do Estado implica trafegar em regiões liminares, onde o corpo pode se tornar o único abrigo, ainda que frágil e desgastado, para reverter os vetores de força e produzir uma forma de existência considerada digna, mesmo que, com isso, coloque fim a própria vida.

Pela *boqueta* da cela do *castigo* da Penitenciária Feminina de Santana, Pereira dizia que o tempo de vida passado entre grades não foi *tempo em branco*, porque lá, a despeito de todas as adversidades, ele conseguiu criar meios de habitar, de amar, de se territorializar. Ser transferido da penitenciária em que viveu os último oito anos, na reta final do cumprimento de sua pena, significaria fazer desse tempo restante aquilo que ele consideraria um *tempo em branco*: dias de vida suportados enquanto aguardava a chegada de um outro lugar. *Meter o louco* durante meses a fio, destruindo, quebrando, se cortando, dormindo e marchando, numa linha de fuga feita máquina de guerra se tornou, em última análise, uma de forma de se manter vivo, dentro daquilo que considera ser uma vida possível, uma vida vivível.

Sara Vieira Antunes é mestra em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, USP (bolsista Fapesp). Integra o Núcleo de Antropologia do Direito (Nadir-USP) e, atualmente, pesquisa os seguintes temas: prisão, loucura, medida de segurança, sistema de justiça e tecnologias de poder.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Sérgio. e SALLA Fernando. 2007. “Criminalidade organizada nas prisões e o ataque do PCC”. *Estudos avançados*. v.21, n.61: 7-29. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142007000300002>
- BARBOSA, Antônio Rafael. 2013. “Grade de ferro? Corrente de ouro!”: circulação e reações no meio prisional. *Tempo Social*. v. 25, n. 1: 107-129. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702013000100006>
- BARBOSA, Antônio Rafael. 2005. *Prender e Dar Fuga: Biopolítica, Sistema Penitenciário e Tráfico de Drogas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BIONDI, Karina. 2009. *Junto e Misturado: Imanência e Transcendência no PCC*. São Carlos, dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos.
- DAS, Veena. 2007. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- DE CERTEAU, Michel. [1990] 2014. *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. Petrópolis, Vozes.
- CUNHA, Manuela Ivone da. 2003. *O bairro e a prisão: a erosão de uma fronteira*. Braga, Universidade do Minho, CCHS, IDEMEC.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. 2011. *Da pulverização ao monopólio da violência: expansão e consolidação do Primeiro Comando da Capital (PCC) no sistema carcerário paulista*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade Estadual de São Paulo..
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. [1980] 1997. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 5v. São Paulo, Ed. 34.
- FELDMAN, Allen. 1991. *Formations of violence: The narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: The University of Chicago Press..
- FELTRAN, Gabriel. 2008. *Fronteira de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. Campinas, tese de doutorado, Unicamp/IFCH.
- GODOI, Rafael. 2010. *Ao redor e através da prisão: cartografias do dispositivo carcerário contemporâneo*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.
- GODOI, Rafael. 2015. *Fluxos em cadeia: as prisões em São Paulo na virada dos tempos*. São Paulo, tese de doutorado, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- GOFFMAN, Erving. [1961] 2001. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- KASPER, Christian Pierre. 2006. *Habitar a rua*. Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- LIMA, Jaqueline Ferraz. 2013. *Mulher Fiel: as famílias das mulheres dos presos relacionados ao Primeiro Comando da Capital*. São Carlos, dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos.
- MALLART, Fábio M. 2011. *Cadeias Dominadas: Dinâmicas de uma instituição em trajetórias de jovens internos*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

MALLART, Fábio. 2019. *Findas linhas: circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MALVASI, Paulo Artur. 2012. *Interfaces da vida loka: um estudo sobre jovens, tráfico de drogas e violência em São Paulo*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MARQUES, Adalton. 2009. *Crime, proceder, convívio-seguro: Um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PADOVANI, Natália C. 2015. *Sobre casos e casamentos: afetos e amores através de penitenciárias femininas em São Paulo e*

Barcelona. Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

PERLONGHER, Nestor. [1987] 2008. *O negócio do michê*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.

STRATHERN, Marylin. 2014. “O efeito etnográfico”. In: STRATHERN, Marylin. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify pp. 345-406.

TELLES, Vera e HIRATA, Daniel. 2007. “Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito”. *Revista Estudos Avançados*, n. 21 (61): 173-191. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142007000300012>

ZOUTABICHVILI, François. 2004. *Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará.

Recebido em 18 de fevereiro de 2019. Aceito em 25 de agosto de 2020.

Políticas de la Música Bailable en Colombia: una aproximación al regionalismo 'paisa' a partir de sus estéticas musicales, dancísticas y festivas

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.184477>

América Larraín

Universidad Nacional de Colombia/ Medellín, Colombia
aylarraingo@unal.edu.co
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5783-2815>

RESUMEN

Este artículo es el resultado de una investigación sobre la relación entre las estéticas musicales y dancísticas y el regionalismo en Colombia. Se trata de una aproximación al caso del departamento de Antioquia, cuyos habitantes son conocidos coloquialmente como 'paisas'. Aquí, busco responder inquietudes sobre la forma en que determinadas maneras de hacer música, bailar y festejar, conforman un repertorio estético regional que se ha diseminado por el país, particularmente a partir de la década de 1960, construyendo lo que podría pensarse como un tipo de hegemonía corporal, que tiene despliegues políticos. En un primer momento, explico qué son los 'paisas', para después presentar el concepto 'Música Bailable', y, de esta forma, situarlo como punto de partida de la reflexión, siguiendo las descripciones de autores que han estudiado el tema con profundidad. En las siguientes secciones del artículo, busco mostrar cómo esa forma 'paisa' se ha diseminado a lo largo del país mediante la música, la danza y la fiesta, favoreciendo, lo que me parece, podría considerarse una hegemonía estética que se extiende al ámbito del ejercicio político. Finalmente, ofrezco algunas conclusiones abiertas para dar continuidad a las reflexiones aquí iniciadas, a partir de nuevas investigaciones e hipótesis que eventualmente puedan contribuir al tema.

PALABRAS CLAVE

Colombia,
regionalismo
paisa, fiesta,
música, danza,
política

Politics and Música Bailable in Colombia: an approach to 'paisa' regionalism from music, dance and aesthetics

ABSTRACT This paper is the result of research on the relationship between music, dance, aesthetics and regionalism in Colombia. It is an approach to the case of the region of Antioquia, whose inhabitants are known colloquially as 'paisas'. Here, I aim to answer questions about the way in which certain kinds of music, dance and celebration, models a regional aesthetic repertoire that have spread throughout the country particularly since the 1960s, building what could be thought of as a type of hegemony that has political impacts. Firstly, I describe what 'paisas' are, and then talk about the concept of *Música Bailable*, to situate it as a starting point for thinking, following the descriptions of authors who have studied the theme in depth. Then, in the different sessions of the article, I try to answer how this 'paisa' way has spread throughout the country through music, dance and party, supporting what seems to me, could be considered as an aesthetic hegemony that extends the scope of the political exercise. Finally, I offer some open-ended conclusions to continue the considerations that have been started here, based on new research and hypotheses that may eventually contribute to the theme.

KEYWORDS

Colombia, regionalism paisa, party, music, dance, politics

INTRODUCCIÓN

Este artículo indaga por las relaciones entre algunos soportes estéticos (música, danza y fiesta, particularmente) y su vínculo con el proyecto regionalista antioqueño, en Colombia, buscando entender cómo las estéticas allí producidas, han modelado la forma en que a partir de esa versión oficial de lo 'paisa', se han pensado, construido y reproducido en Colombia ciertos modos de ser/estar en diversos espacios, inclusive en la fiesta y en la danza¹.

En este trabajo dialogan diferentes escenarios, a modo de una etnografía multisituada o multilocal, donde los principales focos de la investigación fueron festividades populares próximas a Medellín (capital del departamento de Antioquia); fiestas de clubes privados en Medellín, entrevistas a personajes destacados de la escena musical regional, trabajos recientes y reconocidos sobre el tema, así como parte de la producción de la casa musical *Discos Fuentes*.

Me refiero a etnografía multisituada o multilocal, claramente haciendo alusión al concepto que Marcus popularizó a finales de la década de 1990, donde la definía como una modalidad de investigación que examina la circulación de objetos, identidades y significados que no pueden ser abordados en un único ambiente. Una etnografía multisituada o multilocal, construye trayectorias inesperadas, al buscar las conexiones y asociaciones de su objeto de estudio, a través y dentro de múltiples lugares (Marcus, 2001).

En este trabajo, no existe un escenario único de observación y análisis. Por el contrario, hay un intento por mostrar los hilos invisibles que conectan diferentes dimensiones relacionadas con los procesos sociales, políticos y simbólicos regionales que se sitúan en diferentes escalas y fluctúan entre lo local (la región) y lo global (la nación y el mundo). Es ese tránsito entre soportes, temas y contextos, lo que me lleva a considerar este trabajo algo cercano a una etnografía multisituada o multilocal.

A partir de los datos consignados, esta reflexión busca aportar elementos para comprender el regionalismo paisa en Colombia, teniendo como eje las estéticas que son reproducidas como discursos locales, y que son empleadas como índices de identidad o pertenencia; como modos de adscripción a ese territorio y grupo específicos.

Finalmente, a partir de esta aproximación, busco entender las dinámicas políticas actuales en Colombia, pues considero — no es fortuito —, que la representatividad de esta región haya sido determinante en la definición de los rumbos del país en los últimos tiempos, mostrando una tendencia hacia posiciones políticas más conservadoras, próximas de la derecha, como se reveló de forma clara electoralmente en por lo menos tres escenarios recientes que presentaré con más detalle adelante.

Me interesa, de este modo, pensar todas estas manifestaciones estéticas como actos de poder en sí mismos, pues inciden y modelan las relaciones de las regiones

¹ | Es importante advertir, que esta perspectiva no pretende generalizar las estéticas presentes la región antioqueña o a los llamados 'paisas' como un todo, sino señalar una versión oficial, que se ha instaurado en el escenario nacional como consenso, a partir de aspectos específicos que discutiré con mayor profundidad adelante. De hecho, es bueno recordar que Colombia es un país muy diverso y que, en el último censo poblacional, 0,006% de los entrevistados declaró ser rom (gitano); 4,4% indígena; 9,34% negro, mulato o afrocolombianos, incluyendo palenqueros y raizales de San Andrés y Providencia. (DANE, 2018).

y comunidades en Colombia, reificando ciertos mitos nacionales, donde los 'paisas' cuentan con un lugar de privilegio que incide claramente en las relaciones políticas en el país.

Hacer una revisión exhaustiva del contexto sociopolítico de Colombia, excede las pretensiones de este artículo. Sin embargo, frente a la necesidad de familiarizar al lector con algunos referentes centrales de la historia reciente del país, me permitiré hacer las siguientes claridades:

Aquí presento una reflexión sobre la relación entre soportes estéticos y política, teniendo como base eventos originados en la década de 1960, un periodo que, en el escenario global, estuvo marcado por el fin de las Grandes Guerras y el inicio de la Guerra Fría. Los impactos de este contexto sobre los soportes estéticos de los que hablaré, podrían ser similares para otros casos de América Latina y estar relacionados, por ejemplo, con la necesidad de cohesión e identidad al interior de las naciones, así como con la intensificación de la oposición entre discursos y posturas políticas de derecha y de izquierda.

Con todo, es pertinente destacar que Colombia tiene particularidades respecto a otros países de la región, pues desde la década de 1940, enfrenta una historia de violencias sucesivas, incluyendo una guerra interna no declarada, que, aunque con intentos de finalización formales, como los recientes acuerdos de paz firmados entre el gobierno nacional y las FARC-EP (2016)², continúa manifestándose mediante el asesinato selectivo de líderes sociales y excombatientes, así como en el reagrupamiento de fuerzas armadas al margen de la ley.

La lucha por la expansión territorial y por el dominio de áreas estratégicas para la explotación minera y para el narcotráfico, también han marcado la historia nacional. Además de la gran riqueza natural que le ha valido el título de segundo país más biodiverso del mundo³, Colombia es el país con mayor número de desplazados, superando a Siria. En 2019, la cifra era de 7'816.500 personas que habían huido de sus hogares por la violencia. La mayor parte proviene de los departamentos de Norte de Santander, Nariño, Chocó y Antioquia⁴.

Colombia, como otros países, vive realidades muy heterogéneas en cada región. Este ha sido uno de los aspectos que cimienta la pugna regional entre los centros andinos — sinónimo de desarrollo, poder económico y político —, y las periferias, selvas y litorales, que siempre han sufrido una baja o nula presencia del Estado. Es pertinente resaltar que buena parte de las fricciones entre regiones corresponden a una jerarquización marcadamente racista, que ha caracterizado la historia del continente. Los soportes estéticos sobre los que trato en este artículo, dan cuenta de ello.

Música y danza han sido manifestaciones centrales en la construcción de los relatos nacionales, y en esa medida, evidencia de los procesos históricos que los han consolidado. Apropiación, depuración y transformación, son un primer

2 | Ver más en la cartilla pedagógica del acuerdo final: <https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/cartillaabcdelacuerdofinal2.pdf> (revisado el 2 de junio de 2020).

3 | Ver más en: https://minciencias.gov.co/sala_de_prensa/colombia-el-segundo-pais-mas-biodiverso-del-mundo (revisado el 2 de junio de 2020).

4 | Ver más en: <https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/colombia-el-pais-con-mas-desplazados-del-mundo-articulo-866644> (revisado el 2 de junio de 2020).

momento de dichos procesos; el segundo, la puesta en escena y la repetición —hasta olvidar de dónde vino— (García, 2016b). Ha sido bajo tal dinámica que en Colombia, música y danza — aunque no de forma exclusiva —, han sido un escenario donde se han consolidado las asociaciones y el lugar de lo indígena y lo afro en las jerarquías nacionales.

LOS 'PAISAS'

'Paisa'⁵ es el gentilicio o patronímico para las personas de la región del eje cafetero⁶ y del departamento de Antioquia en Colombia. Los 'paisas' son vistos y reconocidos como grandes colonizadores y desbravadores. Su gesta expansora es considerada uno de los eventos centrales del SXIX en Colombia. Este "espíritu colonizador" no se detuvo allí, pues en décadas recientes, han venido ocupado tierras a lo largo del país.

Pero los 'paisas', no solo son reconocidos en términos de expansión territorial, sino también por su audacia para los negocios, por ser grandes emprendedores, muy religiosos (católicos), y en la jerga local, 'berracos'⁷. Todo esto haría parte de un consenso construido y reforzado a lo largo del siglo XX por los intelectuales locales de la región (Larraín y Madrid, 2020).

Una parte importante de esas asociaciones se encuentra amarrada a la llamada Colonización Antioqueña. Este hecho ha sido ampliamente estudiado y descrito por investigadores que, desde perspectivas diferentes, señalan con cierto consenso, que se trató del mayor emprendimiento en la historia reciente de la región (finales del siglo XVIII y principios del XX). De cualquier forma, esta versión de lo 'paisa' no se reduce a textos, pues en el ámbito de las artes hay ejemplos notables como el cuadro "Horizontes" (1913), de Francisco Antonio Cano, que es visto como el emblema iconográfico de la Colonización Antioqueña.

Arcila Estrada (2006), esboza algunas ideas construidas por los escritores antioqueños del siglo XIX respecto a lo que se configuró como el discurso común de los modos de ser, del carácter y del temperamento de los antioqueños. Según señala, la construcción narrativa que hicieron los intelectuales antioqueños de los orígenes de su pueblo, se funda en un relato que tiene en el escarpado paisaje de montaña su principal protagonista, y, como consecuencia de ello, se reitera la tenacidad y el valor requeridos para enfrentar un medio tan agreste y hostil.

5 | No existe un consenso entre los investigadores sobre el origen de este vocablo, por tal motivo no ofrezco datos al respecto. Sin embargo, por la evidente semejanza, muchos sugieren que se trata de una contracción de la palabra 'paisano', es decir, coterráneo o del campo.

6 | Este adjetivo se refiere a la valentía, coraje y audacia. En algunos textos aparece con la grafía "verraco".

7 | Este adjetivo se refiere a la valentía, coraje y audacia. En algunos textos aparece con la grafía "verraco".

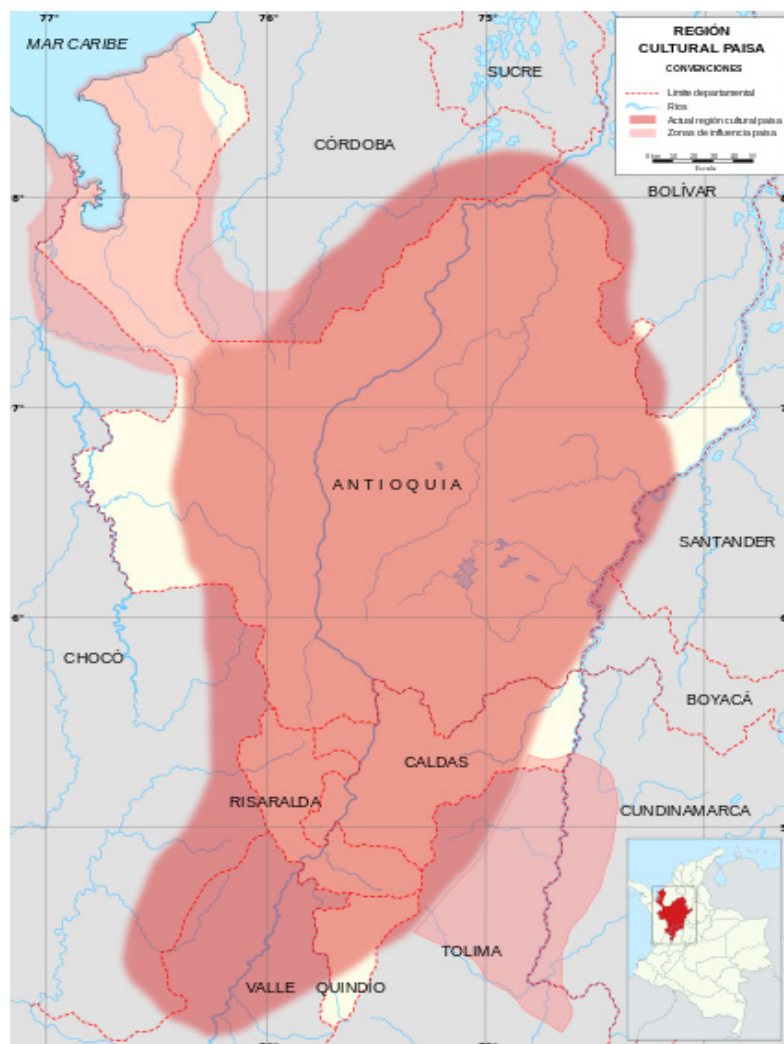


Imagen 1: Región cultural 'paisa' (2012)⁸

8 | Imagen disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Mapa_de_la_Regi%C3%B3n_Paisa.svg (revisado el 2 de junio de 2020).

En dicho relato, los colonos salieron victoriosos de las dificultades del entorno, lo que les habría permitido cimentar los sentimientos de orgullo y valoración de ese pretendido carácter dinámico y emprendedor con el que son caracterizados (:40) Este motivo, como muestra la autora, va a ser reiterado constantemente en los escritos históricos y sociológicos de los siglos XIX y XX.

Es pertinente destacar que la presencia indígena (población nativa) y negra (población esclavizada), son completamente excluidas de esas narrativas y relatos oficiales, haciendo que el paisaje sea generalmente descrito como un lugar deshabitado y no como un lugar del que fueron expulsados y/o exterminados sus habitantes originarios.

Podría decirse que existe un consenso nacional, más o menos estable, que considera verdades algunas de las aseveraciones respecto a las características que son atribuidas a cada grupo regional. Al hablar de costeños, paisas, opitas, caleños o pastusos⁹, se evocan imágenes — muchas veces caricaturizadas — de los habitantes de diferentes regiones del país. El estereotipo del 'paisa' en Colombia, se representa generalmente como el de un hombre de mediana edad, colonizador, católico, audaz

9 | Costeños (de los litorales pacífico y caribe, principalmente), paisas (del departamento de Antioquia y del eje cafetero), opitas (del departamento del Huila), caleños (de la ciudad de Cali, departamento del Valle) o pastusos (de la ciudad de pasto, departamento de Nariño, al sur del país).

y ventajoso en los negocios, similar a Juan Valdéz, el personaje de la marca registrada de café colombiano. Este personaje podría pensarse como un intento de presentar la identidad regional, como identidad nacional, pues desde 1959, ha sido utilizado como ícono de la colombianidad.

Es llamativo que ese estereotipo sea tan marcadamente masculino, mientras, de otra parte, las mujeres 'paisas' son caracterizadas a partir de un ideal de belleza muy ligado a las estéticas impuestas por el narcotráfico de los años 80s y 90s. Dicha estética está asociada a la voluptuosidad derivada de la cirugía estética. No ahondaré sobre ese tema aquí, para mayor información ver los trabajos de Castañeda (2019) y Correa (2014).

Respecto a esta denominación 'paisa', existe un aspecto que es importante resaltar, y es que 'paisa' no se refiere apenas a los habitantes de una región, sino que también es una expresión utilizada en algunos contextos como modo de clasificación étnico. Así, además de ser el gentilicio o patronímico para las personas del eje cafetero y del departamento de Antioquia, en algunos lugares de Colombia, 'paisa', opera como categoría racial para referirse a las personas de piel más clara, o en general a quienes proceden del interior del país.

Lo que ocurre con los 'paisas' en el escenario colombiano, es muy semejante a lo descrito por Oliven (2006), respecto a los gaúchos para el caso brasileño. Según indica el autor, a los gaúchos les gusta remarcar y enfatizar su identidad regional respecto al resto del Brasil. En Colombia, aquellos identificados como 'paisas', también manifiestan con orgullo su procedencia y se esfuerzan por hacerla explícita a través de su acento y entonación marcados o por el uso de objetos distintivos que operan como señales, índices (diacríticos), por ejemplo: ropas típicas o souvenirs de los equipos locales de fútbol: Atlético Nacional y Deportivo Independiente Medellín (Larraín, 2012).

Según Oliven (2006), en el gauchismo, el predominio de la idea de tradición está relacionada con la construcción de identidades sociales. Se trata de una respuesta a una búsqueda de distinción cultural que tiene como uno de los puntos de partida, la resemantización del término que designa a esta población. Para el caso gaúcho, el nombre estaba asociado a "*um tipo social que era considerado desviante e marginal, mas que foi apropriado, reelaborado e adquiriu um novo significado político, sendo transformado em símbolo de identidade regional*" (:66). De igual manera ocurrió con los 'paisas', quienes según apunta Arcila Estrada (2006:52), eran descritos como "un mísero pueblo de provincia... vagos y perezosos".

También es pertinente resaltar la proximidad de los dos casos respecto a las referencias a la superioridad racial, moral y física, tanto de los gaúchos como de los 'paisas' y que tienen como contrapunto otros tipos regionales. El cuadro comparativo presentado por Oliven, donde expone los valores asociados a gaúcho y al baiano, es transferible de forma idéntica para pensar en Colombia la relación entre el 'paisa' y el 'costeño'¹⁰:

10 | Habitante del litoral caribe o pacífico, cuya población es mayoritariamente de ascendencia africana.

Gaúcho ('paisa')	X	Baiano (costeño)
Inteligencia	X	Estupidez
Trabajo	X	Pereza, fiesta
Ambición	X	Despreocupación
Astucia	X	Simplicidad, ingenuidad
Agresividad	X	Modestia, sumisión
Dureza, rigidez	X	Tolerancia ("evasión")
Conservadurismo	X	Libertinaje
Limpieza, orden	X	Suciedad, desorden

(Oliven, 2006:142, traducción mía)

Se hace evidente cómo en ambos casos, tanto el 'paisa' como el gaúcho, son presentados como estereotipos únicos, cuyas características homogéneas serían transmitidas genética y culturalmente, fomentando un discurso étnico-regional, indispensable para la construcción de su identidad. Allí son comunes las alusiones a la sangre, a la raza y a los ancestros aguerridos: los colonizadores.

Así, según lo descrito por Oliven (2006), a pesar de que los contextos sean diferentes, el sustrato sobre el que esos discursos reposan, es sorprendentemente semejante. En ese sentido, podría afirmarse que tanto el gauchismo, como la antioqueñidad¹¹ son casos exitosos de regionalismo, en la medida que logran transmitir reivindicaciones políticas que serían comunes a todo un estado, en el caso brasileiro y a un departamento en caso colombiano. La continuidad y vigencia de esos discursos regionalistas indican que las significaciones producidas por ellos tienen una fuerte adecuación a las representaciones de las identidades respectivas (Oliven, 2006).

¹¹ | Es importante señalar que existe una semana del calendario del mes de agosto que, por ley, se dedica a celebrar la 'antioqueñidad'. Durante esta semana, que coincide con la principal festividad de Medellín (La Feria de las Flores), instituciones educativas realizan actividades conmemorativas que exaltan el mencionado *ethos* regional.

MÚSICA BAILABLE: LAS REGIONES Y LA NACIÓN

Para el caso colombiano, la música ha sido explorada en trabajos recientes por autores que, desde sus campos de estudio particulares, señalan la relevancia de diferentes sonoridades en la construcción de las versiones de la Nación. Por ejemplo: Bermúdez (2006, 2007); Blanco (2009); Figueroa (2009); Hernández (2014); Parra (2014, 2017); Pardo (2009); y Wade (1997, 2002, 2011), entre otros.

Concretamente respecto a la llamada Música Bailable, hay un consenso entre investigadores que muestran que se trata de un rótulo a partir del cual en Colombia se han definido los géneros que abarcan las variaciones melódicas y rítmicas de la Música Costeña o Música Tropical¹² (Wade, 2002). El nombre sirve también para identificar aquello que coloquialmente fue denominado chucu-chucu¹³, género que tuvo en la casa discográfica Discos Fuentes y en la ciudad de Medellín, la cuna y el escenario propicio para su producción y circulación (Wade, 2002; Pardo, 2009; Parra, 2017).

¹² | Esta denominación se refiere principalmente a géneros como la cumbia, el vallenato, el porro y el fandango.

¹³ | "Músicas Costeñas", interpretadas con instrumentos eléctricos como bajos, teclados y guitarras (Pardo, 2009). Se trata, según Parra (2017), de una definición onomatopéyica que se le otorgó a la "Música Tropical Bailable", en la década de 1960 en Medellín.

Es importante resaltar que a pesar de la denominación genérica chucu-chucu, este abarcaría algunos subgéneros o variaciones de géneros, tales como: el porro, el paseo, la cumbia y la salsa. Todos estos diferentes de sus versiones “más tradicionales” y que comparten la misma base instrumental, predominantemente eléctrica: bajos, teclados, guitarras y su principal característica acústica: el güiro o raspa.

Según Parra (2017), el chucu-chucu sería resultado del proceso de adaptación funcional de ciertas herencias sonoras del caribe en contextos urbanos de carácter popular, configurados por dinámicas sociales que estaban ligadas a formas de consumo y búsquedas artísticas. Sería además un género, histórica y geográficamente situado en la ciudad de Medellín, que se encuentra ligado profundamente a la historia reciente de la región, a los cuerpos y afectos que encuentran en estas estéticas una piedra angular de cohesión.

Vale la pena mencionar que, en la región estudiada, existen otros géneros importantes que constituyen el repertorio “tradicional paisa”. Por ejemplo, la llamada Música Parrandera (Bermúdez 2006; Duque, 2018). Sin embargo, en este trabajo me concentraré en la Música Bailable o chucu-chucu, pues estas sonoridades cuentan con mayor difusión y visibilidad en el escenario colombiano, pudiendo ser consideradas inclusive músicas nacionales. La Música Parrandera es un género mucho más local, con poca difusión y presencia fuera del circuito regional.

Respecto al chucu-chucu, la revisión realizada por Parra (2014, 2017), es muy valiosa y pertinente, pues el autor establece una línea cronológica de los hechos que permitieron el surgimiento y ascensión de este género, facilitando al lector la comprensión del entorno histórico, social y político que sirvió de cuna a lo que hoy es reconocido como Música Tropical Bailable o chucu-chucu. Según argumenta, Medellín era una localidad que, para inicios del siglo XX, pasó por una serie de tránsitos e intercambios intensos. Se trataba de una ciudad que, en sus palabras, se proyectaba textil en el plano industrial, y literaria en el plano intelectual. Para la década de 1950, Antioquia y su capital Medellín, no contaban con un discurso regional bien establecido.

Un momento central de la historia de este género musical, tuvo que ver con Lucho Bermúdez, reconocido músico nacido en Carmen de Bolívar — región caribe —, quien habría encontrado en Medellín, un escenario muy rico para consolidar su carrera como músico¹⁴. Llegó a vivir a la ciudad en 1948, donde trabajó como músico y director de orquestas de hoteles y clubes privados durante más de 15 años. Su contribución a la música nacional es considerable, pero puede resumirse *grosso modo* por el hecho de haber introducido códigos procedentes del folclore ‘costeño’ colombiano, a partir de configuraciones musicales norte-americanas heredadas del jazz, junto con cadencias del interior — de la región andina.

Lucho Bermúdez habría llevado a ámbitos de élite la música del caribe -otrora desdeñada-, llevando consigo, también la danza. Sin embargo, la danza — ahora de

14 | Mayor información sobre la vida de este célebre músico, puede ser vista en el documental “Lucho, el documental”, producido por Señal Colombia (ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=uEWGnFjnXs> -revisado el 2 de junio de 2020-).

salón —, fue alejándose de las cadencias y formas rurales del caribe que son los ejes fundamentales de estos ritmos. Una de las importantes contribuciones de Bermúdez, habría sido justamente reformular las condiciones de percepción de los ritmos y valores 'costeños' para un público más extenso, procurando una proyección internacional, "blanqueando" la música, haciendo que fuera más digerible para el gusto de las élites urbanas segregacionistas. Lucho Bermúdez habría abonado el terreno para lo que vendría después. Otros músicos que hicieron propuestas similares fueron Pacho Galán y Edmundo Arias (Parra, 2014).

Es llamativo que al señalar las contribuciones de músicos como Lucho Bermúdez, a la transformación de las sonoridades costeñas, el foco generalmente se concentra en la música. Aunque se trate de Música Bailable, se deja a la danza en un segundo plano. En ese sentido, sería interesante pensar hasta qué punto habría sido la danza el factor determinante para la modificación y transformación de los ritmos costeños; es decir, ¿cómo habría sido necesario ajustar dicha musicalidad para hacerla bailable según los cánones del lugar? Sugiero esto, siguiendo la pista de reflexiones como las de Hosokawa (1997), quien, para el caso de la salsa, expone las transformaciones de este género, como algo necesario para que pudiera bailarse en pareja.

Según señala el autor, otros géneros latinos, fueron remetrificados, pues de lo contrario sería imposible bailarlos en pareja. En esa medida, las consideraciones de Hosokawa, implicarían pensar una inversión: no se trataría tanto de la música orientando a la danza, sino de la danza modificando la música. Esta perspectiva desplaza el foco de lo exclusivamente auditivo, para considerar la música como una experiencia sensorial más amplia que implica lo corporal como un todo: sus afectos, sus historias y sus contextos.

Ya en la década de 1960 y gracias a los avances de la industria cultural nacional, particularmente la radio y la discografía, habría ocurrido lo que Parra (2014) denomina "la mayor revolución urbana tropical de la Música Bailable en Colombia". El autor subraya que dicha revolución habría tenido por protagonistas principalmente a los músicos antioqueños, que introdujeron diversas influencias al escenario local, creando un estilo nunca antes visto u oído.

