



editorial

Afinando reflexões sobre um mundo em colapso

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

Foto da capa

Igor Rolemberg
Assentamento Agroextrativista
Praia Alta-Piranheira,
Nova Ipixuna, Pará, 20/05/2017

artigos

Viver sem guerra? Poderes locais e enfrentamentos de gênero no cotidiano popular

Patrícia Birman, Camila Pierobon

Granting the Future? The Temporality of Cash Transfers in the South African Countryside

Bernard Dubbeld

Espíritos, história e colonialismo na Guiana

Marcelo Moura Mello

O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul

Emerson Alessandro Giumbelli, Leonardo Oliveira de Almeida

Sobre as flautas sagradas xinguanas e a antropologização do mundo

Rafael José de Menezes Bastos

Em busca do limiar sonoro: gestos, sons e riscos na afinação das folhas

Wagner Diniz Chaves

Fronteras irreales, abuelos y territorios comunes: interdependencia e interrelación de waorani y grupos familiares en aislamiento en el Yasuní

Roberto Narvaez

Ritual, emoções e engajamento militante: a produção em ato da *mística* na romaria dos mártires da floresta em Nova Ipixuna/PA

Igor Rolemberg

A antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial: dissonâncias, assonâncias e ressonâncias

Marina Ramos Neves de Castro

Animais e direitos: as fronteiras do humanismo e do sujeito em questão

Ana Paula Perrota Franco

Spivak, pós-colonialismo e antropologia: pensar o pensamento e o colonialismo-em-branco dos nossos conceitos

Lucas da Costa Maciel

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*

Júlio Assis Simões, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

Produção Editorial

Secretaria

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

Revisão

Thiago Oliveira

Projeto gráfico

Fernando Bizarri
(Estúdio Brita)

Foto da Capa

Igor Rolemberg
Assentamento
Agroextrativista Praia
Alta-Piranheira, Nova
Ipixuna, Pará, 20/05/2017

Editoração Eletrônica

Zeta Studio

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*

| **Joan-na 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*

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(2) - Maio/Agosto de 2021

Sumário

EDITORIAL

Afinando reflexões sobre um mundo em colapso

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

ARTIGOS

Viver sem guerra? Poderes locais e enfrentamentos de gênero no cotidiano popular

Patrícia Birman, Camila Pierobon

Granting the Future? The Temporality of Cash Transfers in the South African Countryside

Bernard Dubbeld

Espíritos, história e colonialismo na Guiana

Marcelo Moura Mello

O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul

Emerson Alessandro Giumbelli, Leonardo Oliveira de Almeida

Sobre as flautas sagradas xinguanas e a antropologização do mundo

Rafael José de Menezes Bastos

Em busca do limiar sonoro: gestos, sons e riscos na afinação das folias

Wagner Diniz Chaves

Fronteras irreales, abuelos y territorios comunes: interdependencia e interrelación de waorani y grupos familiares en aislamiento en el Yasuní

Roberto Narvaez

Ritual, emoções e engajamento militante: a produção em ato da *mística* na romaria dos mártires da floresta em Nova Ipixuna/PA

Igor Rolemberg

A antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial: dissonâncias, assonâncias e ressonâncias

Marina Ramos Neves de Castro

Animais e direitos: as fronteiras do humanismo e do sujeito em questão

Ana Paula Perrota Franco

Spivak, pós-colonialismo e antropologia: pensar o pensamento e o colonialismo-em-branco dos nossos conceitos

Lucas da Costa Maciel

revista de antropologia

64(2) - Maio/Agosto de 2021

Table of Contents

EDITORIAL

Attuning reflections on a collapsing world

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

ARTICLES

Living without war? Local powers and gender relations in popular daily life

Patrícia Birman, Camila Pierobon

Granting the Future? The Temporality of Cash Transfers in the South African Countryside

Bernard Dubbeld

Spirits, history and colonialism in Guyana

Marcelo Moura Mello

The enigma of Quimbanda: forms of existence and showing of an African-Brazilian religious modality in Rio Grande do Sul

Emerson Alessandro Giumbelli, Leonardo Oliveira de Almeida

About the xinguano sacred flutes and the antropologization of the world

Rafael José de Menezes Bastos

In search of sound threshold: gestures, sounds and risks in folia tuning

Wagner Diniz Chaves

Unreal borders, grandparents and common territories. The Yasuní Region territory of inter-dependence and interrelation of Waorani and family groups in isolation

Roberto Narvaez

Ritual, emotions and activist commitment: the live production of the *mística* in the martyrs of the forest's pilgrimage in Nova Ipixuna, Pará

Igor Rolemberg

Anthropology of the senses and sensory ethnography: dissonances, assonances and resonances

Marina Ramos Neves de Castro

Animals and rights: the frontiers of humanity and the subject in question

Ana Paula Perrota Franco

Spivak, postcoloniality and anthropology: think the thought and colonialism-in-white of our concepts

Lucas da Costa Maciel

Afinando reflexões sobre um mundo em colapso

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.187398>

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>

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>

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>

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>

Júlio Assis Simões
Universidade de São Paulo, Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas,
Departamento de Antropologia, São
Paulo, SP, Brasil, juliosimoes@usp.br
<https://orcid.org/0000-0002-9000-3621>

Neste volume da revista, artigos sobre temas e perspectivas diversas da antropologia retomam questões que continuam na ordem do dia de nossa disciplina, e destacam-se temáticas candentes no mundo contemporâneo que têm mobilizado ações políticas ou outras formas de resistência no cotidiano de grupos subalternizados. Situações de violência ou risco que permeiam as páginas dos jornais são compreendidas do ponto de vista de quem sofre e resiste à violência, inclusive aquela cometida pelo Estado através da polícia ou de seus planos de desenvolvimento e ocupação de territórios. De certa forma, vê-se aqui uma antropologia engajada em compreender uma ampla diversidade de acontecimentos em pauta no mundo contemporâneo e, como é recorrente em nossa disciplina, desnaturalizando explicações fáceis e mostrando modos outros de compreender e lidar com fatos históricos, memórias, guerras e mortes violentas. Diante deste quadro, não surpreende que, em vários artigos, os mortos, antepassados ou espíritos sejam tão presentes na experiência de nossos interlocutores de pesquisa.

Alguns artigos refletem sobre circunstâncias sociais de extrema violência e desigualdade que têm marcado a experiência contemporânea, aprofundando abordagens sobre a relação do Estado com grupos em situação de vulnerabilidade. Outro tema recorrente são os efeitos e usos da memória na produção de rituais e na ação cotidiana - rituais e ações que muitas vezes surgem como formas de resistência a agressões de longa duração, ou modos de subsistir em contexto de profunda desigualdade social.

A relação entre a antropologia e as páginas dos jornais fica evidente com o primeiro artigo deste volume. No mês em que preparávamos esta edição da Revista de Antropologia, mais uma chacina foi noticiada: em 6 de maio de 2021, uma operação da Polícia Civil do Rio de Janeiro na comunidade do Jacarezinho, zona norte, deixou 29 mortos. O primeiro morto teria sido um policial, e a matança posterior, segundo relatos, parece ter resultado da busca por vingá-lo. Diversas versões tentam justificar a operação, considerando a decisão do Supremo Tribunal Federal de restringir a realização de ações policiais deste tipo durante a pandemia de Covid-19, a não ser em “hipóteses absolutamente excepcionais” – no que consiste essa excepcionalidade é certamente um dos dilemas em jogo.

No artigo que abre este volume, “Viver sem guerra? Poderes locais e enfrentamentos de gênero no cotidiano popular”, de Patrícia Birman e Camila Pierobon, a rotinização de uma sequência de casos deste tipo é associada a uma “guerra sem fim”. Há cerca de 40 anos esse modo de operação revela a faceta mais cruel do Estado

brasileiro, com mortes causadas por suposto “confronto”. Se nas mídias e telejornais o que prevalece são os conflitos entre homens (policiais e traficantes), mobilizando códigos de masculinidade calcados na brutalidade e na violência extrema, Birman e Pierobon destacam atuações femininas, na costura de relações de gênero, família e vizinhança. O artigo reconstitui as agências femininas em territórios em disputa entre Estado e tráfico, acompanhando o trabalho da memória na situação de três mulheres, produzindo estratégias para sobreviver aos perigos e manter suas famílias e moradias.

Entre outras históricas e longevas formas de violência que nos últimos anos parecem ter se agudizado no país, está aquela no meio rural, associada fortemente à repressão policial aos movimentos sociais e aos conflitos de disputas territoriais. Alguns destes movimentos sociais, associados ao processo de democratização no final da ditadura, derivam da forte presença da Teologia da Libertação e suas Comunidades e Comissões Pastorais. O artigo de Igor Rolemberg, “Ritual, emoções e engajamento militante: a produção em ato da mística na romaria dos mártires da floresta em Nova Ipixuna/PA”, retoma a mística na romaria que rememora a morte violenta de duas lideranças assassinadas em assentamentos agroextrativistas, na região de Marabá e Xinguara, sudeste do Pará. Nesta análise, nota-se como a romaria reelabora e reconstrói a memória de lutas, numa recorrente produção e circulação de sentimentos. Mais uma vez, nesta edição, pode-se notar como a memória assume um papel ativo na produção e circulação de sentidos e de ações.

O conflito de terras reaparece na Amazônia equatoriana, desta vez envolvendo a lógica do Estado e dos projetos econômicos extrativistas e o modo de vida de subgrupos do povo Waorani, cuja territorialidade é marcada pela dispersão e pelo deslocamento, mas também pela memória dos lugares e dos antepassados. Em “Fronteras irreales, abuelos y territorios comunes: interdependencia y interrelación de waorani y grupos familiares en aislamiento en el Yasuní”, Roberto Narvaez tece uma crítica às políticas públicas e ao governo neoliberal do Equador. Vítimas da expansão do petróleo, das madeireiras, e mais recentemente de garimpeiros, os Waorani – tanto os de recente contato como aqueles que procuram se manter em isolamento – são testemunhas de um quadro cada vez mais crítico de desrespeito aos direitos indígenas e de destruição do ambiente que habitam. O cenário descrito no Yasuní, no Equador, não destoa infelizmente da realidade da Amazônia brasileira, na qual as invasões das terras indígenas – especialmente por garimpeiros – se multiplicam, espelhando o descaso de um governo francamente antiindígena. Veja-se, por

exemplo, os conflitos e a violência que irromperam no último mês na Terra Indígena Yanomami e nas Terras Indígenas Munduruku e Sai Cinza.

Tem sido missão da antropologia não apenas revelar desigualdades estruturais e formas de violência e agressões a modos de vida tradicionais, mas também refletir sobre políticas públicas, bem como sobre enfrentamentos e estratégias de ação de grupos minoritários e precarizados. Tratando de outra parte do mundo que muito sofreu com a violência do Estado e retomando questões de gênero e família, o artigo “Granting the Future? The Temporality of Cash Transfers in the South African Countryside”, de Bernard Dubbeld, reflete sobre as moralidades, os arranjos familiares e as projeções de futuro no contexto da política de transferência de renda na África do Sul, após o fim do *apartheid*, na província de KwaZulu-Natal. Embora essa política tenha acarretado importantes transformações no que diz respeito à estrutura de poder e às relações de gênero e familiares, Dubbeld busca compreender por que o trabalho assalariado, ainda que precarizado, permanece um valor e um objetivo para essas famílias, que atualmente sobrevivem com as políticas de transferência de renda.

Retomando o papel da memória na constituição de formas de ação, o artigo de Marcelo Moura Mello, “Espíritos, História e Colonialismo na Guiana”, explora como hindus, descendentes dos trabalhadores de origem indiana que vieram trabalhar por contrato (*indentures*) nas plantações de cana-de-açúcar no período do domínio britânico na Guiana, lidam com a história violenta da colonização da região. Para acalmar espíritos de antigos colonizadores holandeses (vistos como “donos da terra”), vencidos na guerra entre as metrópoles, eles aprimoraram rituais e oferendas, retomando práticas hindus, como o culto a Kali.

Incorporando a discussão sobre entidades, rituais e processos religiosos em estreita conexão com campos de disputa de poder e desigualdades sociais, marcados por processos de racialização, o artigo de Moura dialoga com o trabalho de Emerson Giumbelli e Leonardo Oliveira de Almeida. “O Enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul” retoma a particularidade da quimbanda no Rio Grande do Sul, por ter assumido uma visibilidade distinta da que prevalece no resto do país, remetendo a uma categoria de acusação. Reportando-se a etnografias recentes em terreiros de quimbanda e levando em conta a produção da materialidade nas formas religiosas, o artigo descortina as condições de possibilidade dessa prática no campo religioso gaúcho. Destaca como as entidades cultuadas pela quimbanda se constituíram a partir de deslocamentos da umbanda e do

batuque: exus e pombagiras deixariam a posição de marginalidade para "evolúrem" rumo a um patamar de nobreza.

Da política dos espíritos podemos então passar para a política dos animais. O artigo de Ana Paula Perrota Franco traz uma aguda reflexão sobre como se articula a noção de direitos dos animais para os militantes e defensores desta causa, em diálogo com reflexões filosóficas sobre as noções de humano e animal, e na busca do rompimento desta fronteira. Tendo em vista a expansão crescente da noção de direitos humanos na direção de outros seres vivos, a autora destaca a lógica e as contradições que orientam uma busca por igualdade entre humanos e animais no plano moral e jurídico.

Lucas da Costa Maciel reflete sobre a contribuição do pensamento de Gayatri Spivak para os estudos pós-coloniais e, mais especificamente, para a antropologia. Em "Spivak, pós-colonialidade e Antropologia: pensar o pensamento e o colonialismo-em-branco dos nossos conceitos" temos uma arqueologia do conhecido ensaio da autora, atentando para a suplementação pelo método da desconstrução derridiana do conceito de subalternidade, noção gramsciana retomada pelos acadêmicos indianos na discussão da colonialidade. O artigo busca, por fim, conectar a proposta de Spivak ao recente "ontologismo antropológico", que ressalta o laço entre ontologia, epistemologia e política.

Três artigos, por fim, destacam-se pelo foco na dimensão sensível da vida social, um deles refletindo mais especificamente sobre o fazer etnográfico, os demais concentrando-se sobre as potencialidades da música e dos instrumentos musicais.

Marina Ramos Neves Castro oferece um balanço bibliográfico crítico sobre as diferenças entre a antropologia dos sentidos e etnografia sensorial. Para a segunda, os sentidos deixariam de ser meramente "objetos" para guiar a pesquisa. Isto é, a etnografia teria de se deixar levar pela sensorialidade, habitando lugares para além da linguagem verbal. Isso implicaria uma reflexão mais situada e interativa com interlocutores da pesquisa.

De certo modo, os dois artigos sobre música aqui reunidos situam-se no meio fio entre essas duas antropologias, ainda que os autores não façam referência a elas em termos de campos de conhecimento.

O artigo de Rafael Menezes Bastos, "Sobre as flautas sagradas xinguanas e a antropologização do mundo", reflete sobre esses instrumentos de sopro de suma importância para a vida ritual em diferentes regiões da Amazônia indígena, instrumentos interditos à visão das mulheres e associados aos espíritos geradores de arte e de doenças. Menezes Bastos detém-se no seu importante trabalho de antropologia da música com o

povo Kamayurá (tupi-guarani) do alto Xingu e, especialmente, no controverso caso de Leonardo Villas Boas com a esposa de um reputado chefe, que culmina na expulsão da mulher, incitada a ver o que lhe era proibido: as flautas. Segundo Menezes Bastos, as flautas ditas sagradas revelam-se, no alto Xingu e alhures, disparadoras de uma "biopolítica da sensorialidade". O autor reúne de maneira engenhosa autores como Foucault, Clastres e Latour para evidenciar a centralidade desses aerofones na cosmopolítica ameríndia, em que humanos e espíritos, homens e mulheres permanecem em permanente disputa e interação.

No artigo "Em busca do limiar sonoro: gestos, sons e riscos – afinação nas folias", Wagner Diniz Chaves oferece uma preciosa análise das folias de reis no Norte de Minas Gerais, nas quais os instrumentos de corda são centrais. Como o trio de flautas sagradas alto-xinguano, eles também carregam perigo, no caso, o risco envolvido no processo de sua afinação. Na Taboquinha, município de São Francisco, a afinação dos instrumentos de corda durante as folias seria um ato perigoso, envolvendo diferentes planos – sensorial, ritual, temporal e cosmológico. Como no caso alto-xinguano, uma execução errada pode acarretar infortúnio ao executor ou a irrupção mesma do caos. Mais uma vez, a música e sua cosmopolítica, busca perpétua da justa afinação em um mundo invadido por incongruências.

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.

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).

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.

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 do CNPq e tem apoio da FAPESP.

Júlio Assis Simões é professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. É pesquisador líder do NUMAS – Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença e bolsista de produtividade do CNPq.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTOS, Rafael José de Menezes. 2021. "Sobre as flautas sagradas xinguanas e a antropologização do mundo". *Revista de Antropologia*, 64(2): e186653. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186653>
- BIRMAN, Patrícia; PIEROBON, Camila. 2021. "Viver sem guerra? Poderes locais e enfrentamentos de gênero no cotidiano popular". *Revista de Antropologia*, 64(2): e186647. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186647>
- CASTRO, Marina Ramos Neves de. 2021. "A antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial: dissonâncias, assonâncias e ressonâncias". *Revista de Antropologia*, 64(2): e186657. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186657>
- CHAVES, Wagner Diniz. 2021. "Em busca do limiar sonoro: gestos, sons e riscos na afinação das folhas". *Revista de Antropologia*, 64(2): e186654. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186654>
- DUBBELD, Bernard. 2021. "Granting the Future? The Temporality of Cash Transfers in the South African Countryside". *Revista de Antropologia*, 64(2): e186648.
- GIUMBELLI, Emerson Alessandro; ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. 2021. "O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul". *Revista de Antropologia*, 64(2): e186652. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186652>
- MACIEL, Lucas da Costa. 2021. "Spivak, pós-colonialismo e antropologia: pensar o pensamento e o colonialismo-em-branco dos nossos conceitos". *Revista de Antropologia*, 64(2): e186659. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186659>
- MELLO, Marcelo Moura. 2021. "Espíritos, história e colonialismo na Guiana". *Revista de Antropologia*, 64(2): e186650. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186650>
- NARVAEZ, Roberto. 2021. "Fronteras irreales, abuelos y territorios comunes: interdependencia e interrelación de waorani y grupos familiares en aislamiento en el Yasuni". *Revista de Antropologia*, 64(2): e186655
- ROLEMBERG, Igor. 2021. "Ritual, emoções e engajamento militante: a produção em ato da mística na romaria dos mártires da floresta em Nova

Afinando reflexões sobre um mundo em colapso

[http://dx.doi.org/10.11606/1678-](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186648)

9857.ra.2021.186648

Ipixuna/PA". *Revista de Antropologia*,

64(2): e186656.

[http://dx.doi.org/10.11606/1678-](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186656)

9857.ra.2021.186656

FRANCO, Ana Paula Perrota. 2021.

"Animais e direitos: as fronteiras do humanismo e do sujeito em questão".

Revista de Antropologia, 64(2):

e186658.

[http://dx.doi.org/10.11606/1678-](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186658)

9857.ra.2021.186658

Granting the Future? The Temporality of Cash Transfers in the South African Countryside

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857-
RA.2021.186648](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857-RA.2021.186648)

Bernard Dubbeld

Stellenbosch University | Stellenbosch, South Africa
dubbeld@sun.ac.za
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3230-9411>

RESUMO

Nos últimos cinco anos, antropólogos do Sul global passaram a considerar programas públicos de transferência de renda como uma alternativa tanto a políticas centradas no trabalho como a projetos nacionais de desenvolvimento. Esses estudos sugerem que subsídios hoje extrapolam o domínio das políticas sociais tradicionais e da burocracia governamental e apontam para um horizonte futuro diante da escassez de trabalho. Esse horizonte tornou-se ainda mais próximo com a pandemia de COVID-19, e com governos, entidades não-governamentais e da esquerda política reafirmando a importância de uma renda básica universal. Considerando essas discussões, meu artigo tem como foco um programa de transferência de renda na África do Sul após o período do Apartheid, situando um relato etnográfico em relação ao desenho de uma política 'progressista' de subsídios sociais. Apresento a história do trabalho assalariado em relação à renda de famílias africanas, mostrando como as promessas emancipatórias de projetos de transferência de renda foram lidas como um risco a tradições e morais locais. Além da redução de esperanças políticas investidas nas transferências, examino o aspecto temporal dos subsídios, bem como os possíveis futuros que eles evocam. Ao considerar futuros que os subsídios possibilitam, concluo sugerindo que é prematuro afirmar que eles superaram o trabalho assalariado e a sociabilidade que o trabalho acompanha.

PALAVRAS-CHAVE

Transferências de renda, valor, distribuição, trabalho, futuro, África do Sul

Financiando o futuro: a temporalidade das transferências de renda no interior da África do Sul

ABSTRACT In the past five years, anthropologists from the global South have come to consider public cash transfer programs as an alternative to both work-centered policies and national development projects. These studies suggest that grants today go beyond the domain of traditional social policies and government bureaucracy and point to a new future in view of the scarcity of work. This future has become even closer with the pandemic of COVID-19, and with governments, non-governmental entities and the political left reaffirming the importance of a basic universal income. Considering these discussions, my article focuses on an income transfer program in South Africa after the Apartheid period, placing an ethnographic account in relation to the design of a 'progressive' policy of social grants. I present a longer history of salaried work in relation to rural African households and show how the emancipatory promises of cash transfer projects were read as a risk to local traditions and morals. In addition to this reduction in political hopes invested in transfers, I examine the temporal aspect of cash transfers, as well as the possible futures they evoke. By considering the futures that grants enable, I conclude by suggesting that it is premature to affirm that they have overcome wage work and its attendant sociality.

KEYWORDS

Cash transfers, value, distribution, wage work, future, South Africa

INTRODUCTION

Government-funded cash transfers programs have become major points of global discussion amid the covid-19 pandemic. With governments across the globe closing borders, limiting air travel and imposing lockdowns to contain the spread of the new coronavirus, many economic sectors have slumped and individuals have become more economically precarious than previously. Cash transfers have been paid in many places as relief measures, but these payments have prompted questions about whether the latter can become more permanent economic measures, as versions of a universal Basic Income Grant. South Africa and Brazil, as countries with extreme inequality and where cash transfers were introduced as part of left-wing administrations over the last two decades, make good places from which to think about the political promise of cash transfers and their social effects. Indeed, it is thinking from Southern Africa that enabled James Ferguson to urge anthropologists to pay more attention to a new politics around distribution. This attention, he argues, allows us to see that these “sustained expansions in programs of social assistance has led to what could reasonably be described as a new kind of welfare state” (2015: 3). This is a new kind of welfare state because, as he put in an article leading up to the book, it “may have the potential to open up new forms of politics that take us far beyond the limited technocratic aim of ameliorating poverty” (2014: 130) and, as basic income, could be a source of value that “displaces labour”.

In this article, I will offer an ethnographically informed analysis of practices around cash transfers in the countryside of the province of KwaZulu-Natal. I will follow Ferguson in examining in particular the connection between welfare grants and wage work, in both its material and its ‘moral’ dimensions. I will argue that a consideration of both the particular history of wages and households in South Africa, accompanied by an ethnographic focus on the future, may require us to hesitate before accepting that such cash transfers have created the basis for replacing wage labour.

The concern over the connection between welfare and work in democratic states is not merely a scholarly one. As a central element of the United States’ 2020 Presidential elections, the campaign of hopeful Democrat candidate Andrew Yang focused on what he called the “Freedom Dividend”.¹ This was a proposal to pay all US citizens US\$1000 per month, independently of their household income. Yang argued that such a program would be funded for by a reorganisation of existing welfare, a 10% Vat levy, and a tax on the wealth and largest polluters. He also insisted that this form of cash transfer was not ‘socialism’. Rather, it would stimulate the market at a time when one-third of all US workers would have been displaced by increased automation. And he suggested that the dividend was important because, unlike previous rounds of capitalist-driven technological advancement, jobs would not be replaced.

¹ | Yang’s campaign is clarified in his website (Yang, 2020).

Although Yang's campaign has been unsuccessful, it was striking for a figure aspiring to president of the United States to be advancing the agenda of basic income. It is true that the US welfare system was once central to state policy, which sought to reinforce the labour market (and its assumed nuclear family) by assisting only those who could not work: the disabled, the war veteran, single mother families and the elderly. South Africa had a version of this too: for white South Africans, 20th century welfare policy also sought to aid those who could not participate in the labour market as apartheid sought to normalise and naturalise wage work as the basis of social reproduction. Black South Africans did not qualify for such extensive welfare provision, and were indeed barred from many wage work opportunities, although some limited assistance for those of retirement age and the disabled did emerge during late apartheid in the 1980s.

Yang's campaign was importantly different from the 20th century welfare in the United States and Europe, and represents a sharp break from the connection between work and welfare and the morality associated with evading work or relying on government. This morality was associated with cash transfers and food stamps in the US at a moment in which welfare loses its political cache in late 1970s and early 1980s. This moment pivoted the detrimental stereotype of the African-American "welfare queen", who emerged as a site of fierce racism and right-wing political antagonism, and encouraged popular content based on the morality attached to avoidance of work and reliance on public resources. The notoriety of the "welfare queen" in fact prompted Kimberle Crenshaw in one of her founding essays on intersectionality, to point to this figure as exemplary of how race and gender discrimination operated together: in racial terms, Black Americans were held to be irresponsible members of society for purportedly avoiding work; in gendered terms, women were held to be sexually immoral (1989: 164-5).

In thinking from cash transfers from the global South, thus, I will consider the moral and material terms of social grants, as well as their connections to gendered positions in the household. In advocating for universal basic income, scholars like Ferguson and Guy Standing (2017) point to its promise of not only overcoming dependence on wage work, but also for freeing households from the patriarchal terms of masculine wage labour. In South Africa, as I will suggest, policy makers of the democratic transition in the late 1990s were attentive to the gendered morality that permeated existing welfare policy, attempting to craft a grant framework that did not affirm the virtues of the nuclear family or marriage. Yet the extent to which they have been successful at avoiding stigmas associated with the receipt of grants, and indeed, how much welfare can be seen to replace wage work, will be a key part of my analysis. In sum, I will think with the possibilities of distribution and new kinds of 'progressive' government practice, and engage with the following questions: how does this dynamic between wage work and grants exist and what kind of sociality is at stake for those, and among those, receiving grants? Do grants

manage to transcend twentieth century European ideas of social welfare, where state support propped up a labour market dominated by men, reinforcing it rather than replacing it? Does the ethnography of social grants show that their undoubted material importance has created new moral virtues around the value of wage work and decoupled wages from gendered expectations? And, finally, how does viewing cash transfers temporally, in terms of their role in the present and the futures they could serve, allow us to understand what grants enable socially?

MY FIELDSITE

My research is in the settlement of Glendale, where I did research for about six years, between 2007 and 2012. It is situated on the eastern coastline of South Africa, in the province of KwaZulu-Natal. The settlement is about thirty kilometres from the town of KwaDukuza, which was previously called Stanger and is around 110 kilometres north of Durban. Located at the interior edge of the sugar growing region, the area gradually developed around a sugar mill built the 1890s. Glendale grew into a village around the mill in 1930s and 1940s and for most of the twentieth century was largely inhabited by the descendants of indentured cane workers brought from India.

About six kilometres further into the interior from Glendale lies areas designated under Apartheid as Zulu, initially named “Native Reserves” and later “Bantustans” during segregationist and Apartheid administrations. By the 1960s and 1970s, the Indian inhabitants of the settlement worked predominately in the mill or as overseers in the cane fields. isiZulu speaking workers – together with a minority of Africans who hailed from the Eastern Cape – did much of planting and harvesting – and many required to travel back and forth over the Apartheid border on a daily basis. During this period, the Sugar Company, Lonrho, invested in the roads of the area, ensuring that these were tarred, thereby connecting the village to Stanger and ultimately to Durban and beyond. The roads beyond Glendale, to the African homelands, remained dirt roads.

With the coming of the democratic dispensation in 1994, the sugar company donated a significant tract of agricultural land to the state to build housing near the mill. Well



Figura 1
Glendale's location in KwaZulu-Natal, and in South Africa. Taken from Dubbeld (2013a, 499) Copyright Cambridge University Press.

before the building work commenced on these houses, in 1996, the mill was bought out by a rival sugar conglomerate and shut down. That company, Illovo Sugar, retained most of the area under cane but brought in their own workers at planting and harvesting time, which continues to this day. They only employ a few locals casually, at the times when the work becomes the most intense. Following the closure of the mill, most of the Indian inhabitants of the area left, but building on the housing settlement continued, and 400 hundred houses were completed as part of the first phase of what has become known as RDP — Reconstruction and Development Programme — Houses, in late 2001, with people taking residence early the following year.

A house was thus given by the newly democratic state to many who had only recently become full citizens of the country. Infrastructure in the area was improved, with the houses electrified and running water and outside toilets accessible to each house, and a local government sponsored rubbish removal service was introduced. Private buses and mini-bus taxis run to area regularly, many of them transporting school children to high schools or people visiting relatives, or going off to grant pay-points and supermarkets, as the area has only very rudimentary shops that are run out of their houses.

A few folks living in the houses are employed elsewhere, whether more regularly or in occasional piece work. Some do get seasonal casual labour on the sugar plantations, but most of the time, the vast majority of people here are unemployed, and this settlement, is for them, a place of a house but without employment. My informants estimated that unemployment here is between seventy and eighty percent. People rely on cash transfers: the child support grant given to care givers of children until 18 years of age, the pension, offered to those deemed beyond working age, with a few receiving a disability grant. As one informant, Thokozani, memorably put it:

People in Glendale live on pensions [grants]. There are no jobs. The Child Support Grant and the pension... you have a child and you get this pension... if you are a granny they will take you, and register you, they take you and eat your money.²

By way of introducing the settlement, there is one further important point to note about the kinship and family configurations. The roughly four hundred RDP houses are permanently home to one or two elderly folks, often with a grandchild or two, or a woman on her own with between one and three children. Sometimes single men inhabit the houses, and every now and again you might encounter three generations, but in those cases some part of the middle generation is always missing. If you spend enough time in Glendale, though, you sometimes see absent figures emerging. At Christmas, the settlement swells.³ It is especially young men who seem to return then, marking their presence by standing on streets, talking loudly, or drinking merrily. Even though the absent kin of Glendale's homes, especially young men in their twenties,

2 | In our discussion Thokozani continued with the idea that even after grant holders die, others might continue to receive their grants illicitly. For more analyses of the implications within households of continuing to use your relatives grants after their passing (literally put as "eating your ancestors") see Dubbeld (2013b: 213).

3 | There is an interesting comparison to be developed with Zolani Ngwane's (2003) analysis of the rural African household during Christmas during the time of Apartheid Migrant Labour. In a preliminary sense, a major difference is the incomes of returning men is vastly different: in the prior time, men had regular jobs, whereas today, income for these men is much more irregular. This further complicates men's attempts to claim rural domestic space.

thirties, and forties, do return to the village much more often than at Christmas time, they do not all return at the same time or with the same revelry. Indeed, these men are largely held to be absconders, regarded as unwilling or unable to provide their families with material support and often absent. But unlike men who were absent from their families during apartheid, these men don't have regular work and are often without money: they move between piece jobs in urban area face long periods of unemployment, and occasional dabble in petty crime.⁴ They may have other intimate relations elsewhere, but there were seldom stories of men having established second families. Although some elders and women do want these men to return to Glendale on a more permanent basis and to assume responsibility for raising the children they fathered, many also believe that these men might disturb its residents. As we shall see, what makes this more even complex is a curious relation to the state itself, which is regarded as unnecessarily 'freeing' women from needing to rely on men, and of being responsible for the corruption of the social order itself. But before elaborating this in relation to local aspirations for the future and the positions of grants, we need to understand how grants exist in South Africa, as well as some of the social history of wage work and households.

SITUATING SOUTH AFRICAN SOCIAL GRANTS: REINFORCING OR REPLACING WAGE WORK?

Very briefly, during first five years of the democratic administration, the government set a commission to work to develop a new social policy framework that would re-make Apartheid forms of social welfare.⁵ By the end of 1990s, the South African government offered a far more extensive system of social grants than previously, providing support to the elderly, the disabled, and caregivers of children.⁶ Central to this reorganisation was the Child Support Grant, which replaced the previous "Family maintenance grant" and was given regardless of marital or familial status to the parent or guardian of a child. Such caregivers are eligible if they earn under R48000 per year (R4000 per month) if they are single or R96000 annually if they are a married couple.

The numbers of grants have increased dramatically over the last decade, with close to eighteen million grants paid out in 2018 compared to only three million in 2001 (Statistics South Africa, 2018). This increase is even more substantial for the Child Support Grant, with one million grants in 2001 becoming almost twelve and a half million in 2019 (South African Social Security Agency, 2019).

At a quantitative level, a major study has shown that social grants have improved childhood nutrition and school attendance among the poorest South Africans (DSD, 2012). But if we focus on the relations between grants and work, a slightly different picture emerges. It is not only that the number of grant recipients are increasing, it is also that the labour market in South Africa is unable to expand sufficiently to

4 | During apartheid, the contrast between migrant labourers who were employed over the long term and regularly provided income for rural households, those who absconded from kinship obligations and settled in urban areas was clearly marked in many isiZulu speaking communities. The immediate post-apartheid period, Hylton White (2004: 154-7) traced the appearance of a new contrast, between the absconder (*itshipa*), whose fault was selfishness not his work ethic, and the thug (*tsotsi*), who preyed on those who worked and occupied an unambiguously immoral position. In more contemporary Glendale, there are few absconders who are able to build a life through work elsewhere, and instead many men are regarded as falling between all these positions: sometimes returning with kin with some money but remaining away for long periods and sometimes suspected of criminal activity.

5 | In the mid-1990s the government appointed the Lund commission to investigate family and child support. Following their recommendations, in 1998 the government implemented a reorganized welfare policy, offering a far more extensive system of social grants than previously, providing support to the elderly, the disabled, and caregivers of children. The Child Support Grant is by far the most common, and is a noncontributory, largely unconditional transfer, other than a means test for which caregivers of children under 18 qualify if they earn under R39 600 per year (R3 300 per month) for singles, or a combined income should not be above R79 200 per year (R6 600 per month) for married couples. This grant is R430 per month.