En este proceso, se simplificaron al máximo las estructuras musicales, predominando los ritmos estables y fuertes ajustados a una batería, menos cadenciosos y más estáticos. Fue reducida también la instrumentación, y se comenzó a implementar el uso de respaldos eléctricos en guitarras y bajos, suprimiendo los clarinetes y cambiándolos por saxofones. Hubo además la incorporación de elementos de la música rural campesina como la raspa (güiro), responsable por el sonido que originó el nombre onomatopéyico de este género: chucu-chucu, o como muchos también lo llaman: "sonido paisa" (Parra, 2014).

Esa simplificación del sonido, según señala Parra (2014), impuso en la danza movimientos uniformes que, de acuerdo con el golpe de la raspa (güiro), configuran

un territorio sensorio-motriz específico que revelaría un “*ethos* regional espacial”. Este último aspecto es de especial interés a este estudio, por señalar justamente las relaciones entre: sensorialidad, movimiento, territorio: música, danza y etnicidad; y, por lo tanto: política.

La danza, es condición *sine qua non* de esta música, el propio nombre ya lo anuncia. Se trata de música “bailable”, que existe para ser danzada. Aquí es evidente que la cuestión del desvanecimiento y la transformación de las estéticas asociadas a los ritmos “costeños”, habría ocurrido principalmente en el plano de la danza: las cadencias y formas rurales no tenían lugar en los salones elegantes y elitistas donde músicos como Lucho Bermúdez los introdujeron, ni tendrían lugar donde posteriormente se presentaban los músicos que interpretaban el chucu-chucu. Es decir, no sólo se depuró la música, sino principalmente la danza, pues se acomodaron los movimientos y la experiencia sensorio-motriz, a los valores religiosos y principios morales que caracterizaban a Medellín en esta época: tradición y modernización; orden y progreso, una sociedad donde en palabras de Acosta, (2014), la música, el baile y las relaciones de pareja, estaban reguladas por la familia, la educación y la Iglesia; donde los jóvenes comenzaron a apropiarse de sus libertades para elegir sus estilos de vida.

Este podría considerarse un segundo movimiento de depuración y “blanqueamiento” de los elementos afro, indígenas y rurales presentes en la musicalidad de la época (Lucho Bermúdez habría encabezado el primer momento). Pero la cuestión no se agota aquí, sucede que la consolidación de ese relato musical y dancístico que tuvo lugar en Medellín, nunca fue reivindicado como un aporte ‘paisa’ a la construcción de la versión oficial de la nación. Es decir, aun cuando en diferentes lugares del país hayamos crecido escuchando y bailando tales musicalidades, nunca estuvieron asociadas directamente a un origen ‘paisa’, a la región antioqueña o a la ciudad de Medellín y sí a los referentes e imaginarios del caribe. Retomaré este punto adelante.

El nombre chucu-chucu, surge definiendo con desprecio un hecho estético, además de ser una declaración abierta de la lucha simbólica por la hegemonía cultural entre tres regiones: Bogotá, Cali y Medellín. Surge en Cali en la década de 1970, como acusación a la ausencia de reflexión y de posicionamiento político de los ‘paisas’:

Nace, pues, desde un escenario minoritario —el academicismo folclorista costeño, por un lado y el intelectualismo urbano caleño, por otro—, nace con cierto resentimiento, nace en un contexto distante (es decir, desde la debida distancia) que empleaba toda su fuerza creativa *para pensar algo que sus propios ejecutores no pensaban, porque lo estaban viviendo* (Parra, 2014) (énfasis míos).

Según Parra, ya Andrés Caicedo, escritor caleño, habría hablado del “sonido paisa”, en su novela “Que viva la música”, denunciando lo que estaba ocurriendo en el plano musical colombiano. El autor afirma que a través del chucu-chucu se define un estilo regional, una forma y unos movimientos que marcan ritmo; que separan un territorio del otro. En esa medida, el chucu-chucu sería la decodificación de un relato de región que estaba siendo impuesto por la creciente industria cultural -discográfica- en Medellín.

Parra habla de la resistencia cultural que habría habido allí por parte de los jóvenes 'paisas' que desarrollaron lo que él llama “un campo sonoro-discursivo”, un lugar de hibridación y resistencia, configuradas por la adopción y adaptación. Él argumenta que el surgimiento de este género tendría que ver con la orfandad sonora y rítmica regional, que los llevó a crear su propio relato de origen para reconocerse allí. En palabras de Parra, se trata de: “Un folclor -o antifolclor, si se quiere- que se forma con residuos sonoros destinados al bricolaje cultural”.

Es interesante señalar que estas reflexiones hacen referencia explícita al hecho de que este género opera como un campo de integración colectiva, siendo índice, ícono y símbolo de lo que Parra llama “*ethos* antioqueño”. Tal como añade, se trataría de una territorialidad rítmica que expresa una coreografía corporal específica, gramatizando el espacio y produciendo marcas que constituyen hábitos y construyen hábitats, correspondiendo a expresiones atadas a las formas sensoriales y motrices que a su vez están ligadas con lo que el autor llama “infraestructuras osteo-musculares”.

Para el caso descrito aquí, lo que se evidencia, es que la modelación de esa identidad 'paisa', en uno de sus pliegues, ha sido hecha a partir de la música y de la danza en una relación de aproximación, evitación y depuración de elementos estéticos de las músicas costeñas para constituir un modo propio ('paisa') de hacer música y moverse. Esto, revelaría una asociación étnica ligada a las preferencias musicales, oponiendo aquí a la región antioqueña y a los litorales caribe y pacífico (Wade, 2011). Dicha oposición es esbozada en el cuadro comparativo elaborado por Oliven (2006), donde se contrastan para el caso brasileño, gaúchos y baianos¹⁵.

Así, el chucu-chucu podría definirse como una transformación de ritmos caribeños para ser danzados de a par, teniendo como trazo central una corporalidad controlada, seria y firme que caracteriza el modo 'paisa' de moverse, esas “infraestructuras osteo-musculares” a las que se refiere Parra (2014). Expongo adelante algunos ejemplos de ello.

Ese modo 'paisa' se diseminó por el país, gracias a la difusión del chucu-chucu, aunque no fuera reconocido o reivindicado explícitamente como 'paisa' - antioqueño. Discretamente y sin bulla, se expandió como si fuera efectivamente un modo nacional, contraponiéndose, por ejemplo, al modo caleño¹⁶, donde predominaba en términos generales, la salsa de influencia puertorriqueña.

15 | Sin embargo, es pertinente mencionar que los grupos regionales en Colombia son mucho más amplios, pero existe un consenso generalizado sobre la pugna histórica entre la costa y los andes, dentro de los cuales la región antioqueña se ha destacado por jugar un rol de imposición y apropiación territorial.

16 | De la ciudad de Cali, departamento del Valle del Cauca, suroeste de Colombia

LA DIFUSIÓN Y DISEMINACIÓN ESTÉTICA 'PAISA'

En toda Colombia, antes de la década de 1960, la distribución discográfica y la radio ya facilitaban la circulación de manifestaciones musicales del mundo como el Rock n' Roll, el Twist, el Tango, el Danzón, el Son, el Bolero y las Rancheras. Pero Medellín era un lugar privilegiado para la música, por contar con la presencia de las más importantes casas de producción de discos en el país,

entre las cuales se encontraba, Discos Fuentes. Esta empresa, marcó los rumbos del desarrollo de lo que ha sido llamado música tropical y Música Bailable en Colombia. Según Wade (2002) y Bermúdez (2006, 2007), el surgimiento de esa categoría estaría ligado a la compilación musical conocida como '14 Cañonazos Bailables', lanzada 1961 por esta empresa, y que, desde entonces, se vende a la víspera de las festividades navideñas. Se trata de un disco que reúne los mayores 14 éxitos musicales del año en un solo álbum.

En ese sentido es pertinente resaltar que la propia idea de disco — como compilación — ya evidencia la existencia de un determinado campo sonoro (semántico), al incluir en un mismo formato una serie de melodías que se piensan y se construyen como semejantes a partir de determinados trazos. Discos Fuentes fue pionera en el país en la producción de este tipo de compilaciones.

En entrevista con su actual gerente general, Tony Peñaranda, y con Ángel Villanueva, director artístico, ambos coincidieron en que el nombre 'cañonazos' fue elegido por hacer referencia a retumbar, a tener un impacto. Esto habría fundamentado el título de la compilación, el hecho de ser canciones consideradas *hits*. Según indicaron, el número de pistas (14), implicó una importante innovación tecnológica, pues tradicionalmente los discos de vinilo, tenían 6 canciones por cada lado, totalizando 12. Sin embargo, buscando incluir un número mayor de canciones, se hicieron transformaciones técnicas que permitieron los "14 Cañonazos Bailables".

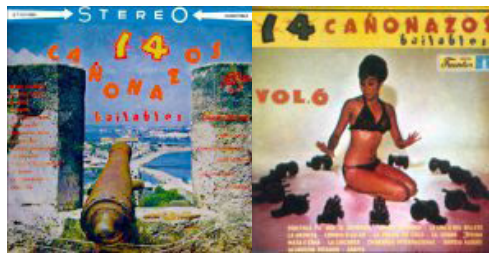
Es interesante resaltar que, para la década de 1960, Discos Fuentes contaba con una importante red de promotores que iba hasta las emisoras de radio y a los diarios para publicitar a los artistas que gravaban con ellos. Además, tenían distribuidores y vendedores al rededor del mundo, garantizando su presencia prácticamente en los cinco continentes. Esto, sin duda formó también una imagen de Colombia en el exterior, que tenía como uno de sus referentes principales las sonoridades divulgadas por esta empresa, así como las estéticas enunciadas en sus portadas. Así, desde Medellín, fueron modelados prácticas corporales e imaginarios visuales de la nación.



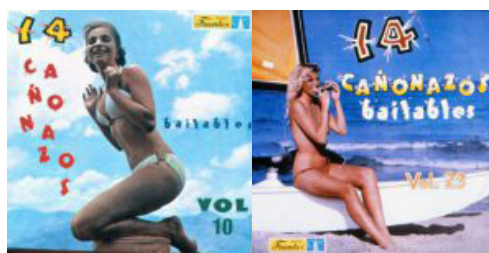
Este afiche, hace parte de un manifiesto consignado en un fragmento del libro "Que viva la música", del escritor caleño Andrés Caicedo, donde hace referencia explícita a una confrontación regional, estética y política entre Medellín y Cali. Fuente: El país¹⁷

17 | Ver en: <https://www.elpais.com.co/entretenimiento/cultura/cuando-en-cali-se-censuro-la-salsa-de-richie-ray-y-bobby-cruz.html> (revisado el 2 de junio de 2020).

Cuestiones de género y raciales se hacen evidentes aquí, pues como fue mencionado atrás, el chucu-chucu y de modo general la Música Bailable pasó por un proceso de blanqueamiento de las sonoridades negras. Esto fue muy claro en entrevistas donde me hablaron explícitamente del prejuicio que sufrían los músicos negros que venían a grabar en la ciudad, debido al odio y al racismo manifiestos por la población local, que quería su música, pero no su presencia. En referencia a esto, la expresión de uno de los más conocidos radio locutores de la ciudad, Hernán Darío Usquiano, fue: “ellos trajeron la melanina” a la música 'paisa', sin embargo, había gente que no podía ni verlos¹⁸.



"14 Cañonazos Bailables" volumen 1 y 6
Fuente: Discos Fuentes



"14 Cañonazos Bailables" volumen 10 y 23
Fuente: Discos Fuentes

Siguiendo lo planteado hasta ahora, podría decirse que uno de los momentos clave, donde esas marcas o trazos de la identidad antioqueña, pasan a servir como identidad nacional, ocurrió vía la Música Bailable y tuvo una relación directa con la circulación de discos de este género, concretamente con la compilación “14 Cañonazos Bailables”, que ayudaría a modelar los rumbos musicales (estéticos) de la nación, en términos de una identidad sonora que evocaba al caribe, pero que aludía visualmente a una versión blanqueada de este. Además, es de resaltar, que al tratarse de una compilación musical que salía a la venta en las vísperas de navidad, las sonoridades allí presentes marcaron las celebraciones de fin de año de varias generaciones en el país, a tal punto, que en muchos contextos estas canciones son reconocidas como música navideña.

Hubo, de esta forma un importante impacto y repercusiones de la difusión y expansión de la Música Tropical Bailable o chucu-chucu, en el proyecto y construcción de una hegemonía 'paisa' en el plano político nacional. Se trata del 'paisa', travestido de nación, haciéndose evidente que lo político, para el caso colombiano — pero no exclusivamente —, puede ser entendido desde los géneros musicales/dancísticos colombianos que han sido señalados como representativos del carácter nacional, constituyendo lo que hoy es considerado ampliamente en los escenarios nacionales e internacionales como una performatividad¹⁹ colombiana.

Me interesa resaltar que dicha construcción de esa versión nacional al modo 'paisa' o antioqueño, se instaló en el país de forma discreta, pues el apelo 'paisa' nunca fue explícito, y, por el contrario, se travistió de caribe²⁰. Algo semejante ocurre

18 | Conversatorio “Medellín es Música. Chucu-chucu y otras sonoridades. Martes 14 de agosto de 2018. Museo casa de la Memoria, Medellín.

19 | Utilizo aquí el concepto de performatividad, siguiendo su acepción en estudios de la danza, donde se aborda como un discurso del habla del cuerpo que se revela en el propio hacer artístico, constituyendo un “hacer” que es también “decir”.

20 | La reivindicación 'paisa' es relativamente reciente y tiene que ver con trabajos académicos como los de Parra (2014, 2017), que han revelado la importancia de esas musicalidades en la construcción de la identidad regional y su impacto en el contexto nacional.

hoy con el reggaetón, género musical surgido en Puerto Rico y que cuenta con una importante presencia en América Latina. Medellín ha sido llamada recientemente la “meca” o capital mundial del reggaetón, por ser el más importante punto de producción y difusión de este género²¹. Sin embargo, llama la atención que ese título no es motivo de orgullo ni de exaltación respecto a la identidad ‘paisa’. Es decir, no se ufanan de ello y, por el contrario, tal referencia es excluida por completo de los discursos regionalistas, que reivindican otras tradiciones como la rural, asociada a la Colonización y la industria textil, asociada a la modernidad. En el plano musical, por ejemplo, Medellín prefiere ser recordada como la ciudad donde murió Carlos Gardel. Esto puede deberse a que el reggaetón contradice los valores morales tradicionales asociados a la identidad regional y los aproximan más a referentes caribeños/costeños (recordando el cuadro de Oliven).



Carátula de una compilación de Discos Fuentes (2015), que reúne algunos ejemplos importantes de las musicalidades que vienen siendo descritas. Percíbese el atuendo típico antioqueño (o paisa) del personaje.²²

LA MÚSICA, LA DANZA Y LA FIESTA COMO DISCURSO REGIONAL Y NACIONAL²³

Era sábado, final de la tarde, y en un club particular de la ciudad de Medellín estaba comenzando un nuevo encuentro, una fiesta o “tertulia bailable”. El Doctor Alberto Burgos (médico de profesión), su promotor y organizador, presidía el evento del que es fundador y que viene realizando mensualmente por más de 20 años. En esa ocasión la fiesta contaba con más de 300 asistentes.

Cuando lo contacté telefónicamente para conversar sobre el tema de este estudio, él se mostró muy dispuesto a dialogar. Siendo reconocido como uno de los grandes expertos melómanos de la ciudad y una verdadera autoridad respecto a la música regional, está acostumbrado a ser consultado con frecuencia y parece disfrutarlo. Conduce un programa radial y participa en diversas actividades del circuito musical en Medellín.

El doctor Burgos, insistió en que yo debía conocer su “tertulia bailable”. Describió el evento como “un espacio orientado a personas mayores, donde se escucha y danza música de antes de la década de 1980, *donde se danza la música nuestra, la música nacional*” (énfasis míos). Subrayó que todos los asistentes de sus tertulias, sabían con anticipación que tipo de música iban a escuchar y a bailar: “nadie llega aquí pidiendo bachata o merengue”, me dijo, exaltando el carácter de conocedores

21 | Algunas noticias sobre este asunto, pueden ser leídas en diarios de circulación nacional e internacional en los siguientes enlaces: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/11/131017_cultura_medellin_capital_musical_colombia_jgc (revisado el 2 de junio de 2020). <https://www.semana.com/cultura/articulo/medellin-la-meca-del-regueton/551877> (revisado el 2 de junio de 2020).

22 | Ver la lista completa de canciones en: <https://open.spotify.com/album/2rLYVRiBp0EG7L9nyjWooB> (revisado el 2 de junio de 2020).

23 | Para una mayor aproximación a las dinámicas aquí descritas, sugiero al lector ver el documental “Cuando el Chucu Chucu se vistió de Frac” (Premio Simón Bolívar, 2014) https://www.youtube.com/watch?v=n_RRyxjCGo (revisado el 2 de junio de 2020).

(*experts*) de aquellos que frecuentan sus fiestas y, simultáneamente evidenciando un sistema clasificatorio entre la música nuestra y la que no considera como tal.

Una vez en la fiesta, pude percibir exactamente a qué se refería cuando me dijo “personas mayores”. Calculo que el promedio de edad entre los asistentes, debía estar entre 60 y 70 años. En proporciones iguales hombres y mujeres, algunos informales y otros elegantemente vestidos, aguardaban el inicio oficial de la fiesta. Conversaban en sus mesas, dispuestas en torno de una pista de baile, comiendo pasabocas y bebiendo ron, aguardiente o cerveza. Según me había contado el organizador del evento, la realización mensual de esta fiesta era una de las actividades centrales en la vida de muchas de estas personas, quienes, al recibir su pensión, reservaban siempre el dinero para participar en la tertulia bailable.

La fiesta inició con la conferencia del doctor Alberto Burgos. El tema en esa ocasión, era la orquesta venezolana Los Blanco, que describió como “cinco hermanos negros con un cantante blanco que cantaba como negro”. Su presentación combinaba explicaciones y audición de las canciones sobre las que hablaba, y claro: danza. La conferencia propiamente dicha demoró una hora, tras la cual inició la sucesión ininterrumpida de música y baile que solo concluyó pasada la media noche.

Los asistentes se paraban para bailar en cada uno de los intervalos musicales. Algunos más diestros que otros, se lanzaban a la pista con sus parejas moviéndose siempre de acuerdo a los cánones de los géneros que se escuchaban: chucu-chucu, paso doble, bolero y hasta un twist, animaron a los presentes durante la noche. Sin embargo, el predominio del chucu-chucu, fue notable. Eso que antes él había llamado “música nuestra, música nacional”, era el foco.

Los movimientos de los bailarines allí, podrían describirse de modo general como danza de pareja heterosexual: hombre y mujer, espaldas rectas, las manos derechas tomadas y suspendidas a la altura de los hombros. La mano izquierda de la mujer en el hombro del compañero, y la de él, en la cintura de ella. Un ligero movimiento de cintura y caderas que se balancean como resultado del



Tertulia Bailable, Medellín, 2019.
Fuente: Autora

desplazamiento lateral de los pies al ritmo de la música. Algunos giros y vueltas, a gusto de cada pareja.

Durante la danza en la pista, estas parejas establecían muy poco o ningún contacto visual, casi ninguno conversaba. Podría decirse que una atmósfera ascética caracterizaba el evento y los movimientos, a pesar de la aparente festividad de los ritmos que sonaban allí. La heteronormatividad reinante era reforzada en gestos como los de los hombres galantes invitando a bailar a las mujeres — diferentes de las parejas con las que habían asistido —, y el recato femenino en los atuendos y en la complacencia con los hombres, al aceptar las invitaciones a bailar.

Repárese en las imágenes la corporalidad y gestos de los bailarines. Esta forma de bailar es peculiar, se diferencia de otras formas de bailar que pueden parecer similares, pero no lo son. En el chucu-chucu hay una cierta rigidez y estática del cuerpo que parece moverse por inercia; hay poco o ningún contacto visual entre los bailarines; los movimientos son simples, y como mencioné atrás, evocan una atmósfera ascética, sobria y moderada que no exige una gran competencia dancística. Es decir, no hay que ser un experto para hacerlo bien.

Se trata de un género que cuenta con mucha aceptación entre ciertos sectores de la población colombiana, particularmente mayores de 60 años. Aun así, es preciso señalar que existen tensiones y disensos importantes, por ejemplo, con Cali, tal como fue comentado atrás, y con el litoral caribe, donde en palabras de un nativo cartagenero: “si llegas a Cartagena a una fiesta y pones esa música, te sacan²⁴”.

Cuando fui invitada a bailar por parte de algunos de los participantes asiduos de la fiesta, noté cuanto esas músicas y sus movimientos asociados eran familiares para mí. De alguna forma, mi cuerpo conocía el movimiento y percibía las diferencias sutiles de los ritmos que componen eso que vengo llamando chucu-chucu. No se trata de algo excepcional, pero sí de algo importante, pues indica el conocimiento incorporado, un saber que no es apenas mío, sino compartido por un gran número de personas, y que se remite a las sonoridades y prácticas corporales que componen la historia colectiva de una nación. Mientras me movía y danzaba al ritmo de la música, percibí como esto no pasa por una racionalización del movimiento. No hay teoría allí y si un tipo de experiencia más parecida a aquello descrito por Pérez Bustos *et al* (2016) como un saber que pasa por el cuerpo, esos conocimientos que tienen el ‘contacto’ como fuente y lugar mismo de reproducción, y a las emociones suscitadas como punto de inflexión de las reflexiones.

De la misma forma, Hernández (2014) explica que en esos encuentros también se producen significados y asociaciones que con el tiempo se transforman en referentes culturales, lo que permite evocar imágenes y emociones que de cierta forma son compartidas. Esto permite entender, que determinados géneros que son reconocidos como músicas nacionales, tengan el potencial de modelar los cuerpos, en la medida en que se transforman en referentes que son compartidos y operan en

24 | Comunicación personal con colega de la “Escuela de Verano en Ciencias Sociales, University of Princeton - Universidad Nacional de Colombia. Pensar y hacer Ciencias Sociales en América Latina”, Bogotá, 2 - 9 de junio de 2019.

el plano de esas “disposiciones incorporadas” de las que habla Bourdieu (2007 [1979]) para referirse al *habitus*.

Yo me atrevería a decir que en Colombia hay un *habitus* bailarín. Aquí la danza es fundamental como parte de las prácticas de socialización en los más diversos contextos. Se baila en cumpleaños, matrimonios, bautizos, fiestas empresariales, pero también se baila en el asado del domingo en casa, en los bares, en la calle. Es decir, no se trata de una manifestación sujeta exclusivamente a lo extra cotidiano, sino de algo que ocurre siempre que la música así lo disponga. Esto puede ser bien diferente en otros escenarios, inclusive latino-americanos, donde la danza ocurre exclusivamente en los momentos y lugares destinados para tal fin²⁵.

Por su parte, García (2016b), habla de la danza como una práctica y actividad central de la experiencia social y personal de ser colombiano. La autora argumenta que la danza no sólo revela relaciones sociales, sino que es el propio nodo de la experiencia social, pues se trata de una forma de conocimiento colectivo. En sus palabras, se trata de una ortopraxis, concepto que remite a las “infraestructuras osteomusculares” mencionadas por Parra (2014).

Como ejemplo notable de la centralidad de la danza y de su relación con la política, podría referirme a la campaña del exalcalde de Bogotá, Enrique Peñalosa, donde el respaldo político se realizó en el escenario, mediante un baile que protagonizaron los aliados del momento, entre estos, el expresidente Álvaro Uribe. Lo llamativo es que uno de los aspectos por los que este evento hizo noticia, no fue propiamente la alianza o los apoyos políticos, sino por la falta de competencia del expresidente para acompañar la coreografía que ocurrió en el palco durante la campaña²⁶.

Lo anterior es importante porque pone en evidencia la demanda y la expectativa del público nacional respecto a la exhibición dancística de sus personajes notables -tal como lo mostré en un artículo anterior, en relación con las coreografías de la selección colombiana de fútbol (Larraín, 2015). Este episodio es singular, pues me remite al que relata García (2016a), respecto al video en el que aparecía uno de los jefes máximos de las FARC, bailando con su compañera sentimental²⁷. Él tampoco parecía muy diestro en la danza, aun así, esta “incompetencia” no quebrantaba su estereotipo de hombre “viril” con poder y al mando. Para García, esto se explica en buena medida gracias a la asociación que existiría en Colombia entre ciertos géneros de danza y lo femenino; a la sexualización y racialización del movimiento de la mujer y al exitoso proceso de costeñización del país que hace parecer que la competencia dancística — en ciertos géneros — es dominio exclusivo de mujeres, hombres negros y mulatos (2016a: 89).

A partir de lo anterior, no sería descabellado sugerir, que el éxito del chucu-chucu en Antioquia, y su propagación en buena parte del país, se ha dado en cierta medida gracias a que no implica una gran habilidad técnica de los bailarines, y que, al danzar así, hombres y mujeres se mantienen próximos a los valores asociados a los estereotipos

25 | Viví casi 10 años en el sur de Brasil, donde pude observar que la danza se circunscribe a escenarios y momentos previstos para tal fin. Durante el tiempo que permanecí allí, bailé apenas en bares y en el carnaval. Nunca ocurrió que en una fiesta se bailara —a excepción de las que organizaban amigos colombianos.

26 | Ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=jybxKpMxR3Y> (revisado el 2 de junio de 2020).

27 | Ver en: https://www.youtube.com/watch?v=IkqIh_1cjY (revisado el 2 de junio de 2020).

occidentales segregacionistas que han caracterizado el proyecto de nación en Colombia. En palabras de García (2016a): “el hombre civilizado, blanco, viril, educado, correcto, que toma decisiones, es exitoso, esto es: de “una sola pieza”, ¿un tronco²⁸?”.

Tony Peñaranda, director ejecutivo de Discos Fuentes, relató una anécdota donde hacía referencia al hecho de que, para muchas personas del circuito musical de Medellín, el modo como se danzan géneros que remiten al caribe, evoca la danza del tango. Otra referencia a ese hecho apareció en la entrevista realizada a Alberto Burgos, quien mencionó que, a partir de 1968, muchos de los bailarines que participaban en el Festival Internacional de Tango de Medellín, tras las presentaciones oficiales del evento, se reunían en los bares de la ciudad para danzar la música local, lo que hacían a partir de los movimientos que conocían como bailarines de tango. Esto, según indicó, de cierta forma habría homogenizado los movimientos, creando códigos coreográficos que con el tiempo se cimentaron en las prácticas locales.

Es interesante notar que, según señalan las diferentes pistas aquí expuestas, es en Medellín donde se configura una versión musical de la nación, que tiene como una de sus características fundamentales el blanqueamiento y la depuración de los elementos afro e indígenas presentes en tales estéticas, donde, simultáneamente, se formulan prácticas corporales que acaban transformándose en versiones coreográficas de las danzas locales, fuertemente influenciadas por géneros de otras procedencias — en este caso concreto, el tango argentino. Esto por sí solo, merecería una reflexión que desborda las pretensiones del trabajo que presento aquí.

Nótese en la pieza publicitaria anterior el apelo directo a la danza, como trazo distintivo de la colombianidad:

Ferias y fiestas que no te puedes perder. Ferias y fiestas para vivir el *flow*³⁰ de Colombia. Los colombianos tenemos *flow*, la sabrosura³¹ la llevamos en las venas por naturaleza. Nos apasiona mantener vivas nuestras tradiciones, herencia de españoles, indígenas y africanos. Entre carnavales, ferias, desfiles, bailes, comparsas y cabalgatas, el año transcurre al son de nuestra música y una alegría capaz de contagiar al que sea. En estas fiestas colombianas, *el baile es protagonista* y la alegría invade los cuerpos. Nuestras fiestas religiosas, los hitos de nuestra historia y hasta los triunfos de nuestros deportistas, son acontecimientos que festejamos mientras el cuerpo aguante. ¿Qué esperas para unirte a la fiesta? ¡Conoce la tierra de la sabrosura, vive sus fiestas!” (énfasis míos).



Anuncio publicitario de la campaña de las entidades encargadas de la promoción del turismo e inversión extranjera en el país²⁹.

28 | Expresión colombiana que hace referencia a la rigidez y dificultad de una persona para moverse (bailar). Decir que alguien es un tronco, es sinónimo de decir que baila mal.

29 | Disponible en: <http://www.colombia.travel/es/ferias-y-fiestas> (revisado el 2 de junio de 2020).

30 | Anglicismo que se refiere en el contexto a la fluidez del movimiento.

31 | Esta expresión se refiere al gusto, sabor y placer en la danza, una traducción aproximada al portugués, sería “*gostosura*”.

No sorprende entonces, que una fiesta de personas mayores, realizada en un club privado de la ciudad de Medellín, esté antecedida por un discurso que exalta el carácter nacional de aquello construido y reforzado desde lo local. Es por esto, que aquí busco ofrecer datos para una mejor comprensión del papel de esta dimensión estética, su carácter estratégico poético y político en la construcción de imágenes e identidades regionales y nacionales, buscando pistas para entender la actual hegemonía 'paisa' en el plano político nacional.

Para Pacheco (2009), la danza es un rico campo de producción de imágenes que se revelan como dramaturgias singulares, donde el cuerpo se torna propositor de discursos. Para el caso de la Música Bailable o chucu-chucu, se trata de discursos de cuerpos que pretenden ser caribe, depuradamente a la 'paisa'. Aquí, la danza se revela como lugar privilegiado de observación y análisis de los mensajes que vehicula, de las imágenes y de los discursos que construyen simultáneamente el entorno en el que ocurren y a las personas que las practican.

A través de la fiesta, la música y la danza, los cuerpos son vehículos de valores y sentidos, modelados por las estéticas dominantes que configuran una visión de mundo. Autores como Wade (2002) y Pardo (2009), evidencian esto en sus trabajos, así como las disputas que reflejan, construyen y modelan las identidades y las relaciones inter e intra étnicas. Para los casos brasileño y argentino, esto ha sido descrito en las investigaciones de Menezes Bastos (1995, 2005, 2007), Lacerda (2011), Oliveira (2009), Coelho (2009), Domínguez (2009) y Marcon (2014), quienes abordan a partir de géneros como la samba, la música *sertaneja*, el tango, la milonga, la murga, el candombé y el chamamé, la construcción de identidades regionales y nacionales. Todos estos géneros, dígame de paso, bailables.

Siguiendo a García (2016b), adopto su afirmación de que la danza sería el arte de memorizar, de entrenar y de repetir hasta olvidar que sabemos. Según la autora, en la danza se localizan redes emotivas que pueden ser evocadas con facilidad para recrear lo común como experiencia personal. Como nación olvidamos -o desconocemos- la procedencia de aquello que sabemos. La danza, produciría la experiencia estética de ser parte de la nación mediante actos creativos que actualizan el pasado. Esos actos creativos serían los movimientos que conocemos sin saber exactamente por qué o de donde, serían formas de conocer que encadenan pasado y presente — como *dejavu* —, dice García, que nos permiten transitar la sensación de haber sido esto antes.

Segundo la autora:

Etnografías de finales del XX y lo que va del XXI han venido demostrando cómo en la danza se articulan, mantienen, reformulan y negocian identidades étnicas, raciales, religiosas y de género como lo señala Carozzi...*Numerosas etnografías demuestran cómo ideologías políticas de los gobernantes son determinantes en la selección de danzas nacionales* (énfasis míos).