6 | The other grants are significantly larger than the Child Support Grant, with the Old Age, Disability, and Care Depending Grants at R1860 per month, and the Foster Care Grant at R1040 per month.

reduce unemployment. Even the conservative official unemployment rate has hovered between 22% and 27% of working age adults over the last fifteen years, with a vast number of people being classified as “not economically active” and thus not counted in the official rate. As long ago as 2013, the South African Institute of Race Relations suggested that “more people are receiving social grants than working”, noting that less than fifteen million are employed, and even some growth in the absolute number listed as employed in the years thereafter still revealed that considerably more people were unemployed than those that held jobs, and that the total number of grants paid continued to exceed official employment figures (Jones, 2013).⁷

The Institute of Race Relations claim is not the only instance or way that South Africans are raising the comparison between wage work and grants. On many occasions, this relation is raised as a matter of the anxiety of how grants should be funded, which stresses how taxpayers—whose income arises predominately but not exclusively from formal wage work—might be able to pay for growing numbers on welfare. For instance, some conservative economists argue that the South African economy is already massively redistributive, transferring money from skilled workers to those who were unskilled and un-employable, and thus suggesting the state grant expenditure cannot grow without a growth in the labour market, or without even higher tax burden being placed on those earning wages (Hlatshaneni, 2017). Despite these uncertainties regarding the government’s capacity to pay for grants during the covid-19 lockdown, the government did manage to offer an additional amount of R300 for every child support grant in May and an unemployed grant of R350 per month from May to October.⁸

Despite this latter grant, revised social grant policy has not explicitly sought to address unemployment, repeating, as Jeremy Seekings (2008) has argued, an older European social welfare idea of “just dessert”, rewarding only those whose ability to work is directly compromised rather than acknowledging that full employment is unattainable. That is, even if social grants in South Africa have had the effect in practice of ameliorating poverty for many, including leading to improved childhood nutrition and school attendance, until the covid-19 lockdown, there was no acknowledgment from the government that they ought to be responsible for the unemployed.

But until now, there has also not been a popular demand for a universal basic income grant. Liz Fouksman’s (np) recent research traces popular sentiments among the urban poor around differences between grants, decent work and so-called “bullshit jobs”. For Fouksman, a moral logic around just dessert is not only a state discourse, with many in urban poor regarding decent work as a goal and financial reward of such labour a just outcome, and of greater moral worth than government cash transfers. To some extent, both Seekings and Fouksman show how social grants in South Africa, whether as policy or as lived, do not manage to overcome the value of wage work, with distinctions emerging between certain forms of wage work as a goal for individuals against social grants, which hold far less prestige.

7 | As caregivers can receive more than one Child Support Grant, in 2013 it was the case that the total number of grants exceeded the total number of those formally employed, even if this did not immediately mean that more people were receiving grants than those employed. By 2016, however, the SAIRR report notes that “there were 15 545 000 people with jobs in SA, while 17 094 331 people were receiving social grants.” (Hlatshaneni, 2017).

8 | For Child Support Grant recipients, between June and October, a flat increase of R500 was paid to households regardless of how many children in the household were being supported by the grant.

From the vantage point of more rural setting than Fouksman's study, I will suggest that the moral distinction between holding a job and receiving a grant also exists and expresses a particular gendered character that in some respects mirrors the stigmatization of the "welfare queen" in the United States, even as popular antagonism is often projected onto the government itself. Interestingly, though, while the policy of putting money directly in the hand of care-givers can be considered part of a "neoliberalisation of the state," for those in Glendale it is government that is blamed for its social effects rather than on individuals, whether errant men or grant-receiving women. Indeed, as I will show, grants become a site for a debate over the future, what the state's role will be, and how receiving cash transfer as opposed to holding a waged position might shape how the future can be imagined and how the present is lived.

THE SOCIAL HISTORY OF MIGRANT WAGES AND HOUSEHOLD DISTRIBUTION

To understand the effects of the grant and its relationship to work in Glendale, we need to know more than about changes in the post-apartheid welfare policy. In the South African countryside, the social history of wages in the region grounds the connections between money, households and futures. Wage labour was perhaps one of the most studied dimensions of the lives of black South Africans in the twentieth century. In the 1970s and 1980s, many Marxist-inspired social scientists inspired the reconsideration and rewriting of late 19th and 20th century South African history as an expression of class domination, where capitalism grew in South Africa from the immense profits secured through the ultra-exploitation of black men made into a proto-working class (Wolpe, 1972; Marks & Trapido, 1979; Morris, 1976; for an engagement with some of this literature, see Dubbeld, 2019). Known as Marxist revisionists, they analysed how the racist state served to protect such exploitation and secure whites as a protected bourgeois class. This approach emphasized how African households were compelled by colonial authorities at the end of nineteenth century to pay tax and thus force men into wage labour. While these scholars pointed to the resistance that this produced, later historical studies showed how wages earned by young men allowed them to challenge the authority of their fathers over the household and in deciding their marriage partners (Carton, 2000; Harries, 1996). These analyses ultimately pointed to how wages became a solvent of traditional African social bonds, making the possession of this money the basis of new terms of marriage negotiation and household authority. Kinship was thus understood as becoming functional to capitalist exploitation, but no longer organized society, which was dominated by money, and for Africans, earned through a racist, ultra-exploitative form of wage labour.

However, anthropological scholarship that relied on fieldwork undertaken in the 1980s and 1990s contested the linearity of such accounts, showing how "tradition" instead remained a fertile notion "to think with". This came in the context of wage

earners often demonstrating less interest in becoming an urban working class than in investing cash in rural homes and property as a means of securing social reproduction and future. Hence Ferguson's own very early work (1990) showed how migrant men continued to invest in cattle after a drought made it appear economically irrational to do. What he identified as form of "bovine mystique" revealed how wages spent on cattle secured privilege in homesteads even when cattle proved to be insecure investments. More recently, Hylton White (2010) showed how migrants continue to use their wages as investments in building homesteads to enabled men to die properly, and so become honourable spirits.

There are two ways this literature offers an alternative interpretation of wages. First, I want to point out that wages are used by men in Glendale to purchase privilege in their households and, to use Ferguson's term, a "counter-distributional" economy happens in the home with men investing their wages in cattle that women cannot access. While some portion of their income was surely distributed into households, those working considered themselves as having a right to much greater share of their wages than their female partners or children, a greater share with was bound up with sustaining the hierarchy of the home. In another words, money was not just money: money as a wage earned by some enabled certain kinds of distribution and foreclosed others.

The second point is that the money that men kept back from the household is particularly oriented towards their futures, insofar as they are used to ensure their exclusive use in retirement or in death. We could say, perhaps not unlike *The Protestant Ethic* (Weber, 1930), that for these men, as oppressive as work was when considered structurally, its regularity and security created future-oriented subjects concerned with planning their destinies (even if such planning in Weber was a paradoxical psychological product: an attempt to create certainty amid the absolute uncertainty of predestination).

I will show below how both household distribution and future-oriented action become serious questions for those receiving grants in Glendale. I will argue that these questions complicate our consideration of the replacement of wages by welfare grants at economic, social and conceptual levels. Ferguson's (2015) rendering of the conditions which render cash transfers political and enable new possibilities for distribution begins with the transformation in the demand for labour, from what he calls labour scarcity to a massive labour surplus. While he accepts to the revisionist Marxist account -- that capitalists were able to pay lower wages because the state prevented African families from living in cities and thus in effect rural African families thus subsidized capitalist profits -- did describe relations for much of the twentieth century, he argues that this kind of analysis of value has little relevance in the present. He contends that this is a moment when "a restructured capitalism has ever less need for the ready supply of low-wage, low-skilled labourers than the migrant labour system generated, and thus that marginalization and impoverishment of so many is "a sign of their very limited

relevance to capital at any scale”, and therefore that the attempt to develop an analysis from the exploitation of labour has limited analytical purchase (Ferguson, 2015: 10).

Ferguson’s point then, is that as work has become scarce, so the reach of accounts of capitalism in describing the lives of poor South Africans has been exhausted. This is central to his argument, and for him needs to be pushed even further by overcoming our patriarchal preoccupation with men as workers through extending the grant to all unemployed. But, as I will describe below, it is less clear from Glendale that welfare will establish equality in households, whether in its current form or in the ideal version that Ferguson is urging us to adopt. And while he is correct that an analysis focuses on exploitation cannot account for those outside wage labour and receiving grants, my analysis will point to ways in which capitalist forms of value may continue to play a role in the lives of people who are unable to work - offering aspirations that orient their practice towards building a future that seeks to secure rather than to surpass wage work.

DOMESTIC DISTRIBUTION AND THE SOCIALITY OF SOCIAL GRANTS

In Glendale, the settlement that I described at the outset, most live in government houses, rely on government infrastructure and where many rely on government grants rather than wages. The distribution of the grant here has resulted in women with young children a measure of independence from men and elders, and many can live independently of men. As I have already noted, men, by contrast, attempt to avoid their dependence on women, with many more erratic residents of the settlement, often leaving to try and find bits of work in larger centres outside the settlement. This pattern is not entirely unique to Glendale. In nearby, more urbanized Mandeni, Mark Hunter (2010) noted a range of precarious practices that have emerged in the ‘domestic sphere’, emphasizing the changing character of sexual relations and the growing (relative) independence of women.

It has not followed from this material fact that people have adopted new moral horizons or regard themselves as earning shares. Many see the grant as closely tied to the state and to their experience as democracy. Some in the settlement read the social and economic transformation since democracy as inadequate, with grants woefully inadequate to address material needs, as many are very poor and ill in the settlement, even if they have houses and electricity. Indeed, their common refrain was that more comprehensive interventions from the state are required, most powerfully, that the government finds them employment. Crucial here is that infrastructure or grants was regarded as kind of immediate aid, and accepted as some degree of help, but was not seen as a ‘solution’ that people imagined the building of a mall and creation of employment opportunities would offer.

Other people felt the changes the government made after apartheid were in the wrong direction, supporting the rights of children against parents, protecting criminals

against honest citizens, and undermining the moral order (which they implied was of strong families headed by assertive fathers). For this second group, it was social grants—viewed as hand-outs to those who were not deserving—that corrupted the moral codes of the respectable house by providing younger mothers with a measure of autonomy from men and from elders. In a curious way, some in the settlement, including some women, repeated a version of Welfare Queen trope from the United States, blaming the state for subsidizing the irresponsible behaviour of young women who ought to have followed a more respectable path to adulthood, including listening to their elders and finding wage work. Here, unlike in the United States, they were derided for not being proper mothers—insofar as they were unable to keep relationships together—and for not being proper youth—insofar as they were willing to refuse their own parental care. Here, again, it was the democratic state whose grant policy did not aid appropriately—working against what was regarded locally as a normal—i.e. patriarchal—order of society.

We might say that social grants provided a register through which people in Glendale spoke of community and morality in much the same way wage work does or did. Of course, some, like Dodakazi, a younger woman with a child who is able, through the grant and the house to live independently of her parents and the estranged father of her child, do recognize the value of grants in transforming their lives. I will return to her later. For now, I want to dwell on how we understand the ambivalence many people in Glendale feel towards grants. For one thing, it is clear here that the absence of wage work and the presence of grants has not transformed moral languages around the value of paid and unpaid work. Men without wage work are regarded as without value, as ineligible for marriage. Some people in the settlement say that the government has replaced men, and it is as if they are married to them. And this sentiment, of men being regarded not only as economically but also as socially superfluous due to their lack of work and the government becoming women's spouses, as Leslie Bank (2011) has discussed in his ethnography of East London and its townships, is not confined only to Glendale.

This leads me to suggest that these men experience a kind of double superfluidity, largely unable to find long-term wage work and from secure positions in households. Indeed, adult men who are not eligible for the pension grant and remain in the settlement claim to feel restless, and as having to find something, so as not to let their families down. This sense of moral responsibility for material provision almost seems to be a condition of adulthood for men here, as if not being able to provide means that these men remain boys socially.

Certainly, at the level of policy, we could argue that the transformation from wage work to welfare could only be completed if grants were paid to all those unemployed, or indeed to everybody. This would remove the language of 'desert' that was foundational to British welfare policy of the 1940s, which has remained a feature of post-apartheid welfare policy, despite its other progressive dimensions.

But there is a further difficulty, which relates to the extent that work—even in its absence—remains recognized as a source of material and moral value. To illustrate: for people receiving the grant in Glendale, marriage is not a viable prospect, because here and in many other locations in South Africa, marriage is a process that involves long term financial investment, and is not only an event. Such an investment is beyond those receiving grants, and it is not clear that extending grant to unemployed men would solve the difficulty. Indeed, marriage remains a preserve of the employed. In this sense, we might say that as astute as Ferguson is in identifying the patriarchal politics of wage work, it is not clear that even when many do not have wage work, such patriarchal norms disappear. Perhaps, indeed, such patriarchal norms reflect that there are two economies, one of the wage and the other of welfare, that the waged economy is a place of relative freedom to consume, and is still identified with the success of men.

To put this slightly differently: how might a grant system that diminishes the importance of particular kinds of social relations be able to establish a sense of mutuality in which relations to a collective whole are emphasized, where people might actually be able to recognize their individual good in the common good? There is little doubt of the political importance of the insistence of the Lund commission that framed post-apartheid welfare policy that the nature of the family should not have any bearing on the payment of grants. But does the critique of the nuclear family end up erasing the possibility of recognizing any social relations at all, other than that between mother and child? Or in a grant arrangement like the one that Yang and Ferguson suggests, does it erase all social relations other than those between the state and the grant recipient?

I am gesturing here to how the grant might unwittingly produce an extremely individualized set of social arrangements that looks like neoliberalism and in which something like a collective belief in common shares—which Ferguson emphasizes can be an outcome of generalised cash transfers—becomes more distant, rather than closer? I should add that, since the end of Apartheid and the massive expenditure on grants, all kinds of public care facilities, including creches (or childcare centres), public clinics and hospitals have been neglected by the state and hence that the grant system has become an especially individualized system of distribution.

In reading the reform of service provision after Apartheid, several scholars have pointed to the technopolitics of the contemporary South African state. Von Schnitzler (2015) focuses on changing regimes of water provision in Johannesburg and argues that the installation of individual meters tracking consumption have transformed citizens into individual consumers, bypassing the possibility for different kinds of collective subjectivities made possible in the anti-apartheid struggle. In different studies, Vally (2014) and Torkelson (2020) have demonstrated individualising, neoliberal dimensions to grant pay-out, with the latter showing how creditors have been given access to grant recipients and are able to claim significant amounts from small pay-outs to service debt.

In Glendale at least, this individualizing system of grants has not entirely diminished people's relation to the state into a technical matter: people regard the government as having a burden of public care and take seriously its slogan since 1994 of "a better life for all" (Dubbeld, 2017). Nor has it surpassed a sense of collective sociality here: expressed at times in terms of culture held to be collective, at others of a suffering that is seen as more than individual, and finally, and perhaps most prominently, as a set of moral codes that refer to how relationships between partners, within households, and within society more generally, 'ought' to be conducted.

One might characterise the governing strategy as combining some embrace of neoliberal techniques with a commitment to long-term collective social transformation. Of course, the state is neither fully coherent or politically united machine, and it has become increasingly apparent that the different divisions of government do not always work together practically, let alone ideologically. Nevertheless, the government's policy commitments to progressive transformation cannot be reduced to mere surface discourse beneath which neoliberal economics flourishes.

Having said this, it is clear that while social grants in their current form do put pressure on older forms of socialities characterised by extensive gendered and generational hierarchies, they do not necessarily yield unambiguously freer sets of social arrangements. Indeed, it is useful to read this in relation to Fraser's recent work (2016) on the contradictions of capital and care, in which she argues forcefully that new challenges around care in the 21st century need to be seen in relation to the flexibilization of capitalism and to the erosion of public services. This means that although contemporary economic systems have promised more freedom and autonomy for women, they have also pushed the burden of care back onto households, away from public institutions. In effect, to reproduce themselves, households frequently require both men and women to work longer hours, and either to pay for newly commodified care work, or to neglect care for families.

Another way to approach the effects of grants socially is to regard them not only in terms of how they articulate with already existing norms of social life in Glendale, but in how they might be understood in relation to local notions of the future. In this respect, I will turn to how government grants (and infrastructure) are regarded in the present, and how imaginaries of a better life approach them.

THE TIME OF SOCIAL GRANTS

Thus far, I have suggested that social grants expose a tension in households in Glendale, where men are expected to provide for families and do not have the material means to do so. With the income received from social grants—and the child support grant in particular—offering the means through which households survive from one month to the next, this has exacerbated the pressure on men to provide and many

have left their homes in the attempt to do so, with casual employment possibilities far more likely in urban areas than in the countryside. This has left households somewhat fractured along lines of gender and generation, with men more transient members of households than others. If the transience of men from rural households is nothing new—now men are far less likely to provide materially than under conditions of migrant labour. This has led, in turn, to a certain ambivalence towards the state and its new laws and grants seen as providing much needed material aid, but also in contributing to a moral decay at odds with the government's promise of providing a better future.

This raises the temporality of grants, and the futures they offer as material emblems of the democratic government. Certainly, we know from the earlier studies cited above that money was used in a different ways, and that certain forms of income that men earned was reserved for investment in cattle or the building of homes that attempted to secure the future of men in retirement or as ancestral spirits. But can grants be used in this way? Ethnographic research by Gregory Morton (2019a, 2019b) in rural Bahia, Brazil, has pointed to the ways in which different kinds of income, including money from maternity grants and Bolsa Familia is allocated, to different temporal projects, with shorter and longer-term horizons. How does this look in Glendale?

In the most immediate sense, the government grants received by elders and mothers match the temporal cycles of wage labour, insofar as they are paid monthly (although as we shall see, the future implied by wages and grants is quite different). For elders, then, timing of grant payments means that they can imagine a waiting that corresponds to earlier times in which younger men earned wages and saved up for building homes and marriages. For mothers, by contrast, the grant is something that cannot be saved or accumulated. Much of it is spent on receipt: on dry foods that might last the month, on nappies or formula when there a baby to care for, on electricity and on pre-paid airtime to stay in contact with relatives and errant partners, and on servicing debts. For the adult men who do not receive grants, the payment cycles are monthly reminders of their incapacities to be adequate members of the household.

Despite the resemblance between receiving a monthly wage and a monthly grant, there are some other temporal distinctions between the two. First, on the wage side, permanent work is exceptional here, and becoming more scarce across the country's economy as a whole. This means that the cycles of money from work is more constrained and uncertain. People spend a lot of time waiting for a job and then may work in short bursts or in longer cycles. But second, on the grant side, if the monthly cycle of payment does offer a certain regularity, its longer-term promise is limited, both by the meagre amount of the grant and by the fact that there is no possibility for advancement. Whereas wage work promises a greater future, the grant offers a kind of status.

I want to illustrate this point by referring to a few of my informants. Dodakazi is a twenty-year-old woman who is a mother of a three-year-old son. She lives with him

in a house that she calls her own and receives the child support grant. When sugar cane is being planted nearby she sometimes gets seasonal, day work administering pesticides to the cane. She carefully saves any money from this work, as she says she cannot save much from the grant at all. She receives no other income, either from the child's father or from her parents. She chooses not to demand maintenance because she says they are estranged, he moves around a lot, and never has a regular income. She also does not rely on her parents, as she moved out of their home and into her own house after a squabble over her romantic choices, and suggests that she does not wish to be obliged to her parents, indeed, claiming that she would rather be poor than submit to her mother's authority.

She acknowledges that the government house and the grant allow her independence from her elders, but paused uneasily when I asked her about future plans. She wants her son to go to the best possible school, and to stay in school, she said. The primary school in the settlement would be okay, but thought that, by the time he attended high school, "things should change". I asked her to elaborate, and she suggested that somehow she needed to earn money to secure her child's future, and simply could not make enough in Glendale. I asked her about the informal trades some people run out of their houses, but she suggested that there were already too many of them in a community without much money. No, she affirmed, by the time her son reached high school she would have make another plan to find a better income, and to do this she would either have to reconcile with her parents and share costs, or move to another place with greater prospects of employment.

Of course, many of my informants did have children in high schools and most tried to send them to a school twenty miles away rather than to the rural school in the neighbouring district about three miles away. Although the school further away asked no fees, parents have to buy bus tickets for their child every term, taking a significant sum out of their small grant. Nevertheless, a number of parents told me of how they would attempt to save for this ticket, asking grandparents and other relatives who might be receiving pensions for small contributions.

Makosi, for instance, sends her granddaughter, Busi, to the high school twenty miles away, in the town of KwaDukuza. She says that "many children did not finish school, and are now in their twenties; so many people's children are just sitting around." Some, she says, even finished school, but remain stuck. She maintains that the only way to avoid this, and to find a future, is to study until a high grade and then at tertiary level. Stembiso elaborated this point: noting that

"children finish grade 12, [but] there is no job... there were lots of job opportunities during apartheid. There was oppression but we got jobs, and were able to take care of our families. Now school is not enough."

People's concern about educating their children revealed an important insight into the character of today's labour market. It is not only that unemployment in

the country is extremely high, it is sharply differentiated. That is, while it is almost impossible to find regular employment without a post-school qualification, there are lots of positions available to those with advanced or specialized skills. (Kraak, 2008). That parents in Glendale are willing to make investments in their children's education using whatever means they can obtain reveals an awareness of the narrowing chances of work for the less educated.

It also tells us about how people understand grants, and their particular temporality. For even when grants prove successful in achieving their goals of protecting some of the most vulnerable South Africans, people like Dodakazi and her son, people find that they cannot craft a future through grants. Indeed, informants openly say that grants and the other government things they are given can do little more than maintain them for now. For life to be better, and indeed to realize the promise of post-apartheid government of "a better life for all", people in Glendale aspire that their children escape from the government grants. That is, the only means for them to imagine a future is precisely beyond the grants that maintain them in the present, and towards finding a future in wage work.

CONCLUSION

In this paper, I have discussed two aspects of social grants as they are received in Glendale: their distribution and how they are experienced in time, especially in relation to the future. While the distribution of grants after apartheid appears to ameliorate some of the hardship for the most vulnerable in South Africa, it has also prompted new moral anxieties around who the democratic state ought to be assisting, and in whose pockets these grants enter the household. If especially gendered and generational tensions over the distribution of money into poorer households is not new, the fact that this cash emanates from a state that has promised a break with the past and a better life has produced ambivalence and even anger at the government.

At a conceptual level, of course, anthropologists such as Ferguson and Tanya Murray Li (2017) have urged that we take account of new distributional regimes. They engage such regimes both at the level of what cash transfers are currently, and what they may become as political possibilities in a changed contemporary political economy. While Ferguson draws on the genealogies of gift exchange in arguing for the possibilities of new kind of political arrangements after wage and production, Li has argued that concepts of development, replete with teleologies of progress that have dominated thinking about the global South from the post war period, need to be replaced by a concern with distribution. Distribution, for Li, can be the basis of a politics that addresses what she understands to be the detritus of contemporary capitalism, which has left ever greater numbers as "surplus populations." For both Ferguson and Li, then, the promises of capitalist social inclusion through wage work, enabled by a developmentalist

economic framework, is anachronistic. Instead, we need to address distribution as a political question that can enable new kinds of social membership. And it is in the global South that we can look to these frameworks as already being engineered.

While I am sympathetic to the campaign of extending cash transfers to the everybody, my concern in this paper has been with how grants exist and the kinds of possibilities they engender. These grant recipients, their kin, and even the working age men from the area that are excluded from receiving such state support, encounter a capitalist market which not only renders them surplus, but provides them with an experience of the lack of means to achieve prosperity. Labour power, even in its absence, structures value in contemporary times. This is made clear when people consider the future for themselves or the children, they do not regard the grant, even if its distribution became unconditional and it was increased, as they means to make a better life. At best, it can provide a means for them to help their children to imagine a future beyond the state, beyond the grant, in wage work. Their future, then, as “a cultural fact” (Appadurai, 2013), remains tied to wage work, in a situation where wage work appears to be the only reliable means of upward mobility.⁹

9 | In calling for anthropology to study the future as a cultural fact, Appadurai has argued it needs to be approached it “as not just a technical or neutral space, but shot through with affect and sensation” (2013: 286-7). I would add, that we need to think of how the value dimension – at once economically and culturally – mediates these affects and sensations.

Bernard Dubbeld teaches at the Department of Sociology and Social Anthropology, Stellenbosch University in South Africa. He is completing a book manuscript entitled “Unsettled Futures: the paradoxes of the post-apartheid project”.

ACKNOWLEDGEMENTS: I would like thank Laura Moutinho, Thais Tiriba, Paulo Neves, Thomas Cousins, Liz Fouksman, David du Toit, Tapiwa Chagonda, and Fernanda Pinto de Almeida for valuable comments at various stages of the writing of this paper. All errors remain my responsibility.

AUTHORS' CONTRIBUTION: Not Applicable

RESEARCH FUNDING: Not Applicable

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

APPADURAI, Arjun. 2013. *The Future As A Cultural Fact*. London: Verso.

BANK, Leslie 2011. *Home Spaces, Street Styles*. London: Pluto Press.

CARTON, Ben. 2000. *Blood from your Children*. London: The University of Virginia Press.

CRENSHAW, Kimberle. 1989. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black

Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics,” University of Chicago Legal Forum: V. 8: 139-167.

DEPARTMENT OF SOCIAL DEVELOPMENT, South African Social Security Agency, and UNICEF 2012. The Child Support Grant Impact Assessment. UNICEF. Available at: <https://www.unicef.org/southafrica/media/1116/file/ZAF-South-African-child-support-grant-impact-assessment-2012.pdf>,

DUBBELD, Bernard 2013a “Envisioning Governance”. *Africa* v. 83, n.3: 492-512.

DUBBELD, Bernard 2013b. “How Social Security becomes social insecurity”. *Acta Juridica*, v.1: 197-213.

DUBBELD, Bernard 2017. “Democracy as Techno-political Future”. *Anthropology Southern Africa*. v. 40, n.2: 73-84.

DUBBELD, Bernard. 2019. “After revisionist Marxism”. *Transformation*, v. 100: 128-152.

FRASER, Nancy. 2016. “Contradictions of Capital and Care: New Left Review 100: 99-117.

FERGUSON, James. 1990. *The Anti-Politics Machine*. Minnesota: University of Minnesota Press.

FERGUSON, James. 2014. “The Social Life of “Cash Payment”: Money, Markets, and the Mutualities of Poverty”. In: FISHER, Edward. (ed) *Cash on the Table*. Santa Fe: SAR Press

FERGUSON, James. 2015. *Give a man a fish*. Durham: Duke University Press.

FOUKSMAN, Liz. (np). “Who deserves social protection?: Moral logics of worth, deservingness and distribution among the South African unemployed”. Seminar Presentation, Department

of Sociology and Social Anthropology, Stellenbosch University. 5 March 2020.

HARRIES, Patrick. 1996. *Work, Culture and Identity*. Portsmouth: Heinemann.

HLATSHANENI, Simnikiwe. 2017. “Social Grants are ‘unsustainable’”. *The Citizen*. 22 June. Accessed at: <https://citizen.co.za/news/1548583/social-grants-unsustainable/>

HUNTER, Mark. 2010. *Love in a time of Aids*. Bloomington: Indiana University Press.

JONES, Michelle. 2013. “More people on social grants than working”. *Cape Times*. 28 June. <https://www.iol.co.za/news/south-africa/more-people-on-welfare-than-working-1539021>

KRAAK, Andre. 2008 “A critical review of the national skills development strategy in South Africa.” *Journal of Vocational Education and Training* v. 60, n.1:1-18.

LI, Tanya Murray 2017. “After Development: Surplus Population and the Politics of Entitlement” *Development and Change* v.48, n.6: 1247-1261.

MARKS, Shula & TRAPIDO, Stanley 1979. “Lord Milner and the South African State”. *History Workshop Journal* v. 8: 50-80.

MORRIS, Mike. 1976. “The development of capitalism in South African agriculture: class struggle in the countryside”. *Economy and Society* v.5. n.3: 292-343

MORTON, Gregory 2019a “How Work Counts: Time, Self-Employment, and Wagelessness in Rural Brazil”. *Anthropology Quarterly* v. 92, n. 3: 663-696.

MORTON, Gregory 2019b “The power of lump sums: Using maternity payment schedules to reduce the gender asset gap in households reached by Brazil’s Bolsa

Família conditional cash transfer”.
World Development v. 113: 352-367.

NGWANE, Zolani. 2003. “Christmas time’
and the struggle for the household in
the countryside”. Journal of Southern
African Studies v. 29, n. 3:681-699.

SEEKINGS, Jeremy. 2008 “Deserving
Individuals and Groups”.
Transformation, v. 68: 28-52.

STANDING, Guy. 2017. Basic Income,
and How We Can Make It Happen.
London: Pelican Books.

STATISTICS SOUTH AFRICA. 2018.
General Household Survey. Published
at: http://www.statssa.gov.za/?page_id=1854&PPN=P0318&SCH=7652

SOUTH AFRICAN SOCIAL SECURITY
AGENCY. 2019. Data compiled by Katherine
Hall “Child Support Grants” and published
at: [http://childrencount.uct.ac.za/
indicator.php?domain=2&indicator=10](http://childrencount.uct.ac.za/indicator.php?domain=2&indicator=10)

THORKELOSON, Erin. 2020. “Collateral
damages: Cash transfer and debt
transfer in South Africa”. World
Development v.126: 104711

VALLY, Natasha. 2014. “Biometrics and
Waiting: An Ethnographic Account of the
Biometric Registration and Payment of State
Grants in South Africa.” Paper presented at
the Workshop on Social Protection in Africa,
University of Cape Town, May 29–30.

VON SCHNTZLER, Anita. 2015.
Democracy’s Infrastructure. Princeton:
Princeton University Press.

WEBER, Max 1930. The Protestant Ethic and
the Spirit of Capitalism. London: Routledge.

WHITE, Hylton. 2004. “Ritual Haunts”
in Brad Weiss (ed). Producing African
Futures. Leiden: Brill: 141-166.

WHITE, Hylton. 2010 “Outside the dwelling
of culture: estrangement and difference
in postcolonial Zululand” Anthropological
Quarterly v. 83, n.3: 497-518.

WOLPE, Harold. 1972. “Capitalism and
Cheap Labour Power in South Africa”
Economy and Society v.1, n. 4: 425-456.

YANG, Andrew 2020 “What is the freedom
dividend?”. Accessed at: [https://www.yang2020.
com/what-is-freedom-dividend-faq/](https://www.yang2020.com/what-is-freedom-dividend-faq/)

Received on September 30, 2020. Accepted on March 12, 2021.

Ritual, emoções e engajamento militante: a produção em ato da *mística* na romaria dos mártires da floresta em Nova Ipixuna/PA

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2021.186656](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.186656)

Igor Rolemberg

École de Hautes Études en Sciences Sociales /Paris, Île de France, França – em co-tutela com Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Rio de Janeiro, RJ, Brasil
rolemberg.igor@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5171-1254

RESUMO

Todos os anos, na região do sudeste do estado do Pará, atores engajados na mobilização social em torno da reforma agrária e da defesa da floresta participam de uma romaria em memória de duas lideranças assassinadas em um assentamento agroextrativista. Trata-se de um momento de produção intensa de emoções que compõem junto com outros elementos a *mística*, termo local que, em sua acepção ampla, significa a motivação de agir para o engajamento militante. Busco descrever os agenciamentos operados durante o ritual (dispositivo de sensibilização) que permitem a emergência e a circulação de emoções, tais como indignação, revolta, alegria, comunhão, esperança, e sua incidência para renovar o engajamento na comunidade instaurada pela mobilização. O material empírico advém de uma etnografia que realizei desde 2014 sobre o trabalho militante da Comissão Pastoral da Terra na região.

PALAVRAS-CHAVE

Ritual, emoções, engajamento, mobilização, *mística*

Ritual, emotions and activist commitment: the live production of the *mística* in the martyrs of the forest's pilgrimage in Nova Ipixuna, Pará

ABSTRACT Every year, in the southeastern region of the state of Pará, actors engaged in social mobilization around land reform and environmental rights, participate in a pilgrimage in memory of two leaders murdered in an agroextractive settlement. It is a moment of intense production of emotions that together with other elements compose the *mística*, a local term that, in a broad sense, means the motivation for activism. I aim to describe the agencies occurring during the ritual that allow the emergence and circulation of emotions, such as indignation, revolt, joy, communion, hope, and their impact to renew the commitment among members of the community established by the mobilization. The empirical material comes from an ethnography carried out since 2014 on the activist work of the Pastoral Land Commission in the region.

KEYWORDS

Ritual, emotions, commitment, mobilization, *mística*

INTRODUÇÃO¹

Desde 2014, quando comecei a realizar uma pesquisa de campo sobre a configuração dos conflitos de terra no sul e sudeste do Pará, a partir de casos acompanhados pelos agentes da Comissão Pastoral da Terra (CPT) de Marabá e de Xinguara, percebi a importância que os atores envolvidos no processo de mobilização social em torno da redistribuição de terras e defesa do meio ambiente conferem a rituais que celebram a memória de lideranças rurais assassinadas dentro do contexto de conflitos fundiários e ambientais.

Esses rituais são ações coletivas inscritas num certo calendário de mobilizações, acontecem com regularidade e sem interrupções a cada ano, reúnem representantes de diferentes movimentos sociais, com graus variados de engajamento nas etapas de preparação e realização, e adotam conteúdos (temas, lemas, reivindicações, entre outros) que variam no tempo mais do que as formas (marchas ou caminhadas, bloqueios de estrada, etc.). Podem contar, ou não, com a participação de atores vinculados a agências públicas estatais ou para-estatais, já que o ato comunicativo que eles performam se endereça muito mais aos membros dessa comunidade de atores envolvidos na mobilização social pela reforma agrária, do que a agentes externos.

Um indicador da importância desses rituais está não só no número de participantes que eles atraem, mas sobretudo na quantidade de energia, tempo e recursos – materiais e simbólicos – que os atores colocam em prática e destinam à sua realização. O curso da ação que culmina no ritual passa por um conjunto de atores e mediações, condensados em situações do tipo reuniões preparatórias, discussões, elaborações de projeto, visitas ao local, compra de materiais de infra-estrutura, realização de mutirões, divulgação, sensibilização, entre outras. Tudo o que, para meus interlocutores, está integrado no termo *mobilização*²: essa maneira de colocar em movimento ideias, pessoas, artefatos, para elaboração de uma *causa*, e através disso, produzir *denúncia* – aquilo que se faz para fora, definindo e dando os contornos de um problema público (Cefaï, 1996) – e *fazer memória* – aquilo que se faz para dentro, os rituais celebrativos se destinando, propositadamente, mais à comunidade criada em torno da *causa* do que aos fora dela.

Dos atos-memória realizados, dois se destacam: o ato na “Curva do S” da BR 155, em memória do Massacre de Eldorado dos Carajás, organizado pelo MST-Pará, e o Ato-memória a José Claudio Ribeiro da Silva e Maria do Espírito Santo, em Nova Ipixuna (distante 205 km de Marabá), no Pará. Qualquer observador que chegue a essa região perceberá a recorrência de ações que buscam *fazer memória*, para além dos rituais. Faz-se memória por muitos meios: com os símbolos afixados nos espaços cotidianos de trabalho dos militantes, nas ações de conservação de arquivos e documentos, nas conversas informais, e na grande quantidade de encontros, assembleias e reuniões ao longo do ano, que contam com a participação dos agentes da pastoral da terra e de

1 | Dedico este artigo a todos os atores da mobilização social no sul e sudeste paraenses, que, no *enfrentamento*, dedicam-se há anos pela *partilha* democrática da terra.

2 | Utilizo itálico para conceitos êmicos e longas transcrições de entrevistas e registros do caderno de campo, aspas simples (‘x’), para problematizar termos, expressões e conceitos analíticos, e aspas duplas (“x”), para citar trechos de referências bibliográficas e relatos de meus interlocutores.

outros movimentos e organizações sociais, onde os momentos de *mística* costumam invocar o passado de lutas e a contribuição de outras lideranças, assassinadas ou não – *mártires*, na denominação local – para continuação do processo de mobilização social.

O que é menos evidente para um observador são os muitos sentidos e usos que a *mística* encerra para esses atores. Há dois sentidos mais claros, segundo meus interlocutores, principalmente os agentes da CPT: ela se refere tanto a um determinado momento celebrativo, que pode ser, por exemplo, uma encenação teatral, uma apresentação musical, ou a declamação de um poema, quanto, mais amplamente, à motivação de agir, ao que *anima* os militantes a se mobilizarem em torno da *causa*. Em determinadas situações comunicativas, alguns atores atribuem à *mística* a fonte de resiliência, de resistência, frente a dificuldades que se colocam ao engajamento em torno da reforma agrária, como ameaças de morte, agressões, expulsões, assassinatos e outras formas de violência. A *mística*, alimentando-se da memória de lutas, é, entre outras coisas, o que permite a continuidade da *denúncia*, mas é também a possibilidade para realização do *anúncio*³, a nova configuração social que se busca alcançar. A *mística* condensa, assim, diferentes temporalidades para ação: memória, atualização e projeto.

Considero que rituais que buscam *fazer memória* das lutas⁴ e das lideranças são momentos de particular interesse para o estudo da *mística* como teoria local do engajamento. Mas defendo que os compreendemos melhor se não forem completamente destacados das situações cotidianas do processo de mobilização social, ao qual eles se reportam. Ou seja, é preciso conciliar as dimensões ordinárias e extraordinárias da vida social. Como apreender os rituais nesse caso? As saídas propostas por Robbins (2015) de tomá-los como momentos de exemplaridade, que reúnem e salientam os valores que, dispersamente, e com variação de intensidade, orientam as condutas cotidianas, me parece útil até o momento para compreender essas situações no conjunto das ações de *mobilização*. Nesse sentido, Peirano (2016: 243) há mais tempo considera que “os elementos do ritual já existem em sociedade; eles surgem aí apenas reinventados, rearranjados e reforçados”.

Meu caso etnográfico é o ato-memória em homenagem a duas lideranças ambientalistas e da reforma agrária, assassinadas em maio de 2011, em Nova de Ipixuna, no Pará, José Claudio Ribeiro da Silva e Maria do Espírito Santo. O caso teve grande repercussão nacional e internacional (Milanez, 2015). Desde maio de 2012, é feita, anualmente, sempre na mesma época, uma caminhada permeada com momentos celebrativos, por iniciativa dos familiares e da Comissão Pastoral da Terra de Marabá, em parceria com outras organizações e movimentos sociais, dentro do assentamento onde eles viviam. Desde maio de 2016, o ato passou a se chamar “Romaria dos Mártires da Floresta”. Participo dessas ações desde 2014.

Busco compreender como a *mística* está presente nesse ritual, e como ela é produzida em ato. Para isso, parto do tripé goffmaniano de análise das interações, descrevendo os elementos de (i) dramaturgia, (ii) narrativa, e (iii) retórica, presentes na

3 | *Anúncio* é outro termo êmico conceitual próprio da teologia da libertação, que, no entanto, não aparece em situações ordinárias de interação. Está mais presente em publicações formais, elaboradas por agentes de pastoral, especialmente os que têm formação bíblica. Não é frequentemente escutado em campo, portanto. Encerra o sentido de “utopia”. Revela o sentido escatológico do político (Rancière, 1990) presente nessa cosmologia.

4 | *Luta*, como termo êmico, já encontrou muitas análises etnográficas. A de Comerford (1999) me parece pertinente para o sentidos que encontro em campo porque, tanto no campo dele, como no meu, *luta* possui uma conotação épica e ética que os atores empregam para o termo.

situação de co-presença aberta pelo ritual. Isso me permite lidar perfeitamente com a *mística* como cena (momento celebrativo) e como motivação para agir/engajamento. Como cena, através da dimensão narrativa do que é encenado, do que se conta, e também da dimensão dramática, do modo como se é encenado, com que atores e quais materiais. Como motivação, através da dimensão retórica, dos motivos/valores/ideias/razões/justificações pelos quais se encena. Essas dimensões estão sempre imbricadas nos rituais, e só para efeito de escrita e análise estão separadas.

No que se refere aos motivos que orientam a ação militante, a *mística* transmitida nos atos- memória ressalta os valores exemplares (Robbins, 2014, 2015). Em outras palavras: a romaria procura oferecer a seus participantes a experiência de refletir e viver o mais intensamente possível valores que, no cotidiano do processo de *mobilização*, estão implícitos, ou apagados, ou mesmo descartados, face a outros valores e vocabulário de motivos que se impõem em situações corriqueiras. São momentos que permitem reordenar as justificações (Boltanski e Thévenot, 1991) que fundamentam o engajamento numa *luta*, como a da reforma agrária.

A *mística* da *mobilização*, que o ato-memória/romaria ressalta, é comunicada, apreendida, e experimentada por meio das emoções. Isso significa que os valores, a motivação ética do agir militante, que ela veicula, são conhecidos e transmitidos, para a comunidade que se forma em torno da ‘mobilização social’, através dos afetos e emoções⁵. Os rituais, como momento de aprendizado e experimentação da *mística*, buscam todo o tempo suscitá-los, através de dispositivos de sensibilização (Simméant e Traïni, 2008): conjunto de suportes materiais (ornamentação, som/música, faixas, cartazes, camisetas, estandartes), encenações, histórias (narrativas), e retórica de motivos e justificações, que os militantes colocam em ação. Eles contribuem ao trabalho de elaboração de uma memória coletiva e formatação de comunidades imaginárias da ação coletiva (idem, ibidem).

Os elementos do ritual provocam reações afetivas e agem sobre os mecanismos de percepção, cognição e julgamento, predispondo aqueles que as experimentam ao engajamento, ou apoio à *causa* defendida. O que está em jogo é uma estética da persuasão (Meyer, 2018), ou seja, as formas utilizadas pelos atores para conhecer e experimentar o transcendente – no caso em tela, o conjunto de valores, motivações, ideias, justificações voltados para ação e condensados na *mística*. Os atores do processo local de *mobilização* rompem portanto com o dualismo rígido entre inteligível e o sensível: sabem muito bem que o agir ético é inseparável do estético, e nisso apontam para o que muitos trabalhos em antropologia vêm defendendo (Keane, 2008; Lambek, 2000, 2013)

Pretendo descrever os elementos que compõem o dispositivo de sensibilização da romaria, no seu objetivo de *fazer memória*, sempre acompanhado do *fazer denúncia*. Começo por retrair brevemente a história do ato, sua criação, estabilização da ‘forma’, transformação em romaria, partindo do relato de Claudelice, e das minhas observações

5 | Assim como Lutz (2017), não faço distinção analítica forte entre ‘afetos’ e ‘emoções’. Além disso, minhas preocupações sobre o modo de agir ético dos militantes me levam a considerar que ‘valores’ e ‘emoções’ são transmitidos de forma combinada. Para a mesma hipótese, ver Didier Fassin (2009) e James Laidlaw (2017).

em campo, ao longo de 4 anos (2014-2018). Depois, reservo um espaço para descrição de alguns momentos da romaria de 2017, e para discutir a partir do material como podemos apreender a produção da *mística*, por meio das emoções, quais emoções são privilegiadas, e por quê.

Este trabalho nasce de uma inquietação: estudos sobre rituais de *mística* (Bleil, 2012; Chaves, 2000; Souza, 2016, 2019), embora destaquem a importância das emoções, não fornecem informações etnográficas precisas sobre o seu agenciamento – a cadeia de interações através da qual são produzidas e a inscrição dos seus efeitos. Ao mesmo tempo, se a sociologia e antropologia política dos processos de mobilização social destacam o papel das emoções no agir político⁶, é preciso multiplicar ainda descrições onde estejam mais evidentes os nexos entre materialidades, emoções e moralidades, bem como sua capacidade de agir em situações ordinárias ou em rituais (Laidlaw, 2017). Com todos os limites de um trabalho ainda em curso, esta é uma primeira tentativa.

6 | A bibliografia nacional e estrangeira é abundante, mas conheceu um interesse renovado na literatura anglo-saxã a partir da publicação de Goodwin, Jasper e Poletta (2001), como aponta Cefai (2007, 2009) em sua vasta revisão bibliográfica, e Rezende e Coelho (2010).

O RITUAL E SUA HISTÓRIA: O ATO-MEMÓRIA SE TRANSFORMA EM ROMARIA

Em maio de 2018, quando estava em Marabá para fazer uma etapa da pesquisa de campo, de consulta aos arquivos da CPT, encontrei mais uma vez Claudelice, amiga generosa, irmã de José Claudio. Eu a conheci em 2014, à época da preparação do ato-memória, quando ele ainda não era romaria, e se chamava “A Floresta Vai Gritar!”. Vi Claudelice apresentar em diferentes reuniões um pequeno histórico dos atos realizados no assentamento, após o assassinato de seu irmão e de sua cunhada. Em sua casa, durante uma entrevista concedida a meu pedido, peço para ela retomar essa história:

[Começando pela] história deles inicialmente. As linhas de frente que eles atuavam eram direitos humanos e meio ambiente. Era a luta mais forte que eles travavam. (...). Inicialmente, eram atos-memória. Eram importante isso, eram importante, mas parecia que precisava de mais alguma coisa. (...). Um dia, T. [agente da CPT] disse: “Clau, um ato é só um ato. Pode fazer num ano, mas não no outro”. (...). Então precisava sistematizar isso, fazer isso de forma mais certa. (...). O primeiro ano foi só no local do assassinato. Só família e amigos muito próximos. No segundo ano, não participamos, nem sei se teve ou não, a gente estava completamente perdido. A. [agente da CPT] me chamou lá e puxou a gente pra realidade: ‘pô, vai deixar se acabar?’. A casa do casal estava abandonada, e o local do assassinato tava perdendo característica, memória, enfim... A partir desse primeiro momento em que estava todo mundo abalado, e o segundo momento em que precisava fazer coisa melhor, houve um terceiro momento em que T. [agente da CPT] propôs para a família, se não seria interessante fazer uma romaria, porque eles eram católicos...

[Eu interrompo e pergunto]: Eles eram católicos?

[Claudelice]: Sim, respeitavam a fé, mas é claro que não eram aqueles católicos de ir na missa todo domingo...[risos]. Falei que de minha parte tudo bem, mas eu nunca tinha participado de uma romaria. A Laísa [uma das irmãs de Maria do Espírito Santo] pediu para falar com a família

dela porque eles são adventistas; Laísa não se sentiu à vontade para decidir sozinha... Inclusive sendo de uma religião que não aceita nada disso... Eles [Zé Claudio e Maria] aceitariam, se fossem consultados, para fazer romaria. (...). Algumas pessoas questionaram romaria. Não acreditavam que era interessante fazer romaria. Deveria continuar ato. Mas tem um detalhe: nos últimos anos de vida deles, [eles] só tiveram apoio da CPT, uma entidade ligada à Igreja, que tem bases de ação, de trabalho, muito parecida com as que eles desenvolviam... bases ideológicas... Foram os apoiadores dos últimos anos de vida deles. Tu vai fazer o quê? Vai ficar com os parceiros, ou vai dar ouvido, por mais que os parceiros...

[Eu interrompo mais uma vez, e pergunto]: Que tipo de apoio, Clau?

[Claudelize]: Orientação... quando eles estavam ameaçados, era a CPT que fazia denúncia, colocava no caderno de conflitos. (...). A gente vai ouvir quem mais ajuda e quem mais contribuiu. E contribuiu muito! [ênfase no 'muito']. Embora no primeiro ano houvesse esses questionamentos, não eram assim muito também...

[Eu interrompo, e pergunto]: De onde vieram os questionamentos?

[Claudelize]: Mais de alguns movimentos que não acreditam nesse negócio de fé e luta. (...). Todos os anos a gente faz conforme a Campanha da Fraternidade. E casa completamente! É incrível! (...). É uma caminhada, e tem a coisa das paradas. E cada parada tem um significado pra nós. A gente vai fazer romaria, com o povo rezando? Não! Vai ter cantos, celebrações, mas vai ter denúncia! Jesus fazia isso nas suas andanças... A gente casou as duas coisas: a romaria com a luta; com um assunto que a gente escolhe no ano. (...) A gente termina na casa do casal com um sentimento de esperança, celebrando sempre a vida. Acho que as pessoas que vão pra romaria, vão porque se identificam com a luta, ou por questão de fé. Algumas pessoas vão por causa das duas coisas.

[Eu]: Clau, e a história dos nomes dos atos?

[Claudelize]: Se você pegar as fotos, você vai ver nas faixas: "A floresta chora". Depois do choro, você quer gritar, não quer ficar mais só no choro [Claudelize começa a chorar; ela faz referência aqui ao nome dado em 2014 ao ato-memória: "A floresta vai gritar!"]. Mas também não dava pra fazer "A romaria vai gritar" [risos]. [Por outro lado] romaria da floresta já tinha; aí T. [agente da CPT] deu a ideia de mártires, com "Romaria dos Mártires da Floresta".

Ao longo dos últimos anos, de 2014 a 2018, percebi algumas mudanças na organização do ato-memória. De lá para cá, participei todos os anos, exceto em 2016. Em todas as ocasiões houve uma caminhada, com paradas para reflexão, num percurso de 8 quilômetros de estrada de chão, situado entre o local do assassinato e o lote onde habitava o casal. Em 2014, a caminhada aconteceu no último domingo de maio, pela manhã, precedida de um acampamento com os participantes do ato, no sábado à noite, no lote do casal. O percurso foi da casa até o local onde o casal *tombou* – e onde foi instalada uma placa de granito chamada *memorial*. Em 2015, não houve acampamento. O ato aconteceu apenas na manhã de domingo, e o trajeto se inverteu: foi do local do assassinato até a morada deles. Essa inversão se estabilizou, e passou a ser adotada nas outras edições. Seu significado é explicitamente destacado

por Claudelice, outros familiares, e agentes da CPT: a caminhada não termina mais no local onde eles morreram, mas parte da morte para terminar na vida. A mudança de sentido, como vetor físico de direcionamento do percurso, acarretou uma mudança de sentido como significado da ação de realizar o percurso. A caminhada como celebração da vida é, aliás, ressaltada em diversos momentos de ‘tomada de palavra’.

O acampamento, que havia sido abandonado em 2015, é retomado em 2016, e desde então, o ato volta a se realizar em dois dias, com uma outra diferença: o percurso a pé do memorial ao lote não se faz mais no domingo de manhã, mas no sábado à tarde, após as 16h. Isso aconteceu depois de ter havido reclamações de alguns participantes em anos anteriores sobre as dificuldades de se andar 8 quilômetros em estrada de terra, na época em que começa o verão amazônico, debaixo de um sol de 10h, com aclives e declives, tendo na maior parte do trecho, às margens do caminho, áreas de pasto aberto, e poucos nichos de mata para fazer sombra. 2016 é um ano importante no modo como o ato se organiza. Ele passa a se chamar romaria, e é partir daí que a ‘forma’ dessa ação coletiva começa a se estabilizar, mesmo que alguns ajustes aconteçam ainda.

Quanto ao conteúdo (os temas tratados, por exemplo), a variação é constante, e a instabilização, maior. Partindo do que Claudelice relata na entrevista, cujos pontos a vi destacar em outras situações interacionais, uma das mudanças mais significativas na composição do ato-memória é o número de participantes, ou seja, sua capacidade de atrair militantes de organizações e movimentos sociais da região, de *mobilizar* atores e recursos – materiais e simbólicos. A celebração da memória começou a ser feita pelos familiares, agentes da CPT, e “amigos muito próximos”, quando se completou um ano do assassinato. No ano seguinte, quase não haveria nada, não fosse a iniciativa da CPT em organizar uma reunião. Em 2014, após uma provocação de A., agente da CPT, [“A. me chamou lá e puxou a gente pra realidade: ‘pô, vai deixar acabar?’]. A casa do casal estava abandonada, e o local do assassinato tava perdendo característica, memória, enfim...”], foi que o ato tomou forma de caminhada, com paradas de reflexão.

Em 2012 e 2013, a participação de poucas pessoas indicava pouco movimento, o que para os atores da mobilização social da região muitas vezes foi descrito a mim, em outras situações, como *ficar frio*. Esses atores, aí incluídos os agentes da CPT, consideram que a pior coisa que pode acontecer ao processo de *denúncia* de um evento (seja a grilagem, o desmatamento, ou assassinato de lideranças, entre outros) é ele “esfriar”. O esfriamento leva ao esquecimento, ao risco de “deixar acabar”. Por outro lado, quanto aos familiares, “estava todo mundo abalado”, e esse estado emocional, tal como descreve Claudelice, dificultou, no início, o engajamento em ações de militância – *denúncia* e *fazer memória*. A documentação do caso reunida nos arquivos da CPT traz muitos relatos de ameaças a alguns familiares, que se afastaram do assentamento.

Decorrido certo tempo, alguns agentes da CPT avaliaram a oportunidade e a necessidade de agir. Nesse contexto, vem a provocação de A., cuja conduta repercute um elemento da *mística* da CPT, que é *animar* os atores implicados no processo de *luta*

a continuarem suas atividades de militância – *denúncia* e *fazer memória* –, sem lhes tirar o protagonismo. Essa *animação* significa realizar um trabalho emocional (Horschild, 2003), atuar sobre emoções e sentimentos, o que, nos termos de Claudelice e de alguns de seus familiares, resultou na passagem do “choro” ao “grito”⁷. Mais interessante ainda é que essa passagem corresponde ao marco temporal exato em que as celebrações de memória que envolviam poucos atores se transformam em atos-memória, ações coletivas abrangentes, marcadas por uma agitação nas atividades preparatórias durante semanas que antecedem o ritual.

Claudelice se refere a um “terceiro momento”, quando o ato se torna romaria. A retórica empregada mais uma vez merece atenção. Quais justificações são trazidas? “Um dia, T. [agente da CPT] disse: Clau, um ato é só um ato. Pode fazer num ano, mas não no outro. (...). Então precisava sistematizar isso, fazer isso de forma mais certa”. A transformação em romaria é a tentativa de reforçar uma tendência que a criação de um ato em 2014 inaugurou: consolidar uma ação coletiva que busque dar continuidade à *denúncia* do casal assassinado, e *fazer memória*. Transformar em romaria é uma forma de garantir a perenidade, a duração a longo prazo. Mas não elimina as incertezas, riscos, dissensos, que não podem ser previstos, todos, antecipadamente.

Por um lado, isso significa acrescentar ao processo de *mobilização* mais um ator, a Diocese de Marabá, mais uma aliança na configuração de relações de força que os militantes precisam levar em conta nas disputas e controvérsias com outros atores em torno da *causa* que defendem. Por outro, a incorporação de novos atores na organização pode aumentar a contingência ou dissenso quanto aos valores da *mística* que o ritual visa ressaltar, o que significa compor com outros movimentos para os quais a combinação fé e *luta* não é evidente. No entanto, pelo que observei em 2017 e em 2018, a transformação em romaria não afastou nenhuma das organizações que já participavam do ato antes.

Por fim, a transformação do ato em romaria permite inscrevê-lo numa história mais ampla de rituais político-religiosos praticados por populações rurais de diferentes regiões do Brasil, que são romarias da terra, das águas, dos mártires, podendo, assim, acessar um repertório de ações consolidado para tornar inteligível e sensível o problema público que se procura denunciar. Essas romarias ‘martiriais’ se distinguem das romarias mais conhecidas pelo senso comum, que são ‘penitenciais’ ou ‘devocionais’, pois nas primeiras a combinação entre reza e *denúncia* é muito mais presente do que nas segundas⁸.

Romarias martiriais tem um caráter interrelativo, de extrair um *compromisso*. Os organizadores da Romaria dos Mártires da Floresta – familiares e agentes da CPT, sobretudo – sabem que é necessário se dotar de instrumentos muito específicos e concretos para que essa comunicação se realize. Por isso, a realização do ato-memória no próprio assentamento (e não no centro do município, ou em Marabá, maior cidade da região); as paradas para reflexão; o acampamento na casa deles; a caminhada, e o

7 | A formulação êmica “do choro ao grito” evidencia um momento de passagem para o engajamento, especialmente estudado por Jasper (1998) em torno do choque moral. Está associada também ao surgimento de processos de mobilização social em contextos traumáticos de dor e sofrimento para as vítimas e familiares (Birman e Leite, 2004; Vianna e Farias, 2011; Lacerda, 2012).

8 | Há mais etnografias concentradas sobre romarias devocionais do que sobre as “martiriais”, embora possamos citar o trabalho clássico de Steil (1996) e de Souza (2016, 2019), como exceções. Este último realiza uma comparação entre diferentes romarias na Amazônia e no Nordeste que buscam *fazer denúncia* e *fazer memória*.

sentido adotado, do local da morte em direção ao lote onde viviam; os cantos; os atores escolhidos para falar e em qual momento; os materiais utilizados para caminhada e para os momentos celebrativos, etc. Uma vez reunidos, esses elementos integram um dispositivo, cujo poder está em tornar a *causa* ao mesmo tempo inteligível e sensível. A combinação desses dois elementos é que torna possível criar o vínculo, a adesão, o engajamento.

A Romaria dos Mártires da Floresta é um ritual parcialmente codificado: a sequência de ações que devem ser realizadas ao longo da execução do ato-memória é discutida antes, e são tirados os responsáveis por coordenar cada momento. Mas é um ritual aberto, de modo que elementos novos (recursos dramatúrgicos, narrativos ou retóricos) podem integrar ou desaparecer do dispositivo de um ano para o outro, ou mesmo no próprio decorrer da ação em determinado ano. Os improvisos fazem parte, e os organizadores são surpreendidos por sentimentos e emoções inesperados, que podem emergir durante o desenvolvimento do ato. Interessa saber que emoções são essas, como são expressas, e que valores transmitem junto. Isso permitirá apreender a produção da *mística*.

A PRODUÇÃO DA MÍSTICA EM ATO: ACOLHIDA, CELEBRAÇÃO E CAMINHADA

Compartilho abaixo um trecho do caderno de campo, cujas anotações foram tomadas dois dias após a realização do ato, e que sofreu edições para ser disponibilizado aqui. Realizo a descrição também a partir do registro em áudio e imagem que efetuei durante a caminhada:

Os dois ônibus trazendo o pessoal de Marabá [jovens da pastoral da juventude, estudantes da universidade (cursos de História, Geografia e Educação no Campo, principalmente), alguns familiares do Zé Claudio e da Maria, sobretudo os sobrinhos, todos jovens] estacionaram perto do memorial. Ao descer, percebi que já tinha bastante gente do assentamento que reúne 5 comunidades – mas havia representantes de apenas duas delas. De pronto, reconheci os alunos, professores e funcionários da escola Santo Antonio da gleba Jacaré, portando seus uniformes, bem como o grupo de indígenas Guarani vindos de Jacundá, os agentes da CPT, os alunos da Escola de Família Agrícola de Marabá, os trabalhadores do acampamento São Vinícius, alguns dirigentes do sindicato de trabalhadores rurais de Nova Ipixuna, alguns membros do movimento estudantil da Unifesspa, os estudantes da turma de “Direito da Terra”, como são conhecidos os matriculados no curso de Direito do PRONERA ofertado pela Unifesspa [do qual Claudelice, irmã de Zé Claudio faz parte], os familiares das vítimas, entre outros.

Um lanche preparado pela comunidade Nossa Senhora de Fátima e pelos familiares de Zé Claudio e Maria, com bolo de mandioca, suco de cupuaçu e café, aguardava quem ia chegando nos ônibus. Tudo foi posto sobre a carroceria da caminhonete da CPT. Dona Vitorina, junto a outras mulheres da comunidade, organizava a distribuição, enquanto nos colocávamos em fila. Outras pessoas circulavam pelo local, vendo a ornamentação, lendo as faixas, cumprimentando conhecidos... O barulho da chegada...

O memorial consiste numa placa de granito claro à margem esquerda da estrada, para quem adentra o assentamento. Atrás dela, um trecho de mata. Há anos ela está quebrada na parte de cima. Segundo Claudelice e os amigos da CPT, foram “pessoas inimigas” que fizeram isso. Na placa foi colocada uma frase dita por Zé Claudio meses antes do assassinato, numa palestra em Belém: “A mesma coisa que fizeram no Acre com Chico Mendes e em Anapu com a irmã Dorothy querem fazer com a gente”. Mais abaixo, continua: “E realmente fizeram... Mas a luta e o exemplo em defesa pela vida na floresta permanecem”.

Não colocaram tenda esse ano, mas havia muitos elementos de ornamentação. Ao pé da placa, foram postas duas cruzes pequenas feitas com galhos de uma palmeira, adornados com fitas coloridas, trazendo os retratos de cada um deles. Ao lado direito da placa, um cruzeiro de madeira negra, de aproximadamente 3 metros, envolvido por faixas coloridas (verde, amarelo, vermelho, preto e lilás) foi fincado no local. Mais à direita ainda, uma faixa mais quadrada do que retangular, de pano verde, foi amarrada entre troncos, e trazia bem visíveis, em vermelho, os dizeres “II Romaria dos Mártires da Floresta”. As letras foram recortadas a partir de tecido de chita com estampas floridas. À esquerda da placa do memorial, por fim, faixas do sindicato de trabalhadores e trabalhadoras rurais de Nova Ipixuna [“Aos nossos mortos, nenhum minuto de silêncio, mas toda uma vida de luta”] e do acampamento sem-terra São Vinícius [“Maria e José, a luta segue em pé”], e estandartes dos 20 mártires homenageados este ano junto a Zé Claudio e Maria. Seus retratos foram afixados em tecidos de diferentes materiais e cores, pendurados em pequenas cruces, feitas a partir de galhos também, e igualmente adornados com fitas e estampas. Perto do cruzeiro, o carro de som já está estacionado.

C., agente da CPT, começa a chamar, pelo microfone, as pessoas, para se juntarem. Convoca os jovens indígenas Guarani, que fazem apresentação de uma dança...(..). Após, seu Manoel, morador do assentamento, pertencente à comunidade Nossa Senhora de Fátima, já vestido com a camisa da romaria confeccionada para este ano, toma a palavra, falando ao microfone:

“Essa estrada aqui não existia, aonde foi o tráfego do casal, aonde foram assassinados bem aqui na minha esquerda, onde tem essa moita de açai. É triste você dizer que um casal que trabalhava para o bem da população, que defendia o meio ambiente, ser assassinado covardemente. Porque Deus deixou a floresta e deixou o ser humano sobreviver [com] aquilo que ele deixou na Terra. Gostaria de parabenizar os indígenas pela presença, os brancos que estão aqui, parentes do Zé Claudio, não parentes, como eu não sou, somos muitos amigos, fomos muito amigos, e somos até no céu, quando eu morrer também. Mas [eu queria] dizer pra vocês que essa caminhada... vale a pena a gente tirar duas horas aqui para onde eles moravam, para nós chegar lá até a hora da janta, até amanhecer o dia pela manhã, e assistir à missa pela manhã, em homenagem àquele casal”. (...). “E para encerrar eu gostaria de abraçar todos vocês e parabenizar toda família. Principalmente, e não está aqui presente, a comadre Raimunda, mãe do Zé Claudio. Mas posso dar esse abraço quando chegar lá na casa dele [estica o barco esquerdo e com a mão aponta a direção onde se encontra a casa]. Muito obrigado...que eu me lembro de algumas vezes... que começo a me emocionar [pigarro na voz] quando eu chegava na casa dela em Morada Nova [bairro da periferia de Marabá], a reclamação que ela fazia comigo,

com respeito ao seu filho. Não dá pra você guentar, e você ver uma mãe hoje, com 70 anos, lembrar as coisas que eu vi e ouvi dela e do filho dela há 25 anos atrás, em defesa dessa floresta e desse chão em que estamos pisando. [C. olha pra ele, abana a cabeça confirmando. Ele entende também como se fosse um sinal para concluir]. E para encerrar, muito obrigado a vocês que já estamos chegando à noitinha, e vocês sabem, quem cutuca sempre tem isso, mas eu sou muito realista, gosto de ser curto e grosso, pra não deixar defeito nem rastro para alguém varrer. Muito obrigado. [Palmas]. C.: “Obrigado Seu Manoel, é daqui da comunidade Nossa Senhora de Fátima”.

M., representante do grupo das CEBs, e membro da organização da romaria, toma o microfone e começa a cantar: “Vidas pela Vida, Vidas pelo Reino”. Enquanto isso, uma menina indígena, 12 anos aproximadamente, avança ao centro do pequeno espaço deixado entre o carro de som e a placa do memorial pelos espectadores, participantes da romaria. Ela tem em suas mãos uma vela (um círio, no vocabulário católico) acesa. Com os braços bem levantados, para que todos possam enxergar o círio, ela faz uma volta com passos pequenos e demorados. Apesar do esforço, quem está mais atrás tem dificuldade de assistir à cena. A canção “Vidas pela Vida, Vidas pelo Reino” acompanha todos os seus gestos. Ela depois se volta em direção da placa, e vagarosamente deposita a vela em sua base. Muitos participantes registram a cena com o celular.

Um minuto depois, a professora de uma escola do assentamento toma a palavra, tendo à mão uma cópia xerocada do livro de celebrações preparado este ano:

“Boa tarde a todos. Primeiramente, né, agradecer a Deus, por estarmos aqui. Eu sou “U.”, hoje eu represento aqui a comunidade Santo Antonio da gleba Jacaré e também a comunidade Nossa Senhora de Fátima [ela se volta para o seu Manoel, com um sorriso no rosto] do núcleo Tracoá, que faz parte do agroextrativista. E desde já agradecer à família também, né, que nos convidou para estarmos aqui, na pessoa da Claudenir, da Claudleice também, e dizer a todos, sejam bem-vindos, tá?. É... eu vejo assim, que falar do senhor Zé Claudio e da dona Maria, é falar da defesa da vida, né. Porque são pessoas que lutaram em prol da natureza, da defesa do meio ambiente. E a natureza, ela é vida; sem ela nós não podemos viver. Vivemos dos recursos que ela nos oferece, e se nós acabarmos [com ela] o que sera de nós? Infelizmente foi por esse propósito, foi por esse legado, que o senhor Zé Claudio e dona Maria, infelizmente, foram mortos. Então, que durante esse processo que nós vamos viver hoje, vivenciar agora, que cada um de nós possamos refletir, refletir cada passo [pausa, porque se confunde um pouco com o que quer dizer na seqüência], cada ação artística que vai ser passada aqui hoje, cada mensagem, cada fala, que todos nós possamos refletir esse processo, que possamos voltar para nossas casas, não vazios, mais cheios de ideias, de coisas boas para levarmos para nossas comunidades. Então, mais uma vez sejam bem-vindos ta gente, em nome das comunidades”. [Palmas].

Após a leitura, as mulheres das CEBs e da CPT, perto do carro de som, com as cópias do livro de celebração nas mãos, puxam o canto “Pai Nosso dos Mártires”. Após 2 minutos de canto, C. convida o sobrinho da Maria do Espírito Santo, que é pastor da igreja adventista, para fazer a leitura do evangelho escolhido para o dia (João 15, 9-13), cuja mensagem sublinhada

era “permaneci no meu amor”. Esse é um momento em que a atenção dos presentes está mais dispersa, porque a leitura com entraves dificulta a concentração. (...) Terminado esse momento, C., no microfone, fala:

“Essa é a importância de a gente viver a comunhão da vida. Então, para continuar esta comunhão, nós gostaríamos de convidar o grupo de alunos aqui também da comunidade, que prepararam uma apresentação, e depois dessa apresentação, iniciaremos a caminhada”.

Segue a apresentação de um grupo de 9 alunos da escola de ensino fundamental do assentamento. Eles encenam um conflito de reivindicações entre uma fazendeira e 8 agricultores. Situam-se no meio da estrada, cercados pelos participantes/expectadores. Lançam palavras de ordem, levantando o braço esquerdo, cuja resposta é sempre “Venceremos!”. A resposta vem na forma de grito. Observo que mais gente vai respondendo, e mais alto, à medida que seguem as palavras de ordem. Ao final, palmas e gritos.

Os participantes da romaria podem ser enquadrados como membros da comunidade que se forma em torno da *mobilização*, que não coincide com a comunidade do assentamento. O ato se realiza ali, mas a maior parte dos que participam da caminhada vêm sobretudo de Marabá, ou seja, de fora de Nova Ipixuna. Essa é, inclusive, uma preocupação dos familiares e agentes da CPT, de incluir, ao passar dos anos, mais as pessoas “do local”, que são assentadas, que fazem parte da associação do assentamento, o que está ligado a um dos valores do *trabalho de base* da CPT.

Em 2017, os familiares visitaram escolas do centro do município e do próprio assentamento, convidando professores, diretores e alunos, para participarem da romaria. Estudantes de três escolas diferentes ficaram responsáveis por três momentos celebrativos distintos que aconteceram no ato, como a encenação do conflito entre uma fazendeira e oito agricultores, que vimos na descrição acima. Embora eu não tenha feito recenseamento, os jovens constituem a maioria por contraste dos participantes. Além dos estudantes de escolas rurais, participaram membros da pastoral da juventude da diocese de Marabá, e universitários de cursos de ciências humanas e sociais (sobretudo, educação no campo), e ciências da terra (agronomia). Muitos são integrantes do movimento estudantil. Como se imagina, a intersecção entre os grupos é frequente: um mesmo jovem pode ser universitário, membro da pastoral da juventude e do movimento estudantil.

O lanche oferecido na acolhida foi preparado por moradores do assentamento, que pertencem a cinco famílias, todas da comunidade Nossa Senhora de Fátima, a mesma de Seu Manoel, que foi amigo próximo do casal assassinado. Esse número ainda é pequeno, perto do número oficial de famílias que residem em todo assentamento

agro-extrativista – quatrocentas, segundo o INCRA. Do conjunto de famílias que se engajaram na preparação do evento, todas pertencem à comunidade católica que se estruturou nos anos noventa como comunidade de base, acostumada a organizar e participar de rituais político-religiosos. Por isso, podemos afirmar que o ato-memória/romaria é produzido e destinado a uma certa comunidade – no sentido apontado por Maués (2010) – que está largamente familiarizada com a forma e o conteúdo adotados.