Propongo que se trata de prácticas que cuentan con el poder de afectar emotivamente la experiencia. Algo semejante a lo ocurrido con el fenómeno del fútbol y las coreografías de los jugadores de la selección Colombia en la copa de 2014 (Larraín, 2015), y a aquello que refiere Hernández (2014), respecto al carácter emotivo de la música:

En cada encuentro del oyente con la música se produce una acumulación de significados y asociaciones que, con diferentes reiteraciones se van sedimentando en los materiales sonoros, cargándolos de un sentido particular que, a través de la comunicación intersubjetiva, se puede convertir además en un referente cultural. Es por esto que la música, al ser usada como símbolo (como en los himnos nacionales, por ejemplo), puede evocar imágenes y emociones que trascienden el sentido del texto poético [...]; si la música, como lenguaje no verbal, es capaz de evocar emociones y orientar la acción de una forma no evidente y no racional, no es exagerado decir que su dimensión política ha sido subestimada por las disciplinas interesadas en el estudio del poder (Hernández, 2014).

A MODO DE CONCLUSIÓN (IDEAS Y REFLEXIONES ABIERTAS)

En este trabajo busqué aproximarme a la comprensión de formas concretas del regionalismo inscritas en los cuerpos y en los movimientos, para pensar la reciente primacía política 'paisa' y cómo ésta ha venido determinando de muchas formas los rumbos de la nación. Si como propongo, existe un modo 'paisa' de hacer música, danzar y festejar, que se ha diseminado por el país, quise explorar cómo es que esto se manifiesta, modela o incide en la política actual.

Intenté mostrar que a ese modo 'paisa', están asociados valores morales, éticos y estéticos que tienen que ver con aquello a partir de lo cual lo 'paisa' ha sido descrito y asociado (trabajo, emprendimiento y religión). Es decir, que esa música, danza y fiesta a la 'paisa' en la versión de sus ejecutantes y voces oficiales, revela un universo de prácticas segregacionistas y con pretensiones hegemónicas, compatibles completamente con lo que ha sido la política electoral de los últimos tiempos en Colombia, donde se ha revelado un conservadorismo que resuena con figuras políticas como Álvaro Uribe Vélez (y sus afines).

En los últimos cinco años, esto ha sido evidente en: 1. la votación negativa respecto a los acuerdos de paz; 2. la elección como presidente del candidato indicado por Álvaro Uribe Vélez (Iván Duque — sin ninguna trayectoria política importante hasta ahora—), y más recientemente, 3. la pérdida de la votación del plebiscito anticorrupción, que buscaba establecer mecanismos de control contra las prácticas de corrupción en el país. En los tres casos, Antioquia, fue el departamento que determinó las votaciones, manteniendo una posición conservadora y aliada a tendencias

de derecha. Antioquia votó contra los acuerdos de paz; eligió como presidente a un político sin trayectoria — porque Uribe así lo indicó³² —, y se opuso a mecanismos más certeros de control contra la corrupción.

La más reciente evidencia de situaciones de este tipo, fue la polémica generada por el proyecto de Ley que se presentó ante el Congreso Nacional el pasado 13 de mayo de 2020, donde se buscaba la elección del carriel — objeto que hace parte del atuendo o traje típico 'paisa' —, como símbolo nacional. La polémica surgió por parte de senadores de la oposición quienes manifestaron que en plena pandemia debía haber prioridades respecto a los proyectos de ley que se presentaban. El proyecto del carriel, que tiene como uno de sus proponentes al expresidente y ahora senador, Álvaro Uribe, polarizó las opiniones entre aquellos que no lo consideraron prioritario por la situación de emergencia que vive el país (y el mundo) y quienes se sintieron ofendidos profundamente porque se hubiera cuestionado la relevancia de nombrar al carriel (símbolo 'paisa') como símbolo nacional³³.

Pero, ¿cuál es la relación de esto con la fiesta, la música y la danza? Propongo que tanto esa posición política conservadora con tendencia a la derecha, como ciertas formas de hacer música, danzar y festejar — junto con sus soportes estéticos —, son prácticas enraizadas e incorporadas de tal forma en las actividades de socialidad cotidianas en el país, que de hecho es difícil — por no decir imposible — que no haya cierta resonancia entre ellas, porque apelan al sentido de identificación y pertenencia a un colectivo.

Siguiendo a Taylor (2013), me atrevería a decir que eventos como los señalados aquí (música, danza, fiesta, etc.) funcionarían como enunciados — en el sentido atribuido por Bakhtin (1979) —, una vez que, en tanto exhibiciones públicas, harían parte de una cadena discursiva que mediante actos ceremoniales ilustran hasta qué punto el performance (puesta en escena) y la política, hacen uso de repertorios culturales reconocidos como prácticas de legitimación — aunque eventualmente puedan sobreponerse y ser contestados.

En ese sentido, vale la pena mencionar aquí el trabajo de Oliveira (2014)³⁴, donde el autor reflexiona sobre la acusación de apoliticidad que históricamente ha sufrido la música popular, en particular por una característica que le es inherente en algunos contextos: su vínculo con la danza. Oliveira explica de forma notable, que la apoliticidad atribuida a muchos géneros de la música popular se debe a que se bailan y tratan de temas amorosos y eróticos (aspectos de dominio de lo privado). Oponiéndose a tal acusación, Oliveira afirma que la danza puede verse también como una afirmación de la existencia de determinados grupos sociales, que muchas veces son invisibles por medio de otros códigos³⁵. El autor sugiere pensar la música popular y sus danzas, como afirmación de un punto de vista que no niega la existencia del otro, como “política que no niega la diferencia, sino que, evita al Estado”.

32 | En la época de elecciones presidenciales, era común que los seguidores de Uribe — ante la imposibilidad de un nuevo mandato suyo — manifestaran abiertamente que votarían “por el que diga Uribe”.

33 | Ver más en: <https://www.elpais.com.co/colombia/polemica-por-proyecto-de-ley-para-converter-carriel-antioqueno-en-patrimonio-nacional.html> (revisado el 2 de junio de 2020). <https://www.elespectador.com/noticias/politica/proyecto-que-consagra-al-carriel-como-patrimonio-la-manzana-de-la-discordia-en-la-camara-articulo-919818> (revisado el 2 de junio de 2020).

34 | Agradezco la gentileza de mi amigo y colega Allan de Paula Oliveira, por haber compartido conmigo este texto antes de que saliera publicado.

35 | Es pertinente pensar esto para el caso del reggaetón en Medellín y las relativamente recientes iniciativas de visibilización de la población negra en Colombia, en condiciones de gran marginalidad, que han tenido en la danza un espacio propicio para darse a conocer. Ver por ejemplo: <https://www.wradio.com.co/noticias/internacional/jovenes-de-la-region-colombiana-del-choco-enfrentan-la-violencia-con-el-baile/20171202/nota/3654461.aspx> (revisado el 2 de junio de 2020).

Estas reflexiones son valiosas para pensar los trabajos más recientes desarrollados en Colombia sobre las músicas del caribe, pues muchos exploran la dimensión política de los géneros, pero vinculada a una idea de intento hegemónico del Estado; por ejemplo, Figueroa (2009), que es enfático en subrayar la instrumentalización de la música del Caribe, particularmente del vallenato, en la construcción de un proyecto nacional por parte de las élites políticas y económicas y su vinculación con el paramilitarismo en aquella región de Colombia; y Blanco (2009), que denuncia el proyecto de disfrazar las profundas problemáticas de la nación, promoviendo una imagen festiva a través de musicalidades del caribe.

Es pertinente aclarar, que las reflexiones aquí presentadas no pretenden ser vistas como versión unificadora del regionalismo 'paisa', sino intentar evidenciar esa visión consensuada que existe de él, así como sus pretensiones totalizadoras, para entender la pertinencia y la efectividad de determinadas estéticas en un contexto como el colombiano, reconociendo que si bien no se puede negar la existencia de un proyecto de reivindicación regional, el consumo cultural, nunca es pasivo, es decir, esta atravesado por oposiciones, disensos, disputas y narrativas contrahegemónicas³⁶.

Finalmente, quiero señalar que la irrupción de los modos 'paisas' en el contexto colombiano, que tuvo en la música y en la danza una estrategia eficaz, podría pensarse como un aspecto aliado a la actual hegemonía política nacional. Me explico: sabemos bailar — sin saber muy bien cómo aprendimos — (las formas y los contenidos de nuestra experiencia sensorio-motriz como nación, se aproximan). Los discursos políticos que resuenan con la ética y la estética; con los valores y con la moral que se reconoce propia, parecen familiares: "al son que me toquen bailo³⁷", dicta el refrán.

Así, a partir de una presencia nacional garantizada —vía los referentes culturales compartidos—, es más fácil convencer y adherir, pues el discurso político va a generar sintonías en aquello que es familiar, que sin saber explicar exactamente cómo, conocemos, hace parte del *habitus* (Bourdieu, 2007 [1979]), fue apropiado de forma inconsciente y funciona como estructura estructurante, pues se aprendió por el cuerpo en un proceso de familiarización práctica compartido por varias generaciones de una nación. Podría decirse que: ¿Música y danza (a la 'paisa') abonaron el terreno para una hegemonía política conservadora tendiente a la derecha en Colombia?, ¿o viceversa?

36 | Aquí podría hablarse del reggaetón como ejemplo de esos disensos que contestan los valores morales asociados a la antioqueñidad, o de la más reciente 'Guaracha Electrónica', zapateo o aleteo; un subgénero electrónico, que teniendo por base ritmos latinos, ha venido cobrando fuerza en el país y fuera de él-. Considero que este ámbito estético merece ser explorado como movimiento contrahegemónico de disenso, como política, en el sentido atribuido por Oliveira (2014); esa política que evita al Estado y reivindica el cuerpo y la danza; que es una declaración, una forma de hacer visible la existencia de ciertos grupos sociales.

37 | Esta expresión hace alusión a que se sigue la instrucción dada, se obedece un mandato.

América Larraín es profesora asociada de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORIA: Este artículo se desarrolló en el marco de un posdoctorado que cursé en 2018 en la Universidad Federal de Santa Catarina – Brasil,

bajo la supervisión del profesor Rafael José de Menezes Bastos, a quien agradezco la generosa orientación y comentarios que contribuyeron al desarrollo de las ideas aquí planteadas. La estancia posdoctoral que tuvo como resultado este artículo, se dio gracias a la financiación de la Convocatoria Nacional para el apoyo a la movilidad internacional de la Universidad Nacional de Colombia 2017-2018.

FINANCIACIÓN: No se aplica

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Marisol. 2014. "Jóvenes de Medellín, nuevos actores sociales, 1960-1970". *Pensar Historia*, v. 4: 21-36. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/pensarh/article/view/20843/17447>
- ARCILA Estrada, María T. 2006. "El elogio de la dificultad como narrativa de la identidad regional en Antioquia". *Historia Critica*, v. 32: 38-66. <http://www.scielo.org.co/pdf/rhc/n32/n32a03.pdf>
- BAKHTIN, Mikhail. 1979. *La estética de la creación verbal*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- BERMÚDEZ, Egberto. 2006. "Del humor y El amor; Música de parranda y música de despecho en Colombia 1". *Revista Cátedra de Artes* 3: 81-108.
- BERMÚDEZ, Egberto. 2007. "Del humor y El amor; Música de parranda y música de despecho en Colombia 2". *Revista Cátedra de Artes* 4: 63-89.
- BLANCO, Darío. 2009. "De melancólicos a rumberos... de los Andes a la costa. La identidad colombiana y la música caribeña". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 23 (40): 102-128. Disponible en <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/6477>
- BOURDIEU, Pierre. [1979] 2007. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, EDUSP.
- CANCELLERÍA COLOMBIA. 2016. *Cartilla Pedagógica del acuerdo fina*". Disponible en <https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/cartillaabccdelacuerdofinal2.pdf>
- CASTAÑEDA, Sebastián. 2019. *La construcción de la estética de la mujer a partir del fenómeno del narcotráfico em Colombia*. Bogotá, Universidad Santo Tomás. Disponible en <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/21283/2020sebastiancastaneda.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- COELHO, Luis Fernando Hering. 2009. *Os músicos transeuntes: de palavras e coisas em torno de uns batutas*. Santa Catarina, tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina. Disponible en <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/92380>
- CORREA, Didier. 2014. *Medellín: instantáneas del narcotráfico*. Medellín, Colombia, tesis de Maestría en Estética, Universidad Nacional de Colombia. Disponible en <http://bdigital.unal.edu.co/46697/1/98712591.2014.pdf.pdf>
- DOMINGUEZ, Maria Eugenia. 2009. *Suena el Río: Entre tangos, milongas, murgas e condombés: músicos e gêneros rio-platenses em Buenos*

Aires. Santa Catarina, tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponible en <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/92438>

DUQUE Suárez, León. 2018. *El mes de la parranda: el papel de la música parrandera en el Valle de Aburrá durante las festividades decembrinas*. Medellín, Colombia, maestría en Antropología, Universidad de Antioquia. Disponible en http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/10032/1/DuqueLeon_2018_MesParrandaPapel.pdf

EL ESPECTADOR. 2019. *Colombia: el país con más desplazados del mundo*. Disponible en <https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/colombia-el-pais-con-mas-desplazados-del-mundo-articulo-866644>

EL ESPECTADOR. 2020. *Proyecto que consagra al carriel como patrimonio, la manzana de la discordia en la Cámara*. Disponible en <https://www.elespectador.com/noticias/politica/proyecto-que-consagra-al-carriel-como-patrimonio-la-manzana-de-la-discordia-en-la-camara-articulo-919818>

EL PAIS. 2018. *Cuando en Cali se censuró la salsa de Richie Ray y Bobby Cruz*. Disponible en <https://www.elpais.com.co/entretenimiento/cultura/cuando-en-cali-se-censuro-la-salsa-de-richie-ray-y-bobby-cruz.html>

EL PAIS. 2020. *Polémica por proyecto de ley para convertir carriel antioqueño en patrimonio nacional*. Disponible en <https://www.elpais.com.co/colombia/polemica-por-proyecto-de-ley-para-convertir-carriel-antioqueno-en-patrimonio-nacional.html>

FIGUEROA, José Antonio. 2009. *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe Colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

GARCÍA Schlegel, María Teresa. 2016a. "El mapalé de Sonia Osorio. Todos somos uno, felices y copulando". *Revista Calle 14*, N.11 (19): 86-93. Disponible en <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/c14/article/view/11075>

GARCÍA Schlegel, María Teresa. 2016b. *La fémína y la danza como experiencia de Nación*. Colombia, tesis de doctorado en Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Disponible en <http://bdigital.unal.edu.co/52254/1/39685668.2016.pdf>

HERNÁNDEZ Salgar, Óscar. 2014. *Los mitos de la música nacional. Poder y emoción en las músicas populares colombianas 1930-1960*. Bogotá, tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanas, Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en <https://repositorio.javeriana.edu.co/handle/10554/15410>

HOSOKAWA, Shuhei. 1997. "Salsa no tiene frontera: Orquesta de la Luz or the Globalization and Japanization of Afro-Caribbean Music". *TRANS - Revista Transcultural de Música*. Disponible en <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/266/salsa-no-tiene-frontera-orquesta-de-la-luz-or-the-globalization-and-japanization-of-afro-caribbean-music>

LACERDA, Izomar. 2011. *Nós somos batutas: uma antropologia da trajetória do grupo musical carioca Os Oito Batutas e suas articulações com o pensamento musical brasileiro*. Brasília, Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponible en <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/95647>

LARRAÍN, América. 2015. "Bailar fútbol: reflexiones sobre el cuerpo y la nación en Colombia", *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 30 (50): 191-207. Disponible en <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/25278>

LARRAÍN, América y MADRID, Pedro. 2020. "Aproximaciones al discurso de paisa en

Colombia". *Revista Virajes Universidad de Caldas*, 22 (2): 185-209. <https://doi.org/10.17151/rasv.2020.22.2.8>

MARCON, Fernanda. 2014. *Los viajes del río: Migração, festa e alteridade entre Chamameceiros e chamameceiras das províncias de Buenos Aires, Corrientes e Entre Ríos, Argentina*. Santa Catarina, tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/123240>

MARCUS, George. 2001. "Etnografía en/ del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal" *Alteridades*, 11 (22): 111-127. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702209.pdf>

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1995. "A origem do samba como invenção do Brasil (porque as canções têm música?)", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 31, 156-177. Disponible en http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/rbcs31_09.pdf

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2005. "Les Batutas, 1922: uma antropologia da noite parisiense." *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20 (58): 178-213. Disponible en https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010269092005000200009&script=sci_abstract&lng=pt

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2007. "Para uma antropologia histórica das relações musicais Brasil/Portugal/África: o caso do fado e sua pertinência ao sistema de transformações lundu-modinha-fado." *Antropologia em Primeira Mão*, 102, pp. 1-14.

OLIVEIRA, Allan de Paula. 2009. *Miguilim foi pra cidade ser cantor: uma antropologia da música sertaneja*. Brasil, Florianópolis, tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponible en <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/92786>

OLIVEIRA, Allan de Paula. 2014. "Pump up the Jam: Música Popular e Política". In: *Arte e Política no Brasil. Modernidades*. André Egg et al (orgs.). Editora Perspectiva, São Paulo, pp. 315-348.

OLIVEN, Ruben George. 2006. *A parte e o todo: A diversidade cultural no Brasil-nação*, 2a. edição. Petrópolis (Coleção Identidade brasileira), Editora Vozes.

PACHECO, Laura. 2009. "Imagens do corpo, dança e performatividade". *Anais da V Reunião Científica de Pesquisa e Pós-graduação em Artes Cênicas*.

PARDO, Mauricio. 2009. *Música y sociedad en Colombia: Traslaciones, legitimaciones e identificaciones*. Universidad del Rosario.

PARRA, Juan Diego. 2014. *Arqueología del Chucu-chucu: la revolución sonora tropical urbana antioqueña. Medellín, años 60 y 70*. Instituto Tecnológico Metropolitano, Medellín.

PARRA, Juan Diego. 2017. *Deconstruyendo el Chucu-chucu. Auges, declives y resurrecciones de la música tropical colombiana*. Instituto Tecnológico Metropolitano, Medellín.

WADE, Peter. 1999. Gente negra, Nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia. *Historia y sociedad*, [S. l.], n. 6: 273-275, 1999. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23132>. Acesso em 17 de fevereiro de 2021.

WADE, Peter. 2002. *Música Raza y Nación. Música tropical en Colombia*. Vicepresidencia de la República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación, Programa Plan. Caribe.

WADE, Peter. 2011. "Multiculturalismo y racismo". *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 15-35. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.956>

MATERIALES CONSULTADOS

BBC, 2013. *Del tango al reggaetón:*

Medellín, capital de los contrastes

musicales: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/11/131017_cultura_medellin_capital_musical_colombia_jgc

DANE, 2018. *Censo Nacional de Población*

y Vivienda. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivienda-2018>

MINISTERIO DE CIENCIAS COLOMBIA.

2016. *Colombia, el segundo país más biodiverso del mundo*: https://minciencias.gov.co/sala_de_prensa/colombia-el-segundo-pais-mas-biodiverso-del-mundo

SEMANA, 2017. *Medellín, a ritmo de*

reguetón. Disponible en <https://www.semana.com/cultura/articulo/medellin-la-meca-del-regueton/551877>

WIKIPEDIA. 2012. *Mapa de la región cultural Paisa*.

Disponible en https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Mapa_de_la_Regi%C3%B3n_Paisa.svg

WRADIO. 2017. *Jóvenes de la región colombiana del Chocó enfrentan la violencia con el baile*.

Disponible en <https://www.wradio.com.co/noticias/internacional/jovenes-de-la-region-colombiana-del-choco-enfrentan-la-violencia-con-el-baile/20171202/nota/3654461.aspx>

YOUTUBE. 2013. *Lucho, el documental*: <https://www.youtube.com/watch?v=uEWGnFjnXs>

YOUTUBE. 2018. *Cuando el Chucu Chucu se vistió de Frac*: https://www.youtube.com/watch?v=r1_RRyxjCGo

YOUTUBE. 2011. *Baile de Uribe*: <https://www.youtube.com/watch?v=JybxKPmXr3Y>

YOUTUBE. 2011. *Los últimos videos del Mono Jojoy*: https://www.youtube.com/watch?v=lkqlh__icjY

Recebido em 15 de outubro de 2018. Aceito em 22 de setembro de 2020.

Mobilidades e territórios impensáveis. Contranarrativas e afetos de cabo-verdianos nas roças de São Tomé e Príncipe

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.184478>**Carla Indira Semedo**

Universidade Jean Piaget de Cabo Verde |
Cidade da Praia, Ilha de Santiago, Cabo Verde
diracarvalho@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6756-1599>

RESUMO

Cabo Verde aparece na memória social e nas práticas de pessoas cabo-verdianas enquanto um território atravessado e costurado pelas mobilidades a outros territórios, desde Europa, Américas e África. Dos vários territórios possíveis, São Tomé e Príncipe foi e continua sendo narrado como um território impensável. As múltiplas narrativas elaboradas sobre os cabo-verdianos em São Tomé e Príncipe, quer os que experimentaram o acontecimento do trabalho contratado, quer os descendentes dessa experiência atroz, foi inscrita numa chave de regime depreciativo, criando nesse processo de produção de verdades, tentativas de silenciamento de vidas e narrativas que não importam. Em recusa, esse coletivo mostra como, no seu quotidiano, cria múltiplas contranarrativas reversas às narrativas hegemónicas, sinalizando não somente que não cabe nessa história narrada e, que ainda se narra, como também vidas foram construídas. E, as artes culinárias constituem, também, um desses lugares onde tais contranarrativas são elaboradas.

PALAVRAS-CHAVE

Mobilidades, contranarrativas, artes culinárias, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe

Unthinkable mobilities and territories. Counter-narratives and affections of Cape Verdeans in the fields of São Tomé and Príncipe

ABSTRACT Cape Verde appears in the social memory and practices of cape verdeans as a territory crossed and sewn by mobilities to other territories, from Europe, the Americas and Africa. Of the various possible territories, São Tomé and Príncipe was and continues to be narrated as an unthinkable territory. The many narratives elaborated on the cape verdeans in São Tomé and Príncipe, both those who experienced the event of hired labor and the descendants of this atrocious experience, were inscribed in a derogatory key. If, on the one hand, the cape verdean migration to São Tomé e Príncipe farmsteads disturbs and stresses the heated debates about cape verdean identity, and the portrait of the "silenced black past" has been chosen, creating in this process of producing truths, attempts to silence lives and narratives that do not matter. In refusal, this collective shows how, in its daily life, creates multiple counter-narratives, signaling not only that it does not fit in this history narrates, but also lives were built. The culinary arts are also onde of those places were such counter-narratives are elaborated.

KEYWORDS

Mobilities, counter-narratives, culinary arts, Cape Verde, São Tomé and Príncipe

Em finais dos anos quarenta (1947), Nha Maria Francisca, cabo-verdiana, “santa praça”¹ no navio Ambrizete e, junta-se à lista dos cabo-verdianos aliciados pela Administração Colonial Portuguesa, à necessidade de contratar-se para as roças santomenses, publicado no Boletim Oficial de São Tomé a 28 de fevereiro de 1903. Conforme esse decreto, o processo de recrutamento da mão-de-obra barata e “escravizada” nas então colónias, Moçambique, Angola e Cabo Verde, visava: “salvaguardar as roças de monocultura de café e posteriormente de cacau”, após a abolição da escravatura em 1869. Décadas volvidas, nos anos trinta do século XX, essa rede ultramarina intensifica-se com a criação de uma entidade jurídica: a Sociedade de Migração para São Tomé e Príncipe – SOEMI, que visava representar os interesses dos então donos das roças – os roceiros e, garantir o recrutamento dos contratados².

Embora, nos inícios do século XX, após várias pressões internacionais face à denúncia da escravidão naquele arquipélago, tenha-se revisto os mecanismos de recrutamento e, uma maior observância dos contratos, somente nos inícios dos anos sessenta – em 1962, viria-se a criar o Código do Trabalho Rural. Nota-se que, os contratos e os processos de recrutamento passaram a operar noutras chaves e, conforme as narrativas dos cabo-verdianos em situação de contrato alusivas ao quotidiano nas roças: “trabalho duro, mas não encontrou porrada, como antigamente”, mas, continuava a ser deshumano e atroz. Pois, em paralelo com o recrudescimento, no espaço cabo-verdiano, do capitalismo colonial das corporações/companhias agrárias e dos decretos-leis, a escravidão e relações escravistas permaneciam e irrompiam as relações sociais nas roças de São Tomé e Príncipe. Relações ancoradas ao processo de criação do enunciado de que, a “única saída possível” a um quotidiano de fomes e, a eminência de mortes, era a evasão e o “alistamento” às roças santomenses³. Conforme, os informes demográficos de Carreira (1984: 177), Cabo Verde, em 1947, com a população em cerca de 160.000 habitantes, 128.000 (80%) eram tidos como os “necessitados” do país: a força de trabalho contratada em potência.

Diante disso, o território Cabo Verde experimentava os efeitos do capitalismo moderno, tentativas de práticas escravistas irrompiam na vida das pessoas cabo-verdianas em pleno século XX, décadas após o período abolicionista. As narrativas dos cabo-verdianos que se alistaram e experimentaram o trabalho contratado nas roças santomenses de 1940 a 1970 e, os descendentes dessa experiência atroz, denunciam o facto de que, a despeito da abolição da escravatura no território português, a governamentalidade colonial portuguesa criou e, instaurou nas roças santomenses de café e cacau, um espaço onde vidas e trabalhos foram escravizados: mão-de-obra de pessoas oriundas das então colónias, em pleno século XX. As precárias condições nos porões dos navios: “gente vinha no porão como saco”, as configurações espaciais das roças e das ‘senzalas’, as normas rígidas e deshumanas de funcionamento nas senzalas, o ‘castigo’ do trabalho no mato, a violência, os maus-tratos e, a impossibilidade de dispor da própria existência, por

1 | A expressão em crioulo cabo-verdiano “santa praça” é usada, comumente, em alusão à migração contratada para trabalhar nas roças de São Tomé e Príncipe, equivalendo o movimento de alistamento para São Tomé e Príncipe à vida militar: assentar praça, ou alistar para a vida militar.

2 | O artigo recupera os dados da pesquisa etnográfica no âmbito do doutorado em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, com apoio de bolsa Capes PEC-PG. A tese debruça-se sobre a comunidade cabo-verdiana residente nas roças de São Tomé e Príncipe, explorando tanto as narrativas dessa migração, como também as experiências vividas e, experienciadas no presente tempo etnográfico.

3 | Os contratos administrativos para as roças de São Tomé e Príncipe, existentes nos arquivos, apontam para milhares de cabo-verdianos que, desde dos finais do século XIX até o último quartel do século XX, se inscreveram na lista dos que foram aliciados à necessidade de se contratar para as roças santomenses, com a homologação dos enunciados jurídico-oficiais.

ser pessoa em situação de contrato, povoam as narrativas e as experiências dos meus interlocutores⁴.

Também, por se encontrar acoplado a uma gestão dos corpos e, de relações marcadas por um intenso adestramento de pessoas em situação de contrato, a fim de garantir a produção econômica das roças sob fortes e duras regras e punições, reitera a constatação de que a realização do trabalho conforme esperado e, definido pelos roceiros era a única garantia possível de escape às duras e fortes punições corporais.

Partindo deste panorama de relações, afetos e experiências violentadamente marcadas por tentativas de atualização do acontecimento da escravidão, o presente artigo visa mostrar as múltiplas narrativas criadas, quer pelos ‘descendentes’ em São Tomé e Príncipe, quer na historiografia e dos intelectuais cabo-verdianos. Para tal, proponho perceber como nas contranarrativas alternativas e singulares do coletivo cabo-verdiano ‘descendente’ dessa migração, a historiografia hegemônica é atualizada e apropriada. E, num segundo momento, mostrar como as artes culinárias poderão estar se constituindo numa contranarrativa em relação à narrativa historiográfica e, à memória social cabo-verdiana. Pois, nos possibilita perceber as contranarrativas, a gramática de emoções e, os afetos criados na roça, entretecidos e fortalecidos pelas/nas artes culinárias “da terra”. Pretendo com isso, sinalizar em como, não somente não cabem na única história que deles fora narrada e, ainda se narra, como também vidas foram construídas a despeito do que foram a experiência e os efeitos do acontecimento dessa migração.

4 | A pesquisa etnográfica decorreu exclusivamente na Ilha de São Tomé de janeiro a julho de 2013 e de novembro de 2014 a janeiro de 2015. Busquei o registro das narrativas dos idosos cabo-verdianos, alusivas à experiência da migração contratada, pesquisas nos arquivos do Arquivo Histórico Nacional de São Tomé e de Cabo Verde e, etnografar o cotidiano e as relações do coletivo cabo-verdiano residente na Roça Agostinho Neto.

“A MIGRAÇÃO PARA O SUL”... NARRATIVAS DE TERRITÓRIOS IMPENSÁVEIS

No território geopolítico cabo-verdiano, é recorrente momentos de histórias dos/com os então cabo-verdianos na condição de contratados, de como a família desconhece o destino de um familiar contratado, trinta, quarenta ou sessenta anos após o contrato para Sul. As histórias, concebo-as enquanto narrativas da ordem do acontecimento e do vivido, recriadas nas narrativas orais e, que escapam às narrativas hegemônicas de construção do Estado cabo-verdiano. E, em muitas dessas histórias há um movimento de, em certa medida, atualizar os regimes de verdade criados pela administração colonial e, pelos cabo-verdianos letrados da época, entre as quais o de que, a migração cabo-verdiana para São Tomé e Príncipe – ‘santa praça’ – equipara-se a uma “condenação a degredo”:

A ida dos cabo-verdianos para as roças de São Tomé e Príncipe foi sempre considerada no arquipélago como uma deportação ou mais propriamente uma condenação a degredo – sem se ter cometido crime algum. Tanto é assim que não se dizia que alguém embarcou para S.Tomé, mas que ‘embarcou para o Sul’, alusão ao envio de condenados de delitos comuns pelos Tribunais ordinários para Angola, onde iam cumprir penas – como era corrente. Por outro lado, no consenso geral o ‘dar nome’ ao agente recrutador para a

efetivação do contrato de trabalho para São Tomé e Príncipe, correspondia a uma auto-condenação. O contrato para o Sul era o último recurso a lançar mão, uma vez reconhecida a impossibilidade de emigrar para qualquer outro país (Carreira, 1984: 175).

Por ter sido e, continuar a ser percebida sob o signo “duma má migração, a que não teve sucesso” no imaginário social dos cabo-verdianos, foi e ainda é a migração da qual mais se fal(a)ou, sobre a qual e com a qual, produziu-se narrativas e enuncia-dos nos lugares e momentos de enunciação diferenciados e, por coletivos também variados. Entretanto, esta proliferação e exaltação das discursividades e enunciações estiveram sempre ancoradas numa chave depreciativa: a “migração de condenados”, “condenados pela fome” e “condenados a ir para o Sul”: a África, ao invés do sonho doirado do emigrante” de Cabo Verde. Exemplo disso é o trecho da narrativa musical do compositor cabo-verdiano Code di Dona, o qual também se alistara, na altura, para o contrato: “Quem tem dinheiro já foi para Holanda/ Quem está em uma situação económica boa já foi para Lisboa/ Mas quem está em uma condição razoável foi para Angola”/“Os desanimados assentaram praça [foram para São Tomé e Príncipe]”⁵.

Outrossim, segundo a pequena burguesia cabo-verdiana – os grandes donos das terras, os comerciantes, os intelectuais, maioria mestiça – esse fluxo de corpos e ideias para São Tomé e Príncipe poderia se traduzir numa impossibilidade da atualização da tão almejada ‘europeização do cabo-verdiano’. Eugénio Tavares, figura da vida cultural, política e social de Cabo Verde entre 1890 e 1930, prosista e poeta de índole social, chama a atenção para as injustiças ao “povo cabo-verdiano”, para os efeitos da migração para São Tomé, entre os quais, tornar esse povo “uma espécie de contratado de S.Tomé” enredado em relações escravistas:

Proibir a migração cabo-verdiana para os Estados Unidos é dirigirmo-nos ao povo cabo-verdiano, e dizer-lhe: amigo tira os sapatos; despe o casaco; pega na enxada e salta para os morgadios de Santiago, do Fogo, de Santo Antão, onde há falta de braços. Foste, até aqui, o livre trabalhador da América: de agora passas a ser uma espécie de contratado de S.Tomé. Até hoje comeste à tua mesa, em pratos e com talheres, o pão que o suor do teu rosto livremente fecundou e madureceu: de hoje em diante irás comer em panelas de pau; o pão que o diabo amassou – dessa escravidão encarnizada de liberdade, que é um insulto à dignidade humana. (Eugénio Tavares, 1918 *apud* Furtado, 1987: 62)

A MIGRAÇÃO

(A propósito da migração para S. Tomé e Príncipe)

Como é triste e é desolador
Ver partir, aos magotes, esta gente

Entregue ao seu destino indiferente

5 | Narrativa musical em crioulo cabo-verdiano: “Ki tem dinheru dja ka bai Holanda/ Ki sta na djetu já ka bai Lisboa/ Ma ramediadus dja ka bai Angola/ Desanimados dja ka Santa Praça”.

A tanto sofrimento, tanta dor!

Se a sorte ainda a traz à terra amiga
Macilenta, tristonha, depauperada,
Com a doença do sono, já minada,
Ao cemitério um só coval mendiga!

Mas porque ides, assim arrebanhada,
A essa maldita terra de desterro?
É a fome que vos leva acorrentada?

Aproveita melhor a mocidade
E ide mais distante, ide à América,
À terra do trabalho e liberdade!

(Orion)

Eugénio Tavares (1912)

Essa experiência de mobilidades tão presente na vivência dos cabo-verdianos, volvidos séculos, ainda é perceptível. Os últimos dados estatísticos reiteram a confirmação de Cabo Verde como um país de migração: se internamente a população é pouco mais de meio milhão de habitantes, na diáspora, os dados dão conta dum número superior de ‘descendente de cabo-verdianos’ (Censo 2010, INE). Poderia até ser caricato ou retórico perguntar a um/a cabo-verdiano/a se teria familiar na migração, pois a resposta será sempre: “claro todo mundo (cabo-verdiano) o tem”! As práticas quotidianas das pessoas reverberam tempos e espaços de migrar: tempo alimentado entre os que ficaram na terra de origem e aguardam aventurar-se para a “terra prometida”; espaços que são criados diariamente a partir da materialidade dos objetos (encomenda aos que estão fora, os trazidos/enviados pelos familiares retornados) entre os familiares dos migrantes, como forma de reforçar a proximidade das relações familiares e os afetos a despeito da distância físico-geográfica (Lobo, 2006).

Os enunciados históricos, com os quais tenho dialogado, situam os primórdios desse fluxo de corpos e desejos, entre os finais do século XIX e inícios do século XX, recorrendo ao que convido a pensar: as vulnerabilidades ecológica e ambiental (clima árido e escassez de chuvas), com vista a entender esse fenómeno intenso que atravessa, ainda, a corporeidade da pessoa cabo-verdiana – as mobilidades (Carreira, 1977; Carreira, 1983; Andrade, 1995). Inicialmente, o destino foi às Américas (Estados Unidos da América) nas então embarcações pesqueiras de baleia e, posteriormente para São Tomé e Príncipe e Angola. Se inicialmente, o horizonte era a dita ‘civilização’ que as Américas e, a Europa prometiam, paulatinamente, a administração colonial

direciona os caminhos para as roças santomenses, limitando o fluxo para os outros continentes, até os finais do anos 50 do século XX.

A despeito de que, comumente se percebe a diáspora cabo-verdiana como uma extensão à Nação do Estado Cabo Verde, uma nação que borra as fronteiras geopolíticas, entendo que por detrás dessa “homogeneidade”, emanam questões relevantes que mostram uma diáspora mais heterogênea, multiforme e narrada em chaves diversas. Ao homogeneizá-la, invisibilizam-se as diversas histórias das migrações cabo-verdianas, o facto de que o destino da migração, a conjuntura da migração e as práticas discursivas criadas sobre e com essas experiências subsidiam registos essenciais para enfrentar essa “homogeneidade”: caso da diáspora cabo-verdiana em São Tomé e Príncipe. Um pouco por todos os arquivos históricos, em decretos leis e, nas criações músico-literárias cabo-verdianas, criaram-se variações nos modos de narrar, como narrar e o que narrar da experiência migratória das pessoas cabo-verdianas. Entendo que, a migração cabo-verdiana tem sido associada aos modelos explicativos, nos quais as fomes e, as secas são produzidas enquanto vetores de mobilidade espacial, em simultâneo com a elaboração de práticas discursivas da migração, como a única saída possível diante da miséria nos segmentos rurais e urbanos mais empobrecidos. Também, observo que as fomes e as secas, como acontecimentos, criaram outros acontecimentos, outras práticas discursivas e objetos de enunciação centrais no entendimento do que se nomeou como a “migração contratada dos cabo-verdianos” para São Tomé e Príncipe.

A migração cabo-verdiana para o continente africano, numa modalidade de migração laboral contratada, foi numa primeira onda para São Tomé e Príncipe e, em seguida para a Angola. Apesar da migração para Angola ter sido similar, àquela às roças santomenses foi acoplada às narrativas de silenciamento, lugares de enunciação onde práticas capitalistas foram embaciadas e substituídas pela “fuga à seca e fome”, “arranjar seu dinheirinho e voltar melhor para terra”: afinal “três ou quatro anos passam-se rápidos, e pelo menos não faltará a banana, a fruta-pão e o azeite de palma.” (Vieira, 1951: 32). Ainda sobre o imaginário de “condenação a degredo” para pensar e criar relações com essa migração, observamos que a dita “migração cabo-verdiana para o Sul” deslocaria e tensionaria concepções de pessoa e de corporeidade já dadas e criadas pela e na cartografia das relações sociais da época. Uma cartografia na qual o capital simbólico do colonialismo acionado pelo cabo-verdiano o aproximaria ao colonizador português e, por conseguinte, se constituiria menos “colonizado”, menos “indígena”, “selvagem” e africano disseminando um capital simbólico alimentado por certo sentimento de superioridade cultural e racial distanciando-o das outras colónias portuguesas.

Assim, o possível e acordado nível cultural e civilizacional possuído pelos cabo-verdianos desvanecer-se-ia na relação com os outros então serviçais (esses, nessa cosmovisão, os “africanos”) nas roças, tal como o estatuto de indigenato. Aparentemente

destituído em Cabo Verde, percebe-se de uma tentativa de atualização do estatuto de indigenato pelas condições de trabalho e, as condições de retorno dos cabo-verdianos em situação de contrato: não retornando nem melhor, nem superior, mas um cabo-verdiano africano. Nessa chave, meu argumento é que a figura do contratado, o migrante do Sul ao retornar, por estar evocando e reatualizando o passado escravista e a africanidade dos cabo-verdianos, tão renegada e impensável: “de hoje em diante irá comer em panelas de pau; o pão que o diabo amassou – dessa escravidão encarnizada de liberdade, que é um insulto à dignidade humana”, foi sendo resignificada na migração impensável.

Outrossim, as mobilidades para o arquipélago santomense intensificariam o debate de que as noções nacionalistas e identitárias do povo e da sociedade de Cabo Verde foram sendo construídas num embate África *versus* Europa (Dos Anjos, 2006; Fernandes, 2002; Furtado, 1987). Numa base onde a África, o Continente Africano era ‘diluído’, era renegado ao ponto da identidade racial ser *continuum* à concepção de Nação e do Estado: “Ser Cabo-verdiano e não ser africano”, ao mesmo tempo em que, se projetavam possibilidades de uma aproximação Cabo Verde – Europa. Partindo do fato de que importa atentar como Foucault (2013: 100) sinalizou, para “o que se produziu pelo próprio fato de ter sido enunciado e precisamente esse enunciado (e nenhum outro) em circunstâncias bem determinadas”, essas discursividades procedem por um certo grau de perversidade na criação dessa virtualidade existencial pelo colonialismo português. Pois:

a descaracterização das causas da migração esconde os verdadeiros motivos, colocando o suposto universalismo da cultura cabo-verdiana como fundamento à ida do cabo-verdiano a S.Tomé e Príncipe e outras partes do ‘Além-Mar’. (Furtado, 1987: 69).

Com isso, a administração colonial viria a criar um discurso de que os cabo-verdianos transformar-se-iam em novos missionários: só que em vez de ‘cristianizar’, teriam por missão ‘civilizar’.” Ora, sendo desses a maioria despossuída do capital escolar (era recorrente o recurso a testemunhas para assinar a rogo e as impressões digitais do serviçal contratado, no contrato), como poderiam “transformar-se nos arautos da civilização europeia?” (Furtado, 1987).

Da mesma forma, que não fora percebida na chave do “tipo-ideal” migratório ao constranger e impossibilitar a objetificação dos afetos e desejos plasmados nos fluxos e, por se vê-la unicamente numa chave de um suposto “atraso cultural”; também, em nenhum momento, a criação e a propiciação de um deslocamento de corpos braçais inserido num sistema jurídico de trabalho “contratado escravo”, foi mote para os intelectuais cabo-verdianos da época censurarem essa migração. O tão enfatizado dinamismo literário e cultural de Cabo Verde nos anos 30 e 40 do século passado protagonizado pelo movimento Claridoso, discortinando sobre a identidade cultural

fundada na criação duma “cabo-verdianidade” e, a conjuntura socioeconómica e política das Ilhas, concebia esses no regime discursivo de que diante dos efeitos da seca, as fomes e as mortandades e, a evasão tornavam-se a única alternativa. Contudo, a urgência da migração para São Tomé e Príncipe, os efeitos devastadores na pessoa cabo-verdiana contratada, bem como a criação, pelo poder colonial português, dum movimento oportuno de migração para as roças santomenses, mediante a instrumentalização da realidade das fomes, não cabiam naquele dinamismo cultural e literário. Realço que entendo que houve instrumentalização da realidade das fomes pelo governo colonial em que, as narrativas coloniais sobre as fomes propiciaram a criação dos modos de existência e quotidianos de fomes, como mote para a migração, no caso para as roças santomenses, em que ‘santar praça’ constituiria “a única alternativa” às fomes e à eminência das mortandades. Percebe-se, assim, tentativas de transformá-las em realidades impensáveis, silenciadas e, das quais, não importava falar (Trouillot, 1995). Décadas volvidas, o ensaísta e político Onésimo Silveira, num ensaio em 1968, viria a tecer duras críticas:

Só se reflete nas obras dos claridosos o facto da migração para as Américas e jamais a migração degradante para as terras como S. Tomé e Príncipe, coexistente com aquela, mas que eles escritores, nunca desejariam para si mesmos. Só recentemente um deles, Baltazar Lopes, se mostrou preocupado com o tema desta última migração, em seu ciclo poético intitulado ‘Romanceiro de S. Tomé’, o qual, não obstante a expressão formal por vezes bela, apresenta uma intenção social bastante difusa. (1968: 11)

E, atualmente, uma breve e rápida revisitação aos arquivos (jornais e revistas) cabo-verdianos e santomenses, colocam-se os modos de existência nas roças num microcosmo despossuído da tão alcançada “modernidade”, e narram-nos como se dum estado de natureza selvagem e, dum mundo residual da escravidão se tratassem. Títulos de artigos jornalísticos nos periódicos cabo-verdianos: “Pelas roças de São Tomé e Príncipe: Do nunca visto ao nem visto”; “Os cabo-verdianos em S. Tomé e Príncipe incomodam”; “Cabo-verdianos em S. Tomé e Príncipe: precariedade sem fim...”; “Cabo-verdianos em S. Tomé e Príncipe: Entre a pobreza extrema e o ‘querer partir e ter de ficar’ ”; “Caminhu Longi”; “São Tomé e Príncipe é a experiência menos bem-sucedida nas migrações cabo-verdianas”. Ou, trechos de artigos jornalísticos:

(...)

Mamede acomodado no seu [roça] Ubabudo de estimação – que um dia o acolhera e o ajudara a matar a fome (...) E, hoje, velho, surdo, descarnado e completamente comido pelo tempo e pelas asperezas de toda uma vida de trabalhos forçados, ao sol e à chuva, Mamede é o exemplo vivo da degradação humana, física e social que assola as roças de São Tomé e Príncipe.

(...)

É no meio destes matos que se situam as roças onde vivem os cabo-verdianos e a maioria dos seus descendentes. Ali estão, no meio do mato, como bichos. A viverem em senzalas, a comer dos frutos do mato, a degradação humana é tanta que já nem acreditam que um dia as coisas poderão melhorar. São pessoas sem noções de comparação, porque vivem longe do progresso e evolução social, e sabem muito pouco do que se passa no mundo. Porque para eles o mundo é a floresta e os trabalhos nas parcelas concedidas pelo governo São-tomense.” (Cardoso, 2010: 10)

Entretanto, de que forma a experiência do trabalho contratado eclodiu na vida de pessoas cabo-verdianas no território santomense? Em como esse território, apesar de, na época ter sido concebido na chave dum território impensável, povoado de experiências de dor e sofrimento, foi sendo povoado por afetos e relações outras, demandando e sinalizando formas outras de conceber a pessoa cabo-verdiana em São Tomé e Príncipe. Trago as narrativas e experiências desse coletivo, contranarrativas emancipatórias em rutura às narrativas hegemónicas da esterilidade e, da decrepitude humana e material., um coletivo que a meio duma experiência atroz e violenta pôde criar outros modos existenciais, na forma como elaboram os pratos culinários e, demarcaram os lugares existenciais de ser ”santomense descendente de cabo-verdianos”,

“(...) SE ELES VIVEM NAQUELA SITUAÇÃO, É VERDADE QUE NÃO

TÊM BOAS COISAS A DIZER.”: AS CONTRANARRATIVAS

Sadyel- Normalmente, quer dizer, eu acho que a imagem que tentam levar de São Tomé é também um pouco pejorativa, de modo a denegrir também um pouco a vivência, a imagem das comunidades. De fato, que os cabo-verdianos passam aí, não é, dificuldade, então, eu acho eles vem somente afirmar aquilo que é mal, tá a ver, que os cabo-verdianos estão a viver. Mas há também muitos cabo-verdianos aqui que tão a viver muito bem, há filhos cabo-verdianos que já foram ministros, não é, ocuparam altos cargos no governo. Mas, isso também eles não levam, tá a ver. Vem só buscar esta situação das comunidades mais desfavorecidas. Este é um forma também, pra mim eu acho que é um pouco negativo também. Nós devemos também ser mostrar as boas coisas, ou fazer junção das duas coisas, porque há cabo-verdiano aí no bairro de Hospital vivem, não é, vivem muito bem. Têm suas próprias casas, têm seus negócios. Há cabo-verdiano noutra zona que tem sua roça, não é, tem seus animais. Então eles vêm mais buscar de fato estas pessoas que, pronto, por infelicidade, não deram muito bem na vida, vivem uma situação mesmo lamentável, não é. Eu acho que devia mudar também um pouco o cenário.

Gualter- Realmente existe aquelas partes negativas, mas existe também muito boas coisas, não é, e nós aqui na comunidade de Agostinho Neto pode dizer realmente, nós somos provas disto. Existem alguns cabo-verdianos que vive sozinho, tem uma dificuldade em forma de viver, existem

outros que filhos que estudaram, não têm assim grandes problemas na vida. Eles vêm, só preocupam em encontrar aquelas pessoas que naquela extrema forma de viver vive, então, é aqui que eles pegam, entrevista. E pronto, se eles vivem naquela situação, é verdade que eles não têm boas coisas a dizer, vivem naquelas formas, naquela dificuldade toda, de um pão que falta.

Sadyel- E não é só cabo-verdiano que vive nesta situação, se tu fores ver Santa Catarina, Praia Malanza, estas zonas, havia uma entrevista que eu assiste uma senhora mesmo santomense, natural, disse que há momentos ela de café da manhã o que ela come é coco, tá a ver, mostrou casa da senhora. Quer dizer não é só os cabo-verdianos é que vivem mal. Se subir esta zona de Lobata, vê casas que pessoas têm aqui, fala forro⁶, tem casas que gente dentro de casa, você na rua vê gente dentro de casa. Pelo menos, os cabo-verdianos têm estas casas de roças, tão mais seguros em relação a estas pessoas, forros mesmos. Há forro aí que tem casa, credo vento sopra, tá ver. É pra ver que não é só cabo-verdiano que tá a viver mal aqui.

Gualter- Pois duma forma geral, falando dos cabo-verdianos, falando dos santomenses, forro né, a boa parte da forma de estar dos cabo-verdianos, a forma negativa de ver, que vivem naquela situação extrema, isso tem muito a ver com a própria condição do País, tem muito a ver.

Excerto da conversa com Sadyel e Gualter, alusiva ao documentário “Os Últimos Contratados” (Leão Lopes, 2009).

6 | A expressão ‘Forro’ é usada em São Tomé e Príncipe tanto em alusão ao nativo santomense, como em referência ao crioulo falado na Ilha de São Tomé. No arquipélago coexistem quatro crioulos reconhecidos oficialmente e usados nas conversações corriqueiras: o Forro da Ilha de São Tomé, o Lingué da Ilha do Príncipe, o Angolar dos angolares (um grupo étnico específico cuja presença originária é explicada por vários mitos fundantes) e o Crioulo Cabo-verdiano.

Sadyel e Gualter, filhos e netos de cabo-verdianos que experimentaram a migração contratada, vivenciam quotidianamente os efeitos da “histórica única” que se fez não só dessa migração, como dos corpos, dos que a experimentaram. Recusam e insistem no fato de que se criou narrativas depreciativas e deshumanizantes dos cabo-verdianos em São Tomé. Como Sadyel pontua “eles vêm mais buscar de fato estas pessoas que, pronto, por infelicidade, não deram muito bem na vida, vivem uma situação mesmo lamentável”.

Outrossim, aquilo que nomeio contranarrativas dos descendentes do acontecimento migração contratada/trabalho escravizado nas roças de São Tomé e Príncipe, sinalizam outros movimentos existenciais ao demandarem para si, um lugar de fala e outro lugar existencial de criação e, não desumanizante, criando outras relações de força. Pese embora, a condição de precariedade a que foram alocados, seja decorrente de falhas estruturais do país e, não seja exclusividade deles, insiste-se em conceber que a diáspora cabo-verdiana em São Tomé não cabe nas narrativas de sucesso e de modernidade visíveis nas outras comunidades diaspóricas.

As contranarrativas de Sadyel e Gualter chamam a atenção para aquilo que Chimamanda Adichie nomeou: o “perigo de uma única história” na qual se viram enredados e com a qual se insiste em falar sobre eles, como é demonstrado nas várias campanhas de solidariedade, nas reportagens jornalísticas e audiovisuais de que estariam “perdidos no mato”, quando na verdade, eles se “veem vivendo remediado”. Por instantes, o que Gualter e Sadyel sinalizam reverbera as falas de Adichie (s/d: 4):

Todas essas histórias fazem de mim quem eu sou. Mas insistir somente nessas histórias negativas é superficializar minha experiência e negligenciar as muitas outras histórias que me formaram. A 'única história cria estereótipos'. E o problema com estereótipos não é q eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história.

Outrossim, a essas narrativas hegemônicas importa unicamente reverberar corpos precários, deshumanizados, não cabendo trazer como Sadyel reitera, “cabo-verdianos aqui que tão a viver muito bem, há filhos cabo-verdianos que já foram ministros, não é, ocuparam altos cargos no governo. Mas, isso também eles não levam”. Na entrevista que fizera ao Jo, filho de país cabo-verdianos e descendente do trabalho contratado, instiguei-o sobre o sentido do trabalho contratado, legado dos pais dele. A fala de Jo, mais provocante e instigante que a minha pergunta, recoloca o problema do evento contratado, enquanto uma tentativa de elaboração histórica dos forros de pensar um passado escravista dos cabo-verdianos. Num movimento reverso do que se fala sobre os cabo-verdianos nas roças, Jo rompe e recusa a ideia de um contrato escravo, eleva as habilidades e desenvolturas do povo cabo-verdiano nas artes de lidar com a terra, enquanto o mote argumentativo de terem sidos chamados ao trabalho. Nesse embate de quem somos em função de como fala(ra)m de nós, a fala do Jo inscreve-se num processo de criação de uma outra história em relação ao contrato, visando humanizar os então os cabo-verdianos na condição de contratados:

Pra mim não foi contrato. Forro não sabia trabalhar não e aqui havia muito terreno para trabalhar. Essas coisas de cacau, portugueses mandou buscar cabo-verdianos pra trabalhar aqui e era trabalho que cabo-verdiano fazia lá. Estas coisas de contrato é forro que diz. Que cabo-verdiano veio contratado, veio num barco. Tempo também não havia muito avião, pra gente vir pra São Tomé ou outro lugar vinha de barco. Esta coisa de vir de barco, gente falava contrato. São Tomé produzia cacau, café, azeite, coco, gente veio trabalhar aqui e praticamente santomense diz contratado. Que gente veio contratado, veio em caixa de lixo... pra mim não é isso. Pra mim, veio ensinar santomense a trabalhar, devido a cabo-verdianos aqui tem bastante cultura de Cabo Verde. Cabo-verdiano sabe dançar funaná, sabe batuko, sabe falar crioulo um bocado, mas normalmente, se não havia estes cabo-verdianos aqui que veio, gente não sabia trabalhar campo, forro não sabia trabalhar só sabia comer.

Normalmente, um pouco por todas as roças, quando chegavam cabo-verdianos (integrantes em algum evento), os cabo-verdianos na condição de então contratados, já muito idosos, aproximavam-se de um ou outro visitante e, narravam a sua trajetória, a expectativa de retornar a Cabo Verde, reencontrar a família dos pais, os laços de parentesco, tentando fazer escutar a sua história, questionando o interlocutor se, quiçá, conheceria fulano, sicrano, citando nomes daquelas pessoas e, a localização residencial destes. Esses instantes de rememorar as várias temporalidades e espacialidades que povoam a pessoa cabo-verdiana contratada eram recorrentes nestes/

as idosos/as, as quais sinalizavam toda uma economia da fala/silêncio povoados por uma gramática emocional de natureza e de afetos múltiplos e coexistentes: a procura dos laços com um Cabo Verde mítico o qual só escutam falar após décadas residindo no arquipélago santomense; a ânsia de reencontrar um familiar e retornar a Cabo Verde – ainda que isso não signifique um retorno definitivo; e, um desejo de criar naqueles um trabalho de escuta quando narram as histórias das aventuras de viagem, as proezas e os infortúnios. Sendo que, esse recurso retórico e político tende a ser mais recorrente nas roças geograficamente distantes, com fraco ou nulo fluxo de pessoas, ideias e bens à/para a cidade e de visitantes cabo-verdianos. Entendo essa ânsia e os desejos em enunciar as narrativas como um movimento de conceder visibilidade àqueles cujos corpos foram silenciados e, esvaziados nas discursividades “que importam”. A todo instante, parece estar em jogo reiterar em como seriam algo mais do que unicamente “os contratados” às roças santomenses, os “perdidos no mato” ou um coletivo que se tornou selvagem e morador do mato. Importa destacar que não somente os cabo-verdianos não santomenses, como também os santomenses nacionais mobilizam estas chaves e narrativas para criar uma qualidade específica de afeto com aqueles, variando desde um certo repúdio a serem moradores do mato e estarem perdidos no mato, como não-pessoas de direito, quando lhes é retirada a possibilidade de voto⁷ ou acesso à educação superior⁸.

Uma outra chave a ser sinalizada é, a noção comumente veiculada e reconstruída entre as pessoas cabo-verdianas, de que estariam esvaziadas de possíveis práticas e existências africanas e, marcada por uma dita europeização dos modos cabo-verdianos. Noção essa, também, mobilizada quando se narra e se fala dos corpos e pessoas descendentes do trabalho escravizado. A vida no mato, a recolha dos alimentos naturais, a conformação das casas nas roças ainda nos moldes das senzalas são inscritas nas narrativas e, tentativas de desumanização que os veem “como perdidos no mato” por “viverem ainda no meio do mato”, “viverem em senzalas, a comer dos frutos do mato”. De frisar que, como tem se mostrado, a dita europeização dos modos cabo-verdianos não se mede pela dimensão fenotípica, mas fundamentalmente pelas práticas culinárias e pelos modos de existência.

Levando a sério quando Gualter afirma: “Eles vêm, só preocupam em encontrar aquelas pessoas que naquela extrema forma de viver vive, então, é aqui que eles pegam, entrevista. E pronto, se eles vivem naquela situação, é verdade que eles não têm boas coisas a dizer, vivem naquelas formas, naquela dificuldade toda, de um pão que falta”, percebe-se toda uma tentativa de silenciamento de narrativas de superação e, de vitória entre o coletivo dos cabo-verdianos residentes em São Tomé e Príncipe.

Francisca, sexagenária, também beneficiária da pensão do Estado cabo-verdiano, sai todas as madrugadas na companhia do filho para ir buscar, pelo mato adentro, os ‘búzios de mato’ e revendê-los na cidade. Assim como ela, muitos um

7 | Com a independência de São Tomé e Príncipe em 1975, o então governo de MLSTP liderado por Pinto da Costa concedeu Estatuto de Santomenses a todos os trabalhadores que vieram na condição de contratados, incluindo os cabo-verdianos. Em 1991, este direito viria a ser retirado pelo então partido da oposição ADI, quando da sua governância, justificado para muitos, pela ameaça do poder de voto entre os cabo-verdianos, os quais correspondem a um terço da população nacional. O atual governo santomense liderado pelo ADI, (com maioria absoluta nas últimas eleições em outubro de 2014) a partir de um novo decreto em 2015, resolve devolver este direito aos cabo-verdianos: “Recuperam a cidadania são-tomense e dentre outros direitos, o de elegerem e serem eleitos”. Mais informação cf. <http://www.telanon.info/politica/2015/03/02/h8757/governo-decide-e-poe-em-marcha-campanha-de-nacionalidade-para-os-ex-servicais/>

8 | Era recorrente entre os interlocutores, enquanto estive em campo, narrativas de que seriam discriminados no acesso à uma bolsa de estudos quando se prefere o santomense ao filho de um cabo-verdiano (facto perceptível pelos sobrenomes dos selecionados e os não selecionados), contudo, essa discriminação é mais de ordem da proveniência nacional e, menos enformadas pela racialidade: no caso, ser cabo-verdiano, não importando se fosse de uma tonalidade de pele mais clara ou mais escura que o do forro santomense.

pouco por todas as roças saem pela madrugada à busca de ‘búzios de mato’, com candeeiro a petróleo e facção na mão: “não tem mulher, não tem homem, vai só. Não tem que estar parado não, não dá, tem que buscar meio de vida”. Bastante usual no interior do mato, por toda a ilha de São Tomé, ‘búzios de mato’ são grandes caracóis usados no preparo de vários pratos gastronômicos em substituição às outras proteínas animais, pois mesmo na cidade as carnes das ovina e suína são as mais caras no mercado, estando o seu consumo, por vezes, limitado aos coletivos com maior poder aquisitivo. Os ‘búzios de mato’, recolhidos no interior do mato sem custo acrescido aos moradores das roças, constituem a forma de geração de renda de muitas famílias nas roças e na cidade, além de garantir o consumo de uma proteína animal.

Os ‘búzios de mato’ e o frango constituem as poucas proveniências da proteína animal consumidas nas casas por onde transitei, sendo o peixe em maior proporção de consumo, por haver uma variação dos preços facultando o consumo, por conta do fraco poder de compra dos moradores. Na cidade, o consumo do ‘búzio de mato’ (como aperitivo nos bares e acompanhamento nos restaurantes populares e domiciliares ou comercializado no mercado central) é mediado pelos moradores das roças que, após os apanharem e os limparem, vendem-nos. Nas roças, nalgumas ‘petisqueiras’ comercializam ‘búzios de mato’ grelhados, mas a maioria da população vai à procura dos ‘búzios’ no mato ou compra a alguém que fora ao mato (vendido a cinquenta mil dobras o quilograma, dois euros) para confeccionar pratos tradicionais, apimentados e, à base de leite de coco, azeite de palma (azeite de dendê) ou molho simples. Numa das viagens acompanhando a comitiva da Associação dos Cabo-verdianos e Descendentes em São Tomé – Ké Morabeza, na entrega de donativos (vestuário e calçado), foi-nos mostrado como a relação com a natureza e a proximidade com o mato eram percebidas e acionadas pelos moradores locais.

São Januário, então dependência da Roça Milagrosa (área central da Ilha, pertencente ao distrito de Mé Zochi), pequena em termos de área quadrada, é habitada em média por trinta a cinquenta moradores. Para os integrantes da comitiva, a situação de São Januário enfatizava a condição dos cabo-verdianos nas roças em como “estão mesmo perdidos no mato de São Tomé, aqui se acontece algo, ninguém vai saber, se não tem contato de móvel, a pessoa está perdida mesmo”. O então feitor da roça Nhu Januário, cabo-verdiano de noventa anos, vive com a esposa ainda na casa do feitor, concedida pelo então governo após a independência, sendo os moradores os filhos e os agregados matrimoniais compondo uma família extensa. A maioria tem casa alguas próxima da Cidade de Trindade (sede dos serviços administrativos do distrito de Mé Zochi), mas como o campo de cultivo fica em São Januário residem por lá.

Após a visita, a comunidade decidiu fazer-nos o almoço. Maria, filha de Nhu Januário, chegou carregando um balde cheio de ‘búzios de mato’ recém-recolhidos no mato para limpar e preparar para consumo. Sorrindo, mostrou-nos o balde: “Esse é nosso peixe, mas não compre! Tirei no mato!”. Tiraram carne de coelho salgada,

cortaram cachos de bananas verdes no terreno ao lado e, agilizaram o almoço: banana verde cozida, búzio e coelho salgado cozido, acompanhado de malagueta pisada e óleo industrial. Quando estávamos a retornar para a cidade, ofereceram-nos cachos enormes de banana verde. Muitos aceitaram e vários cachos de banana foram armazenados na parte traseira do carro. Rindo, disseram-nos: “Gente da cidade, diz que estamos perdidos no mato, que nem animal! Mas como podem ver, aqui temos tudo no mato, é só pegar e comer. Vivemos do que retiramos do mato. Ninguém manda em nós!”