A sequência de atividades celebrativas durante a acolhida, antes de dar início à caminhada, foi objeto de discussão durante duas reuniões preparatórias, o que resultou na elaboração de um “livro da celebração”, que existiu em 2017, mas não em 2018, e serviu como guia para as ações. Na primeira reunião, foram discutidos quais *mártires* poderiam ser homenageados juntos ao casal, e foi consolidada uma lista de 20 lideranças, demonstrando a diversidade da *luta* por terra e em defesa da floresta: há homens e mulheres, indígenas e camponeses, brasileiros e estrangeiros, religiosos e leigos. Eles foram representados em estandartes feitos pelos alunos do curso de “Direito da Terra”, egressos de diferentes assentamentos do sul e sudeste do Pará, companheiros de turma de Claudelice. Os estandartes foram confeccionados em diferentes suportes materiais – tecidos, fitas – todos formando um colorido destacado no seu conjunto. Foram colocados em fileira ao lado do memorial, e distribuídos aleatoriamente a diferentes participantes do ato, por ocasião da caminhada.



Imagem 1: Estandartes em fileira ao lado do memorial. Foto de Jhemerson Costa, 2017.



Imagem 2: Início da caminhada. Foto do autor, 2017.

Esses materiais junto a outros elementos que compõem a cena ativam sentidos da percepção. A disposição dos estandartes junto às faixas portando reivindicações perto do memorial lembrava uma exposição. Seu colorido se destacava. Observei que muitas pessoas à medida que desciam dos ônibus, tiravam fotos. O momento do lanche permitia uma descontração maior, antes que os indígenas Guarani, através de uma apresentação de canto e dança, abrissem a celebração inicial. Esse momento propiciou aos diferentes participantes repararem quem são os outros atores que compõem a cena, e com quem dividirão, por algumas horas, a mensagem que o ritual comunica.

A partir da descrição cabe perguntar “que percepções, sensações, emoções e movimentos nascem do encontro com os objetos, as substâncias e o ambiente físico”⁹ que a romaria dispõe? Os tecidos usados, que vemos ser utilizados nas casas, e em outras situações ordinárias da vida social, convidam o cotidiano para o ritual. O próprio colorido das fitas evoca a diversidade e alegria. A vela acesa que vemos a menina indígena depositar à base do *memorial* marca a solenidade. A luminosidade do fim da tarde permite que as pessoas fiquem mais próximas e no meio da estrada, sem a necessidade de “caçar sombra”. O som que sai das caixas colocadas na carroceria do carro compensa a falta de visibilidade para quem está mais atrás, permitindo que as músicas, e as falas dos representantes alcancem mais pessoas, e atraiam a atenção. Tudo isso dentro do próprio assentamento, e, inicialmente, onde o casal *tombou*.

As sensações provocadas são as mais diversas, e sua distribuição é desigual entre os integrantes da ‘comunidade’ instaurada pela romaria. Etnograficamente, só é possível apreender como o dispositivo de palavras e objetos retranscrevem sentimentos e emoções e permitem sua expressão pública (Traïni e Simméant, 2008). Assim, as

⁹ Cohen et al. (2017: 6): “Quels perceptions, sensations, émotions et mouvements naissent-ils de la rencontre avec les objets, les substances et l’environnement physique d’une pratique religieuse ?”

primeiras falas destinadas ao público (Seu Manoel e da professora U.), os cantos – “Vidas pela Vida” e “Pai Nosso dos Mártires” –, a deposição da vela, e os comentários dos organizadores, ressaltam a ‘indignação’ por causa da injustiça; a ‘rebeldia’ ou ‘teimosia’, pela recusa de esquecer a violência e tomar como ‘exemplo’ a ação de lideranças ameaçadas e assassinadas; e a ‘esperança’, pela “celebração da vida”. Dentre os valores comunicados junto com essas emoções políticas, está a ‘doação de si’.

Observo que a fala de Seu Manoel já atrai um conjunto de participantes para perto do carro de som que formam um círculo em torno dele, que ali toma forma de testemunho (Dullo, 2016). Vale lembrar que muitos participantes não conhecem em detalhes a biografia do casal. Ouvi-lo é acessar em primeira mão uma história que ajudará a compor o sentido da homenagem. Talvez essa seja uma das razões pelas quais mais pessoas tiram o celular para gravar sua fala (mais na sua fala do que em outras), cujo tom elevado e marcado, postura reta, com uma mensagem direta – “gosto de ser curto e grosso, pra não deixar defeito nem rastro para alguém varrer” –, produz um efeito de interpelação maior e permite a quem o ouve dimensionar a injustiça cometida contra Zé Claudio, e dividir sua ‘indignação’. Sua fala marca a transição entre diferentes momentos: da dispersão da chegada para o reagrupamento e concentração em torno do rito, o que acontece plenamente com o fim de seu discurso, com o canto da música “Vidas pela vida”, e com toda encenação com o círio – a vagoriedade dos passos comunicando a necessidade de diminuir-se a agitação, para concentrar-se no que está sendo realizado.

Junto com as falas, são intercaladas outras formas de comunicação, como as encenações – seja a apresentação dos indígenas Guarani, seja a dos alunos, representando o conflito de reivindicações entre uma fazendeira e oito agricultores, que, reduzindo a complexidade da controvérsia a alguns traços que eles consideram mais característicos da tensão, permite aos expectadores se identificarem mais facilmente com o que está sendo representado. Essa segunda encenação permite, logo nos quinze primeiros minutos de início da romaria, quebrar com a passividade dos participantes, convocando-os a responder a palavras de ordem em torno da defesa da reforma agrária ou contra o governo federal, por exemplo. Isso devolve uma intensidade ao ato – as respostas, mais uma vez em ‘grito’, expressam a ‘revolta’/ ‘rebeldia’/ ‘indignação’ – que havia diminuído com as marcas de solenidade, tributárias do universo religioso que começou com o acendimento da vela/círio e com os cantos.

Aliás, a romaria alterna propositadamente ritmos e intensidades no seu decurso¹⁰. Palmas e gritos depois da apresentação dos alunos produzem uma agitação no ambiente, que é aproveitada para dar início à caminhada, como já estava previsto. Mas ao mesmo tempo, é preciso um mínimo de coordenação, para que um grupo de pessoas não saia à frente do outro. Assim, M. pede para que as pessoas se organizem e tirem as faixas e estandartes dos locais onde estão apregoados ou fincados, para levarem na caminhada. A cena é desmontada e colocada em movimento. No microfone,

10 | Se rituais costumam ser momentos de eferescência coletiva, como sublinha Durkheim (1996 [1912]) em seu clássico estudo, etnograficamente se torna relevante estar atento a variações nesse estado de “eferescência”.

ela insiste para que a faixa maior anunciando “II Romaria dos Mártires da Floresta” vá na frente, assim como as duas cruzes que trazem as fotos de José Claudio e Maria. Mais uma vez, o canto, desta vez “Bendito dos romeiros” é lançado – e cantado basicamente apenas pelas animadoras.

Ao longo do trajeto, palavras de ordem como “Maria, José, a luta segue em pé!” são acionadas. Durante a caminhada a dispersão é maior, e os grupos de participantes aproveitam para conversar. O som não costuma chegar até o final. As quebras da dispersão acontecem nas paradas de reflexão¹¹, onde há novamente o reagrupamento. A primeira parada ficou sob encargo dos integrantes das CEBs e da pastoral da juventude. Um pai-nosso foi rezado ao microfone, acompanhado por alguns participantes – única vez em que houve uma oração na caminhada. Para essas paradas, estavam previstas leituras das trajetórias resumidas de alguns dos vinte *mártires*, que constavam no “livro de celebração”. Os responsáveis pelas paradas frequentemente improvisam algumas ações. Se, na primeira parada, os integrantes de CEBs trazem cantos e discursos pedagógicos sobre a importância da luta do casal, na segunda parada, a cargo de integrantes do MST e do MAB (Movimento Anti-Barragem), é realizada uma *mística* (no sentido de momento celebrativo), com a declamação de um poema, que, pela reunião dos elementos presentes, diferencia-se do momento anterior:

[Transcrição do vídeo, registrado em 20/05/2017]

A integrante do curso “Direito da Terra”, e oriunda do Movimento Sem-Terra, ocupa o centro do círculo formado pelos participantes agrupados, com suas faixas e estandartes, em frente ao curral – onde uma das testemunhas do processo criminal de assassinato do casal, os viu passando pela última vez. Ela veste a camiseta confeccionada para a romaria este ano (branca, com o casal retratado ao centro dela). Outros participantes já a portam também. Com mochila nas costas, voz empostada, simulando grito, microfone na mão, ela circula pelo pequeno espaço deixado na estrada, olha fixamente para as pessoas, enquanto proclama de cor estes versos:

“Nós gritamos juntos e rezamos assim: ave, ave, santa árvore, pai-nosso, palmo e tal/pão nosso do santo fruto/o ribeirinho enfrenta o mal/do homem que traz a cerca, planta capim e faz curral/ amparado num projeto de violência brutal/ onde humano é esquecido e o boi querido é o tal”.

Assim que acaba a declamação, seus companheiros que estavam acorados se levantam. Outros expectadores repetem o gesto. Ela puxa a palavra de ordem: José Claudio e Maria! E integrantes do público respondem: presente, presente, presente! Daí fica livre para cada um lançar o nome de uma liderança que deseja, o que é feito, geralmente, levando-se em conta a organização a que pertence. Quando uma representante do MAB lança o nome de Nicinha, ela pega o microfone, o “livro de celebração” e lê para todos sua breve biografia. Após isso, é retomada a caminhada, sendo entoada a famosa canção de Geraldo Vandré, “Para não dizer que não falei de flores”, até a próxima parada, a escola.

¹¹ | Sobre as paradas de reflexão, na reunião de preparação de 08/05/2018 para a III Romaria, Claudelice explica: “Cada uma das paradas têm um significado para nós, familiares. Majestade [a grande castanheira no lote do casal] era um local deles, de pensar as lutas. A escola foi o último momento quando um dos familiares [da Maria] os viu passar, quando Laísa estava entrando para dar aula. O curral foi onde uma das testemunhas os viu pela última vez passando, e a curva, local onde eles tinham estratégia de entrar e sair do assentamento. Na curva, eles poderiam ter saído de outra forma e a história seria outra... [choro]. Desculpa, gente”.

A expressão da ‘indignação’ nessa segunda parada é marcada por uma intensidade maior do que na primeira, não só pelo conteúdo dos versos mas pelo tom combativo da voz empregado por A., que, mais uma vez, ao se aproximar de um ‘grito’ revela a importância dessa forma de expressão para o ritual¹². Enquanto que na primeira parada buscou-se criar uma comunhão entre os presentes, através dos cantos, do testemunho e exemplo do casal, pela leitura de sua biografia, e de uma tomada de consciência sobre a importância da *causa*, pela fala de um indígena sobre a importância do “sistema Terra”, na segunda, a *mística* nos levou novamente para a *denúncia* explícita.

12 | O *grito* é também uma categoriaêmica importante entre os militantes egressos da teologia da libertação. Dá nome a muitos rituais criados a partir das CEBs no Brasil, como o “Grito dos Excluídos”, que acontece sempre na semana do 7 de setembro. Uma história do ‘grito’, como expressão de emoções políticas, entre os movimentos sociais no Brasil, que tomaram emprestado repertório de ação das comunidades católicas progressistas, precisa ser realizada.



Imagem 3: Primeira parada de reflexão. Foto do autor, 2017.

Colocando em termos analíticos, poderíamos dizer que enquanto a primeira parada buscou destacar as emoções recíprocas (sentimento de pertencimento) que unem os participantes, a segunda parada destacou as emoções compartilhadas (indignação; revolta), no sentido que lhes dá Jasper (1998). As emoções recíprocas são as que os membros de uma comunidade nutrem uns em relações aos outros, reforçando o valor de reconhecimento e solidariedade. As emoções compartilhadas são as que eles expressam em relação a agentes externos, nessa parada representados pelo “homem que traz a cerca, planta capim e faz curral/amparado num projeto de violência brutal”. Nesse sentido, a romaria alterna momentos de *intimacy/publicity*, de que tratam Robbins e Sumiala (2016).

Em 2017, como em outros anos, o sentimento mais intenso de ‘comunhão’ que a primeira parada buscou expressar foi realizado na “Majestade”, a enorme castanheira situada no lote do casal, de que eles tratavam em suas falas públicas militantes. Lá se dá

a última parada e tem sido o momento de fala reservado aos familiares, o que intensifica mais ainda o elemento de ‘testemunho’ presente em outras sequências do ato:

[Notas de campo de 21/05/2018, com transcrição de áudio registrado em 19/05/2018]

Após uma hora ou mais, que passamos na escola, aguardando a chuva passar, e ter andado mais dois quilômetros até a parada final, com a lama da estrada nos pés, já à noite, e equilibrando nas mãos as velas que nos foram distribuídas, chegamos até a entrada que nos leva a Majestade. Andar pela trilha, sentido o cheiro da mata fechada à noite, depois da chuva, nos põe em outro clima. Muita conversa e brincadeira entre os jovens, com mangação pelo estado em que uns e outros se encontram. Sinto uma fadiga, mas estou feliz por chegar finalmente lá. Um banner com a foto de Zé Claudio e Maria está afixado no tronco da Majestade, Os meninos da turma de Direito fizeram varais com fotos de alguns dos mártires homenageados. Eles dão voltas na castanheira e estão sobre nossas cabeças (...). Claudelice, tendo outros familiares ao lado, toma a palavra:

“A gente sente uma grande alegria de saber que o grito do Zé Claudio e da Maria e de tantos outros que foram excluídos no caminhar de sua luta continua ecoando nas nossas vozes, na voz de cada um que fez essa caminhada, até aqui, na voz de cada um, onde quer que esteja, sabe que pode contar com esse povo, que pode pedir socorro, que sabe que pode pedir ajuda que a gente vai estar lá para gritar junto com eles. (...) Eu gostaria de falar mais uma vez a alegria imensa de estar com vocês aqui. Para nós esse lugar é o mais forte da face da Terra, porque aqui eles vinham para se inspirar para suas lutas. (...) É aqui que eu espero que vocês também se inspirem e se sintam fortalecidos depois dessa romaria, depois da caminhada, ao som de tantos pássaros, grilos, e bichos da floresta. [Pausa]. Ninguém vai conseguir parar nossa caminhada. Zé Claudio e Maria não foram assassinados, eles foram plantados. Somos frutos. Continuaremos!”

É importante lembrar que na romaria há também uma noite cultural no sábado e uma celebração ecumênica no domingo, que, com a participação do bispo de Marabá, tem se tornado uma missa católica. A análise da produção da *mística* precisa levar em conta esses momentos, mas aqui me concentro no recorte da caminhada. Outra coisa que me parece importante de sublinhar é a dificuldade de se extrair uma síntese do ritual, pelo fato de ser aberto a improvisações, e contar com ações desempenhadas por atores de organizações diferentes – apesar de constituírem ‘comunidade’ no momento da *mobilização* – e por ter todas as variações de ritmos e intensidade no seu desenvolvimento, como destacamos. No entanto, algumas repetições nas emoções expressas, dentro da sequência de ações desse ritual, me parecem significativas: não só as emoções expressas, como a ‘forma’ de expressá-las, e os valores que são comunicados juntos. Meu argumento é que, através dessa repetição, surgem os valores ‘exemplares’ da *mística* como motivação de agir, como a doação-de-si, central na figuração do martírio.

Nas observações que realizei em quatro anos diferentes, percebi que as celebrações na “Majestade” constituem momentos de pico de intensidade no reagrupamento e na atenção à ação desenvolvida. Na fala de Claudelice, vemos mais uma vez a recorrência do ‘grito’, embora em outros momentos, como nas celebrações antes ou depois da caminhada, haja o ‘choro’. O ‘grito’ aparece como a forma privilegiada de *denúncia*, expressa a ‘indignação’ e ‘revolta’, que vêm acompanhada dos valores da ‘rebeldia’/ ‘teimosia’ - “Continuaremos!” -, de prolongar no tempo o engajamento cotidiano.

Os familiares, quando tomam a palavra, costumam ressaltar a alegria pela participação de tantas pessoas a cada ano. O mesmo sentimento foi sublinhado por Seu Manoel e pela professora, durante a *acolhida*, ao receberem os romeiros. Ali, o dispositivo de palavras e objetos colocado em ação, procurou recriar o ambiente do local do *memorial*, marcando formalmente a integração dos participantes numa ‘comunidade’ criada pelo ritual. Uma ‘comunidade’ que inclui os *mártires tombados*, representados nos diferentes suportes materiais. Nesse mesmo sentido, tem-se o sentimento de ‘comunhão’ que a retórica em diferentes paradas procurou criar e, mais uma vez, na parada final, como vimos acima.

A alegria, se está expressa na retórica, também está nos suportes materiais coloridos, nos afetos da *acolhida* com lanche, nas brincadeiras ao longo da caminhada. Não é demais lembrar que a caminhada do sábado culmina numa festa à noite. A ‘comunhão’, além de ser expressada retoricamente durante algumas paradas de reflexão, é experimentada no acampamento que o próprio dispositivo do ato prevê, assim como na divisão das tarefas no momento das refeições. Tudo isso permite concretizar um objetivo posto previamente de não cair no pesar pela morte e pelo assassinato, mas realizar uma “celebração da vida”/ “defesa da Vida”

Se ato-memória/romaria tem importância heurística para análise é porque ele mostra como emoções qualitativamente diferentes como ‘indignação’/‘revolta’ e ‘comunhão’/‘alegria’ se combinam na *mística* como motivação de agir, e aí se encontram mais destacadas pelos recursos dramáticos, retóricos e narrativos empregados pelos atores. Essa combinação é o que permite à *mística* transmitir valores, tais como: ‘doação de si’; ‘defesa da Vida’, e também ‘esperança’, fundamentais para continuidade do engajamento no cotidiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo da produção da *mística* em ato durante a Romaria dos Mártires da Floresta em Nova Ipixuna não pode prescindir de um estudo das emoções, na medida em que elas estão imbricadas na comunicação de valores exemplares, que constituem implícita ou explicitamente a motivação de agir dos atores em torno da *mobilização* da *luta* pela terra e defesa da floresta.

Um estudo pragmático dos dispositivos de sensibilização empregados em diferentes ações coletivas pode ajudar a renovar a teoria dos rituais, assim como a antropologia política das emoções: evita-se o automatismo entre algumas emoções e as ações que daí decorrem, e atenta-se aos desdobramentos – como essa emoção pode ser suscitada e como ela pode repercutir no cotidiano fora do ritual. Uma etnografia sensorial, que estudos de práticas religiosas vêm desenvolvendo (Cohen et alli, 2017; Keane, 2008; Menezes, 2018; Meyer, 2018), e aqui muito levemente esboçada, parece ser fundamental nesse sentido. Se é clássico o estudo das emoções em contextos rituais, especialmente em seu caráter integrativo/obrigatório (Mauss, 1979 [1921]) para constituição de coletivos, me interessa mais pelos agenciamentos que as fazem surgir ao longo das interações (Berthomé e Houseman, 2010).

É preciso destacar a arbitrariedade do plano analítico preocupado em distinções rígidas entre emoções e valores, quando se trata sempre de imbricamento do sensorial, cognitivo e moral. Assim, por exemplo, a ‘rebeldia’, que suscitada, e expressa repetidas vezes na forma de grito e no conteúdo retórico dos discursos durante as paradas de reflexão, ao longo da romaria, não se presta facilmente a uma apreensão pura apenas como ‘valor’ ou ‘emoção’, nem alcança a criatividade dos atores em diversos processos, inclusive, e especialmente, quando se trata de produzir engajamento para *luta*.

Igor Rolemberg é doutorando em “Sciences de la société” pela EHESS de Paris, em co-tutela de tese com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ.

FINANCIAMENTO: Contrato doutoral da EHESS

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERTHOMÉ, François e HOUSEMAN, Michael. 2010 “Ritual and emotions: moving relations and patterned effusions”. *Religion and Society*, 1(1), 57-75. <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010105>

BIRMAN, Patricia e LEITE, Márcia Pereira (orgs.). 2004. *Um mural para*

a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Porto Alegre, ed.UFRGS

BLEIL, Susana. 2012. *Vie et lutte des sans-terre au Brésil*. Paris, Khartala.

BOLTANSKI, Luc e THEVENOT, Laurent. 1991. *De la justification*. Paris, Gallimard

CEFAÏ, Daniel. 1996. "La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques". *Réseaux* (Paris, Impresso) 14(75), 43-66.

CEFAÏ, Daniel. 2007. *Pourquoi se mobilise-t-on?* Paris, La Découverte

CEFAÏ, Daniel. 2009. "Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva". *Dilemas* (Rio de Janeiro, Online), 2(4), 11-48.

CHAVES, Christine. 2000. *A marcha nacional dos sem-terra*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

COHEN, Anouk; KERESTETZI, Katerina e MOTTIER, Damien. 2017. "Introduction. Sensorialités religieuses: sens, matérialités et expériences". *Gradhiva* (Paris, Online), 26, 5-21. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.3418>

COMERFORD, John. 1999. *Fazendo a luta*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

DULLO, Eduardo. 2016. "Testemunho: cristão e secular". *Religião e sociedade* (Rio de Janeiro, Online), 36(2), 85-106. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872016v36n2cap05>

DURKHEIM, Émile. 1996[1912]. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes

FASSIN, Didier. 2009. "Les économies morales revisitées". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (Paris, Online), 64(6), 1237-1266. <https://doi.org/10.3917/anna.646.1237>

GOODWIN Jeff; JASPER James e POLETTA Francesca (orgs.). 2001. *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago, University of Chicago Press.

HOCHSCHILD, Arlie. 2003. "Travail émotionnel, règles de sentiments

et structure sociale". *Travailler* (Revigny-sur-Ormain, Impresso), 9, 19-49.

JASPER, James. 1998. "The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements". *Sociological Forum*, 13(3), 397-424

KEANE, Webb. 2008. "The evidence of the senses and the materiality of religion". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(S1), 110-127. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2008.00496.x>

LACERDA, Paula. 2014. "O sofrer, o narrar e o agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas". *Horizontes Antropológicos* (Porto Alegre, Online), 20(42), 49-75. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832014000200003>.

LAIDLAW, James. 2017. "Ethics / Morality". In STEIN F. et al (org.) *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Disponível em: <http://doi.org/10.29164/17ethics>, acesso em 20.01.2020

LAMBEK, Michael. 2000. "The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy". *Current Anthropology*, 41(3), 309-320. <https://doi.org/10.1086/300143>

LAMBEK, Michael. 2013. "The value of (performative) acts". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (2), 41-60. <https://doi.org/10.14318/hau3.2.009>.

LUTZ, Catherine. 2017. "What matters". *Cultural Anthropology*, 32 (2), 181-191. <https://doi.org/10.14506/ca32.2.02>

MAUÉS, Raymundo Heraldo. 2010. "Comunidades 'no sentido social da evangelização': CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia oriental brasileira". *Religião e Sociedade* (Rio de Janeiro, Impresso), 30(2), 13-37.

MAUSS, Marcel. 1979 [1921]. "A expressão obrigatória dos sentimentos". In CARDOSO

- DE OLIVEIRA, R. (org.), *Marcel Mauss: Antropologia*. São Paulo, Ática, 147-153.
- MENEZES, Renata. 2018. "As religiões, a estética e o sensorial". *Debates do NER* (Porto Alegre, Online), 19(34), 47-54. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.89860>
- MEYER, Birgit. 2018. "A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo". *Debates do NER* (Porto Alegre, Online), 19(34), 13-45. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.89858>
- MILANEZ, Felipe. 2015. *A ousadia de conviver com a floresta: uma ecologia política do extrativismo na Amazônia*. Coimbra, Tese de Doutorado, Universidade de Coimbra.
- PEIRANO, Mariza. 2016. "Etnografia e rituais: relato de um percurso". *Anuário Antropológico* (Brasília, Online), 41 (1), 237-248. <https://doi.org/10.4000/aa.2011>
- RANCIÈRE, Jacques. 1990. *Aux bords du politique*. Paris, Gallimard.
- REZENDE, Cláudia e COELHO, Maria Cláudia. 2010. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Editora FGV.
- ROBBINS, Joel. 2014. "Pluralismo religioso e pluralismo de valores". *Debates do NER* (Porto Alegre, Online), 2 (26), 15-41. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.52034>
- ROBBINS, Joel. 2015. "Ritual, value, and example: on the perfection of cultural representations". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21 (S1), 18-29. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12163>
- ROBBINS, Joel e SUMIALA, Johanna. 2016. "Ritual intimacy—ritual publicity: revisiting ritual theory and practice in plural societies". *Suomen Antropologi*, 41 (4), 1-5. Disponível em: <https://journal.fi/suomenantropologi/article/view/63063>, acesso em 20.01.2020.
- SOUZA, Edimilson. 2016. "Crônicas da morte revividas na luta: uma etnografia da Romaria dos Mártires da Caminhada em Ribeirão Cascalheira (MT), Brasil". *Etnográfica* (Lisboa, Online), 20 (2), 339-362. <https://doi.org/10.4000/etnografica.4306>
- SOUZA, Edimilson. 2019. *A luta se faz caminhando*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade de Campinas.
- STEIL, Carlos Alberto. 1996. *O sertão das romarias*. Petrópolis, Vozes.
- TRAÏNI, Christophe e SIMMÉANT, Johanna. 2008. "Introduction: pourquoi et comment sensibiliser à la cause". In TRAÏNI, C. (org.), *Emotions...Mobilisations!*. Paris, Presses Sciences Po, pp. 11-34.
- VIANNA, Adriana e FARIAS, Juliana. 2011. "A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional", *Cadernos Pagu* (Campinas, Online), 37, 79-116. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004>.

Recebido em 2 de março de 2020. Aceito em 1 de outubro de 2020.

A antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial: dissonâncias, assonâncias e ressonâncias

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2021.186657](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.186657)

Marina Ramos Neves de Castro

Universidade Federal do Pará | Belém, PA, Brasil
mrndecastro@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3065-270X>

RESUMO

Nesse trabalho procuramos situar as relações entre a antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial observando as dissonâncias, assonâncias e ressonâncias presentes em seus escopos teórico-metodológicas. Apresentamos algumas perspectivas e fontes contemporâneas desta relação, notadamente as reflexões propostas a partir da antropologia interpretativa de Geertz (1989), aquelas dos autores do “Seminário de Santa Fé” (1984), da antropologia dos sentidos proposta por Howes; Synnott; Classen, (1994) e da antropologia modal de Laplantine (2017). Nossa discussão também está ancorada na contribuição de Ingold (2000; 1008; 2011; 2012) e de Pink (2006; 2008; 2011; 2017). Desta maneira, por meio da síntese que esses autores fazem do debate a respeito da natureza reflexiva da etnografia.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia, sentidos, etnografia sensorial, fenomenologia, interpretação

Anthropology of the senses and sensory ethnography: dissonances, assonances and resonances

ABSTRACT In this work we try to situate the relations between the anthropology of the senses and the sensory ethnography, observing the dissonances, assonances and resonances present in their theoretical and methodological scopes. We present some contemporary perspectives and sources of this relationship, notably the reflections proposed from Geertz's interpretive anthropology (1989), those of the authors of the “Santa Fé Seminar” (1984), of the anthropology of the senses proposed by Howes; Synnott; Classen, (1994) and Laplantine's modal anthropology (2017). Our discussion is also anchored in the contribution of Ingold (2000; 1008; 2011; 2012) and Pink (2006; 2008; 2011; 2017). In this way, through the synthesis that these authors make of the debate about the reflective nature of ethnography.

KEYWORDS

Anthropology, senses, sensorial ethnography, phenomenology, interpretation

INTRODUÇÃO

Pretendemos neste artigo situar as relações entre a antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial no âmbito do processo de construção do conhecimento no campo antropológico e etnográfico. Desta maneira, buscaremos oferecer algumas perspectivas e fontes contemporâneas desta relação, especialmente as reflexões propostas pela antropologia interpretativa de Geertz (1989), por aquelas dos autores do “Seminário de Santa Fé” (1984), pela antropologia dos sentidos proposta por Howes; Synnott; Classen, (1994) e pela “antropologia modal” de Laplantine (2017). Nossa discussão também está ancorada na contribuição de Ingold (2000; 2008; 2011; 2012) e de Pink (2006; 2008; 2011; 2017) sobre os processos etnográficos construídos no campo de pesquisa. Desta maneira, procuraremos colocar em evidência, por meio da interpretação que nos propomos fazer do pensamento desses autores, o debate a respeito da natureza reflexiva da etnografia.

Nesse processo procuraremos colocar em evidência dissonâncias e assonâncias entre etnografia sensorial e antropologia dos sentidos, sem deixar de considerar que as duas perspectivas, bem como outras que mencionarei, possuem uma herança comum que ecoa a tradição das ciências de espírito (*Geisteswissenschaftliche*), particularmente o debate, iniciado por Dilthey (2010) e que repercute paradigmaticamente no pensamento de Simmel (1983, 2006) e de Weber (2009), a respeito da diferença entre explicação e compreensão, que constituiriam processos gnosiológicos distintos, apropriados, o primeiro deles, para a análise de objetos naturais e, o segundo, de objetos culturais. Essa herança comum que mencionamos refere-se, dentro do vasto panorama metodológico do paradigma da compreensão, a uma disposição em validar a sensorialidade como dispositivo de acesso à vivência da vida cotidiana – disposição essa que se faria presente nos diversos autores e perspectivas que discutimos neste artigo, consideradas as dissonâncias, assonâncias e ressonâncias entre eles que referimos no título do trabalho.

Compreendemos por assonâncias essa repetição dos mesmos referenciais semânticos, com sentidos semelhantes ou próximos, construídos a partir de reflexões teóricas sobre o mundo da vida, sem que, os outros que contribuem para essa assonância precisem referirem-se ou mesmo lerem-se entre eles. Com o termo ressonâncias, compreendo quando perspectivas e referenciais semânticos ressoam em outros trabalhos – a partir de leituras entre autores-pesquisadores que corroboram por geram e reverberar a construção de um novo pensamento a partir do que foi apreendido. Por fim, por meio do termo dissonâncias, explicitamos as divergências semânticas presente nas tomadas de posturas do pesquisador e, portanto, nas interpretações.¹

Retornando à diferença e à complementariedade entre as perspectivas da antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial, compreendemos que ambas, no horizonte das heranças intelectuais referidas, partem da compreensão de que os sentidos se tornaram um objeto por inteiro, e legítimo, do interesse antropológico. De acordo com Pink o foco nos sentidos se tornou um tema chave na antropologia

¹ | Assonância é uma figura de som que indica a repetição de um som vocálico em uma frase; dissonâncias são os desacordos de som, sem harmonia, sem possibilidade de um entendimento melódico; e ressonâncias, seria o ressoar, no nosso caso, de uma ideia, de uma teoria ou de uma perspectiva. Trago essas categorias para falar dos sentidos de um termo e das harmonias e desarmonias, assonâncias e dissonâncias que ressoam ou não, nos trabalhos dos autores que, acreditamos, contribuem, seja para a antropologia dos sentidos, seja para a etnografia sensorial.

contemporânea (Pink, 2010: 331). Ela sugere, igualmente, que esse foco pode ser entendido de duas maneiras: nos termos de uma antropologia dos sentidos e nos termos de uma etnografia sensorial. Uma antropologia dos sentidos equivaleria a uma investigação de base empírica sobre os sentidos. Já uma etnografia sensorial implicaria num aporte, à disciplina, da contribuição dada pelas teorias da percepção sensorial (Pink, 2010: 331).

A perspectiva de uma antropologia dos sentidos começou a se consolidar em 1988, por meio da fundação do *Centre for Sensory Studies*, vinculado à Universidade de Concordia, em Montreal, Canadá. O centro foi criado por iniciativa do sociólogo Anthony Synnott e do antropólogo David Howes que, em 1988, receberam financiamento do *Social Sciences and Humanities Research Council of Canada* (SSHRC) para desenvolver um projeto de pesquisa intitulado *The Varieties of Sensory Experience*. Nos anos seguintes o *Centre for Sensory Studies* expandiu rapidamente, agregando vários outros pesquisadores, notadamente a historiadora Constance Classen, que se destacou por seu trabalho no campo da história cultural dos sentidos. Essa expansão acabou gerando um programa de colaboração interdisciplinar entre pesquisadores da universidade de Concordia, o *Concordia Sensorial Research Team* (CONSERT). Esse grupo recebeu importante financiamento da indústria de perfumes, no começo dos anos 1990, para desenvolver o estudo sobre os sentidos culturais do olfato e dos odores, o qual deu origem ao livro *Aroma: The Cultural History of Smell* (Howes; Synnott; Classen, 1994) e levou à organização do seminário *Uncommon Senses: An International Conference on the Senses in Art and Culture*, realizada em abril de 2000 e que reuniu cerca de 300 pesquisadores que, de alguma forma, começaram a se filiar à perspectiva da antropologia dos sentidos.

Um segundo seminário internacional, realizado em fevereiro de 2005 e intitulado *Sensory Collections and Display*, expandiu e consolidou essa rede de cooperação. Agregaram-se à perspectiva do *Centre for Sensory Studies* pesquisadores de diversas áreas, como Bianca Grohmann, da comunicação, e Chris Salter, da área do design.

Sem buscar uma relação exaustiva, refiro alguns dos trabalhos que foram desenvolvidos a partir da experiência do *Centre for Sensory Studies* e da antropologia dos sentidos. Num plano estritamente ligado à etnografia, citamos os trabalhos de Amato (2001), sobre odores; de Degen (2012), sobre sensibilidades urbanas; de Geurts (2002), sobre sentidos corporais numa comunidade africana; de Hahn (2007) sobre danças japonesas; de Henshaw (2013), sobre odores no espaço urbano; de Rhys-Taylor (2010), sobre sensibilidades de diferentes classes sociais no leste de Londres; de Spencer (2012), sobre sensibilidades em artes marciais e de Jackson (2004), sobre sensualidade num clube de encontros sexuais. Já num plano da reflexão teórico-metodológica da antropologia dos sentidos poderíamos citar os trabalhos de Bull; Gilroy; Howes; Kahn (2006); Hinton; Howes; Kirmayer (2008); Hsu (2008); Rivlin; Gravelle (1985); Roeder (1994) e Jay (2012).

Junto com eles, é interessante observar, também, os trabalhos desenvolvidos pelos três pesquisadores mais associados à elaboração dos modelos da antropologia

dos sentidos: Howes (1991; 2003; 2005; 2006; 2008; 2009; 2012); Classen (1990; 1993; 1997; 1998; 2001; 2005; 2012); Synnott (1993); Howes; Classen; Synnott (1994); e Howes; Classen (1991; 2013).

Nos tópicos seguintes procuraremos situar a antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial, na tentativa de melhor compreender o diálogo entre ambas a partir de suas disputas semânticas. Em seguida evidenciamos a importância de ambas as disciplinas para que possamos compreender o fazer antropológico e etnográfico, colocando em evidência a importância dos sentidos na construção do conhecimento, assim como da prática de novas construções de sentidos não só antropológico, mas do pesquisador das ciências humanas e sociais.

EM DIREÇÃO À ANTROPOLOGIA DOS SENTIDOS

David Howes tem sido o principal articulador da antropologia dos sentidos. Em sua compreensão, essa perspectiva procuraria compreender “como a modelagem da experiência sensorial varia de uma cultura para outra, de acordo com o significado e a ênfase atribuídos a cada uma das modalidades de percepção” (Howes, 1991: 3).² Efetivamente, Howes propôs um programa de comparação das variações entre as hierarquias das experiências sensíveis por meio das diferentes culturas (Howes; Classen 1991: 257). Trata-se de, por meio da comparação empírica das formas de sensibilidade das diferentes culturas, estabelecer um sistema analítico de base comparativa, seguindo os padrões da antropologia mais tradicional.

A despeito da proposição instigante e inovadora de investigar o papel dos sentidos e das sensibilidades nas sociedades humanas, a antropologia dos sentidos estava comprometida com uma perspectiva comparativista, que foi crescentemente rejeitada a partir das críticas impostas a esse modelo pelas perspectivas interpretativas e reflexivas da disciplina (Geertz, 1989; Clifford; Marcus, 1986).

A abordagem de Howes foi bastante criticada por Tim Ingold (2000; 2011) que, evocando a necessidade de uma maior reflexividade antropológica como esteira para o futuro da disciplina, sugeriu uma refocagem mais sensorial para a antropologia dos sentidos. Explicitamente, uma aproximação à fenomenologia da percepção e da experiência (Merleau-Ponty, 1945) e à psicologia ecológica (Gibson, 1966; 1979).

Pink procura sintetizar a crítica de Ingold à perspectiva de Howes da seguinte maneira:

O trabalho de Ingold sugeriu que a separação das modalidades sensoriais, como Howes propôs, as situa em uma “cultura” desencarnada e é incompatível com uma antropologia que entende aprender e conhecer como situada na incorporação da prática e do movimento.³ (Pink, 2010: 332).

2 | Como no original: “how the patterning of sense experience varies from one culture to the next in accordance with the meaning and emphasis attached to each of the modalities of perception” (Howes, 1991: 3). Tradução livre da pesquisadora.

3 | “Ingold’s work suggested that separating out sensory modalities as Howes proposed situates them in disembodied ‘culture’ and is incompatible with an anthropology that understands learning and knowing as situated in embodied practice and movement”. (Pink, 2010: 332) Trad. Livre da pesquisadora

Ocorreu importante debate entre Sara Pink e David Howes (2010) na revista *Social Anthropology* em 2010.⁴ Nele, Pink procurou estabelecer as diferenças entre os dois campos – antropologia dos sentidos e etnografia sensorial – com base em três elementos, aos quais Howes (2010) responde enfaticamente. O primeiro elemento seria o de que a antropologia dos sentidos se compreende como uma subdisciplina exclusivamente empírica da antropologia. Howes (2010) refuta essa ideia e diz que ela está presente, talvez, no trabalho de Constance Classen (1997), *Foundations for an Anthropology of the Senses*, mas que não caracterizaria a perspectiva geral da antropologia dos sentidos. O segundo elemento seria o de que os antropólogos que seguem essa perspectiva teriam negligenciado o diálogo interdisciplinar. Howes (2010) também refuta essa afirmação, evocando exemplos, inclusive em seu próprio trabalho, que ilustram o contrário. O terceiro elemento, enfim, sugere que a antropologia dos sentidos tende a separar as modalidades sensoriais. A resposta de Howes (2010) foi de que, ainda que essa separação possa ser útil, algumas vezes, a tendência mais recente da antropologia dos sentidos tem sido a de explorar a relação entre os diferentes sentidos. Howes (2010) indaga, afinal, se há realmente uma diferença entre antropologia dos sentidos e etnografia sensorial.

4 | A íntegra do debate pode ser encontrada em: https://monoskop.org/images/5/54/Pink_Sarah_2010_The_Future_of_Sensory_Anthropology_The_Anthropology_of_the_Senses.pdf.

Em nosso ponto de vista há, efetivamente, uma imensa proximidade entre os dois grupos, e as refutações de Howes (2010) nos parecem bem ponderadas, mas há também reflexões de ordens práticas, tomadas em campo que evocam uma semântica diferente, que é a questão da inserção do pesquisador no campo e a consciência deste de sua experiência no fazer etnográfico, o que vai impactar, acreditamos, na própria construção do conhecimento. E ainda há, pelo menos, mais uma questão sem resposta no seu debate com Pink: a perspectiva comparativista.

Pensamos que a crítica de Pink (2010) não está realmente clara. Ela não chega ao fundo do problema, que diz respeito à compreensão representacional presente na teoria do conhecimento desenvolvida por Howes (2010), com a conseqüente desvalorização, como elemento de análise, da própria matéria prima dos sentidos: a percepção.

EM DIREÇÃO À UMA ETNOGRAFIA SENSORIAL

Façamos uma breve síntese do percurso da etnografia sensorial. A perspectiva surgiu no começo dos anos 2000, a partir da leitura feitas por antropólogos como Ingold (2000; 2008; 2011; 2012); Pink (2006; 2008; 2011; 2017); Csordas (2012); Geurts (2002); Field (2012), do debate a respeito da natureza reflexiva da etnografia, que acima referimos entre Howes e Pink. Partindo de Clifford (1983; 2003); Rabinow (1991; 2007; 2012); Rabinow; Sullivan (1987); e Crapanzano (2012), Ingold e Pink, como referidos, procuram destacar a importância da sensorialidade para a construção dos sentidos, não somente dos sentidos do corpo, mas dos sentidos presente nas culturas. Pink define a etnografia sensorial da seguinte maneira:

A etnografia sensorial é, o que penso, o repensar da etnografia em termos de sentidos. Portanto, isso não significa o estudo etnográfico dos sentidos, embora isso possa fazer parte de um projeto de etnografia sensorial. Mas a etnografia sensorial é uma metodologia. É uma abordagem para fazer etnografia que leva em conta a experiência sensorial, a percepção sensorial e as categorias sensoriais que usamos quando falamos sobre nossas experiências e nossa vida cotidiana.⁵ (Pink, 2011b: vídeo).

Sua autoinserção numa perspectiva transdisciplinar, sua dinâmica interpretativa e fenomenológica e seu apreço pelos suportes midiáticos e pela comunicação, notadamente os meios audiovisuais⁶, fazem dela uma proposição metodológica instigante.

Essa perspectiva estaria, à princípio, sempre de acordo com Pink, mais próxima da disposição reflexiva da antropologia contemporânea que de uma antropologia dos sentidos. Como Pink observa que “Uma antropologia sensorial implica uma antropologia “repensada””⁷ (Pink, 2010: 331), ela estaria mais disposta a rejeitar os tradicionais padrões da comparação entre culturas (cross-cultural comparison) e a dissociar a relação entre cultura e lugar. Outra de sua característica seria a sua disposição interdisciplinar, evidenciada pelo contemporâneo interesse da geografia e de certa sociologia no debate sobre o papel da sensorialidade na construção do sentido de lugar. Essa aproximação também se daria em relação à comunicação e às artes.

Sem discordar de Pink, acrescentaríamos que outro diferencial da etnografia sensorial, em relação à antropologia dos sentidos, estaria numa compreensão mais acurada do pensamento de Merleau-Ponty (1945) e, objetivamente, uma compreensão que seguiria o viés de uma fenomenologia hermenêutica, tal como elaborada por Martin Heidegger, profundamente crítica do referencial fundador da própria fenomenologia, o da fenomenologia pura e transcendental, elaborado por Edmund Husserl.⁸

Efetivamente, sem deixar de reconhecer a importância da antropologia dos sentidos para a valorização, para a entrada na ordem do dia da pesquisa antropológica, senão mesmo das ciências sociais como um todo, dos sentidos, das sensações, e do gosto comum, penso que a etnografia sensorial acrescenta uma perspectiva crítica – senão também autocrítica – a esses estudos, que entendo como fundamental para a construção de uma abordagem antropológica mais reflexiva, relativista e crítica.

Ingold (2000) procura fazer uma triangulação, como ele mesmo diz (Ingold, 2011) entre Merleau-Ponty (1945), Hans Jonas (1966) e James Gibson (1966; 1979). O núcleo da crítica que Ingold faz à antropologia dos sentidos de Howes (1990; 1991) está no fato de que esta estaria estruturada numa teoria representacional do conhecimento (Ingold, 2011). Efetivamente, os primeiros trabalhos de Howes (1990; 1991; 2003) estão dominados pela ideia de que o sentido não é senão um registro corporal que emite mensagens para a mente de alguém: “Howes’s anthropology is so founded is apparent

5 | Como no original: “Sensory ethnography is, what I think, the rethinking of ethnography in terms of senses. So that doesn’t mean the ethnographic study of the senses, although that could form part of a sensory ethnography project. But sensory ethnography is a methodology. It’s an approach to doing ethnography that takes account of sensory experience, sensory perception, and sensory categories that we use when we talk about our experiences and our everyday life” (Pink, 2011b: vídeo). Tradução livre da pesquisadora.

6 | A respeito do diálogo entre a etnografia sensorial e os meios digitais e audiovisuais, ver: Castaing-Taylor (1994); Grimshaw (2001); Laplantine (2005); MacDougall (2005); Pink (2006; 2009).

7 | Como no original: a sensory anthropology implies a ‘re-thought’ anthropology” (Pink, 2010: 331). Tradução livre da pesquisadora.

8 | Considerando não ter pertinência um aprofundamento, neste artigo, desse diálogo entre Antropologia e Fenomenologia, observamos, apenas, a aderência da procura operada por Merleau-Ponty no que concerne a uma leitura crítica do ipseísmo – a centralidade da subjetividade – na obra de Husserl. Nessa perspectiva, acompanhada por Heidegger, abre-se a possibilidade de uma fenomenologia do corpo e da sensorialidade.

from the way he reifies ‘the senses’ as bodily registers that convey messages to the mind of the perceiver” (Ingold, 2011: 315).

Com efeito, trata-se da crítica clássica que Merleau-Ponty (1945) elabora, com sua fenomenologia, à teoria do conhecimento advinda do pensamento de Descartes que racionaliza do ato de conhecer como o alcance de uma verdade dada e necessariamente objetiva e natural, por meio de uma operação de raciocínio; ou seja, o mundo é mediado pela mente, e toda forma de conhecimento decorre desta mediação e, num segundo plano, ao fundador da fenomenologia, Edmund Husserl.

O papel dos sentidos, a partir desse raciocínio cartesiano, se torna de segundo plano, senão, inferior e, perigoso: os sentidos, em todo pensamento que deriva de Descartes, seriam enganadores. Seriam instrumentos de conhecimento do mundo, mas seriam instrumentos precários e, por vezes, enganadores e fúteis. Sem a mediação de uma operação de raciocínio, não são confiáveis. A percepção, entendida como processo cognoscente e vista dessa maneira, se constituiria como uma operação representacional, por meio da qual o sujeito produz o conhecimento de algo, alguma coisa, alguém, a cultura... De acordo com Ingold, a antropologia dos sentidos caminharia nessa mesma direção:

Howes mantém como sacrossanto o princípio de que, como antropólogos, devemos atender e respeitar os entendimentos indígenas da percepção. “O caminho deve sempre ser deixado aberto”, diz ele, “para paradigmas indígenas de percepção” romper “modelos antropológicos ou filosóficos ou neurológicos de percepção” (Howes e Pink 2010: 340). Concordo. O modelo antropológico de percepção de Howes, no entanto, faz precisamente o contrário. Ao insistir que cada paradigma indígena é em si um “produto da cultura”, efetivamente neutraliza qualquer desafio que possa apresentar à sua própria abordagem. (Ingold, 2011: 315).⁹

A chave da questão está no conceito de percepção. No entendimento de Ingold (2011), acreditamos, o pensamento cartesiano, ainda que já muito modificado, chega à antropologia dos sentidos, compreendendo percepção como operação intelectual de natureza lógica. Por outro lado, o modelo no qual se inscreve o pensamento de Merleau-Ponty (1945), Hans Jonas (1966), James Gibson (1979), Tim Ingold (2011) e Sara Pink (2010), para referir apenas os autores que citamos nesta ponderação – mas que é o mesmo modelo crítico que produziu, no pensamento antropológico a demanda reflexiva e interpretativa proposta por Geertz (1989; 2003) e renovada por Clifford e Marcus (1986), para a reflexividade e interpretação, em antropologia, dos autores associados ao chamado Seminário de Santa Fé – procuram romper a lógica binária (sujeito/objeto) colocada pela perspectiva representacional do conhecimento e valorizar a percepção, bem como os processos sensoriais e toda forma de experiência como processos e formas legítimas e integrais do ato de conhecer. Bem ilustra essa percepção

9 | Como no original: “Howes holds as sacrosanct the principle that as anthropologists, we should attend to and respect indigenous understandings of perception. ‘The way should always be left open’, he says, ‘for indigenous paradigms of perception to “break through” anthropological or philosophical or neurological models of perception’ (HOWES & PINK 2010: 340). I agree. Howes’s anthropological model of perception, however, does precisely the opposite. By insisting that every indigenous paradigm is itself a ‘product of culture’, he effectively neutralises any challenge it might present to his own approach.” (INGOLD, 2011: 315). Tradução livre da pesquisadora.

a ideia de Merleau-Ponty (1964) de que o conhecimento não está na mente, mas sim no encontro do sujeito, por meio do seu corpo, com a “carne” (chair) do mundo.

Resta observar que, seja ou não por efeito desse debate, o qual teve lugar entre 2010 e 2011, percebemos uma transformação importante na obra de Howes (2013) mais recente, o que parece assinalar novas possibilidades de abordagem antropológica a partir do diálogo entre a antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial.

AS DISPUTAS SEMÂNTICAS: AS DISSONÂNCIAS, ASSONÂNCIAS E RESSONÂNCIAS

Descrito o percurso de disputas semânticas e referenciais presentes na relação da construção da antropologia dos sentidos, retornemos aos autores e aos elementos que comporiam, a nosso ver, a etnografia sensorial, dando-lhe seu substrato metodológico e suas perspectivas teóricas.

Em nosso entendimento, a partir do conjunto de suas obras, alguns autores contemporâneos são evocados como estruturantes do campo referencial da etnografia sensorial (Certeau, 1994, 2001; Laplantine, 2017; Favret-Saada, 1977, 2012). Compreendemos que suas obras produzem assonâncias em relação à ideia geral de uma etnografia sensorial, ou seja, acreditamos que produzem projetos e trajetos paralelos, igualmente centrados num debate a respeito da validade da sensorialidade, ou, mais especificamente, das vivências sensoriais, como abordagem etnográfica. Destacamos dois deles: Michel de Certeau, fundamental para a discussão sobre a mobilidade como fundamento metodológico, desenvolvida por vários autores da etnografia sensorial, dentre eles Sarah Pink (2009 [2017]) a quem usamos como principal interlocutora; e François Laplantine, antropólogo contemporâneo, que mantém importante diálogo com a etnografia sensorial e que desenvolve uma perspectiva bastante próxima a ela, a qual denomina “antropologia modal”.

Em relação a Michel de Certeau (1994), deve ser dito que sua obra reflete em diversos aspectos sobre uma certa ideia de etnografia sensorial. Compreendemos que seu pensamento, pautado pela fenomenologia, evoca a uma valorização da experiência vivencial e da vida cotidiana como fundamento da abordagem da vida social e, assim, como instrumento metodológico. À medida em que De Certeau constrói perspectivas que visam compreender as micro resistências presentes na vida cotidiana e a perceber como elas possibilitam micro liberdades que deslocam fronteiras de dominação constrói-se, em sua obra, uma reflexão etnográfica de ordem sensorial. A vivência sensorial do cotidiano constitui sua resposta para a abordagem metodológica do “mundo da vida”, espaço de indagação central da fenomenologia. Nessa vivência sensorial, o cotidiano se produz como “inversão” (De Certeau, 2001), ou seja, como ruptura da disciplinarização preconizada pela ordem narrativa e compreensiva – ontológica, diríamos – dominante. A disposição

etnográfica de De Certeau tem por base “inverter” as formas do poder que apresentam e disciplinam o real e, por via da sensorialidade, explorar fissuras, confrontações e contra-usos que permitem perceber de maneira não-convencional a rotina e a cotidianidade.

Relendo os textos referenciais da etnografia sensorial percebemos uma constante valorização da experiência vivencial e a compreensão de que o estar no mundo da vida cotidiana constitui-se como uma mediação dos sentidos, mas não localizamos, até o momento, uma discussão sólida a respeito dos fundamentos fenomenológicos, inerentes a essa perspectiva, como substância da própria proposição de uma etnografia sensorial. Talvez porque isso equivaleria, possivelmente, a um movimento de sair do campo da antropologia para ir em direção ao campo da filosofia.

Porém, ao contrário, observamos discussões avançadas em torno de certos aspectos da analítica do estar no mundo cotidiano, de De Certeau (1984/1994); particularmente, em torno da ideia de mobilidade. Ao discutir a vida cotidiana, De Certeau (1984) destaca a importância do caminhar como uma prática que produz o lugar. Para ele, o caminhar na cidade é “um processo de apropriação do sistema topográfico por parte do pedestre”¹⁰ (1984: 97-98). Nessa prática, se evidencia o fundamento sensorial promovido pelo simples estar no mundo, pelo simples da vida cotidiana.

O pensamento de Michel de Certeau ecoa, também, na obra do filósofo Edward Casey (1996), citado por Pink (2008), especificamente na sua discussão sobre entre o lugar onde se dá a pesquisa de campo e a construção desse lugar como experiência para o etnógrafo. Para Casey (1996), o lugar não é, simplesmente, uma dimensão análoga ao espaço. Influenciado por Merleau-Ponty (1945), o lugar é equivalente ao “estar no mundo” da fenomenologia, ou seja, à percepção vivencial do mundo tal como ele se torna possível, para alguém, em determinada circunstância e contexto.

Em nossa compreensão, o lugar não antecede o espaço e o espaço não determina o lugar. Existem os múltiplos lugares, individuais e socialmente constituídos, produzidos na vivência da feira.

Casey (1996) sugere que o lugar possa ser percebido como evento, ou como processo. Especificamente que se leve em consideração que o lugar está em permanente transformação. Com base nele, Pink afirma que “a relação entre a construção do lugar e a caminhada urbana já está claramente estabelecida na literatura de ciências sociais”¹¹ (Pink, 2008: 3). Pink procura perceber como as rotas urbanas são construídas, em termos de percepção, pelos indivíduos que as utilizam cotidianamente. Com essa disposição, ela pensa em termos de simultaneidade e paralelidade de percepção na compreensão das formas de produção dos sentidos de “lugar”.

A ideia também está presente em Rodman (2003) e em Lee e Ingold (2006). Rodman desenvolve a ideia de multilocalidade, que implicaria em perceber a multiplicidade dos pontos de vista que contribuem para a construção social do “lugar” (Rodman, 2003: 212).

10 | Como no original: “a process of appropriation of the topographical system on the part of the pedestrian” (De Certeau, 1984: 97-98) Tradução Livre da pesquisadora.

11 | Como no original: “a process of appropriation of the topographical system on the part of the pedestrian” (De Certeau, 1984: 97-98) Tradução Livre da pesquisadora.

Lee e Ingold (2006), por sua vez, destacam a necessidade de que os antropólogos passem a perceber o fenômeno da mobilidade e, por meio dele, as rotas tomadas pelos indivíduos: “andar por aí é fundamental para a prática cotidiana da vida social”¹² (Ingold, 2006: 67). E também sugerem que essa disposição é particularmente importante para a pesquisa de campo antropológica: “para muito trabalho de campo antropológico” (2006: 67).¹³ Além disso, também observam que o ato geral e fundamental do ser humano da locomoção precisa ser levado em conta na pesquisa de campo, e que é fundamental que o antropólogo compreenda as rotas e as mobilidades dos indivíduos:

O aspecto locomotor da caminhada permite a compreensão de locais criados por rotas. Um lugar percorrido é feito pela interação sempre em mudança entre a pessoa e o meio ambiente, na qual o movimento, feito com o corpo por inteiro, é importante não apenas como um ato de visão a partir de um ponto fixo. Ao caminhar, estamos em movimento, vendo e sentindo uma rota à nossa frente e criando um caminho ao redor e depois de nós. Muitas vezes, podemos explorar um novo lugar de forma mais proveitosa caminhando através e em volta dele. Para o antropólogo, se torna útil compreender as rotas e as mobilidades dos outros.¹⁴ (Lee; Ingold, 2006: 68).

Efetivamente, a experiência de um campo etnográfico on footing sugere a valorização da percepção e da experiência sensorial. O “caminhar etnográfico” sugerido é, na verdade, uma prática verbal, tátil, auditiva, olfativa, visual – multissensorial. É como, a respeito da proposição da etnografia on footing de Lee e Ingold (2006), que comenta Sara Pink: “é claro que essas experiências e práticas não são simplesmente visuais, em vez disso, as suas visualidades estão inseridas em experiências e contextos multissensoriais e está inextricavelmente ligada ao uso de formas verbais, táteis e outras formas de comunicação.”¹⁵ (2008: 3).

Importante observar que partilhamos do entendimento de Favret-Saada de que “ser afetado não tem a ver com uma operação de conhecimento por empatia...” (2005: 158), seja essa empatia tomada como um partilhar dos mesmos ideais e sentimentos e das mesmas percepções de mundo, seja empatia como uma comunhão de afetos. Mas ser afetado significa a capacidade que se estabeleceu na interação em campo – e tudo que ele traz com ele – de “mobiliza(r) ou modifica(r) meu próprio estoque de imagens, sem, contudo, instruir-me sobre aquele dos meus parceiros.” (Favret-Saada, 2005: 159). Ser afetada é cair no mundo da vida, é ser inautêntico (Castro, 2013; Castro e Castro 2016; 2017) é estar completamente envolvido pelas circunstâncias do campo, é quando “não podemos narrar a experiência; [pois] no momento que narramos não podemos compreendê-la” (Favret-Saada, 2005: 160), precisamos de tempo para podermos assimilá-la e, quiçá, interpretá-la, pois nela e dentro dela estávamos perdidos. E nesse lá estar, submersos, criamos dispositivos que engendram a reciprocidade da qual partilhamos ao vivenciarmos experiências mútuas.

12 | Como no original: “the relationship between the making of place and urban walking is already clearly established in the social science literature” (Pink, 2008: 3) Tradução Livre da pesquisadora.

13 | Como no original: “to much anthropological fieldwork” (Ingold, 2006: 67)

14 | Como no original: “locomotive (or getting around) aspect of walking allows for an understanding of places being created by routes. A place walked through is made by the shifting interaction of person and environment, in which the movement of the whole body is important rather than just as an act of vision outwards from a fixed point. In walking we are on the move, seeing and feeling a route ahead of us and creating a path around and after us. We can often explore a new place most fruitfully by walking through and around it. For the anthropologist, this in turn leads to the realization that we have to understand the routes and mobilities of others.” (Lee; Ingold, 2006: 68).

15 | Como no original: “of course these experiences and practices are not simply visual, rather the visuality of them is embedded in multisensorial experiences and contexts and is inextricably tied to the use of verbal, tactile and other forms of communication” (PINK, 2008: 3).

Essa experiência partilhada, que provoca e engendra dispositivos de reciprocidade, não implica, necessariamente, em identificar-se com o nativo, mas implica sim, na troca de impressões, de expressões, de visões de mundo, e isso é ser recíproco. Ser recíproco é a capacidade do pesquisador de ser afetado e de ter consciência da alteridade e de posicioná-la no processo de produção de conhecimento, pois a alteridade é o elemento norteador deste processo. A antropologia dos sentidos e a etnografia sensorial, acreditamos, fornecem os instrumentos necessários para pensarmos nossas possibilidades de construção do conhecimento, o nosso e o do outro, sabendo que o nós (eu) não existe sem o outro e que essa percepção passa pelos sentidos produzidos, também, pelo corpo.

Já em relação ao trabalho de Laplantine, cabe dizer, à princípio, que constitui uma fonte importante para os antropólogos norte-americanos que seguem a perspectiva da etnografia sensorial e que, embora com o nome de “antropologia modal”, acaba propondo e realizando uma etnografia similar àquela.

Com um trabalho de campo realizado entre o Brasil e o Japão, Laplantine procura explorar “tonalidades e intensidades rítmicas” da vida social, ou melhor, das diferentes maneiras de viver, e de sentir. Sua perspectiva central, em *Le social et le sensible: introduction à une anthropologie modale* (2017)¹⁶, é que sensação e socialidade são dimensões da vida humana que precisam ser pensadas juntas.

Efetivamente, o que Laplantine chama de antropologia modal é uma oposição à antropologia estrutural, com o conseqüente abandono das perspectivas categoriais e classificatórias e com uma valorização do sensível e da experiência no mundo da vida cotidiana.

Uma antropologia modal, que é, portanto, uma antropologia de modos, modificações e modulações, implica um modo de conhecimento (susceptível) capaz de dar conta da natureza dúctil e flexível da experiência sensorial.

Pode ser qualificado como modal tudo o que foi rejeitado pela ordem dos logos (platônico, cristão, cartesiano) e culmina na lógica denotativa, lógica unívoca, uniforme, unilateral, monológica, monocultural, monolinguística, cuja principal preocupação é de definir, de colocar por exemplo legendas sob as imagens e de nos submete a esta injunção: “escute”, “olhe”.¹⁷ (Laplantine, 2017: 187).

Rivière (2006), a respeito da obra de Laplantine (2017), assim a descreve:

...mudança significativa de temperatura, vulnerabilidade da pessoa sensível, sensibilidade a sons, odores, gostos e percepções, ele se interessa ao vivido (*erleben*) entre opacidade e transparência, presença e ausência (como na saudade) em vez da vida (*leben*) no sentido biológico. Nada estável, tudo flui¹⁸ (Rivière, 2006: 1).

16 | Neste trabalho utilizamos tanto a edição em língua francesa (Laplantine, 2017) com a em língua inglesa (Laplantine, 2017).

17 | Como no original: “Une anthropologie modale, qui est donc une anthropologie des modes, des modifications et des modulations, implique un mode de connaissance susceptible de rendre en compte du caractère ductible et flexible de l’expérience sensible. **Peut** être qualifié de modal tout ce qui a été rejeté par l’ordre du logos (platonicien, chrétien, cartésien) et culmine dans la logique dénotative, logique univoque, uniforme, unilatérale, monologique, monoculturelle, monolinguistique dont le souci majeur est de définir, de mettre par exemple des légendes sous les images et de nous soumettre à cette injonction : « écoute », « regarde » » (Laplantine, 2017: 187).

18 | Como no original: “changement sensible de température, vulnérabilité de la personne sensible, sensibilité aux sons, odeurs, goûts et perceptions, il s’intéresse au vécu (*erleben*) entre opacité et transparence, présence et absence (comme dans la *saudade*) plutôt qu’à la vie (*leben*) au sens biologique. Rien de stable, tout s’écoule » (Rivière, 2006: 1) Tradução livre da pesquisadora.

Para caracterizar a proposta do antropólogo francês como um ensaio filosófico que tem por objetivo demandar, à antropologia, que não omita, de sua perspectiva, a fluidez do sensível:

A antropologia modal proposta por François Laplantine é um ensaio de caráter mais filosófico para sugerir não omitir, na apreensão inteligível do social, a fluidez do sensível, o emocional e corpóreo vivido dos indivíduos, as vibrações do movimento, as modificações em ato, incluindo as gênese, maturações e declínios.¹⁹ (Rivière, 2006: 1).

Com efeito, defensor dessa antropologia mais sensível, Laplantine propõe a necessidade de pensar em termos antropológicos em uma “política do sensível” (Laplantine, 2017: 81-93), base para uma reorientação da nossa compreensão e maneira de entender a realidade.

A partir do pensamento de Michel de Certeau e de François Laplantine acreditamos que podemos sistematizar alguns dos elementos que compõem o núcleo teórico da etnografia sensorial. Acima, relacionamos alguns desses elementos: a perspectiva transdisciplinar, a dinâmica interpretativa e fenomenológica; o apreço pelos suportes midiáticos e pela comunicação, notadamente os meios audiovisuais, são elementos centralmente presentes na etnografia sensorial – embora não ausentes da antropologia dos sentidos – e que a caracterizam.

Ernest Karel, antropólogo e artista sonoro, coordenador do Sensory Ethnography Lab (SEL) da Universidade de Harvard, com essa mesma perspectiva diz o seguinte, a respeito da etnografia sensorial:

A prática de fazer um trabalho de não-ficção que sob os nomes antropologia da mídia ou etnografia sensorial baseia-se no entendimento de que o significado humano não emerge apenas da linguagem; ele se envolve com as maneiras pelas quais nossa experiência sensorial é pré ou não linguística e faz parte do nosso ser corporal no mundo. Ela tira proveito do fato de que a nossa consciência cognitiva - consciente, bem como inconsciente - consiste em múltiplos fios de significação, tecidos de fragmentos mutáveis de imagens, sensações e memória maleável. Trabalhos de mídia sensorial são capazes de ecoar, refletir ou incorporar esses tipos de múltiplos fios simultâneos de significação (Karel, 2013: 1)²⁰.

Por meio dessa posição é possível perceber que um dos princípios da etnografia sensorial seria a de que a compreensão da linguagem é apenas um dos instrumentos de construção do sentido; pois, juntamente com ela há toda uma plêiade de experiências sensoriais pré ou não linguísticas que orientam o processo de percepção do mundo.

É na reflexão das obras dos autores citados neste tópico onde encontro as assonâncias do que acreditamos ser uma etnografia sensorial, pois os mesmos, de maneiras diferentes abordam as relações na e da carne do mundo, compreendendo

19 | Como no original: “L’anthropologie modale proposée par François Laplantine est un essai à caractère plutôt philosophique pour suggérer de ne pas omettre, dans l’appréhension intelligible du social, la fluidité du sensible, le vécu émotif et corporel des individus, les vibrations du mouvant, les modifications en acte y compris les genèses, maturations et déclinis » (Rivière, 2006: 1). Tradução livre da pesquisadora.

20 | Como no original “The practice of making nonfiction work which goes under the names media anthropology or sensory ethnography is based on the understanding that human meaning does not emerge only from language; it engages with the ways in which our sensory experience is pre- or non-linguistic, and part of our bodily being in the world. It takes advantage of the fact that our cognitive awareness – conscious – as well as unconscious – consists of multiple strands of signification, woven of shifting fragments of imagery, sensation and malleable memory. Works of sensory media are capable of echoing or reflecting or embodying these kinds of multiple simultaneous strands of signification” (Karel, 2013: 1), tradução livre da pesquisadora.

que não há espaço para a lógica binária (sujeito/objeto) colocada pela perspectiva representacional do conhecimento, evidenciando e valorizando as experiências sensoriais e a percepção destas como processos legítimos e integrais do ato de conhecer.

Ainda que não sejam filiados a uma dita antropologia dos sentidos ou etnografia sensorial, observo que esses autores também davam atenção aos sentimentos, sentidos e percepções sensoriais como cruciais à pesquisa etnográfica. Desta maneira, penso que, ainda que Pink não utilize todos os autores acima citados, podemos crer que sua reflexão surge como uma ressonância desses pensadores, o que a prefigura como uma pesquisadora que percebe o mundo a partir dos mesmos referenciais reflexivos dos pensadores elencados acima, muitos deles seus predecessores no campo da antropologia e da etnografia. Desta maneira podemos compreender que esses pesquisadores colaboraram para a construção do escopo que caracteriza, em nosso entendimento, a etnografia sensorial, em especial, aquela configurada por Pink (2012).

Convém observar, ainda, que Pink torna-se aquela que, percebendo o arcabouço de uma etnografia que leva em consideração os sentidos do corpo, e em especial, os sentidos percebidos pelo próprio pesquisador em campo, delimitou um arcabouço teórico-metodológico que situa o pesquisador e, ao mesmo tempo, o faz ter a consciência desse processo de experiência levando em consideração os sentidos.

“A etnografia sensorial é, o que eu penso, o repensar da etnografia em termos de sentidos. Então isso não significa o estudo etnográfico dos sentidos, embora pudesse fazer parte de um projeto de etnografia sensorial. Mas a etnografia sensorial é uma metodologia. É uma abordagem para fazer etnografia que leva em conta a experiência sensorial, a percepção sensorial e as categorias sensoriais que usamos quando falamos sobre nossas experiências e nossa vida cotidiana.”²¹ (Fala da Sara Pink em

Portanto, pensamos que todos os autores referidos acima, de alguma maneira, consideraram as vivências e experiências sensíveis como fundamentais para o fazer etnográfico e para a antropologia. Não obstante, as dissonâncias estarem presentes no campo de disputa semântico da disciplina²².

PARA A PRÁTICA DE NOVAS CONSTRUÇÕES DE CONHECIMENTO A PARTIR DA ETNOGRAFIA SENSORIAL

A partir do que foi exposto ao longo deste artigo e a partir das ressonâncias, dissonâncias e assonâncias entre as perspectivas da antropologia dos sentidos e da etnografia sensorial, podemos observar que ambas, a partir das heranças intelectuais mencionadas, compreendem que os sentidos são um objeto verdadeiro e autêntico do interesse antropológico e etnográfico. Essa percepção pode ser entendida, como já observamos no início deste trabalho, nos termos, seja de uma antropologia dos

21 | No original: Sensory ethnography is, what I think, the rethinking of ethnography in terms of senses. So that doesn't mean the ethnographic study of the senses, although that could form part of a sensory ethnography project. But sensory ethnography is a methodology. It's an approach to doing ethnography that takes account of sensory experience, sensory perception, and sensory categories that we use when we talk about our experiences and our everyday life. In <https://methods.sagepub.com/video/what-is-sensory-ethnography>, consultado em 10/11/2020. Tradução livre da pesquisadora.

22 | Ressaltamos que o artigo se propõe a mapear e colocar em evidências dissonâncias e assonâncias semânticas na construção da antropologia dos sentidos e da etnografia sensorial, assim como em evidenciar as ressonâncias na construção dessas disciplinas.

sentidos, seja nos termos de uma etnografia sensorial, pois a antropologia dos sentidos tem por base uma investigação de empírica sobre os sentidos, e a etnografia sensorial implicaria uma contribuição dada pelas teorias da percepção sensorial (Pink, 2010).