Apesar das dificuldades existentes nas roças, dependendo de roças umas mais acentuadas do que outras, agudizadas por problemas estruturais do país, particularmente a instabilidade política e a pobreza, a ideia de que na roça se passa fome é inconcebível para os meus interlocutores: “na cidade está tudo caro. Muita gente pedindo esmola. Gente da roça está melhor, não precisa comprar muita coisa. Cidade gente passa fome, verdade!”. E, o perigo das narrativas únicas elaboradas com as paisagens arruinadas das ‘casas de patrão’, ‘casas de empregados’, ‘senzalas’, as formas de ser e de estar dos moradores locais, é criar uma única história acoplada ao registo de fome e de miséria. Completamente dissociado e irreal, o regime de fome sufoca-se e implode.

Por um lado, as narrativas do Sadyel e do Gualter pontuam as chaves narrativas e os regimes de verdade nos e com os quais se produziu uma história sobre a migração cabo-verdiana, como essa mobilidade cabo-verdiana foi sendo representada e concebida no rol das experiências de mobilidade, tal como o valor acrescido que sempre, quer a historiografia quer memória social do cabo-verdiano, projetaram. Por outro, as experiências etnográficas acima narradas, sinalizam também como essa mobilidade é percebida e relacionada no quotidiano santomense e, nas possíveis tensões existentes entre cabo-verdiano na roça e cabo-verdiano na cidade, como também cabo-verdiano na roça e o forro nacional (esse quer na cidade, quer na roça. Por conseguinte, o olhar no enunciado de que a migração para as roças santomenses não fora o “tipo-ideal” da migração, constrange e impossibilita olhar o mundo deles como eles o percebem e como ele procede. “Viverem em senzalas, a comer dos frutos do mato”, faz do mato um território povoado de afetos e relações e “a floresta e os trabalhos nas parcelas concedidas pelo governo São-tomense” traduz a materialização de um projeto de emancipação, de poder fazer a sua casa sem a compra do terreno, poder usar madeira do mato para fazer construção da casa própria.

“NÓS SOMOS CABO-VERDIANOS (...) MAS FAZEMOS COMIDA DIFERENTE DE CABO VERDE! (...) NOSSO TEMPERO É MAIS SABOROSO.”- CONTRANARRATIVAS GASTRONÓMICAS

“Comida daqui é bom. Santomé é bom, viu!” – Dizia-me a Odete enquanto ela ia pisando com um pedra redonda e plana: malaguetas (expressão usual para pimenta) pimenta do reino, folha de louro, cominho, alho e sal para temperar o frango, numa peça de

madeira quadricular com uma espessura de uns cinco centímetros. A ciência do preparo dos alimentos decorre em várias etapas, as quais traduzem uma certa complexidade no preparo dos alimentos e na feitura dos pratos. 'Pisar a malagueta' revela toda uma desenvoltura e habilidade da pessoa em transformar a mistura dos temperos numa pasta uniforme, com recurso a dois objetos centrais: a pedra e a peça de madeira. A pedra deve ser redonda e toda superfície plana a fim de garantir a uniformidade da pasta, a prancha de madeira ainda que plana, permite pisar os temperos numa pequena cavidade meia-lua feita para esse uso. Com a pedra entre as mãos, segurada pelos dedos, inicia-se um processo frenético e acelerado de pisar os temperos, tendo a atenção da mão e dos dedos não se sujarem com resíduos dos temperos. A avaliação dum 'malagueta bem pisada' é garantida pelo grau de indiscernibilidade dos temperos usados quando espalhados na carne/peixe e após a confeção; igualmente, a habilidade de bem pisar a malagueta junto com a cebola e o tomate.

O uso da malagueta é visceral no preparo e nas práticas de comensalidade quer entre o coletivo dos cabo-verdianos em São Tomé, quer entre os santomenses, tanto que normalmente, quando há alguém a viajar para Portugal, familiares aproveitam para pedir uma encomenda aos familiares em São Tomé, entre as quais a malagueta (pisada ou não). O pai de Mana e Candinho, migrado em Portugal há mais de dez anos, aproveitando um morador de Agostinho Neto de viagem para lá, pediu à Odete que lhe mandasse 'búzios de mato' e, Odete separou também um quilograma de malagueta para lhe enviar. Após as muitas propostas de como enviar a malagueta, ela decidiu enviá-la toda pisada, para já facilitar o uso, justificando que a vida de migrante em Portugal era muito penosa e corrida..

Normalmente nas casas que percorri e onde acompanhei a feitura dos alimentos, o tempero usado no preparo das carnes e dos peixes, era sempre uma mistura de malagueta, pimenta do reino, folha de louro, cominho, sal e alho. Júlia preparava o peixe gongon com outros condimentos, disse-me que como iria receber amigos do filho para o jantar, o preparo do peixe gongon para assar na brasa ficaria mais saboroso com tomate e cebola pisada: após ter pisado levemente a malagueta, misturando o sal a fim de facilitar na trituração da malagueta, ia juntando paulatinamente pedaços de cebola e tomate (anteriormente cortados em cubos pequenos) à pasta que ia ganhando densidade, até formar uma pasta de cor avermelhada, com a qual em seguida, ela untou nos peixes abertos pelo meio em vertical: no prato bem assado quem visse pensaria ser peixe vermelho pela cor do tempero.

Após ter 'pisado malagueta', com água fervida, Odete realiza outra etapa usual no tratamento das carnes: subtrair da carne o seu sabor animal. Com as coxas de frango em pedaços, Odete deixa por segundos, as coxas na água fervida e rega com um pouco de vinagre. Após essa lavagem, ela espreme limões, espalha a malagueta pisada na carne e em seguida agita o recipiente, deixando de molho. Nota-se um processo de transformação dos alimentos na criação de outras realidades – processos

transformacionais permitindo outras relações com os alimentos e a natureza. Da malagueta transformada numa pasta em que as sementes desaparecem, como se do cru esses temperos fossem transformados em cozido: “malagueta bem pisada é quando não vê os ingredientes, nem sentimos quando gente come” a carne e/ou o peixe. Como se de um dualismo culinário estivesse em jogo *à la* Lévi-Strauss, um processo de transformação dos alimentos e com isso potencializar a qualidade da comida, como o processo de lavagem da carne com água fervida e a adição do vinagre e do limão que agem com um antisséptico cultural ao retirar o sabor original da carne e, transformá-la.

Igualmente, o milho, muito comum nas culinárias não só entre os ‘descendentes’ como também entre os forros, para o preparo da cachupa – prato tradicional da Ilha de Santiago e de Cabo Verde –, da fuba (feita com água fervida com sal, folha de louro e fio de óleo, junta-se farinha de milho, após engrossar, a fuba solidifica e parece um bolo). A cachupa normalmente, é o prato confeccionado nos almoços de confraternização entre os dirigentes cabo-verdianos, quando de uma visita oficial aos cabo-verdianos em São Tomé, como também é prato eleito na comemoração das festividades da Independência de Cabo Verde servido aos cabo-verdianos e aos ‘descendentes’: “As pessoas vêm para cá [no dia 5 de julho] à espera da cachupa de 5 de Julho que é de graça! E todo ano tem a cachupa boa”. Entre os ‘descendentes’, era aceite de que foram eles quem trouxe a opção de usar milho e, a confeção da cachupa cabo-verdiana para São Tomé, com a migração contratada, paulatinamente incorporada pelos forros nos seus regimes alimentares.

Na véspera de Natal passei na casa de Lúcia\Marcelina. Marcelina estava sentada a limpar peixe, enquanto Lúcia varria a casa⁹. À entrada da casa, encontravam-se espalhadas espigas de milho dentro do mosquiteiro, para secarem ao sol, disse-me a Marcelina e depois seria feita a cachupa do Natal. O milho veio do campo do Jo (“meu homem” diz Marcelina) e além do milho, outras verduras que ela vende na Praça, na Cidade. Para além da cachupa, a mãe delas (antes de viajar para Cabo Verde em 2013) fazia outras comidas derivadas de milho, usuais em Cabo Verde e incorporadas na dieta alimentar dos ‘descendentes’: cuscuz, xerém, camoca, ensopado de frango com bolinhos de milho, sopa de rolón e, a fuba – essa última, a única dentre as outras ainda confeccionada. Um pouco por toda a Agostinho Neto aproveita-se o milho unicamente para a feitura da cachupa, pois como não existe na comunidade uma máquina de triturar e, ‘pisar milho’ para fazer fuba é demais desgastante, o que faz com que optem por pisar unicamente com o intuito de separar o farelo do grão de milho, para o preparo da cachupa. À comida e às artes da cozinha, os meus interlocutores demandavam e enalteciam o diferencial das suas artes às ‘feitas em Cabo Verde’. E, de que em Cabo Verde e por se estar em Cabo Verde circulam convenções de conceber a comida e de prepará-la as quais foram ganhando, paulatinamente, variações outras entre os cabo-verdianos e os seus ‘descendentes’ nas roças.

9 | É usual tanto na cidade quanto na roça, a vassoura artesanal, comercializada no mercado, um molho de varas de bambu, para varrer tanto o interior da casa quanto o quintal. Nas classes com maior poder aquisitivo, a vassoura industrial.

Nós somos cabo-verdianos, falamos crioulo mas fazemos comida diferente de Cabo Verde. Nosso tempero é mais saboroso, quando vou pra lá, levo meus limões, malagueta toda pisada num bule, banana, folhas para fazer calulu, levo peixe fumado também. Quando cozinho, junta gente na porta, para meu irmão oferecer comida. Falam ‘Dona Deolinda comida de Santomé é bom, saboroso. Vocês cozinham bem’. Quando estive em Portugal acompanhando meu filho [enviado pela junta médica], fiquei na casa do meu irmão e, sempre que podia, cozinjava. Uma vez ele levou cachupa que fiz pra almoçar no trabalho, ele falou que ninguém quis mais comer comida deles, de tão cheiroso e saboroso que estava a cachupa, que nunca tinham comido uma cachupa tão boa¹⁰. (Deolinda)

A cachupa daqui é mais saborosa que de Cabo Verde, aqui refogamos bem, temperamos muito bem. Fica bom mesmo. Eu por exemplo não habituei com caldo de peixe [prato gastronômico cabo-verdiano], já comi mas não sei fazer, minha mãe não me acostumou com isso. Não gosto muito, também. (Lúcia, 29 anos)

Desta feita, se por um lado, o fluxo de pessoas cabo-verdianas na condição de contratado nos navios desde os dois principais portos de Cabo Verde foi sendo costurado pelas e com as artes culinárias cabo-verdianas, as quais percebem-nas como esvaziadas de matrizes culinárias africanas, pela ausência do intenso sabor da malagueta, das folhas nos preparos de pratos e outros frutos, por outro, as socialidades gastronômicas dos que vieram naqueles navios e das gerações subsequentes viriam a criar outras artes.

O óleo de palma – óleo de dendê das plantações de palmeira do país e produzido a nível nacional – com leite de coco, o uso diário das malaguetas, pimenta do reino e cominho, pau de pimenta e ossami – “sem malagueta comida fica frio¹¹, sem gosto” – as múltiplas variedades de banana, a fruta-pão, o tubérculo matabala, os preparos de tempero e da proteína animal (carne, peixe e ‘búzio de mato’) alimentação à base de variadas folhas (de mandioca, maquequê, entre outras) seriam substanciais na socialidade gastronômica dos ‘descendentes’ em São Tomé, criando artes culinárias ‘à moda da terra’. Expressão em português santomense, ‘à moda da terra’ é uma adjetivação usual para aludir às formas tradicionais de confeccionar alimentos do forro santomense, apropriado também pelos ‘descendentes’ cabo-verdianos nas roças e na cidade. Evitando toda e qualquer homogeneização possível, as artes culinárias ‘à moda da terra’ aproximar-se-iam às matrizes africanas quer no processo de feitura, quer nos condimentos e nos ingredientes usados.

Também, a banana – muito usual em São Tomé e de produção nacional – nas variações em banana-pão, banana prata, banana maçã, banana-anã, banana ouro, banana graomichel que são quando verdes e sempre usadas na culinária: ou fritas ou cozidas; quando amadurecidas as bananas prata e maçã são usadas como fruta e a banana pão quando amadurecida é assada na brasa, mas em momento algum são usadas no preparo de uma caldeirada ou de ensopados. A banana é sempre um acompanhamento a substituir o arroz e quando é assim vem combinada com um

¹⁰ | Originalmente em crioulo cabo-verdiano: “Nos e cabu-berdianu, nu ta papia crioulu, ma nu ta fazi cumida di otu stilu ki Cabo Verde. Nos temperu e más sabi, ora ki un ta bai Cabo Verde, un ta leba nhas limon, malgueta pisadu na garrafinha, banana, fodjas pa fazi calulu, un ta leba pexi fumadu també. Ora ki un cuzinha, guentis ta djunta na porta kasa, pa nha irmon das bokadu. Es ta flan: cumida di nós é sabi Nhos ta cuzinha sabi propri. Kandu un bai Portugal ta kumpanha nha fidju na djunta médica, un fika na kasa de nha irmon, sempre ki un ta daba, un ta cuzinhaba. Un bés el leba cachupa ki un fazi pa almoça na trabadjo, e flan ma ninguém mais ka kis cumé sés cumida pamodi cachopada sta cu cheiru sabi, ki nunca es tinha cumido cachupa sabi si”.

¹¹ | A categoria é recorrente em alusão a um espaço sem animação, parado ou quando a comida está sem pimenta ou com pimenta fraca, referindo menos à temperatura e mais à pungência, como nos avança Vivaldo C. Lima (2010: 128) na sua análise à cozinha baiana alusiva ao uso fraco ou nulo de pimenta

molho (de carne ou peixe) oleoso. O preparo da banana é muito comum nas roças e na cidade, mas muitos – jovens ou adultos – preferem por vezes o arroz à banana¹² e, que ao sobrar é usado para alimentar os animais de criação (porcos, galinhas).

Na maioria das vezes, quando se fazia banana ou fruta-pão assada com algum molho degustava-se com as mãos: quebrando os pedaços de banana/peixe e molhando-se no óleo com malagueta. Por ser uma deglutição crua do óleo, os coletivos com maior poder aquisitivo, substituem o óleo industrial pelo azeite de oliva também importado. Aparentemente, há toda uma ciência em usar algum tipo de óleo nesse prato, pois a combinação, além de tornar o prato mais saboroso, facilita a ingestão da banana ou da fruta-pão cozida, por ‘ser seco’. Tanto entre os forros, como nos ‘descendentes’, esse tipo de combinação do molho oleoso com a fuba, banana, matabala ou fruta-pão, na variação frita, assada ou cozida, é categorizada de ‘comida seca’ que contrapõe aos ensopados (calulu, guisado de peixe, guisado de feijão ou de frango, entre outros) que são ‘comida líquida’. Contudo, a ‘comida líquida’, caso dos ensopados e guisados, em momento algum é produzida com a banana, pois essa constitui o único vegetal degustado seco, sem adição de caldo algum. Além disso, qualquer variação de caldo é sempre encorpada com uma pasta de farinha de trigo, ficando mais espesso e sempre acompanhado de arroz, que também pode acompanhar o molho, mas quando é assim fica mais um cozido, sem acréscimos do óleo para formar uma gordura. Quando a carne ou o peixe são confeccionados para cozido ou para um molho oleoso, normalmente são acompanhados de três vegetais cortados em tiras finas em pouca quantidade: a cenoura, o feijão-verde e a pimpinela (chuchu) e quando a pimpinela for em menor quantidade que o habitual, rala-se para ajudar também a engrossar o molho.

Como referi, a banana normalmente é confeccionada sozinha como acompanhamento e não no caldo como é prática entre os cabo-verdianos não santomenses. Era perceptível que, entre os meus interlocutores e as minhas interlocutoras, seria impensável conceber e saborear ‘uma comida líquida’ sem adição de alguma farinha, tampouco uma combinação inapropriada comer um caldo ou cozido de peixe, ademais se esse for acompanhado da banana, o que reverbera o ceticismo deles à qualidade das habilidades gastronómicas dos outros cabo-verdianos não santomenses e, ao diferencial deles naquela culinária. Sentimentos e/ou manifestações de repúdio à imagem de um dos pratos da gastronomia cabo-verdiana: caldo de postas de peixe com banana verde acompanhado de arroz, era muito frequente não só entre os ‘descendentes’ na roça, como nos da cidade, como a experiência da Manuela sinaliza.

Manuela nasceu e cresceu em Budo Budo (arredores da cidade), filha de pais cabo-verdianos só veio a conhecer Cabo Verde quando fora fazer uma graduação em 2007 (tendo retornado para São Tomé em finais de 2012) e, nesse encontro descobre o caldo de peixe. Com uma expressão de nojo visível, conta-me que a única coisa a que nunca se habitou a comer, enquanto viveu em Cabo Verde, fora o caldo de peixe

12 | Não só na roça, como na cidade o consumo do arroz tem superado o consumo da banana. Pelo facto do arroz ser importado, a maioria das vezes vendido pelo Japão, o seu custo por vezes ultrapassa o poder de compra do povo, e por conta disso, os governos (o anterior e o vigente) têm procurado mecanismos de aumentar a produção nacional da banana e superar o seu consumo para garantir uma dieta alimentar mais substanciada do povo. Contudo, muitos reclamam de que na verdade seria “só demagogia, pois a elite mesmo não usava a banana, só arroz e quer o arroz só para eles”.

com banana verde, mesmo sem banana, beber o caldo líquido seria de ‘muito mau gosto’. Nesse encontro com Cabo Verde, mesmo quando participava em convívios ou ia à casa de amigos e, servia-se esse prato, ela sempre pegava peixe e arroz e outras hortaliças se houvesse, sem o caldo e a banana. Nota-se a presença de relações dialéticas em que para os ‘descendentes’ cabo-verdianos, as artes culinárias permitem demarcar lugares existenciais, pois, ao mesmo tempo que, o território Cabo Verde aparece como ‘um país bom’, essa diáspora eleger as artes da cozinha “à moda da terra” enquanto um artifício de diferenciação e, formas outras de criar a pessoa cabo-verdiana no arquipélago santomense.

Numa tarde ensolarada, pouco mais das treze horas, ao lado do ‘jardim’ estavam algumas mulheres à volta da Ruth que voltara da cidade com vários peixes para vender em Agostinho Neto. Ruth é ‘palaiê’ (expressão em crioulo forro para peixeira) e como ela, outras moradoras de Agostinho Neto vivem da revenda do peixe, percorrendo as ‘senzalas’ com um balde grande sobre a cabeça, normalmente a partir das quinze horas. Dependendo dos preços da revenda, as mulheres decidiam o que preparar para o jantar. Lúcia e Ita cada uma com o peixe atum na mão, caminharam para o quintal delas, enquanto Ingrácia parava o Wagner para levá-la de moto à vila, tentando comprar peixe mais barato, disse ela. Enquanto cada uma, em frente à sua porta, sentada numa pedra limpava os peixes, Ingrácia chegou com peixe bideon. “Vais fazer o peixe como, Ingrácia? Uma vez comi caldo de bideon. Aqui fazem sopa com peixe?” – Perguntei. Ingrácia e Rony param estupefactas e exclamaram “sopa de peixe? Isso é como?” Lá expliquei como fazíamos em Cabo Verde, que também fazíamos caldo de bideon. Desataram a dar gargalhadas, em meio a zombaria: “Caldo de bideon, credo, fica como?” Nada adiantou frisar como era delicioso e, dos efeitos terapêuticos, diante da reticência delas. Nisso, o pai da Marcelina que se encontrava a jogar baralho com Jo, Eleutério homem de Ingrácia e Altino, exclamou:

Cabo Verde vocês tem mania de fazer comidas sem gosto. Uma vez, veio uma senhora de Cabo Verde e fez cachupa. Sôra cachupa ruim. Não refoga carne. Gente é cabo-verdiano mas a gente cozinha moda daqui, à moda da terra. Não fazemos aquele caldo de peixe, colocar banana dentro de caldo e comer! Nada! Água no peixe só, nada bom!

Semanas após esse episódio, Ingrácia zombava e, criava brincadeiras jocosas: “Então, comeu já teu caldo de bideon? Ficou como? Traz pra gente provar?”, tal como a Rony: “Gente disse que lá vocês não pisam malagueta, alho fica cru no tempero. CREDU, assim fica sem gosto! Coisa tempera verdade?!”.

Ainda que como vários estudos sobre a diáspora cabo-verdiana (Pedro Góis, 2008; Évora & Grassi, 2007) defendem que toda a comunidade diaspórica procura a terra ancestral, criando “comunidades imaginadas” à la Benedict Anderson (1983), uma recriação e reinvenção de uma comunidade cabo-verdiana imaginada e

vivenciada nas socialidades, interrogo-me da qualidade hermenêutica e heurística dessa experiência e, de sua instrumentalização entre os meus interlocutores. Creio que aos meus interlocutores, às artes culinárias interessa menos lembrar ou recriar um Cabo Verde e, mais pensá-las como um *locus* onde outros movimentos estão sendo criados. Em como as artes culinárias e as práticas de comensalidade enformam culturalmente as suas corporeidades, demarcando dos cabo-verdianos na condição de contratados e criando-se noutra categoria: “santomense descendente de cabo-verdianos”. Quando o pai da Marcelina recusa a cachupa à moda de Cabo Verde, ou com a criação das narrativas jocosas, está em jogo mostrar o São Tomé que acolheu os seus pais quando das fomes e, virou o território deles: confeccionar uma cachupa boa ‘à moda da terra’, fazer um molho de peixe salgado com banana, sendo simultaneamente ‘descendentes’ e, criando-se nesse movimento sem se preocupar em resgatar ou em monumentalizar as práticas de cozinhas cabo-verdianas *ipsis verbis*.

Como frisam, “somos descendentes dos cabo-verdianos que vieram contratados de Cabo Verde, não somos cabo-verdianos nascidos [em Cabo Verde]”. Outrossim, para os meus interlocutores importa marcar o lugar das artes culinárias nas suas socialidades, em que mesmo sendo filhos e/ou ‘descendentes’ de cabo-verdianos se demarcavam e desacreditavam da qualidade gastronômica cabo-verdiana e, se vangloriavam das artes e cozinhas por eles confeccionadas ‘à moda da terra’. Ainda que como Deolinda reitera se veem como cabo-verdianos pois falam crioulo, as artes da cozinha possibilitam e fabricam outras ontologias.

Fazemos comida diferente de Cabo Verde. Nosso tempero é mais saboroso, quando vou pra lá, levo meus limões, malagueta toda pisada num bule, banana, folhas para fazer calulu, levo peixe fumado.

O encontro com o território Cabo Verde fa(e)z emergir diferenciações de práticas e modos existenciais: quer nos modos de preparo dos alimentos em Cabo Verde em que o tempero é espremido e não pisado, a carne fresca é lavada na água corrente e em seguida temperada e não na água fervida com vinagre como se faz em São Tomé; a comida quando líquida na culinária cabo-verdiana é um caldo líquido sem algum acréscimo de farinha para engrossar e o molho é mais espesso e com menos óleo. Igualmente na paisagem das espacialidades do arquipélago cabo-verdiano onde as bananeiras não perfazem nem a paisagem urbana nem a rural de Cabo Verde, estando limitada aos espaços agrícolas rurais o cultivo de bananeira. A banana d’água e a banana maçã (as únicas variações de bananas) usadas unicamente como fruta quando maduras e a banana d’água quando verde no complemento do caldo de peixe, em nenhum momento um acompanhamento. Outrossim, na presença das palmeiras pelo mato adentro santomense, donde se extrai o delicioso vinho de palma e o óleo de palma, ambos inexistentes em Cabo Verde, quando muito trazido dos países da Costa do Continente (Nigéria, Senegal, Guiné Bissau, entre outros), no fluxo

migratório. Em certa medida, antevejo desencantos nas narrativas deles, como se o Cabo Verde de que tanto os pais e avós fala(va)m não reverberasse a africanização da qual eles se orgulham, face às artes culinárias ‘frias’, insossas, uma europeização escondida e tão reivindicada pelos cabo-verdianos que eles não defendem.

Carla Indira Semedo é doutora em antropologia social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, mestre em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e graduada em sociologia pela Universidade Jean Piaget de Cabo Verde, onde atua como professora auxiliar. Áreas de interesse: práticas de cura, musicalidades, diáspora cabo-verdiana em São Tomé e Príncipe, e memórias coloniais.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Publicou “Musicalidades das cabo-verdianas nas roças de São Tomé e Príncipe” e “Noções estéticas na performance do batuko: experiência etnográfica entre as batukadeiras de São Martinho Grande (Ilha de Santiago-Cabo Verde)”.

FINANCIAMENTO: Bolsa Capes PEC-PG.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Elisa Silva. *As ilhas de Cabo Verde da «Descoberta» à Independência Nacional (1460-1975)*. s/d. Paris, Editions L'Harmattan.

CARREIRA, António. 1977. *Classes sociais, estruturas familiares e migração em Cabo Verde*. Lisboa, Ulmeiro.

CARREIRA, António. 1983. *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*. 2ª edição. Lisboa, CEE/ICL.

CARREIRA, António. 1984. *Cabo Verde: aspectos sociais, secas e fomes do século XX*. Lisboa, Ulmeiro.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. 2006. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre, UFRGS editora.

ÉVORA, Iolanda e GRASSI, Marzia (org). 2007. *Gênero e Migrações cabo-verdianas*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS).

FERNANDES, Gabriel. 2002. *A diluição da África: uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós) colonial*. Florianópolis, Edufsc.

FOUCAULT, Michael. 2013. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

FURTADO, Cláudio. 1987. *Gênese e Reprodução da classe dirigente em Cabo Verde*. Praia, ILCD.

GÓIS, Pedro e MARQUES, José Carlos. 2008. “Práticas transnacionais dos imigrantes cabo-verdianos em Portugal”. In GÓIS, Pedro

(org.). *Comunidade(s) cabo-verdiana(s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*. Lisboa, ACIDI, pp. 87-104.

SILVEIRA, Onésimo. 1968. *Consciencialização na literatura cabo-verdiana*. Lisboa, Edição Casa dos Estudantes do Império.

TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press.

VIEIRA, Henrique de Santa Rita. 1951. "Mão de obra cabo-verdiana para S.Tomé". In: *Cabo Verde. Boletim de Propaganda e Informação*, Praia, Ano II, n.º 23: 29-32.

MATERIAIS CONSULTADOS

ADICHIE, Chimamanda. 2009. *The danger of a single story*. TedGlobal, 2009. Disponível em: <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story>. Acesso em outubro de 2012.

CARDOSO, Domingos. 2010. "Pelas roças de São Tomé e Príncipe: do nunca visto ao nem visto", *Jornal A Nação*, CXXXVI, pp. 23-27.

Código do Trabalho Rural do Ultramar Cabo Verde (27/04/1962). Decreto-Lei de 1903. *Boletim Oficial*, São Thomé, IX.

Recebido em 31 de janeiro de 2019. Aceito em 25 de novembro de 2020.

El camino y el caminar: fuentes históricas de los rarámuri de la Sierra Tarahumara, México

DOI
<https://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184479>

María Isabel Martínez Ramírez

Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México/Ciudad de México, México
isabelmr@unam.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9376-8681>

RESUMEN

A lo largo de este artículo muestro que, para los rarámuri o tarahumaras que residen en el Norte de México, los caminos y el caminar constituyen un contexto epistemológico caracterizado por revelar los procedimientos necesarios para producir y transmitir contenidos concretos. El objetivo de este escrito es exponer las narrativas recopiladas en dicho contexto para examinar la relación entre la enunciación y los soportes geográficos que son reconocidos como evidencia de los hechos relatados y como generadores de la enunciación. La meta es analizar los procedimientos nativos de la enunciación con el fin de postular una simetría entre estos registros y las fuentes documentales de carácter burocrático y administrativo que el Estado mexicano ha producido durante los siglos XX y XXI y que han servido como un pilar para construir la historia *de/sobre* los rarámuri. El objeto ulterior es aportar a la construcción de un espacio de existencia para la *historia* rarámuri.

PALABRAS-CLAVE

Rarámuri, historia amerindia, fuentes históricas, registros territoriales

The path and the walk: historical sources of the Rarámuri from the Sierra Tarahumara, Mexico

ABSTRACT In this article I show how roads and walking constitute an epistemological context characterized by revealing the necessary procedures to produce and transmit specific content for the Rarámuri or Tarahumara who inhabited in northern Mexico. The objective is to expose the narratives compiled in that context and to examine the relationship between the enunciation and the geographic supports that are recognized as evidence of the events reported and as generators of the enunciation. The goal is to analyze the native procedures of enunciation in order to postulate a symmetry between these records and the bureaucratic and administrative documentary sources that the Mexican State has produced during the 20th and 21st centuries and which have served as a pillar to build the story *of/about* the Rarámuri. The ulterior object is to contribute to the construction of a space of existence for Rarámuri history.

KEYWORDS
Rarámuri, Amerindian history, historical sources, territorial records

INTRODUCCIÓN

Para los rarámuri o tarahumaras – pueblo que, para el 2015, fue censado por el índice lingüístico en aproximadamente 74.000 personas¹ el camino y el caminar trascienden el acto de andar y constituyen los fundamentos de sus proyectos políticos y modos de existencia, tal como fue reiterado por la etnografía, la historia y la literatura durante el siglo XX (Kennedy, 1970; Merrill, 1988; Montemayor, 1999 [1995]; Sariago Rodríguez, 2015 [2012]; Fujigaki Lares, 2019). Los rarámuri son conocidos por ser grandes corredores, como la maratonista internacional Lorena Ramírez, y por residir de manera extensiva en pequeñas rancherías a lo largo y a lo ancho de la Sierra Tarahumara que, conformada por un macizo montañoso de la Sierra Madre Occidental, cruza el estado de Chihuahua en el norte de México. Por ello, la movilidad realizada entre las residencias habitacionales y de cultivo ubicadas en las altas cumbres (hasta 2 400 msnm) y en las profundas barrancas (hasta 200 msnm) constituye la relación primordial con su mundo, la Sierra Tarahumara o *kawí*, que simultáneamente los conforma como personas.²

Como Catarino de Coyoachique, en el municipio de Urique, le compartiría a S. Aguilera Madrigal (2011: 35): “todo tiene su camino [...], las aguas, el sol, las nubes, las flores y demás. Vivir en armonía significa seguir este camino marcado por Dios – pues éste fue recorrido y marcado primero por Tata Riosi, para que después los rarámuri [sic] supieran por dónde caminar”. Los cuerpos rarámuri están compuestos por una red interna de caminos de sangre (*laá boára*). Las almas (llamadas regionalmente de forma diferente: *alewá*, *arewáka*, *iwigá*) transitan por ellos para generar movimiento, calor, pensamientos, sentimientos, acciones y estados de salud. Éstas se organizan como familia o como grupo de autoridad y habitan el cuerpo como si se tratara de una casa. En ocasiones, algunas salen para viajar por sendas oníricas, y se extravían cuando son raptadas, a causa del susto, o simplemente al perder el camino de vuelta a su residencia corporal. Para recobrar estas almas, los-que-saben-curar o doctores (*owirúame*) seguirán las huellas del enfermo y negociarán su regreso, caminarán en la dimensión onírica, realizarán un ritual, un sacrificio y una danza, ya que danzar es caminar en el plano celeste (Montemayor, 1999 [1995]: 26). Los caminos también son aquellos que Onorúame (El-que-es-Padre) y Eyerúame (La-que-es-Madre) – ocasionalmente identificados con el astro solar y con la luna – recorren durante su andar por la cúpula celeste y que enseñaron a los antepasados de los rarámuri (*anayáwari*) bajo la forma de la costumbre (*anayáwari boé*, literalmente el camino de los antepasados). En conjunto, estos senderos deben ser transitados colectivamente. Así, los rarámuri caminan cotidianamente para visitar amigos y parientes con el fin de multiplicar y de cuidar los lazos necesarios para ser un rarámuri, pues cada uno de estos andares conforma los senderos internos de las personas. En este mundo se hace camino siendo y haciéndose caminos.

Por todo esto, como expongo en este escrito, los caminos y el caminar constituyen un contexto de producción y de transmisión del conocimiento sobre aquello que

1 | Estimación del INALI con base en los datos de la Encuesta Intercensal, INEGI, 2015, y el Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales, INALI, 2008, https://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2015/pdf/agrupaciones/tarahumara.pdf [consulta: 14 de junio de 2018].

2 | Los rarámuri utilizan el vocablo *kawí* para remitir a su mundo, por ejemplo en la frase inicial de algunos relatos, tales como “el mundo se formó en tres épocas” (*kawí ko, a bikiná kayáame niráa kayénal*) (Gardea y Chávez, 1998: 20); o para referir a la Sierra Tarahumara, como en las recientes declaraciones del gobernador de Chorréachi, Macario Ramos, en torno a la explotación del bosque. Para escuchar declaraciones del gobernador de Chorréachi, Macario Ramos, en torno a la explotación del bosque, ver <https://soundcloud.com/chor-achi-rar-muri> [consultado 13 abril 2019]. De la misma manera, los spots de radio de Voces de la Sierra Tarahumara que, en 2015, describían la situación de la construcción del aeropuerto en Creel y el conflicto agrario en el ejido de San Elías Repechique inician su presentación con la siguiente frase: *rarámuri kawí gáara ra'ichára*, literalmente “hablantes de rarámuri de la Sierra Tarahumara” o “voces de la Sierra Tarahumara”. Voces de la Sierra. Contec. Consultoría Técnica Comunitaria A.C., 2016 [consultado 7 marzo 2016]. Disponible en <http://kwira.org>

los rarámuri de Munérachi, Batopilas, llaman *chabé nilúame natáli* (literalmente “lo que se piensa antes”) (Moreno Pineda, 2013: 148), esto es, sobre los relatos contados desde tiempos antiguos y el conocimiento enseñado por los antepasados (*anayáwali*). Debemos a K. H. Basso (1996) una etnografía emblemática sobre la relación entre el lenguaje y el paisaje (*landscape*) para algunos apaches de Cibecue en el sur de los Estados Unidos. Al igual que para el caso rarámuri, los “place-worlds” que producen y reproducen el conocimiento sobre el pasado *son* las personas (Basso, 1996: 18); en otras palabras, el paisaje influye en la autodefinición de los apaches y de la acción social (Basso, 1996: 65). A diferencia de F. Santos-Granero (1998: 131, 132), quien se interesó en dar cuenta de la codificación de una historia “escrita” en el paisaje mediante una “escritura topográfica” en el territorio yanasha de Yorenaco en los Andes Centrales de Perú, Basso enfocó su atención en los modos de transmisión del conocimiento y en las condiciones particulares de la enunciación, ambos temas afines a mis intereses. Como nuestro a lo largo de este texto, en contraste con el material recopilado por F. Santos-Granero: S. Hugh-Jones (2016: 165) interesado en cómo los petroglifos, las rocas y los rápidos de los ríos no sólo eran materializaciones de la historia sino modos de pensar sobre el tiempo en el Alto Río Negro; y la investigación de D. Paiva Ramos (2013) realizada en la misma región y caracterizada por elaborar una original etnografía del andar; para los rarámuri que conocí en la Sierra Tarahumara los sitios vinculados con una narrativa podían ubicarse simultáneamente en espacios distintos y lejanos entre sí. Era común que en cada región existiera un sitio llamado Ganóchi (lugar de gigante) asociado con relatos sobre gigantes; o bien una o varias cuevas, relacionadas con alguna historia sobre apaches que lloraban, denominadas Narárachi (lugar de llanto). Como advirtió A. Fujigaki Lares (2015), este también era el caso de los patios rituales (*awírachi*), ya que una vez preparado el espacio mediante la limpieza y el aplanado de la tierra suelta, cualquier sitio podía fungir como un *awírachi*. Echando mano de la jerga de Basso, el sitio-mundo que daba sentido a la proliferación de estos lugares era el *kawí* o mundo rarámuri, identificado con la Sierra Tarahumara. Dicho de otra manera, los lugares-mundo ubicados dentro del *kawí* eran espacios virtuales que potencialmente podían actualizarse en cualquier sitio que cumpliera con ciertos requisitos (ser aplanado, ser una cueva con marcas de fuego, ser una roca gigante etc.). Como indicó S. Hugh-Jones (2016: 161) para el Alto Río Negro, las geografías de los rarámuri que estaban articuladas con la memoria y con los viajes también se encontraban en el ritual, en el canto y en el sueño.

En este marco, el objetivo de este artículo es exponer las narrativas de algunos rarámuri bilingües recopiladas en español, en el contexto de los caminos y durante el acto de caminar, para examinar la relación entre la enunciación y aquello que denominaré registros territoriales.³ Es decir, los soportes geográficos que, desde la perspectiva rarámuri, son reconocidos como evidencia de los hechos relatados y como generadores de la enunciación. La meta es analizar los procedimientos nativos de la enunciación

3 | La lengua tarahumara o rarámuri *rai'chari* pertenece a la familia yuto-azteca. El Equipo de Lingüística de la Oficina de Estudios Especiales de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, dependiente del estado de Chihuahua, en 1992 y 1997, reconoció cinco áreas dialectales con base en criterios fonológicos, elementos léxicos y componentes sintácticos. Los materiales presentados en este artículo corresponden al área norte, donde se ubican los municipios de Bocoyna, Guachochi, Urique y Carichí, con Sisoguichi y Narárachi como comunidades representativas. Aproximadamente 74.000 personas hablan rarámuri *rai'chari*, tendencialmente dominan el español o lo comprenden (Islas Flores 2015: 14-17) y, en ciertas regiones, por el contacto con pimas, warijíos, pima-tarahumaras y tepehuanos del norte, los rarámuri son trilingües (de la Parra 2012: 282). Ante la diversidad de escenarios lingüísticos, sugiero revisar el recuento y el estudio de caso presentado en la reciente tesis de Nuvia de los Ángeles Betancourt Sabatin (2020).

– reconocimiento, lectura y validez. En consonancia con las reflexiones críticas sobre la relación entre la historia, la etnografía y la historia amerindia de P. Gow (2001; 2006), el fin es proponer que dichos registros son simétricos, en el sentido de B. Latour (2001 [1991]), a las fuentes documentales de carácter burocrático y administrativo que el Estado mexicano ha producido durante los siglos XX y XXI y que han servido como un pilar para construir la historia *de/sobre* los rarámuri. El objeto ulterior es aportar a la construcción de un espacio de existencia para la *historia rarámuri* y, en esa medida, colaborar con el diálogo entre esta historia amerindia y la historiografía *de/sobre* los indígenas.

La reflexión que presento en este artículo es producto de la confluencia de dos ejes de indagación. Por una parte, de la revisión bibliográfica dedicada a las fuentes históricas amerindias tales como el cuerpo, el territorio, la danza, la enfermedad, entre otras. Y, por otra, de la preocupación teórico y metodológica para contribuir al espacio de existencia de las historias amerindias. Este proyecto se inspira en las apuestas tempranas de P. Gow (2001: 8-9) quien, con base en su trabajo de campo entre 1980 y 1990, con los piro de Santa Clara en la Amazonía peruana, afirmó que, para los integrantes de este pueblo, su historia no se reducía a nuestra historia en común (“our common history”), esto es, a ese campo caracterizado por la colonización, la globalización y el desarrollo de la economía mundial. Al tomar en serio aquello que los nativos del Bajo Urubamba decían y hacían sobre su historia, P. Gow (2006: 197) develó que el parentesco para los piro *era* la historia, así como la venganza para los tupinambá (Taylor, 1993) o el paisaje para los apaches (Basso, 1996).

El trabajo de M. Carneiro da Cunha también ha sido estimulante para examinar el espacio de posibilidad de estas historias nativas y de los proyectos políticos y de existencia que las acompañan. Esta antropóloga e historiadora afirmó que, para el caso de Brasil, “queda aún por hacer una historia propiamente indígena. No solamente es el obstáculo real [...] por la ausencia de escritura y por tanto de la autoría de los textos, no es solamente la fragilidad de los testimonios materiales de esa civilización [...], sino la dificultad de adoptar ese otro punto de vista sobre una trayectoria de la que hacemos parte” (Carneiro da Cunha, 1992: 21-22, el resaltado es mío). Para esta autora, el derecho a la recuperación de una historia propia es fundamental en la medida en que la tenencia de las tierras indígenas en Brasil, tal como en México, derivan de una situación histórica. Aún así, desde su perspectiva, no es suficiente comprobar con documentos escritos la ocupación prolongada de los territorios – documentos que, destacó esta etnóloga, en la mayoría de los casos, tienen intereses antagónicos a los de los indígenas. Por el contrario, la meta es reanudar la importancia de estas historias nativas mediante otras fuentes y, como antropólogos, historiadores, ciudadanos y miembros de un Estado nación, reubicar nuestra posición de enunciación con el fin de multiplicar las narrativas sobre nuestro papel en esta historia compartida – tal como expusieron D. Kopenawa y B. Albert en *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami* (Kopenawa y Albert, 2015 [2010]).

En última instancia, la finalidad de este artículo es aportar un ejemplo de los contextos de producción enunciativa rarámuri con el fin de que las categorías y las prácticas nativas problematicen las premisas epistemológicas que, pese a los vastos debates sobre el tema (ver Gow, 2006), continúan fundamentando las discusiones académicas en torno a díadas como historia/mito, historia/historia oral, historia/ethnohistoria. Desde mi perspectiva, uno de los presupuestos generales de estas distinciones radica en el potencial que el analista otorga a cada una de las fuentes para reconstruir procesos, eventos o hechos verificables – implícitamente definidos como reales. En concordancia con el reciente proyecto de F. Navarrete Linares (2018: 18-19) sobre la historia mexicana, con este texto busco poner en marcha la “imaginación histórica” que, promovida por este autor, busca crear “una nueva manera de construir las verdades históricas a través del diálogo entre mundos diferentes”. Al igual que este historiador y antropólogo, mi premisa consiste en “suspender nuestros juicios sobre lo que es verdadero y real en los mundos históricos [...] para que cuestionemos eso que llamamos realidad histórica y que en verdad no es más que otro mundo histórico particular” (Navarrete Linares, 2018: 21).

Para lograrlo, primero describo tres contextos de enunciación rarámuri: los consejos, los mitos y la narración colectiva de *chabé nilúame natáli* (literalmente “lo que se piensa antes”). La meta es ofrecer un panorama mínimo de los contextos de enunciación sobre los sucesos pasados con el objeto de ubicar la producción y la transmisión del conocimiento articulado con el camino y con el caminar. Posteriormente, describo etnográficamente este contexto de enunciación para finalizar con una reflexión sobre por qué los registros territoriales son una fuente de la *historia* rarámuri.

PALABRAS RARÁMURI: CONSEJOS, SERMONES,

MITOS Y ENUNCIACIÓN COLECTIVA

Mis primeros pasos junto a los rarámuri se remontan al 2002. Para mis interlocutores, caminar también era experimentado como un acto pedagógico y, por tanto, epistemológico. Entre mis deberes como estudiante de licenciatura, requería recopilar “mitos”, concepto que problematizo adelante. Inicialmente mis expectativas no fueron cubiertas porque la palabra, para los rarámuri que conocí en el ejido de Norogachi, municipio de Guachochi, era un acto análogo al pensamiento y a la acción y, como tal, era un expresión de las relaciones que constituían a cada persona y que la vinculaban con otros existentes y con el mundo (Merrill, 1988: 62-64; Moreno Pineda, 2013: 51-52; Fujigaki Lares, 2015: 351, 357; Rodríguez López, 2017). Además de ser meditada previamente, la expresión de la palabra requería cierta ecuanimidad emocional y mesura.

Una expresión de la particularidad y de la relevancia de la palabra para los rarámuri son las prácticas denominadas en español bajo el término “consejos”, tema

destacado en la etnografía regional (Merrill, 1988; Bonfiglioli, 2005; Vallejo Narváez, 2015). De acuerdo con los rarámuri, Onorúame otorgó el consejo a los antiguos rarámuri (*anayáwari*) para que configuraran su actual modo de vida. Este consejo ha sido transmitido de generación en generación a través de la palabra y de recorrer colectivamente “el camino de los antepasados” (*anayáwari boé*), es decir, de practicar la costumbre mediante acciones, pensamientos y palabras en el día a día, así como a través del trabajo colectivo agrícola y ritual. El legado del consejo de Onorúame es transmitido de mayores a menores en dos sentidos. Primero, en los sermones que las autoridades rarámuri ofrecen en las reuniones dedicadas al trabajo y al consumo de cerveza de maíz (*teswino* o *batári*), llamadas teswinadas; en los juicios; cada domingo o día de fiesta; así como en los consejos de las personas denominadas mayores. Segundo, a través del consejo transmitido al interior del grupo residencial.

Entre 2002 y 2012, los rarámuri de Norogachi contaban con tres gobernadores rarámuri o *siríame*, doce generales, doce capitanes y doce mayores – jerarquía que, siguiendo a C. W. Pennington (1996 [1963]: 278), fue implantada por los jesuitas durante el siglo XVII. Los *siríame* – según la declaración del gobernador rarámuri en turno, Antonio Sandoval, en 2006 – estaban encargados de aplicar la justicia, de supervisar la correcta realización de las fiestas y de la continuidad de las costumbres. Sus medios de acción eran los juicios públicos, la coordinación de las fiestas celebradas en Semana Santa y en invierno (Bonfiglioli, 1995), el sermón de cada domingo después de las misas católicas y el consejo personal. Los mayores, por su parte, tenían la tarea de aconsejar a los niños y a las mujeres, así como aquellos que deseaban concretar nuevas uniones conyugales.

Las almas de los *towí* (niños) y de las *tewé* (niñas) crecían a la par que el cuerpo, en gran medida, por la incorporación de estos consejos. Por ello, al interior de los grupos residenciales, los consejos se transmitían bajo la misma lógica. En este caso, existía una red extendida de personas mayores capaces de contribuir en esta maduración anímica: padre (*tata*), madre (*nana*, *chichi*), hermanos y hermanas mayores (*bachíra*, *kochíra*, *bonirá*, *wayéera*), hermanos y hermanas del padre y la madre (*kumucho*, *so'rorá*, *ri'chirá*, *ráte*, *aporá*, *kulíchi*), hijos de los hermanos y hermanas del padre y la madre (*bachíra*, *kochíra*, *bonirá*, *wayéera*), abuelos paternos y maternos (*apalochi*, *u'sú*, *akáchuri*, *ochípari*), hermanos de los abuelos paternos y maternos (*apalochi*, *u'sú*, *akáchuri*, *ochípari*) – para una descripción de esta terminología, ver M. I. Martínez Ramírez, J. Martínez Galván y N. Naranjo Mijangos (2012: 93-104).

W. Merrill (1988: 61-62), quien realizó una etnografía detallada sobre los sermones, indicó que éste era el contexto de enunciación rarámuri más elaborado en la región de Rejogochi, municipio de Bocoyna. Para este autor, el propósito de estas palabras era reiterar “consejos probados con el tiempo para la conducta apropiada en la vida”, y no comunicar información nueva. *Nawésari* y *nátiri* son los términos utilizados para referirse al sermón dominical, así como a cualquier tipo de consejo. Ambos sustantivos comparten

la raíz *na-* que, en palabras de W. Merrill, remite a pensamientos “bien elaborados y opiniones cuidadosamente consideradas” (Merrill, 1988: 62). Para A. Fujigaki Lares (2015: 350-358), el sustantivo *nátari* enlaza, bajo una lógica explícitamente anti-cartesiana, el corazón, el pensamiento, la palabra y la acción; en otros términos, pensar es actuar. Por ello, en Norogachi, tal como en Rejogóchi, la capacidad retórica era una expresión de la fuerza moral, intelectual y emocional del orador. Por ejemplo, los mejores oradores pronunciaban sus sermones con una celeridad 60 por ciento más rápida que el ritmo de una conversación normal, es decir, 500 sílabas por minuto (Merrill, 1988: 64).

Tal como registré en Norogachi y de acuerdo con la etnografía de W. Merrill, los sermones se ejecutaban los domingos en el atrio de la iglesia, posterior a los oficios religiosos católicos, y estaban dirigidos a la población congregada, entre veinte y cien personas. Mientras la concurrencia guardaba silencio, el orador “se mant[enía] de pie [...] e inmóvil excepto por el movimiento de sus labios y el gesto enfático ocasional con su mano. Sus palabras flu[ían] monótonas en una intensa corriente, que aumenta[ba] en tono constante pero casi imperceptiblemente mientras avanza[ba]. La multitud est[aba] atenta pero impasible durante el sermón; solamente si el orador vacila[ba] los oyentes ofrec[ían] aliento gritando: ‘¡Ten fuerza!’ (*¡lwérasa!*)” (Merrill, 1988: 64). Al final del sermón, la multitud replicaba al unísono, *¡weé gará júku!* (¡es buena!). El orador respondía con un *arioshibá mateterabá* (Gracias, adiós), y la gente contestaba *mateterabá*. Finalmente, el orador indicaba que la gente podía marcharse.

El tema de los sermones giraba en torno a la descripción de la conducta de Onorúame y de Eyerúame, comprendida como un ejemplo de cómo vivir. En ambos casos, el camino y el caminar fungían como dos referentes para la correcta acción colectiva, tal como muestran los siguientes ejemplos.

Sigan el camino de Nuestro Padre y el camino de Nuestra Madre. No estén tristes ni descorazonados. ¿Qué bien hay en estar tristes? ¿Se desalientan Nuestro Padre y Madre mientras van cuidándonos aquí en la tierra? Todos busquen una vida larga. Prosigan vigorosamente otro día, otra noche, otro año. Nuestro Padre y Nuestra Madre nunca faltan un día o un año. Siempre están aquí en la tierra. [Fragmento de sermón recopilado por W. Merrill el 1 de enero de 1987 en el pueblo de Basíhuare (Merrill, 1992 [1988]: 106-107), traducción del autor y resaltado mío].

Regresen aquí otra vez el próximo domingo, yo les digo. Nunca dejen de venir aquí a pedir el perdón de Nuestro Padre y Nuestra Madre. *Al hacer esto, ustedes siempre caminarán con fuerza*. No estén tristes. No sigan a Aquel Que Vive Debajo porque si lo hacen terminarán llorando. Sean fuertes y estén contentos dondequiera que vayan. ¿Acaso Aquellos Que Nos Proporcionan La Luz son perezosos *al caminar* allá arriba? Yo les digo: ellos me cuidan y los cuidan a ustedes. Por eso, tomen aliento y vayan con fuerza. No estén tristes. Vuelvan contentos aquí otra vez el domingo. [Fragmento de sermón recopilado por W. Merrill el 11 de febrero de 1979 (Merrill, 1992 [1988]: 110-111), traducción del autor y resaltados míos].

En estos sermones, la alusión a los caminos no se reduce a una metáfora o a una figura retórica. Los caminos de Onorúame y Eyerúame, El-que-es-Padre y La-que-es-Madre, refieren al transcurso del sol y de la luna en el firmamento y en el horizonte. Estos desplazamientos marcan los ritmos de las actividades agrícolas y rituales y, con ellos, los distintos momentos de movilidad de los rarámuri en la Sierra Tarahumara. Son abundantes las descripciones etnográficas sobre este tema en regiones de barranca (Kennedy, 1970; Levi, 1993; Olivos Santoyo, 2012), en regiones de cumbre (Merrill, 1988; Graham, 1996; Martínez Galván y Naranjo Mijangos, 2012) y en zonas urbanas (Morales Muñoz, 2013; Naranjo Mijangos, 2014; Herrera Bautista, 2013). Además, estos caminos remiten al modo específico para realizar este andar colectivo. La alegría y la fuerza deben caracterizar las acciones, los pensamientos y las palabras de las personas. De lo contrario, la tristeza y la enfermedad se propagarían en los caminos que cruzan los cuerpos, en los senderos celestes de los astros y en los andares que los rarámuri transitan cotidianamente. En los rituales mortuorios (*nutéma*) se expresa claramente el riesgo colectivo de la tristeza personal. Por tal motivo, durante las *nutéma*, se exhorta a los deudos y a los presentes a estar contentos, danzar y beber cerveza de maíz (Fujigaki Lares, 2015). Finalmente, estos caminos remiten a la costumbre o al camino de los antepasados (*anayáwari boé*) que, dicho en palabras de Luisa Bustillos y Antonio Sandoval, matrimonio rarámuri destacado por su labor social en Norogachi: “es como ir caminando por un camino, todo el pueblo rarámuri”.

Esta presentación de los sermones es el marco para explicar por qué las narrativas registradas durante el desarrollo inicial de mis pesquisas etnográficas estaban definidas por las condiciones epistemológicas que determiné a través de mis herramientas metodológicas. En otras palabras, al utilizar entrevistas dirigidas y/o abiertas, el diálogo entablado con los rarámuri de Norogachi produjo un material que denominaré mitos. A continuación, expongo un par de ejemplos de este segundo contexto de enunciación, retomados de mis diarios de campo.

FRAGMENTO DE ENTREVISTA 1.

Entrevistador/Entrevistadora: ¿Sabes alguna historia de cómo empezó el mundo?⁴

Cervando: Pues sí, sí me contaba mi jefa [mamá]. El mundo se creó, cree la gente pues que se creó por medio de zoquete, porque antes era nomás zoquete, cuando era todavía tibio el mundo, porque muchas veces dicen que se ven las huellas por ahí. Cuando todavía estaba tierna la tierra, entonces se ven huellas de caballo, huellas de gente, hay muchas cosas pues. Estaba todavía tierna [la tierra], todavía no se enfriaba bien y por eso se ven las huellas. [Fragmento de entrevista con Cervando Sandoval en el rancho de Cochérare, Norogachi, 12 de noviembre de 2003. El énfasis es mío].⁵

4 | Estas entrevistas fueron diseñadas y realizadas colectivamente por A. Fujigaki Lares, H. Guillén Rauda y quien suscribe este artículo.

5 | Pese a ser recopilados en español, en estos relatos, Cervando utilizó estructuralmente citativos y reportativos para dotar de veracidad a su enunciación. Este mecanismo fue analizado por E. A. Moreno Pineda (2013: 171-174) en la región de Munérachi, a partir del análisis de 12 relatos recopilados en rarámuri.

Fragmento de entrevista 2.

Entrevistador/Entrevistadora: ¿Sabes alguna historia de cómo empezó el mundo?

Andrea: Cómo empezó el mundo, el primer mundo que se puso bien, [...] se hizo pues el primer mundo que se hizo, se hizo tres mundos al principio, no había gente, no había nada, nada más había puros animales y después se fue haciéndose más y más y se acabó otra vez el mundo. Y luego a los, a los tercer [sic] año hubo otro mundo y luego a los tres años ya, ya vivieron toda la gente, ya vivieron mucha gente, hubo mucha siembra, hubo muchas cosas. El primer mundo se acabó con el agua caliente que hirvió. El segundo le pasó el sol, bajito, bajito le pasó el sol. Y luego, el tercero pus ya es la que vive ahora.

Entrevistador/Entrevistadora: ¿Y los rarámuri?

Andrea: Los hizo en barro, de barro de ese que se hacen ollas pues, de eso los hizo. Primero hizo el niño, primero hizo el hombre pues, después, ya después dijo no pus' voy a hacerle una compañera, voy a hacer una mujer, y luego le quitó la costilla del hombre, ya ves que casi no tienen costilla el hombre, porque nos prestó las costillas que tenemos ahí también. Y ya después dijo ya tiene compañía ya no va a estar solo. Sí, los hizo de barro y luego ya pues les sopló. [Fragmento de entrevista con Andrea Loya, pueblo de Norogachi, 15 de octubre de 2003].

El material antes expuesto fue recopilado en español y, en menor medida, en rarámuri. Por tanto, conforma un *corpus* operativo para reflexionar sobre los procedimientos de producción y de transmisión de un conocimiento co-inventado, *sensu* R. Wagner (1975). Al igual que los rarámuri con los que conversé hasta el 2016, sea en español o en rarámuri, por mitos entiendo los materiales co-inventados entre rarámuri y aquellos que éstos definen como no rarámuri (mestizos, mexicanos, norteamericanos etc). La finalidad de estos materiales es estabilizar los “saberes antiguos” (*kite amachíala kiya nirúami*) en la escritura alfabética.⁶

Al igual que en el caso del Alto Río Negro documentado por S. Hugh-Jones (2016) y P. Cesarino entre los marubo del Vale do Javari (2011), para los rarámuri, la cantidad y la diversidad de estos materiales son una expresión del interés recíproco que estaría comprometido en la co-inventación de estas publicaciones.⁷ Particularmente destaca la intención de los rarámuri en visibilizar su participación como gestores, recopiladores, traductores, enunciadores, editores y compiladores. Más aún, la creciente producción de poesía rarámuri (Makáwi, 2012; Batista, 2011) y de soportes visuales, tales como cómics, videos y videojuegos articulados con esta mitología, son indicativos de este proceso.⁸ Por estas razones, considero que los mitos *de/sobre* los rarámuri son un vínculo de co-inventación de conocimiento entre rarámuri y no rarámuri, es decir, un dispositivo para indigenizar la cultura en el sentido otorgado por M. Carneiro da Cunha (2009: 277-374), que, simultáneamente, oblitera el tiempo al reproducirse y, por tanto, al transformarse (Gow, 1996: 287-296). Reconocer los proyectos de existencia vinculados y expresados en estos materiales conforma un rico campo de reflexión que aún no ha sido explorado en su totalidad.

6 | “Saberes antiguos” (*kite amachíala kiya nirúami*) es el título de un libro de distribución gratuita para las escuelas públicas en el estado de Chihuahua editado por los rarámuri. Gardea García y M. Chávez Ramírez (1998).

7 | Sugiero consultar el acervo bibliográfico en línea de del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) en <http://201.134.246.21/cgi-bin/koha/opac-search.pl?q=su:%22CUENTOS%20TARA%20HUMARAS%22> [consultado 16 de mayo 2019].

8 | Ver proyectos como *68 voces, 68 corazones* en <http://68voces.mx/tarahumara-el-origen-de-los-raramuri-y-los-chabochi> [consultado 16 de mayo 2019]. “El origen de los rarámuri y los Chabochi” en <https://vimeo.com/168708547> [consultado 16 de mayo 2019]. “Cuento mexicano por niños tarahumaras” en <https://www.youtube.com/watch?v=HoK43cgaVDw> [consultado 16 de mayo 2019]. “Gawichi” <https://www.youtube.com/watch?v=8ompVX3u6kg> [consultado 16 de mayo 2019]. Y el videojuego *Mulaka* producido por NINTENDO, ver <https://www.lienzo.mx/mulaka/?lang=es> [consultado 16 de mayo 2019]. “Tepórame”, la historia en cómic del héroe rarámuri que peleó contra los españoles en México”, *El país*, 28 de julio de 2019 https://verne.elpais.com/verne/2019/07/27/mexico/1564254769_895842.html?id_externo_rsoc=FB-CC&fbclid=IwARoX9v495yMwkFb4rahQxY_YKIREjIRI6lJoEdKyoFFAVmhlcc3b-IV9xw [consultado 6 de agosto 2019].

Finalmente, el tercer contexto enunciativo fue destacado recientemente por E. Servín Herrera (2015). De acuerdo con este intelectual y literato chihuahuense, la producción y la transmisión de *chabé nilúame natáli* (“lo que se piensa antes”) entre los propios rarámuri difieren de los consejos y de los mitos. Siguiendo a ese autor, una de las técnicas epistemológicas de los rarámuri para producir y transmitir este saber consiste en la enunciación colectiva.⁹

Un grupo se reúne y, a las afirmaciones primarias de cualquier persona, deberán sumarse otras y así, sucesivamente, hasta conformar conjuntamente una narrativa. Por ello, como E. Servín Herrera afirmó, el hecho de estabilizar estos relatos en una versión escrita, como las que presenta a manera de literatura en su libro “*Anirúame*” (literalmente “lo que fue dicho”), no sólo traduce sino que traiciona la práctica de transmisión y de producción de tal conocimiento. Hecho que este intelectual confirmó cuando, al solicitar a los viejos rarámuri narrar historias en la radio regional, la XETAR, “La voz de la Sierra Tarahumara”, 870 de AM, recibió como respuesta diversas resistencias y dificultades. Los rarámuri afirmaban que no sabían “historias”, más aún, guardaban recelo ante el contexto de enunciación solitaria en una cabina radiofónica.

En consonancia con lo descrito por E. Servín Herrera, las técnicas y el arte para reír de algunos rarámuri que conocí entre 2002 y 2012 son un ejemplo del contexto de enunciación colectiva. En el invierno de 2003, mis compañeros de campo y yo nos encontrábamos sentados en un círculo de personas bebiendo cerveza de maíz. La broma inició: un hombre afirmó que una mujer tenía sexo con un hombre en un granero, acto seguido, la concurrencia rio, supusimos que la hilaridad se debía a que los presentes conocían a los sujetos involucrados. Sin embargo, la broma apenas comenzaba. Otra persona tomó la voz y con los mismos elementos, pero mediante otra enunciación, repitió lo dicho por la primera persona y dijo: “quien veía las tablas del techo era el hombre, no la mujer”. Todos rieron un poco más fuerte y durante más tiempo. Alguien más tomó la palabra y dijo: “quien las miraba era la mujer”. Esta dinámica, las risas y la circulación de la bebida, se prolongó durante aproximadamente una hora. En cada intervención, los participantes repetían la misma información sin modificar los elementos iniciales de la historia.¹⁰

Desde mi perspectiva, la gracia de la broma residía en la forma de producción de la enunciación. Esto es, en hacer una variación mínima de los elementos primarios hasta conformar un acto colectivo, tanto de enunciación como de diversión. Dicho de otro modo, lo gracioso no radicaba exclusivamente en el contenido de la historia, sino especialmente en la manera de comunicarla. Este mecanismo de producción microscópica de la variación es constitutivo de la epistemología rarámuri y, en consecuencia, de la producción de cultura material, de las personas y de las redes sociales que configuran el *socius* de este pueblo. Sin duda, este es otro rico campo de estudio por explorar que la antropología y la lingüística podrían indagar interdisciplinariamente.

9 | Estas afirmaciones fueron retomadas de la presentación del libro *Anirúame* “Lo que fue dicho”, del jueves 18 de febrero de 2016 en la XVII Feria Internacional del Libro de Palacio de Minería en la Ciudad de México, a partir de la comunicación personal de Bianca Islas. De manera similar, K. H. Basso (1996: 77), al construir una etnografía del habla entre los apaches, indica que la conversación es una forma de cooperación voluntaria en la cual la enunciación –entendida como la evidencia del pensamiento que ocurre bajo la forma de imágenes que las personas miran en sus mentes – es completada al ser escuchada, esto es, al tomar las palabras del hablante y ver las imágenes en las mentes de la audiencia.

10 | A esto es preciso agregar las traducciones del rarámuri al español que la pareja que nos invitó elaboró para nosotros, pues, en aquellas primeras visitas, nuestra comprensión del rarámuri era limitada.

Hasta este momento, describí tres contextos de enunciación rarámuri sobre “lo que se piensa antes”. El camino y el caminar, como guías de acción individual y colectiva, son un asunto central en los consejos y en los mitos revisados. La finalidad de presentar este material, reitero, fue ofrecer un marco general de comprensión para atender al contexto de producción y de transmisión de conocimiento articulado con el acto de caminar, tópico del siguiente apartado y tema central de este artículo.