Compreendo essa nova postura de pensar, de aproximação ou de construção do objeto, está ratificada com insistência no pensamento de Pink (2012), Clifford (1991), quando observa que a prática etnográfica é essa “cosa artesanal, cosa apegada a la práctica de la escritura” (Clifford, 1991:32) configurada como

... as seis maneiras seguintes: (1) pelo contexto (descrição dos significados sociais); (2) pela retórica (uso e desuso de convenções expressivas); (3) pela desinstitucionalização (contra tradições específicas, das disciplinas que acostumam o destinatário da mensagem); (4) pela generalização (uma vez que um etnógrafo, em geral, é fácil de descobrir entre um romancista ou entre simples viajantes); (5) pela politização (toda autoridade, todo autoritarismo cultural, que procura o discurso unidimensional, deve ser contestado); (6) pelo historicismo (é necessário conhecer a História para conseguir a cessação de lugares comuns). (Clifford, 1991: 32-33)²³

Prática que procura fazer uma descrição exaustiva levando em conta o maior número de elementos que envolvem os sujeitos observados, a partir de uma postura pós-moderna. Ou seja, uma postura pós-moderna como aquela colocada por Stephen Tyler (1991)

Precisamente porque a etnografia pós-moderna privilegia o “discurso” sobre o “texto”, apresenta o diálogo em oposição ao monólogo; e coloca uma ênfase maior na cooperação natural com o sujeito em estudo, situação que contrasta bastante com aquela em que o observador, o pesquisador, equipado com a ideologia, se toma como um observador científico transcendente. (Tyler, 1991: 188)²⁴

Assim, a importância é colocada em uma atitude que possibilite a construção de uma pesquisa pactuada entre o pesquisador e o pesquisado, possibilidade que o método dialogal ou a polifonia - inerente ao processo cultural de qualquer sociedade - tome forma na pesquisa, “que a forma emergja por sí mesma impregnando el trabajo del etnógrafo y también la manera de narrar del nativo com el que dialoga el investigador.” (Tyler, 1991: 190).

É preciso dizer que quando mencionei uma abordagem fenomenológico-arqueológica não busquei, estritamente um método fenomenológico. E que, igualmente, não busquei uma explanação para apontar o que vimos, para colocar em evidência o gosto como forma social – mesmo porque essa tarefa estaria certamente além de nossa competência e proposta. E ainda que não tenha procurado fazer, estritamente, uma etnografia sensorial ou dos sentidos. Este trabalho não se enquadra em uma caixa de conceitos; mas, sim, ele utiliza instrumentos dessas antropologias

23 | Como no original, “... las seis maneras siguientes: (1) por el contexto (descripción de los significados sociales); (2) por la retórica (uso y desuso de las convencionalidades expresivas); (3) por la desinstitucionalización (en contra de las tradiciones específicas, de las disciplinas que acostumbran al receptor del mensaje); (4) por la generalización (pues un etnógrafo, por lo general, resulta fácil de descubrir entre un novelista o entre unos simples viajeros); (5) por la politización (toda autoridad, todo autoritarismo cultural, que pretenda la unidimensión del discurso, debe ser contestado); (6) por el historicismo (es necesario conocer la Historia para lograr el cese de los lugares comunes).” (Clifford, 1991: 32-33)

24 | Como no original “Precisamente porque la etnografía postmoderna prima el “discurso” sobre el “texto”, presenta el diálogo como oposición al monólogo; y pone un énfasis mayor en la cooperación natural con el sujeto sometido a estudio, situación que contrasta grandemente con ésa en la que el observador, el investigador, pertrechado de ideología, se toma por transcendente observador científico.” (Tyler, 1991: 188)

e etnografias, assim como de outras disciplinas e enseja o labirinto onde “o andarilho se submete, e fica à mercê daquilo que acontece” (Ingold, 2015: 29).

Em nosso entendimento a trilha etnográfica é sempre um labirinto, não obstante o necessário horizonte de uma paisagem a apresentar – no caso das etnografias feitas para conformarem teses, dissertações, relatórios e prestações de contas de bolsas e projetos e outras paisagens afins. Recorro a Ingold, mais uma vez, para falar dessas paisagens múltiplas (Ingold, 2008) referentes ao mundo da vida, aquelas referidas “aos mundos virtuais criados pela captura das experiências incorporadas e perceptuais da habitação e pela sua devolução, em formas artificialmente purificadas, para interpretação e consumo.” (Ingold, 2008: 2)

Ingold, como podemos perceber, da adequação da pesquisa à metodologia. O excerto é de um texto de 2008, mas num outro texto, publicado em 2015, ele é mais específico em relação a essa questão:

Ao ser empregada, a noção de metodologia transforma meios em fins, divorciando o conhecimento-enquanto-conteúdo dos modos através dos quais se conhece, e assim impondo um fechamento que é a própria antítese da abertura para o presente que a pedagogia pobre oferece. Se uma metodologia rica nos oferece conhecimento pronto, a pedagogia pobre abre nossas mentes para a sabedoria da experiência. Uma pertence à instituição da escola, e a outra, ao tempo da *scholè*; uma ao *dédalo*, a outra, ao labirinto (Ingold, 2015: 34).

Como todas os escritos de caráter antropológico, ou ainda, que busque tratar das questões que concernem à antropologia e à etnografia, este também vaga entre o *dédalo* e o labirinto, mas ressaltamos nossa sempre presente disposição de, como disse Masschelein (2010), estar “presente no presente” que, se vulnerável, é gratificada pela possibilidade interpretativa e compreensiva assentada a experiência mediada pelo processo de interação, da alteridade e da experiência vivenciada, daquilo que, em nosso entendimento, estaria para além do conhecimento interposto pela academia. No nosso entendimento seria o aquilo que Ingold (Ingold, 2015: 34) observa como o “entendimento a caminho da verdade”.

Aliás, a própria ação de estar no mundo iminentemente, ou seja, na vida cotidiana na qual é possível a imersão no mundo comum dos outros indivíduos, equivale a, repentinamente, se lançar num labirinto. Como mais uma vez diz Ingold, a atenção de uma pessoa quando anda, quando está no mundo e tem uma postura imanente, equivale a de acompanhar “um mundo que não está pronto, que é sempre incipiente, que se encontra no limiar da emergência contínua” (Ingold, 2015: 29).

...é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis.” (Favret-Saada, 2005: 159).

Ser afetada é uma situação a qual demoramos certo tempo para nos darmos conta ou, por assim dizer, respondermos, compreendermos, ou melhor, nos percebermos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMATO, Joseph A. 2001. *Dust: A history of the small and the Invisible*. Berkeley, California: University of California Press.
- BULL, Michael; GILROY, Paul; HOWES, David; KAHN, Douglas. "Introducing sensory studies". In: *The Senses and Society*, v. 1, n. 1: 5-7.
- CASTRO, Marina Ramos Neves; CASTRO, Fábio Fonseca de. 2016. "Mercado, forma, don: Asimetrías de la sociación en un mercado en Belém (Amazonia)". *Cuadernos de Antropología Social*, n. 44 : 101-113. <https://doi.org/10.34096/cas.i44.3583>.
- CASTRO, Marina Ramos Neves; CASTRO, Fábio Fonseca de. 2017. "No emaranhado do Guamá: trajetos etnográficos numa feira de Belém". *Ponto Urbe*, v. 20. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3404>.
- CASTRO, Marina Ramos Neves. 2013. *A arte na sua cotidianidade: Uma percepção de arte na feira do Guamá*. Belém, Dissertação Mestrado, Universidade Federal do Pará.
- CASTRO, Marina Ramos Neves. 2018. *Socialidades e sensibilidades no cotidiano da Feira do Guamá: uma etnografia das formas sociais do gosto*. Belém, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará.
- CLASSEN, Constance. 1990. "Sweet colors, fragrant songs: sensory models of the Andes and the Amazon". *American Ethnologist*, v. 17, n. 4: 722-735. <https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.4.02a00070>
- CLASSEN, Constance. 1993. *Worlds of Sense: Exploring the senses in history and across cultures*. London: Routledge.
- CLASSEN, Constance. 1997. "Foundations for an anthropology of the senses". *International Social Science Journal*, 153: 401-12. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00032.x>
- CLASSEN, Constance. 1998. *The Color of Angels: Cosmology, gender and the aesthetic imagination*. London: Routledge.
- CLASSEN, Constance. 2001. "The senses". In: STEARNS, Peter. (ed.), *Encyclopedia of European social history*, vol. IV. Nova York: Charles Scribner's Sons, pp.356-357.
- CLASSEN, Constance. 2005. *The Book of Touch*. Oxford and New York, Berg.
- CLASSEN, Constance. 2012. *The Deepest Sense: A cultural history of touch*, Champaign: University of Illinois Press.
- CLASSEN, Constance; HOWES, David; SYNNOTT, Anthony. 1994. *Aroma: The cultural history of smell*. London: Routledge.
- CLIFFORD, James. 1991. "Introducción: Verdades parciales in Retóricas de la Antropología". In : CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Retóricas de la Antropología*. Madrid, Ediciones Júcar, pp. 25-60.
- CLIFFORD, James. 1983. "On Ethnographic authority". In *Representations*, v. 2: 118-146.
- CLIFFORD, James. 1991. "Sobre la alegoría etnográfica". In: CLIFFORD, James; MARCUS,

George. *Retóricas de la Antropologia*. Madrid, Ediciones Júcar, p. 151-182.

CLIFFORD, James. 2003. *On the Edges of Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

DE CERTEAU, Michel. 2001. *A Cultura no Plural*. Campinas, Papyrus.

DE CERTEAU, Michel. 1994. *A Invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.

DE CERTEAU, Michel. 1985. "Practices of space". In: BLONSKY, Marshall. (ed.). *On Signs*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 122-145.

CRAPANZANO, Vincet. 2012. "At the heart of the discipline: Critical reflections on fieldwork". In: ROBBEN, Antonius C.G.M.; SLUKA, Jeffrey A. (eds.). *Ethnographic fieldwork. An anthropological reader*. Malden (Massachusetts): Blackwell, pp. 547-562.

CSORDAS, Thomas. J. 2012. "Intuition, revelation". In: ROBBEN, Antonius C.G.M.; SLUKA, Jeffrey A. (eds.) *Ethnographic fieldwork. An anthropological reader*. Malden (Massachusetts): Blackwell, pp. 540-546.

DEGEN, Monica. 2012. "The Everyday city of the sense". In: PADDISON, Ronan; MCCANN, Eugene. (eds.) *Cities and Social Change*, London: Sag, pp.92-112.

DILTHEY, Wilhelm. 2010. *Introdução às ciências humanas – tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2012. "The way things are said". In: ROBBEN, Antonius C.G.M.; SLUKA, Jeffrey A. (eds.). *Ethnographic fieldwork: An anthropological reader*. Vol. 23. John Wiley & Sons Malden (Massachusetts): Blackwell, pp. 528-539.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les Mots, la Mort, les Sorts: la sorcellerie dans le bocage*, Paris: Gallimard.

GEERTZ, Clifford. 2003. *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*. Saint-Denis: Ed. Bouchene.

GEERTZ, Clifford. 1989. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Ed. LTC.

GEURTS, Kathryn Linn. 2002. *Culture and the Senses: Bodily ways of knowing in an African community*. Berkeley, California: University of California Press.

GEURTS, Kathryn Linn. 2012. "On Rocks, walks and talks in west Africa. Cultural categories and an anthropology of the senses". In: ROBBEN, Antonius C.G.M.; SLUKA, Jeffrey A. (eds.). *Ethnographic fieldwork: An anthropological reader*. Vol. 23. John Wiley & Sons Malden (Massachusetts): Blackwell, pp. 496-510.

GIBSON, James J. 1966. *The Senses Considered As Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin.

GIBSON, James J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.

HAHN, Tomie. 2007. *Sensational Knowledge: Embodying Culture through Japanese Dance*. Wesleyan University Press.

HENSHAW, Victoria. 2013. *Urban Smellscapes: Understanding and designing urban smell environments*. Nova York: Routledge

HINTON, Davon E.; HOWES, David; KIRMAYER, Laurence J. 2008. Medical anthropology of sensations. In *Transcultural Psychiatry*, 45 (2) special issue.

HOWES, David. 1990. *Les Cinq sens*. Laval, Université de Laval, Département d'Anthropologie.

HOWES, David. 1991. *The varieties of sensory experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto: University of Toronto Press.

HOWES, David. 2003. *Sensual relations: engaging the senses in culture and social theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

HOWES, David. (ed.) 2005. *Empire of the Senses: The sensual culture reader*. Oxford: Berg.

HOWES, David. 2006. "Charting the sensorial revolution". In *The senses and society*, v. 1, n.1: 113-28.

HOWES, David. 2008. "Can these dry bones live? An anthropological approach to the history of the senses". *Journal of American History*, v. 95, n. 2: 442-51. <https://doi.org/10.2307/25095629>

HOWES, David. (ed.) 2009. *The Sixth Sense Reader*. Oxford: Berg.

HOWES, David. 2012. "Re-visualizing anthropology through the lens of the Ethnographer's Eye". In: HEYWOOD, Ian; SANDYWELL, Barry (eds.) *The handbook of visual culture*. Oxford: Berg.

HOWES, David; CLASSEN, Constance. 1991. "Sounding sensory profiles". In: D. HOWES (ed.) *The varieties of sensory experience*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

HOWES, David; CLASSEN, Constance. 2013. *Ways of Sensing: Understanding the senses in society*. London: Routledge.

HOWES, David; CLASSEN, Constance. 2013. "The social life of the senses". *Multi-Sensory Aesthetics and the Cultural Life of the Senses*. Institut of Ars Vivendi Journal 1(3): 4-23. Kyoto, Ritsumeikan University Ed.

HOWES, David; PINK, Sara. 2010. The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses. In *Social Anthropology*, 18 (3): 331-40.

HOWES, David; MARCOUX, Jean-Sébastien. 2006. "Introduction a la Culture sensible". *Anthropologie et Sociétés*, v. 30, n.3: 7-17. doi:10.7202/014922ar

HSU, Elisabeth. 2008. "The senses and the social". *Ethnos*, v. 73, n. 4: 433-443. <https://doi.org/10.1080/00141840802563907>

INGOLD, Tim. 2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 37: 25-44. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>

INGOLD, Tim. 2011. "Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes". *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* n° 19, 3 313-317. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2011.00163.x>

INGOLD, Tim. 2008. "Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano". *Ponto Urbe* [Online], v. 3: 1-53. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1925>

INGOLD, Tim. 2008. Bindings against Boundaries: Entanglements of life in na open World In *Environment and Planning A: Economy and Space*. Vol 40, Issue 8, pp.1796 - 1810.

INGOLD, Tim. "O dédalo e o labirinto. Caminhar, imaginar e educar a atenção". *Horizontes Antropológicos*, 2015, v. 21, n. 44: 21-36. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002>

INGOLD, Tim. 2000. *The Perception Of The Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

JACKSON, Phil. 2004. *Inside Clubbing: Sensual experiments in the art of being human*. Oxford: Berg.

- JAY, Martin. 2012. "In the realm of the senses: an introduction". *The American Historical Review*, v. 116, n. 2: 307-315. <https://doi.org/10.1086/ahr.116.2.307>
- JONAS, Hans. 1966. *The Phenomenon of Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- LAPLANTINE, François. 2017. *Le Social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Paris: Téraèdre.
- LEE, Jo; INGOLD, TIM. 2006. "Fieldwork on foot. Perceiving, routing, socializing". In: COLEMAN, Simon; COLLINS, Peter (orgs.) *Locating the Field. Space, place, and context in anthropology*. Oxford / Nova York: Berg, pp. 67-86.
- PINK, Sarah. 2009 [2017]. *Doing Sensory Ethnography*. London: SAGE Publications Ltd.
- PINK, Sarah. 2010. What is Sensory Ethnography In *National Center for Research Methods*. [Streaming video] https://www.ncrm.ac.uk/resources/video/RMF2010/pages/18_Sensory.php. Acesso em 2 de dezembro de 2017.
- PINK, Sarah. 2006. *The Future Of Visual Anthropology: Engaging the senses*. Londres: Routledge
- PINK, Sarah. 2014. "Mobilising Visual Ethnography: Making Routes, Making Place and Making". *SQS – Forum Qualitative Social Research / Sozialforschung*, v. 9, n. 3, Art. 36. <https://doi.org/10.17169/fqs-9.3.1166>.
- PINK, Sarah. 2011. "What is sensory ethnography?" [Streaming video]. *SAGE Research Methods*: 2011. Disponível em: <http://methods.sagepub.com/video/what-is-sensory-ethnography>. Acesso em 10 de janeiro de 2018..
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945. *Phénoménologie de La perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1964. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1985. *L'Oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- RABINOW, Paul. 1991. "Las representaciones son hechos sociales: Modernidad y postmodernidad en la antropología". In CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Retóricas de la Antropología*. Madrid, Ediciones Júcar, pp. 321 – 356.
- RABINOW, Paul. 2007. *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton: Princeton University Press.
- RABINOW, Paul. 2012. "Fieldwork and friendship in Morocco". In ROBBEN, Antonius C.G.M; SLUKA, Jeffrey A. (eds.). *Ethnographic Fieldwork: An anthropological reader*. New Jersey, Blackwell, pp. 520-528.
- RABINOW, Paul; SULLIVAN, William M. *Interpretive Social Science: A Second Look*. University of California Press, 1987.
- RHYS-TAYLOR, Alex. 2017. *Coming to our Senses: A Multi-sensory Ethnography of Class and Multiculture in East London*. Londres, Tese de doutorado, Universidade de Londres. Disponível em: http://eprints.gold.ac.uk/3226/1/SOC_thesis_Rhys-Taylor_2011.pdf. Consultada em 20/11/2017.
- RIVIÈRE, Claude. 2006. "LAPLANTINE François. Le Social et le sensible, introduction à une anthropologie modale. Recherches sociologiques et anthropologiques". *Recherches Sociologiques et Anthropologiques*, v. 37, n. 2: 212-214. <https://doi.org/10.4000/rsa.597>
- RIVLIN, Robert; GRAVELLE, Karen. 1985. *Deciphering the Senses: The Expanding*

World of Human Perception. New York: Simon and Schuster.

ROEDER, George H. 1994. "Coming to Our Senses". *The Journal of American History*, v. 81: 1112-1122. <https://doi.org/10.2307/2081453>

SIMMEL, Georg. 1983. "Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal". In MORAIS FILHO, Evaristo de (Org.). *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática.

SIMMEL, Georg. 2006. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.

SPENCER, Dale C. 2012. *Ultimate Fighting and Embodiment*. London: Routledge.

SYNNOTT, Anthony. 1993. *The Body Social*. London: Routledge.

TYLER, Stephen. 1991. "Etnografia postmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento". In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Retóricas de la Antropología*. Madri, Ediciones Júcar, pp. 183-204.

WEBER, Max. 2009. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UNB.

Marina Ramos Neves de Castro é professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia e da Faculdade de Comunicação, Universidade Federal do Pará. Doutora em Antropologia pelo PPG em Antropologia da Universidade Federal do Pará - UFPA. Mestre em Artes pelo PPG em Artes da UFPA e mestre em Estudos das Sociedades Latino Americanas pela Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris 3). Realizou estágio doutoral no Departamento de Antropologia do University College London.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Pará – FAPESPA e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

Recebido em 30 de janeiro de 2020. Aceito em 14 de janeiro de 2021.

Spivak, pós-colonialismo e antropologia: pensar o pensamento e o colonialismo-em-branco dos nossos conceitos

DOI
[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2021.186659](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.186659)

Lucas da Costa Maciel

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
lucas.da.costa.maciell@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0328-856X>

RESUMO

Partindo de uma leitura reversa do texto “Pode o subalterno falar?”, este ensaio busca recuperar e torcer os argumentos de Spivak para encontrar os fundamentos de um pensamento pós-colonial como medida de precaução e como treino imaginativo. A intenção é apresentar a necessidade de pensar o pensamento, o lugar em que, seguindo a Derrida, Spivak argumenta localizar-se o colonialismo-em-branco do pensamento europeu. Por fim, aproximaremos o problema de Spivak com as intenções do ontologismo antropológico, mostrando de que forma uma exploração ontológica na Antropologia depende de uma crítica epistemológica. Pretendemos, com isso, recolocar a vigência da teoria pós-colonial de Spivak para a antropologia, atualizando seus termos e seguindo seus argumentos.

PALAVRAS-CHAVE

Ontologia, epistemologia, subalternidade, desconstru-
cionismo, reflexividade

Spivak, postcoloniality and anthropology: think the thought and colonialism-in-white of our concepts

ABSTRACT Starting from a reverse reading of the text “Can the subaltern speak?”, this essay seeks to recover and twist Spivak’s arguments to find the foundations of a postcolonial thought as a precautionary measure and as an imaginative training. The intention is to present the need to think the thought, the place in which, following Derrida, Spivak argues is the location of the colonialism-in-white of European thought. Finally, we will approach Spivak’s problem with the intentions of anthropological ontology, showing how an ontological exploration in Anthropology depends on an epistemological critique. We intend, with this, to reclaim the validity of Spivak’s postcolonial theory for Anthropology, updating its terms and following its arguments.

KEYWORDS
Ontology, epistemology, subalternity, deconstructionism, reflexivity

Gayatri Chakravorty Spivak é uma autora complexa. O seu pensamento, formado a partir de um amplo domínio sobre teorias dos mais diversos campos das ciências sociais e humanas, é de uma força recursiva intrincada e multiforme. Ainda que claramente feminista e desconstrucionista, sua obra reinventa uma crítica marxista do capitalismo enquanto teoria da subjetivação pós-colonial e aponta para a divisão internacional do trabalho como um mecanismo epistemológico para pensar e desconstruir, tanto a crítica do imperialismo, quanto o itinerário do discurso colonial, revelando a profundidade pré-discursiva da sua configuração.

Neste ensaio, nossa intenção é a de revisitar alguns dos pontos centrais do brilhante e polêmico “Pode o subalterno falar?”, originalmente publicado em inglês em 1988 e traduzido ao português em 2010¹, buscando operar torções aos argumentos de Spivak para recolocá-los à luz da antropologia contemporânea. Em especial, trataremos de apontar para precauções que se desdobram do trabalho da autora e que devem interessar à antropologia ontológica. Esta, por sua vez, deve ser entendido como um dos efeitos da chamada “virada ontológica” (Henare et al., 2007) sobre o proceder antropológico, especialmente no que diz respeito à metodologia, enfatizada por seus proponentes como o eixo central da proposta (Holbraad e Pedersen, 2017).

Muito brevemente, o efeito a que nos referimos se relaciona com a intenção de superar o paradigma representacional que fragmenta significado e significante em duas esferas distintas, concentrado o esforço antropológico em dar conta do primeiro à revelia do segundo, seja como interpretação, seja como explicação. Na proposta ontológica externada por Henare e seus colaboradores (2007: 6), os esquemas analíticos devem emergir do encontro etnográfico ao passo em que se assume uma relação de identidade entre coisas e significados. Ao mesmo tempo, os autores afirmam que os conceitos antropológicos são, de entrada, inadequados para traduzir a experiência da diferença – concebida como “alteridade radical”² –, de modo que a proposta passa a ser a de tratar as coisas como condutos para a produção e a proliferação conceitual, a partir das quais se enunciem mundos diferentes ou, em outros termos, diferenças que são de mundo³. A “experimentação conceitual” é tida, aqui, como um mandato metodológico: um modo tanto de questionar os pressupostos do pensamento antropológico, quanto um caminho para gerar novos instrumentos conceituais para pensar a partir do material etnográfico (Holbraad e Pedersen, 2017: 14). Nesse sentido, a alteridade passa a ser vista como uma propriedade das coisas e, assim sendo, dos conceitos. Em resumo, a proposta afirma que as coisas carregam mundos de diferença e que vislumbrá-los requer a criação conceitual enquanto transtorno ou torção das categorias antropológicas⁴.

Tendo a antropologia ontológica como ponto de interlocução, as torções aos argumentos de Spivak que aqui nos interessam produzir exigirão uma leitura inversa do “Pode o subalterno falar?”. Começando pelo final do texto, levantaremos os pontos principais enfatizados pela parte IV, em que a autora explora as disputas ao redor do sacrifício da viúva no hinduísmo indiano, bem como do suicídio de Bhuvaneshwari

1 | A tradução brasileira foi feita por Sandra Regina Goulart de Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa, e publicada pela Editora da UFMG.

2 | A ideia de que essa alteridade radical não seja assim tão radical, pelo menos no que diz respeito à natureza da diferença no interior de algumas propostas ontológicas é demonstrada por Heywood (2020). Blaser (2018) também levanta algumas considerações importantes sobre isso.

3 | De modo geral, diz-se que as coisas não representam, mas são. “O pó é o poder”, e não o representa, é o exemplo, extraído das descrições de Holbraad, que Henare et al. (2007) escolhem para demonstrar o ponto. A propósito de como formas de enunciação entendidas como ontológicas têm se proliferado nas descrições etnográficas e o tipo de problemas que elas nos colocam, conferir o artigo de Cesarino (2018).

4 | Adicionalmente, vale a pena mencionar a proposta de Holbraad (2003: 44) de uma antropologia enquanto exercício ontográfico, isto é, “[...] de mapear as premissas ontológicas do discurso nativo”. Ou, ainda, a de uma “antropologia ontológica” (Holbraad et al., 2014): da antropologia como ontologia, apontando para a conciliação de diferenças enquanto uma derivação ontológica.

Bhaduri, para nelas ancorarmos as discussões que Spivak levanta nas partes II e III, em que se debruça sobre as condições de um pensamento pós-colonial e as potencialidades de um projeto desconstrucionista. A parte I, em que a autora argumenta o etnocentrismo contido nas concepções pós-estruturalistas do papel do intelectual no debate entre Foucault e Deleuze (1992), aparecerá apenas de forma muito breve, uma vez que o problema requereria uma exploração mais cuidadosa e detalhada.

Nosso objetivo com essa leitura reversa é encontrar os elementos de uma teoria de subjetivação pós-colonial segundo Spivak, atentando para o modo em que ela desdobra tal compreensão do suicídio de Bhuvaneswari, evento que se inscreve numa gramática patriarcal e colonial em torno da condição da mulher no hinduísmo. Nosso foco é entender como, para a autora, sujeitos subalternos são produzidos por mecanismos de representação e de que forma os constrangimentos próprios de países do Sul Global implicam a necessidade de pensar o *pensamento*, aquilo que Derrida (1973: 118) chama de “branco textual”, uma clausura epistêmica que contém a marca da diferença ainda por vir. Veremos que em sua crítica pós-colonial, Spivak entende o sujeito como a configuração de uma virtualidade que o antecede, o leque de plausibilidades que dá plasticidade conceitual ao sujeito. O argumento da autora é simétrico à noção de texto em Derrida (1973), que o entende como uma inscrição que se ergue de um branco textual que o pré-configura como possível.

Ao fazê-lo, veremos como a crítica nativa e feminista de Spivak, uma mulher hindu de casta alta, tanto ao colonialismo britânico, quanto ao nacionalismo hindu, contém uma precaução fundamental para o intelectual pós-colonial, elemento que entenderemos como uma indicação ética do fazer antropológico. No auge da sua conformação e aposta pela ontologia, uma antropologia informada pelas ideias pós-coloniais de Spivak produz um horizonte de preocupações que levam a princípios análogos àqueles que delineiam a necessidade de uma “ontologia política” (Blaser, 2014) ou de um proceder onto-epistêmico (de la Cadena, 2015) que trate dos conflitos em que mundos se excedem. Nossa intenção ao recorrer a Spivak é somar esforços para pensar métodos que se direcionem para uma antropologia não apenas colonial (de la Cadena, 2017).

Neste sentido, trataremos de acompanhar a proposta desconstrucionista da autora indiana buscando nela a trajetória discursiva que, ao denunciar a falácia da transparência do conhecimento, reinventa, na década de oitenta, a tarefa historiográfica dos Estudos Subalternos da Índia e coloca o problema pós-colonial em outros termos, como uma medida de precaução e como uma plataforma criativa. Chamamos de pós-colonialismo um conjunto de ideias políticas, ações criativas, reflexões teóricas e posturas éticas que, além de lidar com as consequências (históricas, culturais, sociais, epistêmicas e ontológicas) do colonialismo, formula respostas de distintas ordens a ele. Assim, ainda que o grosso das reflexões de Spivak se posicione frente aos Estudos Subalternos da Índia, as consequências de

suas elaborações impactaram a crítica pós-colonial para além do esforço desses autores indianos, razão pela qual propomos entender suas propostas em uma chave mais geral.

Veremos como a autora transforma a crítica ao etnocentrismo europeu no problema geral de investigação do pensador pós-colonial. A fabricação de um sujeito europeu às custas da produção da alteridade como negação é, nos termos de Spivak, a parte em branco do pensamento ocidental, aquilo que está nas entrelinhas dos arquivos coloniais e nas teorias do sujeito sobre o qual os textos analíticos se erguem. É no fundo em branco que o sujeito do texto produz o outro, de tal modo que este último é, no eurocentrismo, a condição de existência e pensamento daquele, um argumento que remete a Said (2007): a invenção do Oriente como um fenômeno que faz emergir, por contraste, um nós ocidental e europeu. É do eurocentrismo “em branco” que se projetam os primeiros esforços da historiografia pós-colonial sobre a Índia e é dela que Spivak pretende se distanciar.

Nas palavras da autora,

[...] aquilo que é pensado, mesmo em branco, ainda está no *texto* e deve ser confiado ao Outro da história. Esse espaço em branco inacessível, circunscrito por um texto interpretável, é o que a crítica pós-colonial do imperialismo gostaria de ver desenvolvida, no espaço europeu como o lugar da produção de teoria. Os críticos e intelectuais pós-coloniais podem tentar deslocar sua própria produção apenas pressupondo esse espaço em branco *inscrito no texto*. Tornar o pensamento ou o sujeito pensante transparente ou invisível parece, por contraste, ocultar o reconhecimento implacável do Outro por assimilação. É no interesse de tais precauções que Derrida não invoca que se ‘deixe o(s) outro(s) falar por si mesmo(s)’, mas, ao invés, faz um ‘apelo’ ou ‘chamado’ ao ‘quase-outro’ (*tout-autre* em oposição a um outro autoconsolidado), para ‘tornar delirante aquela voz interior que é a voz do outro em nós’ (Spivak, [1988] 2014: 107-108).

Enquanto postura crítico-analítica, a proposta de Spivak torna mais produtiva a exploração e a desconstrução da mecânica da constituição do outro (pelo sujeito da teoria ocidental) do que a reconstituição da sua (inalcançável) autenticidade. O trabalho do pensador pós-colonial não é falar pelo outro ou recuperar a sua voz perdida, mas buscar a condição de um quase-outro, de alguém que, aceitando a impossibilidade da sua própria transparência, faz ver a transformação de si através das alterações do branco textual que dá plasticidade ao seu texto. Assim, se, como argumenta Spivak, seguindo a Derrida, o sujeito está no texto e este se ergue a partir de um fundo em branco que é o próprio pensamento, de tal modo que um texto depende de um esquema de plausibilidade que o antecede e a partir do qual ele se escreve, isso corresponde a dizer que o pensamento é anterior ao próprio sujeito, ou, em outro sentido, que o pensamento é um fundo de virtualidade que dá condição

à subjetivação. Esta asseveração é, em muitas medidas, uma questão para a qual a antropologia contemporânea se volta (Cesarino, 2018).

O problema que se delineia é, então, o de pensar o fazer antropológico frente àquilo que Almeida (2013) chama de acervos de pressupostos sobre a realidade. Nesta discussão, e retomando o léxico de Spivak, poderíamos dizer que o texto em branco, o *pensamento* no argumento desconstrucionista, é o fundo virtual que permite a plasticidade dos conceitos que dão lugar a pessoas, a agentes e a possibilidades de leitura, determinando um esquema prático de possibilidades. Daí a afinidade do problema com a chamada “virada ontológica” na antropologia e o nosso interesse em retomar a leitura de Spivak. No entanto, um alerta deve ser feito: à autora indiana parece interessar menos uma concepção de “alteridade radical” do que uma gramática colonial e patriarcal que regula possíveis através de assimetrias interseccionais. Veremos de que modo isso se dá tendo em vista o caso de Bhuvanewari. É importante reter, não obstante, que é uma crítica pós-colonial e de gênero que sustenta o argumento da autora; um ponto de vista que, vale mencionar, dificilmente poderíamos reduzir à simples constatação de uma dominação masculina e colonial. Depois de acompanhar o argumento de Spivak, encerraremos discutindo as similitudes entre a noção desconstrucionista do pensamento pós-colonial da autora e uma propensão atual da antropologia por operar transformações conceituais (Strathern, 2004) e proliferar conceitos (Viveiros de Castro, 2015, 2016), procedimentos que, como vimos, têm sido encarados como o fundamento metodológico da “virada ontológica” (Holbraad e Pedersen, 2017).

PODE FALAR O SUBALTERNO?

A mulher subalterna não pode falar [*speak*]. Mesmo que ela escreva com seu corpo e fale de forma afirmativa através da sua própria morte, ainda assim, não somos capazes de completar sua mensagem, de entendê-la em seus termos. Nesse sentido, ela não pode falar. Através de “Pode o subalterno falar?”, Spivak argumenta o caráter do imperialismo colonial enquanto “violência epistêmica”: um fator que, em termos freudianos, habita o espaço pré-originário e antecede à subjetivação; um fenômeno que habita o pensamento e que constitui sujeitos. Ou, para ser mais preciso, um tipo de fenômeno que constitui textos sociais, que se inscrevem neles, mas que são pensados em branco, que não aparecem no texto em si, mas através dele, como o fundo virtual que dá plasticidade aos conceitos sobre o qual o texto roda.

O problema de Spivak é, portanto, o de desenhos conceituais que dão os marcos de plausibilidade de um texto social. As perguntas centrais que animam a empreitada seriam, então: o que é possível ler e/ou ouvir num determinado contexto de possibilidades? É possível ouvir e/ou ler mensagens que se constroem sobre outro fundo de plasticidade conceitual? Como podemos ouvir o subalterno? Como ele pode

nos interpelar de forma eficaz? Ou, desde que lugar se coloca o agenciamento de um sujeito tendo, como ponto de partida, a escuta do intelectual pós-colonial, um privilegiado e um detentor dos conceitos que engendram comunicação efetiva, isto é, que se comunicam a partir da plasticidade hegemônica?

Em 1926, na cidade de Calcutá, na Bengala Ocidental, Bhuvanewari Bhaduri, uma jovem de 16 ou 17 anos, se enforcou no apartamento do seu pai. Como a residência pós-marital no contexto hindu é virilocal, que Bhuvanewari estivesse ali era um indicativo importante da sua condição de celibato. Antes de suicidar-se, a jovem esperou que estivesse menstruada. Inicialmente, o ato foi entendido como um mero delírio da garota. Uma década depois, no entanto, se soube que Bhuvanewari era membro de um grupo de resistência armada à administração colonial britânica, e que, ademais, teria sido exigido dela que cometesse um homicídio em benefício da luta anticolonial. Incapaz de cometer tal ato, ela se enforcou. Mas se enforcou menstruada. Que tenha sido assim, diz Spivak (2014: 162-163), aparta o caso de Bhuvanewari de um tipo de suicídio recorrente, cometido por garotas acometidas por uma gravidez ilícita. Para Spivak, o suicídio de Bhuvanewari é uma torção da gramática textual e dos termos em que se produz e se marca a relação entre o imperialismo colonial e o patriarcado hindu no processo de subjetivação das mulheres, o lugar de precaução desde o qual Spivak se coloca para evitar a profusão de sujeitos chapados, homogêneos ou donos-senhores dos seus desejos. A mulher subalterna é, diz ela, o limite das teorias ocidentais do sujeito.