MOMENTOS ETNOGRÁFICOS: ENTRE LA PALABRA Y EL CAMINAR

El vínculo entre las experiencias de campo inscritas en un diario etnográfico y el trabajo de sistematización que requiere la escritura, tal como advirtió M. Strathern (2014: 350), están definidos por la continuidad de momentos etnográficos concretos. Las narrativas enunciadas por algunos rarámuri durante las caminatas compartidas y registradas en mis diarios de campo desde el 2003 son los momentos etnográficos que definen mi reflexión en torno al registro territorial de la historia rarámuri. Para ejemplificar dicho vínculo, presento algunos extractos de mis notas de campo para, posteriormente, destacar sus consecuencias.

El día 19 de octubre de 2003, Alejandro Fujigaki, Héctor Guillén y yo caminamos durante dos horas desde el pueblo de Norogachi hacia el rancho de Kocheráre, situado hacia el sur, donde viven aproximadamente diez familias. Visitamos a Cervando Sandoval, hombre de 38 años, de ojos rasgados y una piel cobriza quemada por el sol. Cervando está casado con María, una mujer de 27 años, alta, como de 1.70 cm, delgada, de ojos brillantes y nariz aguileña. Tienen dos hijos. Cuando llegamos a su casa, Cervando y María estaban pizcando, se disponían a comer, nos invitaron. [...]

Después de comer, salimos a caminar. Cervando nos habló de unas pinturas en las piedras y fuimos a conocerlas. Los dos sitios de pintura rupestre se encontraban en la orilla de dos arroyos. Cervando relacionó ambos sitios con el inicio y con el fin de uno de los mundos, en el cual el sol se acercó tanto a la tierra que quemó a la gente. Nos dijo que, en los dos sitios donde había pintura rupestre, había huesos de aquellas personas que se escondieron del sol. Las piedras parecían carbonizadas, por ello, comentó que eso era producto de la vez “que el sol pasó muy cerca de la tierra y chamuscó todo”. En el primer sitio nos enseñó un pedazo de un hueso, que no tocó con la mano, sino con un palo. Nos dijo que era colorado, por eso sabía que era de humano, pues los huesos blancos son de animales. [...] Dijo que, debajo de las piedras donde estaban grabados y pintados los diseños, estaba enterrada una señora. Por ese motivo, comentó, ese lugar se llamaba Kochérare que significa: “cuando ya no hay salida, como acorralado”. A esa señora, en una ocasión, se le aparecieron tres serpientes y ella subió a una piedra grande, pero las tres víboras comenzaron a dar vueltas alrededor de la piedra. Cervando aquí terminó su relato.

De acuerdo con el diario de campo de mis colegas, a lo largo del recorrido, Cervando comentó anécdotas e historias relacionadas con los lugares por los que caminábamos.

Cuando Cervando era niño, guardaban alimentos en los recovecos de las piedras durante la temporada de invierno para que no se congelaran. En uno de esos nichos rocosos que visitamos, indicó que, alguna vez, encontraron una olla con oro y que también, en ese lugar, refugiaban las chivas cuando nevaba. Pero que, por maldad, una persona había cercado el sitio. Nos contó que por ahí también estaban las antiguas cuevas de los apaches. Que eran personas que venían, como el chabochi [término para referirse a los mestizos locales y a los mexicanos en general], a quitarle las mejores tierras a los rarámuri. Que venían a abusar de ellos. “Se contaba”, afirmó Cervando, “que cuando no tenían que comer se comían niños rarámuri, y los burros comenzaban a rebuznar cuando olían lo que cocinaban porque los animales se daban cuenta cuando pasaba eso”. Nos dijo también que por ahí estaban las cuevas en las que se escondieron los padres cuando el gobierno los perseguía [durante la Guerra Cristera, 1926-1929]. Su papá, que era muy amigo de ellos, les ayudó a escapar cuando los perseguían.

Durante el trayecto, Cervando narró que trabajó para los mestizos que eran dueños de las tierras sobre las que caminábamos. El pago que recibía era de 150 pesos, más tres comidas, por una jornada de trabajo de siembra. Por cada lugar que pasábamos, contaba algo sobre las personas que vivían o vivieron en Kochérare. Por ejemplo, comentó que la mayoría de las tierras era de los chabochi y que, con el paso del tiempo, el precio de las tierras aumentaba. Relató cómo su madre compró unas tierras hace mucho tiempo por dos vacas. Sin embargo, resaltó que ahora el valor de la tierra era monetario.

Estos fragmentos ejemplifican las similitudes y las diferencias entre las narrativas creadas en el contexto de las entrevistas dirigidas, presentadas arriba, y de los relatos generados durante el acto de caminar. En ambos casos, mis colegas y yo fuimos los interlocutores a los cuales se dirigía la producción y la transmisión del conocimiento. Aún así, una de las distinciones más evidentes es que las palabras de Cervando tenían como fin traducir, en el sentido amplio de la palabra, un conocimiento registrado en el territorio que, desde su perspectiva, era relevante para nosotros.

Al igual que en otras ocasiones en las que caminamos con los rarámuri, Cervando compartió un conocimiento sustentado en registros visibles e identificables. Con base en el reconocimiento del hollín de las cuevas y de los huesos humanos, este hombre rarámuri relató parcialmente el mito de origen rarámuri publicado en distintos libros sobre la formación del mundo actual. Este mito de estructura serial relata la configuración del modo de existencia rarámuri mediante la creación y la destrucción de tres mundos. El primero es destruido porque el sol descende, el segundo por una especie de diluvio o de inundación por agua hirviente, el tercero por la muerte del sol. En cada uno de estos episodios, los rarámuri acometen transgresiones por: a) olvidar cómo hacer como rarámuri y embriagarse sin compartir previamente la cerveza de maíz con Onorúame; b) por actuar como los otros al practicar el canibalismo; o c) por olvidar cómo ser y actuar ignorando la ritualidad y el sacrificio necesarios para Onorúame. De igual manera, a través del reconocimiento de algunos resguardos rocosos, Cervando relató eventos políticos acontecidos a inicios del siglo XX, procesos de reordenamiento

territorial provocados por la presencia de los no rarámuri y acontecimientos familiares y personales de su vida.

Desde el clásico artículo de E. E. Evans-Pritchard (1939) sobre el tiempo entre los nuer, contamos con una extensa bibliografía antropológica dedicada a comprender este tipo de experiencias y conceptualizaciones temporales. En México, destaca el trabajo de V. Reifler Bricker (1981) sobre la relación entre historia y mitología maya; y los innovadores acercamientos de F. Navarrete Linares (2004) y de R. Lira Larios (2017) en torno a los cronotopos amerindios. Para el caso que nos ocupa, W. Merrill (1992 [1988]: 117) indicó que el marco de los sermones rarámuri era restricto y lineal pues “vinculan a la sociedad contemporánea rarámuri y a su cultura con sucesos que ocurrieron a principio del mundo, pero no contienen alusiones a la reciente historia ni a los numerosos hechos antiguos que los rarámuri relatan en sus cuentos y mitos”. Hecho que indudablemente contrasta con los relatos de Cervando. Si bien, el material expuesto podría ser analizado desde estas perspectivas, aquello que me interesa es la relación entre el contexto de producción y de transmisión del conocimiento y las temporalidades presentes en estas narrativas.

Por una parte, Cervando pretendía enseñarnos – recordemos que mis colegas en campo y yo éramos los destinatarios del conocimiento y, por ello, el español fue la lengua de transmisión de este saber – a reconocer los registros visibles que eran una evidencia de eventos pasados (p.e. los restos de hollín, los huesos y las ollas de barro en cuevas). Por otra parte, las temporalidades vinculadas con los registros territoriales identificados eran una expresión de las relaciones concretas que este hombre rarámuri mantenía con su mundo o *kawí*. De tal manera que el manejo de distintas temporalidades (tiempo del origen, fines del siglo XIX e inicios de siglo XX, vida familiar y personal) y escalas (vida personal, vida familiar, manejo de las tierras del rancho, uso político del territorio y configuración del mundo actual) ubicaba narrativamente a Cervando en una compleja red espaciotemporal que, posiblemente, aglomeraba su conformación como persona. Mediante dicho procedimiento, este hombre construía y compartía su posición enunciativa con nosotros, la cual, simultáneamente, otorgaba validez y autoridad al conocimiento transmitido. El siguiente ejemplo, tomado también de mi diario de campo de 2003, confirma lo dicho.

El martes 17 de noviembre de 2003, conversamos con Bautista Bustillos cerca del Arroyo de la Luna en Secoráchachi, aproximadamente a un día de camino del pueblo de Norogachi. [Bautista era un hombre alto, quizá 1,90 cm, participó en la estructura ritual de semana santa y, por curiosidad, a él le gustaba conversar con nosotros]. El invierno llegaba y, con él, la nieve. Aquella noche dormimos en un resguardo rocoso de aproximadamente cinco metros de altura ubicado en la orilla del arroyo y protegidos por un tronco ardiente que servía de fogata. Bautista narró que: “Los apaches tenían un campamento ahí [señala un cerro ubicado del otro lado del arroyo]. Y todavía existe. O sea, quién sabe qué ponían, tienen redondeados [en círculos] así las piedritas, que tenían...no sé que tenían,

pues, según dicen, que usaban como cuero que a todos, con palitos, así tenían, ahí dormían adentro. Y cuando hacíamos canoa [nombre dado a los troncos utilizados para construir una casa] llegaban los apaches así, ellos iban y tomaban el teswino [cerveza de maíz]. No, pues no más se ponían a ver, y pues qué les decían. Se enojaban, porque eran muy bravos, no, luego lo intentaban matar a uno. No, pues se quedaban mirando nada más. Porque se ponían bien ebrios, pues se acababan el teswino y se iban a su campamento allá. Pues no les decían nada, porque tenían miedo de morir. Como hay en Norogachi, ahí en la cumbre, ahí también vivían. Y aquí abajo también vivían. Es que otros aquí en frente y otros vivían acá enfrente. Ahí tienen su cerquito, ahí donde tenían cercado [señala con la mano un perímetro de piedras cubierto de vegetación]. Y de ahí se defendían cuando alguien iba a ... como a pelear con ellos. Ya tenían cercados ahí, y, se ven las cercas, ahí se ve cercado todavía. Está cerquita, ahí cerquita. Es que em Norogachi, ahí están los dos cerritos esos, ya ve que está el cerro de la Cruz y el otro de al lado, como es redondo, es noloa, entonces ya le pusieron Noloachi, pero en rarámuri es Noloachi, Norogachi es en chabochi [español]. Pero noloa, es Noloachi. Porque como que da vuelta el cerrito ese, es redondo y es Noloachi. Sí, por eso le dicen Norogachi, como da vuelta, Norogachi.

Al igual que Cervando, Bautista echó mano de los registros reconocibles en su campo de visión para desplegar narrativamente una red conformada por distintas escalas espaciotemporales y ubicarse en ella – como un rarámuri que se distingue de los apaches y de los mestizos, figuras de alteridad rarámuri. Con ello, Bautista definió su punto de enunciación, así como la validez y la autoridad del conocimiento sobre el nombre del pueblo de Norogachi. Después de esta primera conversación, caminamos con Bautista hacia una ranchería llamada Simúchichi, ya que este hombre rarámuri deseaba mostrarnos unas cuevas con depósitos de cerámica y, como afirmó, “huesos de los antepasados”. Comparto algunos fragmentos de mi diario de campo.

Narárachi, se llama así porque unos tarahumares [sic] le prendieron fuego a una cueva en la que vivían los apaches, estos apaches comenzaron a llorar porque pensaron que se iban a quemar y por eso ahora el sitio se llama así, nará es llorar”.

Bautista hablaba mucho del dinero que hay enterrado en las cuevas, incluso nos pidió un detector de metales. Atribuía ese dinero a la gente que había muerto en la Revolución [1910-1921] y que había dejado su dinero en las cuevas, enterrado. “El problema es que luego también ahí enterraban a la gente y eso era un problema porque si uno se llevaba las cosas luego se enfermaba o no podía dormir”. Él pensaba que el olor de las monedas enfermaba a la gente, pero en varias de sus narraciones lo atribuía a los muertos.

“En la guerra cristera, cuando se perseguía a los curas, daban misa en las cuevas y ahí vivían, donde había anayáwari, la gente que andaba con ellos iba a misa. Los curas y las monjas se estaban escondiendo”.

Nuevamente, en este material, se manifiesta la particularidad del conocimiento producido al caminar. Para nuestros interlocutores rarámuri, era relevante

transmitir los procedimientos de producción de conocimiento, antes que saberes concretos por sí mismos – mecanismo que, por ejemplo, estructuraba la información recopilada por medio de entrevistas y, en gran medida, la mitología estabilizada en la escritura. Por ello, el uso del español, por parte de nuestros interlocutores, resultó operativo para dar cuenta del proceso bajo el cual era fundamental reconocer: 1) las cualidades físicas y geográficas de los registros territoriales, 2) su articulación con una amplia red espaciotemporal, 3) la posición del enunciador y 4) la validez del conocimiento compartido. A partir de estas enseñanzas, fue factible introducirnos posteriormente a la historia rarámuri mediante la enunciación de frases muy breves, en español o en rarámuri. Este fue el caso de una caminata que compartimos con Lupe Espino en 2005 hacia Bacóchi. Inesperadamente, este hombre de aproximadamente 45 años, y quien fungió como gobernador rarámuri, se agachó y dijo señalando el suelo: “ven estas huellas de animales en las piedras, es de cuando el mundo se llenó de agua”. A través de esta y de otras frases similares, caracterizadas por su capacidad de síntesis, reconocíamos la *obviación* de los mecanismos epistemológicos para producir y transmitir conocimientos concretos; los cuales fueron explícitos durante nuestras primeras visitas de campo para gradualmente quedar implícitos en la interacción. Para los apaches con quienes trabajó K. H. Basso (1996: 83), esta capacidad evocativa de sustituir una narrativa por un nombre era denominada “speaking with names”. Como declararían uno de sus interlocutores: “Nombres-lugares es todo lo que necesitamos para eso, hablar con nombres. Nosotros los fijamos ahí”.

Antes de examinar por qué los registros territoriales son una fuente de la *historia* rarámuri – tema del apartado final y conclusión de este artículo –, expongo dos reflexiones vinculadas a estos momentos etnográficos. Primero, resulta sugerente la analogía entre la enunciación rarámuri producida en el contexto del caminar y las propuestas de C. Severi (1996; 2010[2004]) y de P. Cesarino (2011; 2013) dedicadas a dilucidar el paralelismo entre la palabra y la imagen que constituye a las poéticas chamánicas amerindias. La pretensión teórica de esta analogía es mínima, pues el contexto rarámuri difiere de la articulación de las poéticas chamánicas y los registros gráficos elaborados entre los cuna de Panamá o los registros corporales entre los marubo del Vale do Javari en Brasil. Aún así, es interesante reconocer que, para el caso rarámuri, la enunciación difiere de los registros territoriales que, al ser evidencia y generadores de la palabra, funcionan como el soporte material de las narrativas. Aquello que resulta sugerente para la reflexión final de este artículo es que la relación entre la enunciación y los registros territoriales rarámuri contrasta con la lectura de un texto, la ilustración o los indicios a través de los cuales se reconstruye un hecho. Estos registros son un soporte para la producción de la *historia* rarámuri con una lógica propia, fundamentada en el camino y en el caminar. Este hecho aporta, para dar cuenta de la simetría analítica y política de estos registros, con otro tipo de fuentes,

tal como S. Hugh-Jones (2016: 176) destacó al examinar la articulación entre las formas gráficas y no gráficas con la oralidad.

Segundo, el régimen de conocimiento al que remiten los momentos etnográficos descritos es análogo al formulado por M. Carneiro da Cunha (2009: 364-367) en torno a los conocimientos tradicionales. Para este régimen, es esencial transmitir los modos de producción de los conocimientos, antes que los conocimientos por sí mismos. En consecuencia, es un régimen abierto al cambio y a la innovación de los contenidos. Sumado a esto, en ambos casos, “los conocimientos tradicionales no son simplemente un *corpus* estabilizado de origen inmemorial, sino conjuntos duraderos de formas particulares para generar conocimientos” (Carneiro da Cunha, 2009: 364-365). Así, antes que los conocimientos, aquello que es antiguo son los procedimientos de producción y de transmisión, es decir, sus criterios de verdad, fuentes y fundamentos de autoridad, así como sus maneras de validación.

Este señalamiento es pertinente para el caso rarámuri. Ya que para garantizar la reproducción de saberes concretos – tal como indican algunos instrumentos internacionales (p.e. Convenio 179 de la Organización Internacional del Trabajo) –, sería indispensable avalar tales procedimientos de producción y de transmisión de conocimiento. En consecuencia, sería fundamental legitimar legalmente las relaciones que los rarámuri mantienen con el *kawí* y garantizar la reproducción de estos vínculos con la Sierra Tarahumara o su mundo, aquel “place-world” esencial del que hablaba K. H. Basso (1996). Tales relaciones y vínculos son una condición para la existencia y la constitución de cada persona. Pues, como han advertido diversos etnógrafos, crecer en el *kawí* es indispensable para mantener vínculos de aprendizaje con El-que-es-Padre, Onorúame, y, por tanto, para conocer animales, plantas y otros existentes, para experimentar el sueño y la danza, para practicar el silencio y el buen caminar; en fin, para garantizar la continuidad de los proyectos políticos y de existencia de este pueblo (Wyndham, 2009; Salmón, 2000; Fujigaki Lares, 2020).

Por último, todos los registros territoriales enunciados hasta ahora están inscritos en aquello que los rarámuri denominan la piel del mundo o *wichimoba* (*wichi*, suelo o piel y *moba*, encima, en D. Brambila, 1976 [1953]: 598). En este sentido, tal como advertí en la introducción, el derecho a una historia propia derivaría del derecho al territorio y a constituirse como personas y colectivos bajo sus propios términos.

FUENTES DE LA HISTORIA RARÁMURI: A MANERA DE CONCLUSIÓN

En este artículo describí tres contextos de enunciación rarámuri con el fin de ofrecer un panorama general para reflexionar sobre los relatos relacionados con el camino y con el acto de caminar. De esta manera, en diálogo con el trabajo de K. H. Basso (1996), destacué una de las particularidades de las narrativas producidas en dicho contexto, esto es, la transmisión de los mecanismos epistemológicos necesarios para

la producción y la transmisión de conocimientos concretos. Por último, apunté las analogías de estos mecanismos con el paralelismo que estructura algunas poéticas chamánicas en América y con las propuestas en torno al conocimiento tradicional de M. Carneiro da Cunha (2009). A continuación, a manera de conclusión, presento una reflexión del por qué los registros territoriales son una fuente para la *historia* rarámuri.

Con base en los momentos etnográficos expuestos a lo largo de este artículo, sugiero que las fuentes históricas rarámuri podrían definirse a partir de los procedimientos propios para generar y transmitir información sobre el pasado, y no por contenidos concretos. En consonancia con las apuestas de P. Gow (2001; 2006) sobre la historia amerindia, estos registros territoriales, al igual que las fuentes administrativas y burocráticas generadas por los Estados nación y gobiernos, requieren de un aprendizaje especializado para: 1) ser reconocibles, 2) ser legibles y 3) estar articulados con conocimientos específicos. Como señaló S. Hugh-Jones (2016), los registros territoriales son una expresión, entre otras, de las fuentes históricas. Por tanto, como indicó M. Carneiro da Cunha, estos referentes territoriales son diversos y cambian. De ahí la relevancia de reconocer los mecanismos epistemológicos que, de acuerdo esta autora, permanecen a lo largo del tiempo. Uno de estos mecanismos entre los rarámuri, que aún queda por explorar con mayor detenimiento, es la potencia virtual de estos registros territoriales, capaces de actualizarse en cualquier sitio al interior del *kawí*.

Reitero que mi interés por producir esta simetría entre fuentes documentales y fuentes nativas, *sensu* B. Latour, es multiplicarlas y, con ello, hacer proliferar narrativas y los espacios de existencia y de diálogo con las historias amerindias. Sin duda, esta búsqueda por la simetría se produce desde el punto de enunciación de la academia con la intención de evidenciar, para este modo de producción de conocimiento institucionalizado, que la distinción entre ambas fuentes radicaría en el valor otorgado por el analista, antes que en las cualidades o características de la fuente. Por tanto, el afirmar que los registros territoriales rarámuri son fuentes para la *historia* rarámuri, tal como los documentos burocráticos o administrativos podrían serlo, es un acto epistemológico – y, por tanto, diría E. Viveiros de Castro (2014: 200), político.

Desde la perspectiva rarámuri, la distinción entre sus mitos y su historia radica en los procedimientos de producción y de transmisión de conocimiento, no en los contenidos concretos que sirven como referente. Desde mi lectura, esta es una enseñanza metodológica capaz de revertirse a la historia disciplinar *de/sobre* los rarámuri. Lo mismo sucede cuando, desde dicha perspectiva rarámuri, reconsideramos las distinciones entre historia oral/historia. Tomemos como caso la historia de la explotación forestal en la Sierra Tarahumara durante el siglo XX.

En la historiografía y la etnografía de la región, es recurrente narrar el proceso de explotación forestal en el siglo XX a partir de fuentes documentales, principalmente las generadas por el gobierno mexicano durante la reforma agraria (Lartigue, 1983; Boyer;

2017; Sariego Rodríguez, 2015 [2002]). Las marcas de deforestación que caracterizan el entorno territorial de las vías férreas que cruzan la Sierra Tarahumara son el correlato de la cronología del ordenamiento territorial, comandado por la reforma agraria, y una evidencia de los mecanismos de explotación intensiva provocados por los vaivenes del mercado internacional de madera. Por tanto, estas marcas son una fuente adecuada para narrar la historia de la explotación forestal. De acuerdo con F. Lartigue (1983: 29), el Inventario Nacional Forestal de 1965 distinguió cuatro zonas de norte a sur que correspondían geográficamente con la antigüedad de explotación. De forma análoga, de acuerdo con D. A. Salazar González (2009: 18), en el siglo XXI se distinguían dos áreas de actividad de explotación. El área de transformación primaria, constituida por los ejidos serranos que convertían la materia bruta en madera de rollo y el área de transformación secundaria, localizada en los aserraderos de propiedad privada semiurbanos que compraban la madera en rollo para procesarla y manufacturar otros productos.

Bajo el principio de simetría planteado, surgen las siguientes cuestiones: ¿por qué la historia rarámuri, articulada con sus propios registros territoriales, sería distinta a la historia inscrita en las marcas de deforestación de las vías férreas que es reconocible para la antropología y para la historia? ¿Por qué las cuevas, las huellas impresas en las rocas y los propios caminos rarámuri tendrían que calificarse como un tipo de historia menor (mito, historia oral, ethnohistoria)? Sugiero que la respuesta recae en los parámetros impuestos por el analista para definir las fuentes históricas y no en los contenidos o en las cualidades de las fuentes.

En este sentido, propongo que el reconocimiento de los registros territoriales rarámuri como fuentes históricas enriquecería los procedimientos académicos para producir y transmitir conocimientos concretos. Por ejemplo, podríamos problematizar cómo las vías férreas son una fuente pertinente para reflexionar sobre una *historia compartida* entre los rarámuri, los empresarios, los mexicanos y los funcionarios de gobierno. Y advertir que la definición de estas vías desde la perspectiva rarámuri diferiría de la propuesta por las narrativas de la antropología y de la historia disciplinar. Para los rarámuri, dichas vías serían la expresión de un modo de existencia y de un campo de moralidad de los no rarámuri regidos por el apego al dinero y por la incapacidad de llevar a cabo trabajos colectivos, así como el efecto de las acciones rarámuri provocadas por transitar por los caminos otros (*sinú boé*) (Fujigaki Lares, 2019). Desde las narrativas antropológicas e históricas, estas vías son el testimonio de procesos económicos ajenos a los individuos y a los colectivos locales, incluyendo a los enunciadores. Así, pese a ser la fuente de una historia compartida, estas vías férreas registran hechos y procesos diferentes. Por una parte, son la evidencia de la ruptura de relaciones parentales entre los rarámuri, los pinos y Onorúame. Y, por otra, son la consecuencia del desgaste ambiental provocado por el desarrollo de la economía regional y global.

Por último, si, desde este punto de vista repensamos la distinción entre historia/ethnohistoria, será evidente que todas las historias son historias nativas. El

carácter étnico de algunas historias nacionales en América es un testimonio de esta afirmación, tal como han documentado y demostrado F. Navarrete Linares (2015: 176) para México, S. Rivera Cusicanqui (2010: 57 y 60) para el caso de Bolivia, J. A. Kelly (2016) para Venezuela y A. Mbembe para Sudáfrica (2011 [1999]). Esto redundante en que el problema para reconocer la existencia de las historias amerindias radica en la “dificultad de adoptar ese otro punto de vista sobre una trayectoria de la que hacemos parte” (Carneiro da Cunha, 1992: 21-22). Mas aún, confirma que dicha dificultad reside en dar cuenta de este “hacer parte” desde el punto de vista de otros pueblos y en admitir que nuestras narrativas y nuestras historias, sus procedimientos de producción y de transmisión, son apenas parte de otras historias o etnohistorias, y que nuestras fuentes son apenas algunas entre muchas otras.

Finalmente, si advertimos los límites de nuestro propio conocimiento (Povinelli, 2013) y la particularidad epistemológica que sostiene nuestros saberes sobre el tiempo y la historia, las fuentes rarámuri serían simétricas a cualquier otra. De tal modo que la carencia que ha definido la mitología, la historia oral, la memoria indígena, la etnohistoria (y otros tantos eufemismos para hablar de las historias amerindias) radicaría en los límites epistemológicos y políticos de los analistas para dar cuenta de otras realidades temporales, y no así en las cualidades o calidades de las fuentes, de las narrativas y de estas otras historias.

Tal como afirmó C. Lévi-Strauss (1999 [1952]) en su célebre *Raza y cultura*, la historicidad, entendida como la sucesibilidad de una cultura o de un proceso cultural, “no depende de sus propiedades intrínsecas, sino de la situación en la que nosotros nos encontramos en relación a ella, del número y de la diversidad de nuestros intereses en juego con los suyos”. Al igual que el viajero de un tren, diría este antropólogo, nuestra posición determina aquello que podemos conocer sobre los otros trenes que, viajando en direcciones distintas y a velocidades desiguales, comparten las vías cercanas de nuestro viaje. Por tanto, reconocer nuestra posición y el recorrido histórico al que pertenecemos podría enriquecer aquella imaginación histórica promovida por F. Navarrete Linares sobre los trayectos en el tiempo de otros pueblos, así como de los trayectos compartidos por nosotros. En última instancia, podríamos multiplicar las historias *sobre nuestra relación con* estos pueblos y, desde la perspectiva de estos pueblos, promover el espacio de existencia y de diálogo con sus propias *historias*.

María Isabel Martínez Ramírez es antropóloga y actualmente se dedica al estudio de las historias amerindias contemporáneas en México, con énfasis en las perspectivas nativas. En este momento coordina el proyecto *Laboratorios de historia contemporánea* (PAPIIT IN404220) cuyo objetivo es explorar la potencia aplicada de la disciplina

histórica y co-producir con personas adscritas a pueblos mayas, cucapá, tarahumaras y mazatecos conocimientos en torno a historias locales.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORIA: Agradezco a Alejandro Fujigaki, Julien Mechault y a Hilda Landrove la lectura de manuscrito previo. Las discusiones mantenidas en los seminarios *Cosmopolítica y cosmohistoria* y *Laboratorios de historia contemporánea* inspiraron algunas ideas vertidas en el texto. Finalmente, agradezco a los y a las dictaminadoras de este artículo, sus comentarios enriquecieron mis argumentos iniciales.

FINANCIACIÓN: Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IN 404220, Laboratorios de historia indígena contemporánea.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilera Madrigal, Sabina. 2011. *La faja ralámuli, un entramado cosmológico*. México, Instituto de Investigaciones Estéticas/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

BASSO, Keith H. 1996. *Wisdom sits in places. Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Batista, Lolita. 2011. *Cuentos, leyendas y poemas de Lolita Batista*. Chihuahua, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias [PACMYC]/ Unidad Regional Chihuahua de Culturas Populares e Indígenas/Culturas Populares de Chihuahua, Tradiciones Orales.

BETANCOURT SABATINI, Nuvia de los Ángeles. 2020. *Descripción sociolingüística del rarámuri ra'íchari en la escuela comunitaria Benésica Anagupi de Kwechi, municipio de Guachochi, Chihuahua: un estudio de caso*. México, Tesis de licenciatura en lingüística antropológica, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

Bonfiglioli, Carlo. 1995. *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara*. México, Instituto Nacional Indigenista.

BONFIGLIOLI, Carlo. 2005. "Jíkuri sepawa'ame (La "raspa de peyote"): Una danza de curación en la Sierra Tarahumara. *Anales de Antropología*, México, vol. 39, n° 2: 151-188.

Boyer, Christopher R. 2017. "Tierras híbridadas. Ferrocarriles, comunidades rarámuris y la mercantilización de los bosques chihuahuenses (1900-1910)". In: Escobar Ohmstede, A., Trejo Contreras, A. y Rangel Silva, J.A. (coords.), *El mundo rural mexicano en la transición del siglo XIX al siglo XX*. México, Casa Chata, pp. 297-313.

BRAMBILA, David. 1976 [1953]. *Diccionario rarámuri-castellano (Tarahumar)*. México, Buena Prensa.

Carneiro da Cunha, Manuela (org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

Carneiro Da Cunha, Manuela. 2009. "Cultura" e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: Carneiro Da Cunha, M., *Cultura com aspás*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 311-373.

Cesarino, Pedro de Niemeyer. 2011.

Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia. São Paulo, Perspectiva/Fapesp.

Cesarino, Pedro de Niemeyer. 2013.

“Cartografias do cosmos: imagem, palavra e conhecimento entre os Marubo”. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.19, nº 3: 437-471.

DE LA PARRA AGUILAR, Daniela.

2012. “Diversidad lingüística en la Sierra Tarahumara”. In: OLIVOS SANTOYO, N., et. al. (coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 273-291.

Evans-Pritchard, Edward Evan. 1939.

“Nuer time reckoning”. *Africa: Journal of the International African Institute*, Cambridge, vol. 12, nº 2: 189-216.

LARES, Alejandro Fujigaki. *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*. México, Tesis de doctorado en antropología. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

LARES, Alejandro Fujigaki. 2019. “Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades | identidades entre los rarámuri de Chihuahua”. In: MARTÍNEZ RAMÍREZ, M.I., FUJIGAKI LARES, A. y BONFIGLIOLI, C. (eds.), *Reflexividades metodológicas. Estudios de caso de México y Brasil*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 357-398.

LARES, Alejandro Fujigaki. 2020. “Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno”. *Mana*, vol. 26, nº 1: 1-35.

Recibido el 7 de agosto de 2019. Aceptado el 8 de diciembre de 2020.

“Theory is the death of the film”: an interview with Anna Grimshaw about Anthropology and the craft of film editing

Entrevista com Anna Grimshaw

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184483>

ENTREVISTADORA

Pedro Branco

Universidade de Brasília /

Brasília, DF, Brasil

kinobranco@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8265-781X>

If you have been paying attention to the ins and outs of anthropology in the last couple of decades, you have probably noticed that the field of visual anthropology has gained vertiginous academic traction not only in Brazil but worldwide. The reasons for this are manifold, but it is a fact that the ease of use and relatively low cost of audiovisual equipment brought about by the digitalization of the filmmaking process has immensely contributed to the growth — in number and in quality — of films produced inside anthropology departments. However, the extent to which the filmmaking process has been the object of scholarly investigation in the social sciences thus far has largely coincided with the need for affirming its appropriateness as a research method; close to no serious inquiry has sought to convey to the academic community the “flesh and blood” or the “spirit” (MALINOWSKI, 2015, p.23) of contemporary practices of recording and editing film. An unfortunate result of neglecting to study the skilled practices of the filmmaker is their continued absence from a public forum where they can be scrutinized and debated in ways that advance the possibilities of harnessing their features —and even their quirks— to the benefit of the anthropologist.

Certain anthropologists do reflect seriously on their own filmmaking practice, and talking to them can be an enlightening experience for novice practitioners and veterans alike. When I set out to interview British anthropologist Anna Grimshaw — back when I was just starting the research for my master’s dissertation—, I knew I wanted to combine my interest in visual anthropology with the experience I had accrued as a filmmaker collaborating with anthropologists in the editing room. The nitty-gritty of how that would work, however, was still worryingly unclear. What this hour-long conversation did for my research was to reinforce the deep-seated impression I had that, by studying the editing process, I would discover something valuable about the practice of anthropology itself and vice-versa. So, when I came

back to this transcript — more than a year after Anna and I had talked —, I could not help but smile when it hit me that much of what she had said then —that I had attributed to her being a visual anthropologist— I would later find seconded by non-anthropologist film editors whose essays I would read and with whom I would speak. Indeed — as Anna had tacitly known all along —, editing film is a crafted way of doing anthropology, and with the time approaching for my study into the technique of film editing and its affinity with the anthropological venture to see the light of day (BRANCO, forthcoming), I found it imperative to publish the entirety of this interview to kickstart a conversation about how the editing room can serve as a locus of production of anthropological knowledge.

Here’s a quick biography of the discussants: Anna Grimshaw received her PhD in social anthropology in 1984 from the University of Cambridge, and is currently a tenured professor of visual anthropology at Emory University. She has written more than a dozen articles on themes related to visual anthropology, delivered numerous talks on the subject worldwide, and published prominent books that include “Observational Cinema: Anthropology, Film and the Exploration of Social Life” (GRIMSHAW & RAVETZ, 2009), “Visualizing Anthropology: Experiments in Image-Based Practice” (GRIMSHAW & RAVETZ, 2005), and “The Ethnographer’s Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology” (GRIMSHAW, 2001). She is also an accomplished filmmaker, with her work having been exhibited in festivals and universities all around Europe and North America, and distributed by such important institutions as Berkeley Media and The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. As for me, I am a graduate student at the University of Brasília’s Department of Anthropology. I have been editing films since 2008, and my filmography is comprised mostly of documentaries and anthropological films, including two first-place winners of the prestigious Pierre Verger Prize, awarded every other year by the Brazilian Anthropological Association (ABA). I was also among the founding members of the Laboratory of Image and Recording of Social Interactions at the University of Brasília (IRIS-DAN/UnB), having supervised technical and creative aspects of several audiovisual projects by researchers and students in the department starting in late 2010 up until early 2018. My journey as an educator began in 2012 and has — thus far — included the delivery of theoretical and practical filmmaking courses, masterclasses, and workshops in several cities and villages across Brazil, France, and Morocco, as well as in El Porvenir (Honduras), Malé (Maldives), and Peshawar (Pakistan).

The conversation reproduced below took place in the afternoon of November 29, 2018, and was the first of fourteen semi-structured interviews I conducted especially for my master’s dissertation. The transcript you are about to read is in the language in which the interview was originally conducted in order to respect the nuances of the discourse — which is why I chose to write this piece in English in

the first place — and had its content edited only to the extent that I considered essential to do so. In the interest of total transparency, here is my editing disclaimer: to value the clarity of reading while trying to preserve the texture and general tone of our respective speeches, two classes of operation were performed: first, grammatical adjustments were made and, as part of that process, utterances considered uncomfortable to the reader and also not particularly expressive — such as repetitions, babbling, and certain tics of oral expression — were adapted or removed. Statements considered particularly expressive were kept in their original forms. The second operation was the complete removal of the excerpts in which the conversation takes on a purely phatic function — testing the Skype signal, for example — or in which it addresses topics considered non-essential to the reader, such as greetings, thanks, and exchanges of information about possibly arranging contacts with other people.

I hope you enjoy reading this conversation as much as I enjoyed taking part in it.

I wanted first to ask you to talk a little bit about your relationship with film, with cinema: how you got started with this, if you have any formal training, and just kind of your history with film as you got involved with it.

AG | During the time I was writing up and completing my PhD, I got a job at Granada Television in Manchester. And so, that was really my first engagement with media. It didn't mean I was making films: I was working on other people's films as one does in a context of television production. But I found it interesting, as an anthropologist, to be in the world of media and how it's made and the different roles that people take. But it wasn't really until ten years after that early experience with Granada Television that I more formally got involved with film, and that followed from my appointment to the Granada Center for Visual Anthropology in Manchester in the early nineties. And with that appointment there came a year-long training at the National Film and Television School. So that's what I did, and I learnt there to shoot, take sound, edit. And at that time the film school was directed by Colin Young and the head of the documentary school was Herb Di Gioia, both of whom had a long experience of working with anthropologists. David MacDougall had been a contemporary of Herb Di Gioia's at UCLA in the late sixties, so that I found it very easy to sort of reorient myself to working as an anthropologist with film thanks to them because they taught—or they fostered—a sort of training model that was completely consistent with the kind of approach that I had wanted to pursue as an anthropologist. So, that's where I formally learned the craft. But much of it, you know, is based on just practice itself. I originally trained on 16mm like everybody else in the early nineties, and then began working in that horrible videotape era of the nineties and recognising—although videotape is not a very nice medium to

work with— it did make for more open-ended projects, which of course is what anthropologists prefer.

I wanted to narrow the question down to editing. How was your relationship with editing from the beginning, when you learnt it, and then as you started to practice it?

AG | I learnt editing at the film school because there, as I mentioned, the model was, as far as possible, the single-person filmmaker or, in the case of 16mm, it often involved two people: one is a sound person. But one of the things I learnt very quickly about editing was that a lot of it is an intuitive process. I remember putting together one of my first edits, which was according to what I thought I wanted to communicate about the subject matter, and Herb Di Gioia came and looked at it and basically told me to completely undo it and actually work with what the material was suggesting. So that was a really important lesson for me: to be open to what is being proposed by the material. Obviously, what’s being proposed by the material is something I myself as a filmmaker had chosen to shoot, but you can very easily, I think, get caught up in trying to direct the footage in editing, trying to communicate something very concrete and that you already have in mind. And editing actually allows you to let go of that and pursue a more exploratory approach to what the material is suggesting and to discover things in the material that you hadn’t necessarily been conscious of when you were shooting. That’s one of those... I think it’s a craft that is very hard to... I’ve certainly found it in my teaching. It’s a craft that you learn by doing and that requires a lot of patience and nuance and fundamentally a willingness to say “I don’t quite know what this work is going to be until I start trying to craft it through editing”.

And what do you think constitutes “listening to what the material suggests”? How does that actually work? Can you elaborate on that, perhaps with an example?

AG | It means... I think when we’re writing academic anthropology, we’re always thinking of an argument. And we know largely how an argument needs to be structured, so we assemble things according to that particular narrative. If you approach film editing as this sort of more open, exploratory practice, it means choosing materials that seem to be suggestive without being sure quite how they’re going to fit or shape a narrative. Trying different assemblies out, moving materials around so that through the juxtapositions you can figure out what’s going to work or not. It also means a lot of attention to rhythm, to movement, to the ways... I mean, as an observational filmmaker, my work is built from scenes rather than from shots. So, then it’s a question of thinking about how to construct a scene. And then, obviously, where that scene needs to go. I mean, in the beginning, one usually puts it in the obvious place, but then through

juxtaposing materials you often realize “no, it needs to go in a completely different place”. So it’s really about turning over the material. It’s about trying things out and seeing what emerges — as they say — from juxtapositions. And, as I say, being sensitive to the movement of a film, because a film works when you get its rhythm right. And that means being sensitive to different temporalities. If a film is all of one pace, it’s not interesting, or certainly not interesting to me. So that’s also something I’m really thinking about. And yeah, in many ways I follow MacDougall’s idea that film is a series of propositions and one has to keep it relatively open as a series of questions about the world rather than, say, closing it down and making a film that has a clear message. I don’t know if that really answers your question but if I think about the last film I edited, it’s very hard for me now to reconstruct the chronology of the footage. But I do know that, although the final version appears to be chronological, the footage itself is in a very different order from the order in which I shot it. So, those decisions to move things around came as a result of immersing myself in the footage and thinking about what was coming out about my subjects and then how to sort of structure that in a way that makes sense to the audience and keeps the audience engaged in trying to find something out.

And what do you think makes an editor? What do you think are the abilities or the skills that a person should have to be an editor?

AG | They have to not want to impose their will on the material. I mean, of course, one loves to have editors with all sorts of technical skills, too, but — you know — Dai Vaughan, I think, universally was loved as an editor of anthropological work and David MacDougall certainly worked with him — as did others — because I think that an editor has to be open to the material, to have their ideas changed about what the possibilities are in the film and to not wish to impose and to be willing to try out a range of different possibilities before committing oneself to a particular kind of narrative. So being open to the interpretive possibilities.

And how does one make the decision, for example, to go with one form of narrative instead of another?

AG | Again, that’s difficult. I mean, it depends on the subject and on the subject matter in the context that, in a sense... I think the problem is if you don’t follow an established narrative... As you know, many films are either built around an argument — giving us information about an issue or a particular area of the world or a particular set of cultural practices — or a film is based around crisis and event: a ritual, a struggle against something. And so, if you give up both of those things — which is what observational filmmakers did — then, you have to find your own narrative. I mean, it’s one of the important breakthroughs of “To

Live With Herds” [MACDOUGALL 1974], for example, in that MacDougall does give up the usual narratives that structure films and then creates this really kind of interesting five-part work. So, I think if you work as an observational filmmaker that is your big challenge: to create a narrative that makes sense without falling back on these rather predictable conventional narratives.

You’re talking about conventional thinking. When you’re making a film, you have priorities coming from everywhere. You have priorities when you think of your audiences and when you think about the material, the qualities that the material has. And I wanted to get a sense of how you balance these priorities and with a special focus on anthropology. Do you feel like anthropology brings priorities of its own to the editing of films?

AG | Well, I think working as an anthropologist can mean many, many different things. So, I feel that in my work the anthropology is inherent in whatever I do. It’s not an add-on. So how I work with my subjects—the ones I’m working with in Maine—I think of as reflecting an anthropological perspective. I know I’m interested in a long term relationship, I’m interested in the ways they make their worlds materially, socially, imaginatively. And those obviously are the aspects that I try to bring out in the work rather than stating clearly “this is a film about something”. But that’s risky. And so I do have to think about how to persuade an audience to engage with a film that might not declare itself in the terms that they might expect. I think that has been a challenge for observational filmmakers that the films are understated, they are not doing what one often expects either anthropology or film to do. Again, MacDougall’s “To Live With Herds” is a good example. It’s not conforming in any way. So, often when I’ve shown it to students, they’re puzzled. They don’t quite know what to do with it. And so, I think a lot—as all filmmakers do—about how to position one’s audience at the beginning of a film so that they can engage with it productively rather be frustrated and baffled by it. And we all have different ways of trying to help our audience into a film. It doesn’t always work, of course, but you have to alert your audience at the beginning to how you want them to engage with it. So, I have occasionally used a short piece of poetry at the beginning of my films, which I always hope alerts the viewer to the fact that this isn’t a straightforward, literal document, that I’m alerting them to some of the poetic nuances of what I’m filming and asking them to think about that in other ways. I take a lot of time to introduce characters and their situation. And so, the pace of the film is the kind of way I ask the viewer to sort of shift into a different mode. And again, that can be difficult. A student has said to me before now that the challenge for him with ethnographic films was not the subject matter, but the temporal dimensions. He found it very difficult to adjust to a different sense of time. And

so, I use that often at the beginning of my films to try and persuade viewers to be patient, to expect things to unfold slowly and not in a kind of very directive way. And it’s something I think all filmmakers think about a lot if they’re not following the usual conventions, which audiences then know what to do with.

You talked on an interview that you gave to EthnoFest [GRIMSHAW 2016]—and here as well— about how you enjoy the fact that you’re making a film that you don’t quite know what will be. So I wanted you to elaborate a little bit on this uncertainty of the film that’s going to come out of the work that you do as an editor and how you deal with all of these forces that we’ve been talking about when you’re editing, but with a focus on this uncertainty.

AG | Well, I think of editing as continuous with shooting. I mean, a lot of people think that it is the editing that makes a film. In some cases, that’s what happens. Somebody shoots the film and hands it over to an editor and the editor turns it into something for an audience. I think that, if you work as a single-person filmmaker and you work observationally, you are already doing analytical work whilst you’re shooting, you’re already making decisions— conscious and unconscious— about what to film, how to film it, how to think of the development of events and relationships around the camera. And so, editing then becomes a way of clarifying those insights and discovering new ones. It’s not about bringing a different perspective to bear or bringing a kind of external framework to bear on raw material or data. It’s about continuing the analytical work that was begun in filming. And it’s a kind of journey that unfolds. I mean, obviously one always has a starting point—a subject or a situation that one is interested in exploring— and then following where that may take you and being open to it taking you in directions that you might not have imagined. And then trying to reflect some of that journey in the editing itself, using editing to mine a process of thought that’s built into the materials at the time of shooting.

You mentioned earlier that one of the things that you can do during editing is letting go of—I wouldn’t say thinking, but something of the sort: you can relax your guard a little bit to wait for the material to suggest things. And you said now that there’s a process of thinking during the editing. And just to add to this, I was talking to another filmmaker who told me that his creative process was wholly intuitive except for the editing. So, he would eschew editing as much as possible because he couldn’t do editing without thinking too much. I wanted just to get a sense of this. It doesn’t sound like a conflict, but it sounds like something that’s more complex than only “don’t think, let the material speak” or “editing is a process of thought that you should analyze and the analysis continues”. So, how would you resolve that or what are your thoughts on that?

AG | Editing is very demanding work. You’re immersed and you have to be open to the material, but at the same time, you really have to be thinking about what it is suggesting to you and how you’re going to craft an interpretation. And I find editing very demanding in that way. Moving between what feels right and what more cognitively you can acknowledge as working. So it’s a very curious — I keep using the word “craft” because it requires skill. It requires a kind of attentiveness to arrange experiential features, but at the same time, it requires thinking and making decisions about what the film is about in the end and relinquishing certain things. And then, crafting the narrative in a way that is comprehensible to somebody who knows nothing about the subject or the situation. So yeah, it’s a very difficult task. I don’t know if you edit yourself, but it’s a difficult task to describe because you really learn how to do it, as I said right at the beginning, by doing it. It’s not something that you can kind of teach in any sort of straightforward way.

I’ve been editing for ten years and, still, it’s difficult for me to describe what it is that I know that other people don’t. It’s kind of the reason why I’m doing this research. So, let me ask you something: you once wrote an article about drawing [GRIMSHAW & RAVETZ 2015]. I’m saying this because you said “the craft” of editing, so let’s take another craft as an example. You said that camerawork is like drawing, so I wanted to ask you where the editing fits in the drawing process if you were to expand your argument.

AG | Well, the editing is in the choice of where the line goes. Again, it’s not as separate as it is in filmmaking. The line and the shape are all integrated. With drawing, you decide where to stop — just as with the film, in a way, you decide where to stop —, and in stopping there is already a shape there. It’s not necessarily something that you can bring in from the outside. You have to work with the shape and the line that you’ve made on the paper. That’s, I think, how I would try to explain it.

You’ve been saying that it’s one whole process, the filming and the editing. So, I wanted to ask you: why do you think people break them down into two different tasks?

AG | Well, there are certainly reasons, within the industry, why that has happened. But in terms of anthropology, I think it comes from this idea that film is footage and that it has to be turned into anthropology through the process of editing just as field notes and other kinds of documents and artefacts are then sort of turned into anthropology through writing and other processes of transformation. I think that is how it’s often seen in anthropology: that filming is this two-stage process that you go out into the field and you document things and then you later sort of turn them into a film by bringing to bear some kind of anthropological perspective on those kinds of raw materials. But, as we know,

it’s much more complicated than that. And it’s important to not have this separation. I mean, there is no such thing as a raw material in anthropology. There’s already been a process of selection. And so, why not recognise that there is this kind of ongoing interpretive action on the part of the anthropologist in which the two things can’t be separated?

I’m very interested in something you said. You said “turning footage into anthropology”; not into film, but into anthropology. I wanted to ask you to elaborate a little bit more on that.

AG | Well, as you know, most anthropologists don’t easily recognize film as anthropology. They think of it as film about some kind of anthropology that it’s not anthropological in its own right. I mean, it’s not its own form of anthropological inquiry. As we know, Margaret Mead is the most notorious example that anthropologists — well, everybody — goes to the field with a camera. They create these artefacts and documents, and to put them together in a way that is meaningful means bringing anthropology to bear on them, to assemble them in accordance with some anthropological framework. That seems just very problematic to me, in that it involves overlooking the distinctive kind of anthropology that can be done through film. It means appropriating film to the established frameworks, largely textually-based frameworks of anthropology.

And what is the place of theory in anthropological filmmaking? What do you think theory can add to or change in the debate?

AG | Nothing! Nothing. I’m totally against theory. As you know, there has been a lot of discussion about whether the problem with ethnographic films’ status in anthropology is that it isn’t as theoretical. But I have no patience with theory. I mean, I’m really an Ingoldian in which I think of anthropology as a generative practice that can’t be enclosed by theoretical frameworks. I think theory is the death of film; film throws up ways of thinking about the world that are always at odds with our existing frameworks and that’s what we should embrace about film. That it challenges our ways, the ways that we might want to enclose the world in particular kinds of theoretical paradigms.

Can you kind of walk me through an editing session of yours?

AG | As you probably know what I mean, editing is kind of a full-time occupation. So, I don’t start editing it until I know I can commit myself to it full time for several weeks because you have to live in the footage, you can’t constantly be moving out of it into something else. When I’m teaching and involved in other things, I do not edit. I need to completely clear my head to live in the film and to live with the characters of the film. So, that’s the sort of fundamental. And then what I

do is I assemble sections that I like, even if I don't have a reason for it, sections that seem to me to be important. Again, even if I don't really have a clear reason why a particular scene seemed to be significant. And so I create these sort of little assemblies and then you try putting them together, and moving them around, and dropping things, and bringing new things in. That's how it works for me. And that's often how I encourage my students to think about editing. Don't worry about having something in mind or feeling that you know where you're going. Just work with small parts of what you have and think about them, and begin with those that are easiest, which are the ones that seem to suggest things very clearly. But, very quickly, from those sorts of footholds, you begin to have a kind of basis for exploring other things, considering what you've kind of discounted as not relevant material. So really, it's a kind of process of aggregation, of adding and being open to a very long and unruly first few edits, because the longer the piece is the more you have to think, and the more you can think about. Often there is a temptation to rush to the first narrative that suggests itself and think “well, okay, I've found the film”. But that rarely works in the end. I mean, it's a temptation, but again, I say to myself and I say to my students: “well, okay, you've got an edit. Now, do a completely different one, a completely new one”. And that process of unscrambling what seems to be an edit that works usually takes one deeper into the materials and into the kinds of questions that it's raising. So that's how I saw it.

I wanted to go back to the beginning when you said you learnt how to edit with 16mm. How do you think technology plays a part in the kind of savoir-faire of the editor? How do you think technology changes the craft of editing?

AG | It does and it doesn't. I think video editing, as I mentioned, in the nineties was sort of the worst because it was linear and that all seemed very clunky and time-consuming. You couldn't do anything very sophisticated, whereas with a splicer and tape it was amazing what you could do in 16mm. I mean, obviously you handled the materials, which is always very satisfying, but you could easily sort of undo something, try something else. There was a great deal of mobility in the editing room, and, to some extent, non-linear editing has brought that back. It's not the same, of course, just clicking a mouse and so on, but I found it's very easy to adapt to what technology offers in terms of really being able to review your work much more easily, to try things out much more easily, to move things around, and all of that seems to be critical to exploring your material if the technology makes that possible. That's good.

And have you ever worked as an editor in someone else's film or have you ever had an external editor working in one of your films?

AG | No. I mean, in working with students I spend a lot of time sort of as an editor or as an editorial eye. And I actually enjoy that a lot because it creates a dialogue and I can help. I mean, I see things in their material, I can help them give up some of their more kind of directive instincts. I haven't had anybody edit my material, but I'm not averse to it. I would be interested to see what an editor would do. I work closely with others. I mean, I share my own work with my students. I share it with one or two other people; Amanda Ravetz who's been my co-author. She and I have shared work, and so it's not as if I'm editing in a vacuum at all. I have rather trusted editorial advisors who I know understand the kind of approach that I'm pursuing. And so I take very seriously comments and criticisms they make as editors and I absolutely depend on editorial feedback.

What do you look for in editorial feedback?

AG | First of all, I have to feel that the comments come from a place of understanding what the film is trying to be. Very often, in all critical context, you can find an interlocutor trying to make the film the way they would like the film to be rather than kind of engaging with what it is. So that's the first thing. And then, obviously, people identify problems in the structure and the timing, irrelevant material. It's got digressions that aren't helpful. So, whenever I get comments on a film of mine, I go absolutely through each one of those. And often, you know, if you have several people looking at a film they will all hone in on the same problems. They may see them in slightly different ways, but it's usually not a kind of totally random set of comments that people agree on where the problems lie. And then that means one has to really address them.

You said before about being able to direct the film, to impose your will on the film, and to hear what the film suggests. And now, regarding editorial commentary, one of the things that you value is that people look at the film as it is, rather than as they think it should be. I wanted to go back to this one point that you've given me about directing with both of these answers. There's a very famous film editor who has said that a good editor should be a humble director. I wanted to get a sense of how are directing and editing mixed together, or how they relate to each other?

AG | Well, I think that's absolutely right. I think that the director has to be humble in the light of what the material is. The director usually, as we know, asserts his or her vision and wants to craft a film according to that. In this kind of practice, what the material suggests might complicate that vision. It might challenge that vision. And that, in many ways, to be willing to work with what the material is suggesting rather than insisting that one's own ideas are the way to go in primarily structuring the material.

Right. But if one imposes one’s will they will get a film, eventually. What do you think will be the difference?

AG | I think an editor-driven film will be a more finely crafted work. It will be a more nuanced work. It will be, you know, work that has been shaped by the process of editing, which has sound, image, and movement. That seems to be a much more kind of subtle and nuanced way of crafting something than a more director-oriented approach.

And what do you think anthropology can teach filmmakers? What do you think is the difference with an editor with a substantial background in anthropology? Do you think something changes?

AG | I like to think an anthropologically informed editor would be more patient with the material, would have a kind of longer view, would have a more kind of digressive view of what’s possible. That an anthropological editor would be interested in the kind of texture of relationships, of the ways in which people make their worlds. That they would be sensitive to differences between talk and action, or talk and embodied action. That they would, you know, produce a textured film that reflected a kind of long term engagement with the place or with a certain group of people. Above all, this real attentiveness to the relationships between people and between people and their material world, I suppose.

I wanted to give you an open space to say something about editing that we’ve not covered here, but that you would still want to say. Is there anything?

AG | No, I don’t think so. No. I think your questions have been very good. I mean, I’m happy to hear that you’re going to be doing something on editing because I think people don’t necessarily think very much about it or what’s involved. They just assume it sort of happens and it makes something anthropological or it makes something into a real film. And I actually think it is a much more complex process. And again, I think people who are textual anthropologists, when it comes to working with film, they don’t really know what to look for or how to kind of critically engage a film’s techniques. So they always focus on content, “what’s the film about?”, rather than being able to sort of evaluate the perspective and the ways in which it’s been crafted and put together. And that seems to be essential to understand something of shooting and editing, to be able to critically engage with film as a way of doing anthropology, and to think of it as crafted anthropology. Not as anything that’s just a straightforward literal representation of anthropology or a topic in anthropology. So, I’m all for more discussion about the craft. I mean, we’ve become very used to the craft being talked about in terms of writing and text, but we don’t have a broader conversation about the craft that covers a range of different media and I think

that’s going to be very helpful in terms of understanding the different ways of knowing that anthropologists can be working with.

REFERENCES CITED

- BRANCO, Pedro. Forthcoming. *Mãos Cérebro Coração: Materiais, Corpo e Técnica no Ofício da Montagem Cinematográfica*, Brasília, Master’s thesis, Department of Anthropology, University of Brasília.
- GRIMSHAW, Anna. 2001. *The Ethnographer’s Eye: Ways of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GRIMSHAW, Anna and Amanda RAVETZ, eds. 2005. *Visualizing Anthropology: Experiments in Image-Based Practice*, Bristol, Intellect Books.
- GRIMSHAW, Anna and Amanda RAVETZ. 2009. *Observational Cinema: Anthropology, Film and the Exploration of Social Life*, Bloomington, Indiana University Press.
- GRIMSHAW, Anna and Amanda RAVETZ. 2015. “Drawing with a Camera? Ethnographic Film and Transformative Anthropology”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, vol. 21, issue 2: 255-275. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12161>
- GRIMSHAW, Anna. 2016. *Anna Grimshaw @ Ethnofest 2016*, 15 min, Athens, Athens Ethnographic Film Society. Available at <https://vimeo.com/238939501>. Accessed February 8, 2020.
- MACDOUGALL, David, dir. 1974. *To Live With Herds*, 69 min, Berkeley, University of California Extension Media Center.
- MALINOWSKI, Bronisław. [1922] 2015. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*, Warsaw, Fundacja Nowoczesna Polska.

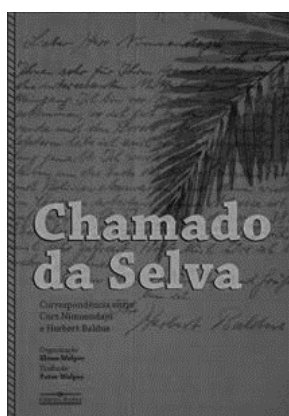
The correspondence between Curt Nimuendajú and Herbert Baldus

DOI

<http://dx.doi.org/10.10.11606/1678-9857.ra.2021.184484>

Hannes Stubbe

Universität zu Köln / Köln, Germany
hstubbe@uni-koeln.de
ORCID: none



WELPER, Elena (org.). *Chamado da Selva. Correspondência entre Curt Nimuendajú e Herbert Baldus*. Rio de Janeiro: Camera Books. 2019. 229pp.

The ethnosociologist and founder of functionalism in the German ethnology, Richard Thurnwald(1869-1954) (see Melk-Koch, 1989; Haller, 2005, p.61; Rössler, 2007, p. 18f), who also included historic dimension and (ethno-) psychology in his research, was the teacher to many important Ethnologists, namely Herbert Baldus(1899-1970) and Emilio Willems(1905-1997). Both play an instrumental role in the sociology and ethnology of Brazil. Herbert Baldus who was awarded a doctorate by Richard Thurnwald in 1931 and was later banned in the “Third Reich” (see Willems, 1971;

Becher, 1972; Mühlmann, 1984; Riese, 1995, p. 211; Sampaio Silva, 2000; Passador, 2002), is considered to be the general agent in the institutionalization of ethnology in Brazil. In 1939 he started holding a chair in ethnology at the “Escola de Sociologia e Política” in São Paulo. In Germany, Brazil and the USA his fundamental trilogy “Bibliografia Crítica da.Etnologia Brasileira”, his monography about the “Tapirapé”, as well as his “Ensaios de Etnologia Brasileira”, (1954ff; Nimuendajús work in vol.1 on p. 484-1119) which he dedicated to the “grande conhecedor dos índios no Brasil Curt Nimuendajú”, are well known. Together with the social scientist Dr. Emilio Willems (1905-1997), a prominent figure in the USA and Brazil, who is also a German migrant, Baldus published a lesser known, useful lexicon, the “Dicionario de Etnologia e Sociologia” (São Paulo: Companhia

Editora Nacional, 1939; includes a photography by R. Thurnwald with a dedication to Baldus on p.4) (see also Corrêa, 1987, p.118-127).

It is thanks to the tiresome work in the archives by Dr. Elena Welper after the devastating fire in the Museu Nacional on the 8th of September 2018, that destroyed the entire valuable ethnological collections of Brazil, as well as the unpublished work by Curt Nimuendajús(1883-1945), that she was able to publish the correspondence between him and Herbert Baldus, which can be seen as a great merit. The correspondence offers an informative look into the state of ethnology and the indigenous people in the thirties and forties of the previous century. Who was Nimuendajú? “Nimuendajú was a giant in the periphery of the system of the world (at that time)” (Fausto, p.20). The social anthropologist Roberto DaMatta (*1936) (p.13), who is called “sobrinho de Curt” by Apinavé, stresses his love towards the indigenous people of Brazil, which only slowly starts discovering his responsibility for these “others”. Nimuendajú’s innovative contribution to ethnosociology, ethnohistory (see Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendajú. IBGE, 1981, with about 1400 ethnies and 973 titles in in the bibliography!), archaeology and ethnolinguistic of Brazil cannot be esteemed highly enough. He tirelessly lived in difficult tropical conditions for almost 40 years, from 1905-1945, with varying indigenous groups, mentioned in the correspondence such as Guarani, Kaingáng, Ofayé, Orti, Terena, Kaiguá, Tembê, Timbira, urubu, Juruna, Xipayá, Arara, Kayapó, Parintintin, Mura, Pirahã, Tora, Matanawi, Palikur, Munduruku, Baniwa, Wanãna, Tariãna, Tuka, Maku, Apinayé, Canela, Krikati, Krepúnkatéye, Pokópüe, Guajaj, Xerent, Kraho, Fulniô, Xucuru, Gamela, Patachó, Kamacã, Machacari, Botocudos, Gorotire, Tucuna (see Welper, 2002; Stubbe, 2007; Schröder, 2019) .

How can this correspondence be characterized? It is an asymmetrical communication between the “knowing” in the Brazilian periphery (Belém) and the “learning” academic in the Brazilian centre (São Paulo). There are in total 89 letters in Nimuendajú’s archive which are shown (which are partially inserted as copies of the originals in the texts). The correspondence starts on the 8th of March 1934 and ends on the 13th of August, 1945, four months prior to Nimuendajú’s unsettled death. It initially starts out in German but switches to Portuguese in March 1942, due to the fact that Brazil declares war on Germany and Italy on the 21st of August 1942 and the use of the German language is prohibited since it caused suspicion of espionage (see König, 2014). The global historic background for this correspondence is the rise of national-socialism and the Second World War (1939-1945). The topics of the letters are prominently ethnological questions (etnologia indígena, Ethnolinguistics) and the outcomes of research, as well as plans for field research and personal matters. Welper methodically underlines their “rescue ethnology” (p. 32) and Nimuendajú’s field research method of “going native”. Baldus, who so to speak discovered Nimuendajú’s for Brazil, is called the “amigo velho” (“senhor Doutor” from 1939 onwards).

It is an outstanding, well commentated and introductory, science historical, including a bibliography “keybook” that has been created, which is fundamental, for everyone who wants to occupy themselves more intensely with Brazilian ethnology and its history.