RANI DE SIRMUR

Ao longo de toda a sua obra, Spivak enfatiza o modo em que um foco historiográfico exclusivo em termos de classe ou de exploração econômica eclipsa as práticas materiais e o papel histórico das mulheres na transição da administração colonial britânica para a independência nacional. Sua preocupação, mais do que ser crítica a uma teoria ocidental da subjetivação, é aprofundar os mecanismos através dos quais um grupo de historiadores indianos e pós-coloniais pretende reescrever a história da resistência dos grupos subalternos ao imperialismo britânico (Morton, 2003), refletindo sobre os alcances epistemológicos do projeto historiográfico do Grupo dos Estudos Subalternos.

Em um artigo chamado “The Rani of Sirmur”, Spivak (1985) explora como uma mulher de casta alta é produzida através dos arquivos coloniais britânicos dos anos 1840, momento em que a Índia transitava entre estar sob controle econômico da Companhia das Índias Orientais para a administração direta do império britânico. Segundo Spivak, Rani emerge dos arquivos como uma personagem produzida pelos interesses econômicos que o império e a companhia tinham em relação aos territórios que sua família governava: Sirmur era uma conexão importante nas rotas comerciais do império (Morton, 2003: 60). No contexto de ocupação do norte da Índia, os britânicos depuseram o rei, Karma Prakash,

e, em seu lugar, colocaram Rani Prakash, a esposa de Karma, como a tutora do herdeiro infante, seu filho Fatteh Prakash (Spivak, 1985: 265-266). Sua colocação se deu sobre dois argumentos: (1) o de que não havia homens confiáveis na linhagem real; e (2) de que Rani, como esposa de um rei deposto, era um receptáculo mais fraco [*weaker vessel* é o termo que Spivak retoma dos arquivos] para as políticas coloniais.

O interessante neste caso é a forma em que o governo britânico lê o estatuto de Rani frente, tanto ao poder colonial, quanto ao contexto hindu em que ela se inseria. O seu lugar social, político e econômico de mulher privilegiada da realeza é, no contexto dos arquivos, subordinado à sua condição de gênero, tanto como mãe do futuro rei, quanto viúva do rei deposto. Para o governo colonial, Rani não oporia, por ser mulher, as mesmas condições de resistência aos interesses coloniais que os homens da família real.

No entanto, Rani é foco dos arquivos porque os administradores britânicos estavam preocupados com a sua condição ambígua de mulher viúva e de mãe. A inquietação era em torno da possibilidade de que Rani decidisse participar do ritual da queima da Sati (ou o sacrifício da boa esposa), autoimolando-se na pira do seu marido. Se isso acontecesse, continuam os arquivos, Rani deixaria o herdeiro ao trono sem guardião e Sirmur, sem um líder que pudesse ser mais facilmente manipulado pelos britânicos (Morton, 2003: 61). Uma vez que essa ansiedade é superada, Rani desaparece dos arquivos coloniais. Essas condições históricas específicas levam Spivak a concluir que Rani, como uma personagem que emerge dos arquivos, só existe quando ela é requerida no contexto da produção colonial. Isto é, Rani não é tomada como um sujeito em seus termos, mas como um elemento que responde à verdade da necessidade colonial (Spivak, 1985: 270). O discurso colonial dos arquivos a representa, portanto, na produção do imperialismo como uma verdade inquestionada, o branco textual sobre o qual os arquivos são produzidos.

O problema para Spivak (1985: 247) estaria na forma em que a Europa se consolida como sujeito soberano da narrativa histórica, produzindo as colônias como outros. Mais do que uma crítica do imperialismo, uma narrativa histórica alternativa requereria, para a autora, um esquadramento do itinerário da consolidação da Europa como o sujeito soberano da história. Neste sentido, seria necessário abandonar a premissa historiográfica, pretensamente universal, de que os arquivos seriam repositórios de fatos. Para Spivak, os arquivos são repositórios de fatos produzidos pela verdade colonial, isto é, traços de um modo de produção da realidade que se assenta na Europa como sujeito. Inexistiria, assim, um texto que pudesse responder sobre a alteridade que é representada pela violência epistêmica do projeto imperialista (Spivak, 1985: 251). O colonialismo ao qual se refere a autora não é apenas um processo de administração imperial, mas o modo em que o pensamento europeu, transformado em empreitada colonial, imprime um sentido histórico como necessário (Claros, 2011).

Valendo-se do caso de Rani, Spivak deflagra um alargamento da noção de subalternidade que era utilizada pelos membros do Grupo dos Estudos Subalternos:

a inclusão da mulher como a subalterna entre os subalternos complica a definição estreita que estava sendo usada, fundamentada na noção de classe. A partir de Spivak, a subalternidade deixa de ser, nos Estudos Subalternos, um fenômeno de classe para se tornar uma posição relativa em que está implicada a condição de silenciamento. Não se trata de uma questão metafísica, mas de uma situação que decorre do fato de que sua voz não seja ouvida, de tal modo que o subalterno não existe senão na relação de subalternidade. “Se o projeto do imperialismo é o de unir violentamente a episteme que ‘significará’ (para os outros) e que ‘conhecerá’ (para si) o sujeito colonial como o outro quase-da-história”, argumenta Spivak (1985: 255, minha tradução), então o caso de Rani de Sirmur mostra que todo significado e conhecimento está perpassado pelo poder, sendo este último irremediavelmente relacional (Foucault, 1979).

Recorramos ao caso de Bhuvanewari. Através do seu suicídio, ela inscreve sobre o corpo uma fala, um texto. No entanto, isso não significa que ele será lido nos termos de sua consciência. Spivak nos fala de uma familiar de Bhuvanewari, pertencente à segunda geração posterior a ela própria, que, questionada sobre o suicídio da sua tia-avó, teria dito que ela se suicidou em razão de uma gravidez ilícita. Para Spivak, o fato de que estivesse menstruada era evidência de que não se tratava disso. Então, diz a autora, Bhuvanewari emerge como subalterna porque suas afirmações enquanto texto social não são ouvidas/lidas pela sua sobrinha-neta. Ainda que as duas mulheres ocupem, no contexto de segmentação social hindu, uma mesma posição de casta alta, a gramática feminista da tia-avó é incompreensível para a sobrinha-neta, mesmo se tratando esta última de uma filósofa e um estudiosa de sânscrito altamente educada (Spivak, 2014: 164). Ao dizer que a tia-avó se suicidou por uma gravidez ilícita, a sobrinha-neta reinscreve uma imagem silenciada, uma representação subalternizada da tia-avó, na gramática hegemônica do colonialismo e do patriarcado hindu. Uma é subalterna em relação à outra.

Neste caso, como no de Rani de Sirmur, o problema é como representações fabricadas desde um lugar determinado, os arquivos coloniais, por exemplo, se tornam realidades históricas. Para Spivak (1985: 272), uma crítica do imperialismo que assume o ponto de vista do colonizado é insuficiente porque, ao se colocar no outro polo da oposição colonial entre colonizado e colonizador, mantém intacta a própria oposição enquanto um branco textual em que se sustenta o trajeto discursivo que produz a essencialização dos sujeitos. Em seu lugar, a autora propõe a desconstrução como um método para tomar em conta a cumplicidade do pensador pós-colonial que, operando uma mudança no interior do discurso colonial, ainda se mantém enclausurado pelas representações que ele engendra.

SATI, A BOA ESPOSA

Em “Pode o Subalterno falar?”, Spivak retoma e aprofunda a discussão sobre a subjetivação da mulher subalterna a partir das disputas entre a tradição védica e a

legislação colonial britânica em torno do sacrifício da viúva. Segundo a autora, nos textos religiosos hindus (*Dharmasastra* e *Rg-Veda*), o sacrifício da viúva aparece como prática sagrada de peregrinação, e não como um suicídio, ato estritamente proibido em termos das leis tradicionais do hinduísmo (Spivak, 2014: 129). Tradicionalmente, a autoimolação só é permitida quando, pela performance formular do ato auto-sacrificial que produz um contexto de sacralidade, se perde a identidade fenomenológica de suicídio para que a ação se torne outra coisa; peregrinação, por exemplo. Isso pode se dar em dois casos: (1) a partir do momento em que se atinge e se passa a conformar um conhecimento da verdade que por si mesmo esfacela o sujeito, de tal modo que o suicídio não é um assassinato do ser; ou (2) em determinados lugares sagrados aos quais se chega pela peregrinação. Não obstante, ambas as situações são restritas aos homens. Como mostra Spivak (2014: 132), uma exceção é feita, no entanto, para a prática de autoimolação da viúva porque tal sacrifício figuraria, não um suicídio, mas uma repetição da morte do marido.

Vejamos como isso se dá na inversão do mito de Sati, a manifestação da deusa Durga como uma boa esposa. Em determinado ponto da narrativa, Sati chega de forma inesperada à corte de seu pai, sem que ela ou seu marido, Siva, tivessem sido convidados. O pai começa a ofender Siva, e Sati, a boa esposa, morre de dor. Tomado por um estado de fúria, Siva toma o corpo de Sati em seus ombros e dança com ele sobre o universo. Visnu desmembra o corpo de Sati e os pedaços são distribuídos pelo mundo, tornando-se relíquias que marcam lugares sagrados de peregrinação. No mito, uma série de mediações entre deuses homens (pai que causa a morte, marido que vinga, Visnu que desmembra o corpo) transforma o corpo feminino de Sati em índices produtores de uma geografia do sagrado (Spivak, 2014: 158-159).

No caso do sacrifício das viúvas, a estrutura é a mesma, mas com relações inversas no que diz respeito às relações de gênero. Em primeiro lugar, não qualquer mulher pode se autoimolar na pira de qualquer homem. Só a viúva é quem pode fazê-lo na pira do próprio marido; existe um vínculo necessário entre eles, produzido pelo casamento, que autoriza o ritual. Em segundo lugar, há uma série de sobre-determinações que produzem o estatuto da viúva, operando como verdadeiros constrangimentos à emersão do sujeito feminino. A lei que rege a condição de viúva é a *brahmacarya*, a mesma que rege o tipo de celibato que é anterior à inscrição do parentesco por casamento (Spivak, 2014: 140-141). Na viuvez masculina, o homem pode avançar a um estágio de celibato pós-marital; para que isso aconteça, no entanto, ele precisa ter passado pela experiência da domesticidade, na qual a mulher é indispensável.

De acordo com a sanção brâmica, somente os homens podem avançar para o último estágio da biografia reguladora do hinduísmo, da qual o casamento é um axioma fundamental. A viuvez feminina, ao contrário, faz a mulher retornar e estagnar-se na condição de anterioridade celibatária, sem parentes por casamento. Para Spivak (2014: 142), esta regulação engendra uma assimetria na constituição do sujeito sexuado. Nela,

a mulher é um objeto do marido, uma parte dele, tanto na constituição do estatuto final, exclusivamente masculino na medida em que é acessível somente aos homens através do casamento, como no próprio sacrifício da viúva.

A tradição afirma que a mulher, na condição de viúva que se sacrifica, poderá acompanhar o marido ao céu, onde será devota a ele e, por esta razão, será louvada por dançarinas divinas. Mais fundamental ainda, o ato sagrado de autoimolação da mulher permitiria que ela se libertasse do corpo feminino no ciclo de encarnações (Spivak, 2014: 143). Sob esta perspectiva, o conhecimento da mulher sobre si estaria necessariamente mediado pelo autoconhecimento do marido; ela só é capaz de se conhecer enquanto mulher sendo a boa esposa de um homem, *sati*. Mais ainda, a liberação do corpo feminino através do sacrifício parece indicar que a boa esposa se torna, na próxima vida, um homem, de tal modo que sua subjetivação enquanto mulher que se imola é a afirmação antecipada de uma subjetividade masculina por vir; ou será que, podemos nos perguntar, subjetividade e masculinidade são dois lados de um mesmo fenômeno, de tal modo que o corpo masculino (do marido ou da própria esposa nas próximas vidas) é a condição da subjetividade na tradição hindu?

No próprio rito da queima da boa esposa, a pira do marido se torna, por metonímia, o lugar sagrado para o qual a esposa pode peregrinar e se autoimolar, rompendo, pela performance formular que sacraliza o ato, da constituição de um suicídio, e garantindo, ademais, uma passagem ao céu como acompanhante do marido, isto é, ainda como titular de parentesco por casamento. Se no mito de Sati as partes do corpo desmembrado dessa deusa se tornam as marcas de uma geografia do sagrado, no sacrifício da viúva, é o corpo do marido que se torna a única possibilidade de sacralização, de se dirigir a uma geografia do sagrado que, para a viúva, começa e termina com a pira; antes e depois dela, essa possibilidade se esfumaça (Spivak, 2014: 158-159). A única exceção prevista, e é importante que ela seja ressaltada para que entendamos o caso do suicídio de Bhuvaneswari, é a da viúva menstruada, que deve esperar que a menstruação passe e que ela esteja “pura”, nos termos do hinduísmo, para realizar o ritual de autoimolação. De forma geral, Spivak lê o sacrifício como um deslocamento da subjetividade da mulher na medida em que ela está desprovida, em termos dos textos hinduístas, de responsabilidade legal pelas suas próprias vidas (Morton, 2003: 63).

Segundo Spivak (2014: 159), a possibilidade de subjetivação da mulher na tradição hindu está dada na constituição da boa esposa: é através do corpo do marido que ela se livra do corpo feminino que a sanciona. O rito é, neste sentido, uma repetição estrutural que inverte as condições de gênero dos mitemas, mas que conserva o papel mediador dos corpos masculinos do homem e dos deuses. No entanto, diz a autora, a “escolha” da mulher de morrer na pira, como um significante excepcional da condição de boa esposa, é uma abdicação da sua livre escolha. Não está em operação, aqui, um desejo do subalterno. E mais, se por um acaso ela tivesse decidido operar o ritual mas

voltasse atrás, exercendo, agora sim, sua livre escolha, diz Spivak, ela então deveria ser punida nos termos das leis hindus.

ENTRE O PATRIARCADO HINDU E O COLONIALISMO BRITÂNICO

Para Spivak (2014: 152), a elite nativa e o seu discurso sobre o sacrifício da viúva exerceriam violência sobre as mulheres no passo em que, entre outras coisas, romantizam o ritual de autoimolação como um símbolo nacionalista de pureza, força e amor da “valente livre escolha” dessas mulheres, sem que, para isso, reconheçam o contexto de enormes constrangimentos à subjetivação feminina. Assim sendo, desde que lugar cabe falar de agenciamento no ritual de sacrifício da viúva? Qual é o sujeito que pode emergir quando sua condição mínima é a autoimolação? Como pode falar a mulher numa estrutura em que ela é uma objetificação da subjetivação do homem?

O problema de Spivak se coloca justamente aqui. Na querela entre a proibição britânica (sacrifício como crime) e a tradição hindu (sacrifício como ritual e pureza), recolocados pela historiografia colonial e pós-colonial, não há espaço para a consciência da mulher. Por um lado, os britânicos viram o sacrifício das viúvas como um ato brutal, símbolo de violência e resultado da dominação de homens sobre mulheres. Proibir a autoimolação era, então, um tropo: uma “missão social” que, entre outras coisas, legitimava a empresa imperial como produtora de boas sociedades no além mar. “Homens brancos que salvam mulheres de pele escura de homens de pele escura”, resume Spivak (2014: 152), é o fundamento civilizatório do discurso colonial. Por outro lado, o discurso do nacionalismo hindu representava as viúvas que se autoimolavam como heroínas da tradição, símbolos de pureza ritual e lealdade à cultura erudita tradicional: mulheres que desejavam morrer com seus maridos. “As mulheres realmente queriam morrer”, sintetiza Spivak sobre isso.

O que as sentenças têm em comum é que ambas estão vazias da voz-consciência das mulheres: são estruturalmente simétricas na produção da mulher como um outro subalterno representado por um enunciado hegemônico (em relação à própria mulher). Na narrativa colonial, a mulher é uma dominada, forçada a se sacrificar, enquanto que na narrativa hindu, ela é uma autônoma, capaz de exercer livre escolha sobre o assunto. Para Spivak (2014: 134-136), a disputa entre os discursos é um caso de *différend*, termo utilizado por Lyotard (1984) para indicar a intraduzibilidade e a inacessibilidade de um modo de discurso em disputa com um outro. Mais claramente, a *différend* está, aqui, na irreduzibilidade da querela discursiva entre pureza ritual e crime em torno da categorização do sacrifício da viúva. Nesta série de arremessos entre os dois polos, nenhum deles defende a agência das mulheres, mas transformam seus corpos num campo de batalha entre discursos.

Em suas palavras,

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração descolada da ‘mulher do Terceiro Mundo’, encurralada entre a tradição e a modernização (Spivak, 2014: 157).

Não há espaço a partir do qual a mulher subalterna possa falar. A conclusão é, portanto, evidente: por estar constrangida pelo código de conduta moral do patriarcado hindu e pela representação colonial britânica da mulher como vítima da “bárbara cultura hindu”, a voz-consciência da mulher subalterna é impossível de ser recuperada. Portanto, ela não pode falar, de tal forma que pretender reconstruir as suas histórias não é um ato realizável.

GRAMSCI E A SUBJETIVAÇÃO SUBALTERNA

O ponto central do trabalho da Spivak é que a pergunta “pode o subalterno falar?” não pode ser evadida pelos Estudos Subalternos justamente porque, na *différend*, cada um dos polos discursivos (elite nativa e governo colonial) produz uma representação distinta e que se assenta em apenas uma das duas características intrínsecas e produtivas do subalterno enquanto categoria, segundo Gramsci. De cara é preciso pontuar que subalterno não é um equivalente de oprimido ou de dominado, na mesma medida em que seu aparecimento tem como horizonte pluralizar as grandes noções-chave (trabalhador, proletário) em que rodavam a teoria marxista (Rivera Cusicanqui e Barragán, 2007).

A subalternidade diz respeito, em Gramsci, a um tipo de subjetivação política: é uma espoliação da qualidade subjetiva operada através da subordinação (Modonesi, 2010: 26). Em outros termos, a subordinação não é um lugar na estrutura de dominação, mas uma relação e uma experiência de uma condição social e política que marca a produção de determinada subjetividade. Esse é um tema que, ademais, remonta à preocupação de Marx pela constituição de um sujeito transformador, marcado originalmente pela sua condição de dominação estrutural, mas cujo aparecimento depende da superação dos constrangimentos que atrasam e impedem sua formação histórica.

Segundo Modonesi (2010: 27), importante comentador de Gramsci e cujo argumento seguiremos, esse autor, antes de se voltar para a subalternidade, estava interessado na exploração de outros processos de subjetivação: o antagonismo e a autonomia. Para Gramsci, a emergência de sujeitos transformativos (da ordem da pragmática) se daria a partir da experiência de insubordinação (antagonismo) e do gerenciamento de âmbitos independentes de emancipação da classe trabalhadora (autonomia). A subjetivação seria, portanto, da ordem da ruptura e do autogoverno. Esta aposta diz respeito a uma reflexão sobre um contexto específico de disputas políticas no norte da Itália no momento em que o autor escreve: a existência de um

emergente movimento de conselhos de trabalhadores, os chamados “Conselhos de Fábrica”, que, apostava Gramsci, organizariam a revolução. Segundo o autor, os Conselhos surgem de forma antagônica, mas é através da experiência da sua autonomia que o movimento forma o trabalhador como um sujeito político (Modonesi, 2010: 27-29).

Essa teoria da subjetivação perde força no pensamento de Gramsci no momento em que o Movimento dos Conselhos de Fábrica é derrotado e a Itália se vê tomada pelo estabelecimento da hegemonia fascista. A partir daí, Gramsci passa a assumir um posicionamento historicista em defesa da centralidade da práxis, fator que ele traduzirá, ademais, como uma crítica ao economicismo e ao voluntarismo do marxismo ortodoxo (Modonesi, 2010: 30). É aqui que aparece a categoria do subalterno como a expressão da experiência e da condição subjetiva do subordinado, determinado por um lugar produzido tanto pela hegemonia quanto pela autonomia. Por hegemonia Gramsci quer denotar uma série de instituições ideológicas dominantes que jogam um papel central na manutenção das relações de dominação. Contra a noção clássica de ideologia como uma falsa consciência, propõe o conceito mais flexível e complexo de hegemonia para tratar do modo em que a vida cotidiana e as identidades das pessoas são definidas na e através das estruturas sociais dominantes que são relativamente independentes das relações econômicas.

É justamente desdobrando as análises em torno do poder de direção, a relação assimétrica de mando e obediência, que Gramsci dá origem ao conceito de subalterno, remontando à nota 14 (“História da classe dominante e história das classes subalternas”) dos Cadernos do Cárcere (Modonesi, 2010: 31). Ali, ele diz que:

A história das classes subalternas é necessariamente desintegrada e episódica: na atividade dessas classes há uma tendência à unificação, ainda que seja em plano provisório, mas esta é a parte menos visível e que só é demonstrável após a sua consumação. As classes subalternas sofrem a iniciativa da classe dominante, inclusive quando se rebelam; estão em estado de defesa alarmada. Por isso, qualquer surto de iniciativa autônoma é de inestimável valor (Gramsci, 2000: 27, minha tradução).

Conforme à noção de hegemonia, o uso do poder que está aqui pressuposto é o de tipo consenso e não de tipo coerção (Modonesi, 2010: 31). É através das estruturas que organizam a sua vida e a sua identidade que a classe dominante continua exercendo certo controle sobre as classes subalternas. Estas são plurais, desintegradas, de atuar episódico, de débil tendência à unificação e estão intimamente vinculadas aos efeitos da hegemonia. Mais adiante, no entanto, o autor abandona o uso mais estrito de classes para optar pelo termo grupo: “grupos subalternos”.

O fundamental está, no entanto, na “duplicidade constitutiva” da categoria subalterno. O elemento central da experiência subalterna é a assimilação da

subordinação por imposição: “a internalização dos valores propostos pelos que dominam ou conduzem moral e intelectualmente o processo histórico” (Modonesi, 2010: 34). Isso se deve ao fato de que no capitalismo a história do Estado é a história das classes dominantes. Assim, uma possível sobreposição que leva a identificar totalmente o Estado e a sociedade civil a partir dos mesmos critérios seria o resultado de uma realização hegemônica. Em outros termos, a totalidade da sociedade civil, agora hegemônica, passa a se ver nos termos colocados pelas classes dominantes.

Os grupos subalternos seriam, no entanto, a periferia da sociedade civil (Gramsci, 2000). Ao mesmo tempo em que são partes integrantes dela, não estão totalmente integradas nas relações de dominação hegemônica que ali se produzem. Institucionalmente, parecem reproduzir a lógica da hegemonia. No campo da experiência, no entanto, gestam autonomia (Modonesi, 2010: 36). Este é o ponto inovador de Gramsci. Daí em diante continua o chavão marxista: a autonomia é condição da emancipação e do confronto com a hegemonia. Assim sendo, o subalterno, que escapa constantemente à hegemonia pela experiência, poderia chegar a compor um novo bloco histórico (Portelli, 1987). A autonomia é, portanto, a passagem da subalternidade para a nova hegemonia.

Outra característica importante, em Gramsci, é a espontaneidade que marca a história dos grupos subalternos. Não detentores de uma consciência de classe “por si mesma”, ele diz, os subalternos não suspeitam da importância da história e nem que seja de valor produzir rastros documentais dela. Apesar dessa construção ser nocivamente falaciosa, ela é importante para Gramsci porque a história, como relato e como experiência, marca a produção da consciência de classe. Sem rastros históricos, diz Gramsci, é importante investir em áreas como o folklor, que é um dos canais pelos quais circulam os elementos culturais importantes dos grupos subalternos (Modonesi, 2010: 36-38). Não é nem preciso dizer o quanto a antropologia contemporânea e os autores pós-coloniais, como Spivak, recusam essa premissa.

Em resumo, a ambiguidade constitutiva do subalterno transcorre entre ser hegemônico mas também autônomo; um sujeito da dominação e da autonomia relativas, portanto. A experiência subalterna é, tanto a incorporação e aceitação relativa da relação de mando-obediência, quanto, ao mesmo tempo, sua contrapartida de resistência e de negociação permanente.

De forma sucinta, a conclusão da teoria da subordinação é a de que as teias da hegemonia não podem ser desmanteladas por um simples e repentino ato voluntarista (uma revolução em sentido estrito), mas requer seu reconhecimento e desmantelamento paulatino, descobrindo o terreno subjetivo que eclipsam (Modonesi, 2010: 38). É evidente o quanto a teoria da subalternidade nega os esquemas fáceis de oposição, como entre consciência e falsa consciência, para propor um problema que é tanto de ordem sincrônica (na esfera do antagonismo) quanto diacrônica (na produção da autonomização).

Há, entre Gramsci e Spivak, uma diferença importante. Em ambos os subalternos são silenciados, mas, em Gramsci, ele deixa de sê-lo somente quando se torna Estado ou quando consegue estabelecer nova hegemonia. Para Spivak, no entanto, o sujeito já não é subalterno quando passa a comungar de determinada plasticidade conceitual que permite que sua voz seja escutada (Modonesi, 2010: 38-39). Em Spivak, isso não corresponderia a dizer que o subalterno se torna completamente hegemonizado, utilizando-se da plasticidade conceitual dos grupos dominantes, mas que certo nível de tradução se faz efetiva e, com ela, certo transtorno da própria plasticidade conceitual da hegemonia se leva a cabo. Que o subalterno passe, em algum nível de plausibilidade, a falar é um indicativo de que a hegemonia começa a se desquebrar. Esta leitura é uma aproximação desconstrucionista da teoria da subalternidade, uma reconfiguração de Gramsci a partir da Gramatologia de Derrida, que discutiremos a seguir.

A SUBALTERNIDADE DOS AUTORES INDIANOS

A retomada do conceito de subalterno pelos Estudos Subalternos da Índia se dá num marco de guinada da produção historiográfica indiana. Constituída por uma primeira geração de intelectuais pós-coloniais, seu objetivo principal era colocar no centro da narrativa histórica o ponto de vista dos subalternos, suas vozes-consciência que, até então, teriam sido negadas pelos estatismos que dominaram, tanto a cultural colonial, quanto o nacionalismo hindu. Tal proposta implicaria, nos termos de Ranajit Guha, ler as histórias de rebeliões camponesas a contrapelo das teses dominantes e da perspectiva historiográfica estatista, isto é, no contra-fluxo do ponto de vista da hegemonia do Estado e das classes dominantes (Guha, 1997a; 1997b; 2002). A inspiração é claramente gramsciana no conteúdo e na metodologia.

Guha propõe que a história se ocupe de uma noção estendida de política que inclua fenômenos que, nas historiografias tradicionais-hegemônicas, não eram considerados políticos por não se tratarem de processos que interessassem ao Estado. Dedicando-se ao estudo das rebeliões de Santal, ocorridas durante o século dezenove, Guha (1988) argumenta pela inclusão e reconhecimento dos deuses e dos espíritos como sujeitos de agenciamento histórico, refutando uma série de análises que haviam interpretado a participação dessas entidades nos movimentos insurgentes como mera invenção das suas lideranças para garantir o suporte popular. Dando maior rendimento a esta discussão, Chakrabarty (2000) argumenta que a participação de deuses e espíritos na esfera política denota a heterogeneidade do tempo histórico. Para os dois autores, a história é social porque ela é produzida por agentes que antecedem o que compreendemos como “social”, tais como as pessoas, os deuses e os espíritos. As tradições não-modernas e não-ocidentais da Índia emergem, então, como âmbitos de políticas próprias, com termos e objetivos diferentes. Para os teóricos dos Estudos Subalternos, apostar nessa tradição permitiria traçar uma linha de separação com o

pensamento ocidental e, eventualmente, poder deslocá-lo. O ponto principal é que, para Guha e Chakrabarty, abrir a história para a heterogeneidade política das rebeliões subalternas livraria o pensamento historiográfico do eurocentrismo ocidental.

Para Chatterjee (1997), também um dos fundadores do Grupo dos Estudos Subalternos, a consciência subalterna dos camponeses indianos é, como em Gramsci, fruto de uma unidade contraditória entre dois aspectos: de um lado, ele está subordinado, aceita a realidade imediata das relações de poder que o dominam e o exploram, mas, do outro, recusa essas condições de subordinação e afirma a sua autonomia. O lugar da subjetivação política é, mais uma vez, o do equilíbrio instável entre conservação e transformação, de tal modo que a subalternidade implicaria um caráter relacional que excluiria a possibilidade de autonomia plena, completamente alheia à dominação (Modonesi, 2010: 44).

É na transformação dessa autonomia relativa em um tropo que a categoria se torna produtiva para os Estudos Subalternos, no sentido em que os autores dessa escola operarão um giro (malsucedido, segundo Spivak) por cima do conceito de subalternidade no marxismo de Gramsci. Para os autores indianos, se nem tudo que produz a subjetivação do subalterno é imposto e controlado unilateralmente pela hegemonia das classes dominantes, então existiriam âmbitos, saberes e recursos que não nascem da subordinação enquanto imposição e que, neste sentido, são instrumentalizados como lugares de transformação. É daí que emergem as rebeliões camponesas. Até aqui, Spivak parece não se diferenciar das ideias do grupo. No entanto, para eles seria importante entender como esses âmbitos se tornam recursos para a formação da resistência num campo de autonomia relativa que oscila entre a lógica da obediência (dominação) e a lógica do conflito (antagonismo).

O giro sobre Gramsci estaria, então, no fato de que os Estudos Subalternos entendessem, no evento das rebeliões camponesas, que se efetivava uma suspensão da duplicidade interna, constitutiva da subalternidade, entre dominação e autonomia. Ao se rebelarem contra a elite colonial e nacionalista, dizem os autores indianos, os subalternos se mostram como sujeitos efetiva e não relativamente autônomos (Modonesi, 2010: 45-46). Para Spivak (2014), o problema é transitar de uma situação de teoria da subjetivação (o modo em que se dá a constituição subjetiva do subalterno no campo da analítica ou da descrição) para uma esfera de conflito e antagonismo (um tipo de ação em que o subalterno confronta a elite no campo da pragmática) esperando que a segunda transforme a primeira de forma mecânica. A confusão entre as duas esferas, argumenta Spivak, se deve à influência pós-estruturalista na leitura que os historiadores indianos realizam da teoria da subalternidade de Gramsci.

O mais grave, argumenta Spivak, é que essa transformação se dá na ordem da retomada analítica de um evento pragmático a partir de um discurso que é incapaz de remontar à voz-consciência dos camponeses que se rebelaram. A forma em que os Estudos Subalternos apontam para autonomia do subalterno não é uma verdade do

evento (esfera da pragmática), irrecuperável em si mesma, mas um efeito da verdade em que o discurso do próprio intelectual pós-colonial é produzido (é a verdade produzida na analítica). Tanto nos casos dos arquivos coloniais e do discurso nacionalista, quanto no da historiografia dos pós-coloniais, o subalterno é um efeito de um discurso em que ele é objeto de conhecimento; sua subjetividade está perdida. Assim, afirmar sua pureza de uma ou outra forma é transtornar a sua própria condição. Como a sua voz-consciência é irrecuperável em si mesma, o trabalho do historiador deveria ser o de desconstruir as representações produzidas sobre o subalterno e reconhecer seu lugar distinto na história, deslocando as sínteses historiográficas sem pressupor poder substituí-las por outra, totalmente outra, em que a voz não escutada do subalterno pretensamente poderia falar.

Fundamentando-se na ideia de que o subalterno diz respeito à posição daquele cuja voz não pode ser ouvida, Spivak é crítica, tanto da forma em que o texto dos Estudos Subalternos toma a subalternidade de forma chapada e monolítica para produzir uma autonomia subalterna igualmente chapada e monolítica, quanto da pretensão de que o subalterno possa ser tomado como um sujeito transparente cuja autonomia (o pensamento que habita as estruturas de fundo) seja apreensível pela gramática do privilégio. Em outros termos, não pode falar o subalterno neste caso específico quando cerceado pelo texto hegemônico da autonomia, criado como verdade pelo discurso dos Estudos Subalternos.

Isso significa que a noção de subalternidade é colonial quando entendida como algo metafísico. Nenhuma tradição não-moderna e não-ocidental é essencialmente subalterna, como se isso preexistisse à empreitada imperial e ao Sujeito como Ocidente que produz a razão da história estatista (Estado como instituição mas também como forma de pensamento). O não-moderno só é subalterno sob o olhar do imperialismo. Para Spivak, então, a categoria subalterno é da ordem da analítica e da descrição; não da pragmática e da transformação. Daí que seja importante separar as duas formas de representação que são suplantadas pela teoria do sujeito em Foucault e em Deleuze, mas também nos Estudos Subalternos. No limite, o sujeito da microfísica do poder inexistente fora da gramática do privilégio da mesma forma que o subalterno.

DESCONSTRUÇÃO COMO PRECAUÇÃO

A crítica tecida por Spivak ao intelectual pós-colonial se coloca sobre o fato de que a afirmação da resistência se dá não no conjunto de ideias e conceitos que produzem a realidade do subalterno como um efeito do discurso, mas a partir daqueles que dão plasticidade e engendram eficácia ao discurso hegemônico. O papel do intelectual pós-colonial não é, portanto, falar pelo outro ou tratar de emular seu discurso, traduzindo mensagens subalternas em termos hegemônicos, mas desconstruir a própria plasticidade que produz o texto hegemônico que silencia

o subalterno. Reconhecer que se é parte do esquema hegemônico permite que o intelectual pós-colonial questione sua condição e a torne produtiva, anti-subalterna (no sentido de que a subalternidade é um efeito relacional da hegemonia), para ser um quase-outro que transtorna a plasticidade hegemônica, restando-lhe capacidade de captura do texto dos outros enquanto sujeitos em discurso e não como objetos do discurso.

É aqui que a Gramatologia se mostra, na proposta de Spivak, uma aliada do intelectual pós-colonial. O uso que a autora faz da desconstrução é muito menos instrumental do que uma ferramenta de precaução. Esta é, aliás, a proposição de Derrida (1973): que a desconstrução seja, enquanto procedimento de leitura, uma estratégia atenta e desconfiada de pensamento (desconfiar de si mesmo é, ademais, a crítica de Derrida ao etnocentrismo do nosso pensamento logocêntrico). A desconstrução seria uma forma de desmontagem de ideias tidas como absolutamente verdadeiras. Através da decomposição dos elementos da escrita, Derrida sugere que a desconstrução permite encontrar as partes do texto que estão dissimuladas e que interditam certas condutas no discurso. Não se trataria propriamente de uma destruição textual na medida em que não se pretende reduzir a verdade do texto a um nada, mas de mostrar como a verdade do texto perde seu efeito. O problema da desconstrução é, então, o de como verdades são produzidas.

Segundo Derrida, as palavras não têm a capacidade de expressar tudo o que se deseja com elas exprimir. As palavras, e também conceitos, não comunicam o que prometem. Esta situação conduz ao surgimento de lacunas na escrita (e na fala) que são incontornáveis. Para que se tornem completos, as palavras e os conceitos requerem um preenchimento operado pelo pensamento, fala, escuta, escrita e leitura. O significado de determinado texto é o resultado da diferença entre as palavras usadas e preenchidas, e não entre os referentes que elas pretendem representar. A diferença entre as palavras é produzida, no entanto, a partir do significado diferencial de cada uma delas em relação às demais das quais se difere. Daí decorre o conceito de *différance*, diferir na diferença, isto é, uma diferença que rompe com o culto da essência (em que uma palavra é sempre ela mesma em termos de conteúdo), mas também das unidades de identidade e dominância previamente coesas entre um Eu e um Outro. No texto, essas pretensas unidades originárias podem se confundir e produzir um Eu-quase-outro.

Para Derrida, os diferentes significados de um texto podem ser descobertos decompondo a estrutura da linguagem dentro do qual ele é escrito, de tal forma que, em suma, a desconstrução é uma prática de leitura que investiga as condições de possibilidade dos sistemas conceituais que animam o texto. Disso decorrem duas condições importantes, que produzem o texto como um elemento de duas camadas. Em primeiro lugar, o desconstrucionismo implica que nenhum texto pode ser apreendido em sua totalidade, dado que toda formulação de uma totalidade supõe outra totalidade

virtual possível, que pode ser formulada a partir de uma nova desconstrução. O texto não é, portanto, um sistema fechado. Em segundo lugar, toda construção de sentido é alegórica e, assim sendo, carece de univocidade e de obviedade; nega-se, portanto, a denotação pura.

Poderíamos imaginar o texto, então, como um elemento formado pela relação entre duas camadas: uma que é da ordem das palavras e da mensagem e outra que é da ordem da plasticidade e da corporalidade dos conceitos que organizam e estruturam a possibilidade da mensagem, isto é, que a tornam plausível. Forma-se, portanto, uma crítica ao logocentrismo que é retomada por Spivak como uma precaução epistemológica: o fato de que existe uma série de conceitos e ideias que dão ao ser humano uma espécie de realidade, e que dominam e hierarquizam a possibilidade textual. Esses conceitos e ideias existem antes que as palavras e o texto, e os preenchem para que uma mensagem emergja. Frente a isso, a desconstrução não funda nenhum tipo de programa político. Enquanto sugestão de que construtos-chave da analítica e da descrição como “a classe trabalhadora”, “o subalterno” e “a mulher” não tem referentes pragmáticos, a desconstrução é, no sentido do que viemos dizendo, uma precaução política.

Isso é fundamental para a proposta de leitura desconstrucionista de Paul de Man, um crítico literário belga que foi o orientador de doutorado de Spivak. Para Man (2002), desconstruir implica uma leitura marcada pela ênfase em como o significado de um texto literário não é estável ou transparente, mas radicalmente indeterminado e aberto a novos questionamentos. Man (1983) argumenta que todo texto contém uma série de pontos cegos que conduzem a diferentes interpretações. Esses pontos requerem, para que passemos por eles de forma inquestionada ao longo da leitura, que comunguemos de certos pressupostos. O autor é uma influência inicial importante para o pensamento de Spivak, que, nos estudos dos arquivos coloniais, demonstra o valor político da desconstrução ao focar nos pontos cegos retóricos que estabilizam determinadas noções de verdade e realidade através do texto. Trata-se, portanto, de uma crítica do texto, mas também do edifício de pressupostos sobre o qual o texto se fabrica. Assim que, em sua crítica literária, o procedimento seguido por Spivak é o de buscar os elementos textuais que moldam nosso entendimento do mundo social, examinando o modo em que uma ideia de mundo real é constituída por uma rede de textos; não necessariamente como produto direto do texto, mas dos supostos sobre os quais suas linhas se assentam.

Ao transladar a proposta desconstrucionista do campo da crítica literária para o do discurso político, Spivak produz uma afirmação da qual não podemos nos furtar: não existe linguagem transparente que seja capaz de falar pela subalternidade. Em outro sentido, a própria subalternidade é um produto desta linguagem que se pretende transparente. O que ela faz, no entanto, é eclipsar, passar por alto e apagar realidades outras e assimétricas ao passar a lê-las e inscrevê-las com conceitos hegemônicos.

BHUVANESWARI BHADURI

Voltemos ao caso de Bhuvanewari Bhaduri, a jovem que se suicidou menstruada na casa de seu pai. Para Spivak, o que Bhuvanewari faz ao se suicidar é uma declaração através do corpo. Para tanto, ela reorganizou as relações entre os termos que dão lugar à estrutura do mito de Sati e ao ritual do sacrifício da viúva. Ao se sacrificar menstruada, a garota nega um discurso da pureza que a associa, como objeto, à subjetividade masculina. Estar menstruada a separa dos suicídios que se cometiam em caso de gravidez ilícita, mas também a desassocia de um homem, renunciando ao lugar da viúva que se autoimola para se subjetivar através do marido. Em termos da plasticidade dos conceitos hinduístas reescritos por uma ação feminista, diz Spivak, Bhuvanewari escreve no corpo que não se identifica, enquanto sujeito que comete suicídio, com aquelas mulheres que se autoimolavam na pira do marido. Não é essa, pois, a condição de subjetivação de Bhuvanewari. Ela recusa a mediação masculina que é compartilhada no rito e no mito. Ela falou de forma explícita através do corpo sobre uma autoimolação que é, no momento em que se livra das condições masculinas de produção da mulher produzidas pelo patriarcado da tradição hindu, fruto da sua livre escolha enquanto sujeito.

Duas gerações mais tarde, a sobrinha-neta diz, no entanto, que ela se suicidou por conta de um romance ilícito e, no discurso, reinscreve a possibilidade de que o ato de Bhuvanewari seja entendido a partir da mediação de um homem e da condição de boa esposa. O patriarcado contido na plasticidade dos conceitos que animam a tradição hindu desvia a mensagem, e a sobrinha-neta é incapaz de ler o corpo-texto de sua tia-avó. A mulher subalterna pode falar na morte através do corpo, mas ainda assim, nós não somos capazes de completar sua mensagem, e a reinscrevemos, como representação, à gramática da hegemonia. Neste sentido, ela não pode falar.

INTELLECTUAL PÓS-COLONIAL: ATIVISTA IMAGINATIVO

De forma sucinta, Spivak chama a atenção para a impossibilidade de pretender que o subalterno fale através do discurso do intelectual pós-colonial. Pensar que é possível recuperar sua autonomia em seus próprios termos significaria supor que a identidade do subalterno é algo que se autocontém e que, assim sendo, pode ser pensada à margem de toda relação (Claros, 2011: 24). Tal empreitada configuraria, nos termos de Spivak, um retorno ingênuo e infrutífero ao essencialismo⁵. Em seu lugar, a autora evidencia a relacionalidade absoluta do fenômeno, depositando uma ênfase na subalternidade que implica menos a recuperação de uma consciência à qual se atribui uma posição metafísica (o subalterno é) do que a necessidade de operar deslocamentos nas formas de conhecimento enquadradas pela epistemologia moderno-ocidental (o que acontece com o “nós” quando pensamos a natureza da nossa diferença com o “outro”).

5 | Daí que não surpreenda a desconfiança que perguntas ontológicas feitas em termos de “o que são as coisas”, como sugerem Holbraad e Pedersen (2017: 14), podem ocasionar. Ou, ainda, a ideia de que a conceitualização, tida como eixo da proposta dos autores, se dê de algum modo produzindo a emergência de um terceiro conceito a partir do encontro e do deslocamento que as categorias da diferença produzem sobre as dos etnógrafos. Cabe perguntar-nos: são os conceitos dos outros que transformam os conceitos antropológicos, como se os primeiros fossem de fato recuperáveis em seus termos para, então, transformar os segundos e conduzir a emergência de um terceiro? Que tipo de transparência da diferença – e de si, por tabela – se imagina possível quando assumimos, partindo de uma noção de “alteridade radical”, que perguntas ontológicas resolvem de passo problemas epistemológicos?

Quando insiste sobre a relevância estratégica da subalternidade, Spivak aponta para o fato de que os subalternos são uma medida de precaução contra a violência epistêmica da empreitada colonial, mostrando os limites do conhecimento eurocêntrico para, então, empurrá-lo para fora de si, transtornando-o. Assim sendo, o pós-colonialismo de Spivak não quer denotar simplesmente o período histórico posterior aos processos de independência nacional, mas a necessidade ética da produção de discursos de deslocamento que, ao reescreverem as trajetórias das relações de poder que se inscrevem no conhecimento ocidental (Said, 2011), recodificam as formas em que o colonialismo se desdobra em uma política do ser que fixa lugares (se é subalterno em relação ao colonialismo, afinal). O lugar da crítica pós-colonial de Spivak é, portanto, o da descolonização do conhecimento ocidental tomando a sério outros tipos de conhecimentos. Neste processo, não há lugar para essencialismos.

Como argumenta Claros (2011: 28),

[...] a singularidade de tal crítica [pós-colonial] é que o questionamento da superioridade do conhecimento ocidental não conduz a um relativismo cultural, mas as próprias concepções de diferença cultural são submetidas a crítica, colocando ênfase nos processos de hibridação e insistindo sobre a origem colonial da produção discursiva das diferenças, negando deste modo a ideia de autenticidades culturais.

A crítica ao essencialismo se desdobra, então, numa política do ecletismo, da mistura, da hibridez, do variegado, do manchado e do sintético mas disjuntivo. O fundamento dessa ação é deslocamento e tradução, de tal modo que o híbrido se configura como uma crítica epistemológica que produz um idioma do entre-meio, do quase-outro, que, mais do que manter separadas as condições ontológicas de colonizador e colonizado, as confunde, abrindo espaço para a tradução, isto é, “um lugar de hibridez, figurativamente falando, em que a construção de um objeto político que é novo, nem um nem outro, aliena nossas expectativas políticas, e transforma, como deve fazê-lo, as próprias formas do nosso reconhecimento do momento da política” (Bhabha, 2013: 45, minha tradução).

Assim, se a violência epistêmica à qual se refere Spivak silencia e impossibilita, no contexto colonial, os momentos em que os sujeitos irrompem como novidade radical, o trabalho da tradução, como política do manchado, é a produção das condições de possibilidade, explorando as limitações e potencialidades das nossas compreensões. Por isso aqui, e à diferença do que fazem parecer Holbraad e Pedersen (2017: 12) no esforço de positivar sua proposta de conceitualização, a desconstrução assume o papel de um método propositivo. Parece se tratar de uma forma de implicar-se com o colonialismo em branco do nosso pensamento não para descartá-lo (na medida em que se cria uma terceira coisa enquanto conceito) mas para enfrentá-lo. A intenção de Spivak não parece ser a de resolver tais problemas através da proliferação de novos

conceitos (o que do ponto de vista da desconstrução implicaria novos problemas), mas o de implicar-se nele para respondê-lo e imaginar possíveis com aquilo que podemos fazer através ou apesar dele – talvez algo que poderíamos chamar de um pensamento *não apenas colonial*, para retomar a expressão de Marisol de la Cadena (2017).

Neste contexto, toda tarefa epistemológica é, por definição, política. Não da política como querela pelo Estado, mas como o momento de disputa pelo que merece ser tomado em conta (Rancière, 2018). Nos termos em que Spivak coloca a questão, toda disputa pela produção do mundo é uma luta política porque toda violência epistêmica é, na mesma medida, um recorte violento de possibilidades, que apaga plausibilidades e as retira da disputa em torno da constituição do mundo e de como ele pode ser mobilizado. A epistemologia, como crítica das formas de conhecer e narrar mundos, é parte da luta política porque não há ontologia que prescindia de epistemologia, dado que mundos só podem ser acessados e minimamente compreendidos através da negociação das categorias através das quais eles podem ser conhecidos (de la Cadena, 2015).

Assim, toda exploração ontológica que pretenda tratar dos estatutos das coisas e dos conceitos em mundos de alteridade, bem como produzir conexões parciais através de controles de equívoco, deve ser, concomitantemente, uma crítica epistemológica no sentido que se desdobra da proposta pós-colonial de Spivak, isto é, um marco de contingência radical que mostre os limites de uma enunciação em relação às possibilidades de montagem de mundos. Toda desestabilização do que é depende, nos termos de nossa própria epistemologia, de uma transformação do que se conhece; não há texto que não suponha seu branco, o leque de plausibilidade sobre o qual ele roda. Daí que, na mesma medida em que não existe mundos sem sujeitos (Lima, 1996), de tal forma que ontologias se formam de modo pronominal (Viveiros de Castro, 1996), tampouco existe narrativa sem um sujeito que se forme a partir de determinado pensamento (Derrida, 1973; Spivak, 2014). Quando uma narrativa transparente pretende se erigir, reclamando a objetividade do mundo a partir de um discurso descentrado, o resultado é uma purificação do outro: tanto uma faxina ontológica (Almeida, 2013), quanto uma objetivação epistemológica (Das, 1997) que, como bem argumenta Spivak, reduz o outro a um efeito do discurso.

Neste sentido, o lugar do intelectual pós-colonial, segundo Spivak, deve incluir não só a empreitada da reflexividade do pesquisador (Asad, 1973; Rabinow, 1977) ou da hiper-reflexividade da relação entre ele e o nativo (Swancutt e Mazard, 2016), mas também uma forma de pensar e atuar de modo precavido. Daí a importância da desconstrução como medida de precaução, como vimos. Isto significa que o/a intelectual pós-colonial deve atentar para os detalhes epistemológicos do conhecimento que produz. Nestes termos, o problema da epistemologia é que aquilo que sabemos não está desconectado do modo em que sabemos, isto é, do modo em que as coisas que conhecemos se tornam conhecíveis. Assim, não basta explorar um problema, é

preciso atentar para o modo em que o fazemos e como o produzimos e o cerceamos com nossa linguagem. O desafio é atentar para a genealogia das categorias e para o esforço de reinvenção. De onde vem as noções de classe e consciência, por exemplo? O que elas implicam em termos de tornar algo um elemento conhecível?

Atentar para nossa linguagem conceitual, dando conta de sua plasticidade e do seu branco textual, implica levá-la ao limite, como também argumenta Strathern (1999), e, a rigor, transtorná-la e torcê-la para recriá-la. Para Spivak (2012), o ato de escrever é uma forma de criação. Assim, o intelectual pós-colonial deve ser um “ativista imaginativo” que se vale da escrita não para oferecer definições e, portanto, produzir afirmações metafísicas, ainda que tidas como recursos metodológicos e/ou heurísticos, como em “o pó é poder” (Henare et al., 2007: 6), mas para criar possíveis a partir da experiência. Essa é uma postura ética que, na trajetória da autora, emerge da figura da mulher subalterna enquanto precaução e, de certo modo, do gênero como cláusula para a teoria social. Essa é uma precaução para a qual os principais proponentes da “virada ontológica” dispensam pouca atenção, insistindo em apresentar a transformação das suas descrições etnográficas enquanto uma substituição de perguntas e enunciados sobre representação (a coisa representa) por enunciações e questões ontológicas (a coisa é). A teoria pós-colonial deve ser tanto uma crítica epistemológica e desconstrucionista como uma prática inventiva da experiência. Aquele que produz definições simplesmente entrega princípios que serão, hora ou outra, excedidos ou desmantelados pelas especificidades da experiência, tornando-se, em seguida, uma afirmativa encapsuladora, para não dizer normativa.

Como bem argumentam Rivera Cusicanqui (2010: 62) e Nahuelpán (2013: 78), não existe produção conceitual com efeito descolonizador sem uma prática descolonizadora. Isto é, toda teoria da descolonização é, na mesma medida, uma ação que resulta da força e da criatividade histórica das lutas de interpelação do colonialismo. Neste sentido, se a antropologia se torna, como argumentam de la Cadena, (2017), Lima (2011) e Viveiros de Castro (2016), entre outros, uma teoria-prática de descolonização do pensamento, é porque a atividade de criação das antropólogas está em torcer o pensamento em branco através da criatividade conceitual da alteridade enquanto mote para implicar-se em seu branco textual, isto é, em seus pressupostos ontológicos. Assim, se conceitos como “perspectivismo ameríndio” são belíssimos esforços de criação e síntese teórico-etnográficos, sua produção depende, antes disso, do fato de que se constitua como a expressão de um mecanismo de criação e especulação através do qual os ameríndios criam e se relacionam com a alteridade (Kopenawa e Albert, 2015; Lima, 2018).

É neste sentido que, para Spivak (2012), o esforço de produção teórica deve ser indicativo. Abandonando a necessidade de solidificar prerrogativas sobre o mundo, a intenção é que a teorização seja uma “educação estética”, um treino imaginativo para uma performance epistemológica que transforme o modo em que se sabe, produzindo

o acesso a novos objetos de conhecimento e a mundos em constante transformação (Spivak, 2012). Treinar a imaginação para conhecer e produzir é oferecer, a nós mesmas, uma abertura ontológica; trata-se da busca de novas formas de pensar e novos problemas sobre os quais pensar. Isto implicaria, no limite, mudar *a forma como entendemos as coisas* e a *forma que as coisas assumem* para nós, buscando a comensurabilidade e a tradução recíproca que altera o esquema de plausibilidade, transformando o branco do texto a partir do qual o nosso mundo ganha forma e se atualiza.

Nos termos de Derrida, a proposta continua sendo a de pensar o pensamento, a condição de existência de sujeitos. É aqui que se insere a necessidade do pós-colonial: se o colonialismo é o texto em branco do pensamento europeu, como argumenta Spivak, o esforço é respondê-lo e transformá-lo onde ele se coloca, em sua virtualidade (Cesarino, 2018). Para isso, o trabalho da antropologia é claro: transtornar a nossa plasticidade conceitual com a criatividade que se experimenta e que afeta através da diferença como forma de reconhecermos e enfrentarmos o colonialismo-em-branco do nosso pensamento e para que se opere, com todos os limites que tal empreitada supõe, algum nível de dissolução da subalternidade. Não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar contra a produção de subalternidade.

Lucas da Costa Maciel é doutorande em Antropologia Social (PPGAS/USP), pesquisadore discente vinculade ao Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) e ao Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI/Unicamp), editore da Maloca - Revista de Estudos Indígenas e participante da rede de conexões indígenas e transfeministas Fecundações Cruzadas.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de doutoramento que torna possível esta pesquisa (Processo 2018/00894-5).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro W. B. de. 2013. "Caipora e outros conflitos ontológicos". *R@u: Revista de Antropologia Da UFSCar*, v. 5, n. 1: 7–28.

ASAD, Talal. 1973. *Anthropology and the colonial encounter*. London, Ithaca Press.

BHABHA, Homi K. 2013. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.

BLASER, Mario. 2014. "Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages". *Cultural Geographies*, v. 21, n. 1: 49–58.

BLASER, Mario. 2018. "Uma Outra Cosmopolítica é Possível?" *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 10, n. 2:14–42.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2018. "Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios". *Revista Do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 69: 267–288.

CHAKRABARTY, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, Princeton University Press.

CHATTERJEE, Partha. 1997. "La nación y sus campesinos". In RIVERA CUSICANQUI, Silvia; BARRAGÁN, Rossana. (org.), *Debates PostColoniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, Editorial Historias/Ediciones Aruwiwiri/SEPHIS, pp. 195–210

CLAROS, Luis. 2011. *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos*. La Paz, Muela del Diablo Editores.

DAS, Veena. 1997 "La subalternidad como perspectiva". In: RIVERA CUSICANQUI, Silvia; BARRAGÁN, Rossana. (org.), *Debates PostColoniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, Editorial Historias/Ediciones Aruwiwiri/SEPHIS, pp. 279–292.

DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham & London, Duke University Press.

DE LA CADENA, Marisol. 2017. "Matters of method; Or, why method matters toward a not only colonial anthropology". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 7: 1–10.

DE LA CADENA, Marisol. 2018. "Natureza incomum: histórias do antropo-cego". *Revista Do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 69: 95–117.

DERRIDA, Jacques. 1973. *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, Edusp.

FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal.

GRAMSCI, Antonio. 2000. *Cuadernos de la cárcel. Tomo 2*. México, Ediciones Era.

GUHA, Ranajit. 1988 "The Prose of Counter-Insurgency". In GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri C. (org.), *Selected Subaltern Studies*. New York, Oxford University Press, pp. 45–86.

GUHA, Ranajit. 1997a "Prefacio a los estudios de la subalternidad. Escritos sobre la historia y sociedad sudasiática" In RIVERA CUSICANQUI, Silvia; BARRAGÁN, Rossana. (org.), *Debates PostColoniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, Editorial Historias/Ediciones Aruwiwiri/SEPHIS, pp. 23–24.

GUHA, Ranajit. 1997b. "Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India". In RIVERA CUSICANQUI, Silvia; BARRAGÁN, Rossana. (org.), *Debates PostColoniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, Editorial Historias/Ediciones Aruwiwiri/SEPHIS, pp. 25–32.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. 2007 "Introduction: Thinking Through Things". In HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. (org). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London and New York, Routledge, pp. 1-31.

HEYWOOD, Paolo. 2020 "All the Difference in the World: the Nature of Difference and Different Natures". *Philosophy of the Social Sciences*, v. 50, n. 6: 543-564.

HOLBRAAD, Martin. 2003. "Estimando a necessidade: os Oráculos de Ifá e a verdade em Havana". *Mana - Estudos de Antropologia Social*, v. 9, n. 2: 39-77.

HOLBRAAD, Martin. 2007. "The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *Mana*, Again)". In: HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. (ed.). *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London & New York, Routledge, pp. 189-225.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten A. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge, Cambridge University Press.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Cultural Anthropology, Theorizing the contemporary, Fieldsights* 13.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana - Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 2: 21-47.

LIMA, Tânia Stolze. 2011. "Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias". *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2: 601-646.

LIMA, Tânia S.. 2018 "A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá". *Revista Do Instituto de Estudos Brasileiros*, vol. 69: 118-136.

LYOTARD, Jean-François. 1984 *Le Différend*. Paris, Minuit.

MAN, Paul de. 1983. *Blindness and insight: essays in the rhetoric of contemporary criticism*. London, Routledge.

MAN, Paul de. 2002 *The Resistance to Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

MAUSS, Marcel. 2017 "Ensaio Sobre a Dádiva - forma e razão da troca nas sociedades arcaicas." In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Ubu Editora, pp. 191-330

MODONESI, Massimo 2010 *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires, CLACSO.

MORTON, Stephen. 2003. *Gayatri Chakravorty Spivak*. London & New York, Routledge.

NAHUELPAÑ, Hector. 2013. "El lugar del 'indio' en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente". *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n. 24: 71-91.

PORTELLI, Hugues. 1987. *Gramsci y el bloque histórico*. México, Siglo XXI Editores.

RABINOW, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.

RANCIÈRE, Jacques. 2018. *O descentendimento*. São Paulo, Editora 34.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia; BARRAGÁN, Rossana. 1997 "Presentación". In: RIVERA CUSICANQUI, Silvia; BARRAGÁN, Rossana. (org.). *Debates PostColoniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, Editorial Historias/Ediciones Aruwiyiri/SEPHIS, pp. 11-19.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia; BARRAGÁN, Rossana. 2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, Crítica.

SAID, Edward W. 2007 *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo, Companhia de Bolso.

SAID, Edward W. 2011. *Cultura e imperialismo*. São Paulo, Companhia de Bolso.

SPIVAK, Gayatri C. 1985 "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives". *History and Theory*, vol. 24, n. 3: 247–272.

SPIVAK, Gayatri C. 201. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge, Harvard University Press.

SPIVAK, Gayatri C. 2014 *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora UFMG.

STRATHERN, Marilyn. 1999 No limite de uma certa linguagem. *Mana - Estudos de Antropologia Social*, v. 5, n. 2: 157–175.

STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial connections*. Oxford, AltaMira Press.

STRATHERN, Marilyn. 2009. *O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

SWANCUTT, Katherine; MAZARD, Mireille. 2016 "Introduction. Anthropological knowledge making, the reflexive feedback loop, and conceptualizations of the soul". *Social Analysis*, v. 60, n. 1: 1–17.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana - Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n. 2: 115–144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2016. *Metaphysics as Mythophysics: Or, Why I Have Always Been an Anthropologist*. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (org.), *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*, London & New York: Rowman & Littlefield, pp. 249–274.

Recebido em 26 de julho de 2018. Aceito em 8 de abril de 2021.

Animais e direitos: as fronteiras do humanismo e do sujeito em questão

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2021.186658](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.186658)

Ana Paula Perrota Franco

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro | Três Rios, RJ, Brasil
anapaula_perrota@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1321-2187>

RESUMO

Através de diferentes áreas e percursos teóricos, alguns autores vinculados às Ciências Sociais refletem sobre as divisões que caracterizam a modernidade, tais como natureza e cultura, humano e não humano e humanidade e animalidade. Em diálogo com as reflexões promovidas por esses autores, a Antropologia brasileira conformou um novo campo de estudos intitulado “relações humano-animal”. A partir desse conjunto de discussões, o objetivo do artigo é analisar a mobilização dos defensores dos animais, perguntando sobre como o questionamento do exclusivismo humano acionado por esses atores ganha a forma de um projeto político. Para tanto, analisei o conteúdo de textos e palestras dos defensores que reivindicam a igualdade moral e jurídica entre humanos e animais. E foi possível observar que esses atores acionam os princípios do humanismo que sacralizam a vida humana para fazer dos animais seres implicados com a justiça e a moral.

PALAVRAS-CHAVE

Humanismo, direito dos animais, sociologia e antropologia da moral, relações humano-animal

Animals and rights: the frontiers of humanity and the subject in question

ABSTRACT Through different areas and theoretical paths, some authors linked to Social Sciences reflect on the divisions that characterize modernity, such as nature and culture, human and non-human and humanity and animality. In dialogue with the reflections promoted by these authors, Brazilian Anthropology has shaped a new field of studies entitled “human-animal relations”. From this set of discussions, the objective of the article is to analyze the mobilization of animal advocates, asking how the questioning of human exclusivism triggered by these actors takes the form of a political project. To this end, I analyzed the content of texts and lectures by defenders who claim moral and legal equality between humans and animals. And it was possible to observe that these actors activate the principles of humanism that sanctify human life in order to make animals involved with justice and morals.

KEYWORDS

Humanism, animal law, sociology and moral anthropology, human-animal relations

INTRODUÇÃO

Em 25 de Agosto de 2015, em Barueri, grande São Paulo, um caminhão carregado de porcos destinados ao abate tombou. Os animais ficaram cerca de 7 horas presos na carroceria até que o resgate fosse feito. Em razão do acidente, dezenas de animais morreram e outros ficaram feridos. Chamou atenção, para a discussão que se pretende aqui, que em poucas horas ativistas que defendem os animais chegaram ao local para ajudar na realização do resgate e acompanhar o que seria feito com os sobreviventes. Os ativistas também realizaram uma captação coletiva de recursos e conseguiram arrecadar no mesmo dia R\$50.000, que ao longo da semana chegou ao valor de R\$280.000. Além disso, conseguiram negociar com o frigorífico a liberação dos mais de 60 porcos sobreviventes, e então transportaram os animais para o chamado Santuário Terra dos Bichos, localizado em São Roque, SP. Por fim, com o dinheiro arrecadado financiaram tratamento veterinário para os animais feridos. Toda essa ação teve repercussão nacional, gerando comoção entre os ativistas presentes e entre as pessoas que acompanharam a “tragédia” e a “agonia dos animais” pelos meios de comunicação.

Situações críticas em favor dos animais como essa se tornaram comuns e ganham as páginas dos noticiários. Antes, esses acontecimentos ficavam restritos à divulgação e ação entre os próprios grupos que compartilham valores em favor dos “direitos dos animais”. Mas nos últimos anos, esses eventos passaram a adquirir repercussão pública entre aqueles que não se consideram “militantes” da causa. As ações em favor dos animais são entendidas pelos próprios atores que se consideram militantes como uma ação política, oriunda do fato objetivo de que humanos e animais possuem igualmente vidas que são um fim em si mesmo, e, portanto, não como um gesto individual de sensibilidade. Nesse sentido, as mobilizações diretas em favor dos animais ocorrem em conjunto e embasadas por outra forma de militância realizada no âmbito científico e filosófico.

A linha de ação em favor dos animais que será aqui discutida diz respeito à mobilização de professores/pesquisadores universitários e membros do Ministério Público, sendo estes homens e mulheres, que defendem o “abolicionismo animal” como ética a ser seguida e desenvolvida, e o “veganismo” como prática imprescindível para a “libertação animal” (Perrota, 2015). Os termos “abolicionismo animal”, “veganismo” e “libertação animal” fazem parte do repertório desses atores e são constitutivos da especificidade dessa forma de mobilização política. Esses termos dão sentido a uma forma de luta que consiste em eliminar todas as atividades que fazem uso de animais, desde alimentos até vestuário e passando por produtos que foram testados em animais. No Brasil, desde os anos 2000, existe o que poderíamos chamar de uma “rede animalista” formada por esses atores e que são ligados a diferentes áreas do conhecimento, tais como direito, medicina veterinária, história, biologia e filosofia. Os atores que formam essa rede se dedicam à causa animal por meio de pesquisas

realizadas e publicadas como livros, artigos, dissertações e teses; da promoção de congressos nacionais e internacionais realizados em diferentes regiões do país e por meio de ações públicas contra circos, rodeios, zoológicos, e etc. no âmbito do Direito. Essa rede se notabiliza então por fazer das atividades acadêmicas uma forma de construir, legitimar e levar à frente a luta pelo “direito dos animais”.

As apresentações em congressos e os livros e artigos publicados por essa rede possuem um conjunto de conteúdos comuns, mas que também encontra divergências, que visa garantir proteção aos animais, comprovando em termos científicos e filosóficos que o seu uso para fins humanos não é ético e, portanto, deve ser transformado. A ação desses atores é influenciada pelo chamado “moderno movimento de direito dos animais”, que é referenciado à publicação do livro do filósofo australiano Peter Singer, intitulado “A libertação Animal”, lançado em 1975, e também aos trabalhos dos filósofos americanos Tom Regan e Gary Francione. Considerando esses modos de ação política que identifiquei como “militantismo acadêmico” (Perrota, 2015), o que está em jogo é um projeto político e epistemológico que visa a transformação ontológica dos animais, de modo que estes sejam, assim como os humanos, tidos como sujeitos de direitos.

Este artigo tratará, portanto, exclusivamente sobre a ação em favor dos animais empreendida pelos “militantes acadêmicos” no Brasil, e que serão aqui chamados também de “defensores dos animais”¹. A partir de então o objetivo proposto será o de compreender, a partir do conteúdo de seus textos e palestras, as bases da “cosmologia animalista” que servem de suporte às ações diretas desenvolvidas em favor dos animais, e também de justificativa para a reivindicação de que se efetive mudanças na moral e no direito no que diz respeito à relação entre humanos e não humanos. A importância em focalizar o projeto acadêmico e político em favor dos animais é justificada uma vez que traz luz ao modo como se dá, nessa situação política, a confusão entre os cânones epistemológicos que dão inteligibilidade ao que se entende por humano e animal; sujeito e objeto. E ao mesmo tempo permite compreender como os defensores buscam legitimar o que poderia ser tido como um projeto disparatado: reivindicar direitos para os animais.

A discussão sobre a defesa do direito dos animais, nos termos aqui propostos, tem como pano de fundo o questionamento das definições de humano e animal e do reconhecimento de quem tem ou não direitos. Atualmente, a problemática que envolve a noção de humanidade é alvo de investigação entre cientistas sociais que problematizam a conceitualização de humano e a separação radical com relação a outros viventes nas sociedades modernas. Esses autores pertencem a diferentes correntes teóricas e ainda que por caminhos distintos se notabilizam pelo desenvolvimento de novas perspectivas acerca da compreensão moderna dos limites do humano e do social, e, portanto, da separação entre natureza e cultura (Latour, 2012; Ingold, 2015; Descola, 1998).

A partir do debate com esses autores, observa-se também na Antropologia brasileira o surgimento dos estudos chamados “relações humano-animal”. Tais estudos

¹ | Os dois termos não são utilizados pelos atores aqui discutidos como forma de auto-identificação, sendo portanto, uma terminologia adotada pelo autor.

levam em consideração enquanto objeto de análise antropológica “mais entes, em um repovoamento para além do *anthropos*” (Segata et al., 2017). Essa problemática já conforma o campo da Antropologia no Brasil e de acordo com os autores citados acima, mesmo sendo um campo recente, se expande a passos largos. Os antropólogos Jean Segata e Bernardo Lewgoy (2016) apontam que uma das características desse campo consiste no fato de que “os animais são reposicionados no debate antropológico” (p. 28). Em outras palavras, estes deixam de ser compreendidos como meros apêndices dos humanos e são levados ao primeiro plano nas etnografias. Como tais autores observam, essa transformação da posição dos animais permite que seja visualizado o modo como a vida de humanos e animais interagem e são co-produzidas.

A partir desses trabalhos, observa-se então um questionamento do exclusivismo humano (Sussekind, 2018) enquanto objeto de estudo das Ciências Humanas e enquanto portador de características ou competências próprias. Nesse sentido, a distinção entre natureza e cultura vem sendo desestabilizada a partir de trabalhos teóricos e etnográficos que, como Donna Haraway discute em entrevista a Nicholas Gane (2010), colocam em questão a nossa relacionalidade com o que não é humano. Desse modo, tendo em vista tanto as discussões mais amplas a respeito dos divisores que caracterizam a modernidade, quanto a emergência do campo de estudos sobre as relações humano-animal, o objetivo aqui proposto é compreender como os defensores reposicionam essa relação em termos filosófico, moral e político pela defesa dos animais como sujeitos de direitos. Nesse sentido, se por um lado alguns desses trabalhos realizam a “etnografia multiespécie”, caracterizada como uma metodologia que focaliza todos os organismos que têm suas vidas e mortes entrelaçadas com os seres humanos (Kirksey e Helmreich, 2010); a proposta aqui não será esta, mas trata-se de compreender como os defensores dos animais elaboram uma política multiespécie.

Acerca dessa proposta, os trabalhos de Tim Ingold (1994a, 1994b) que debatem sobre o modo como o pensamento ocidental reconhece o que é ou não humano constitui uma referência para essa discussão. Tais reflexões do autor nos ajudarão a questionar a ideia implícita na moral e na política moderna de que a humanidade seria algo de um tipo natural. Em diálogo com essa discussão, esse artigo pretende observar não somente como o pressuposto humano é colocado em questão pelos defensores dos animais, mas principalmente como a contraposição ao exclusivismo humano adquire a forma de um projeto intelectual com pretensões políticas. Nesse sentido, discutiremos que por parte dos defensores esse desafio não se trata apenas de uma questão epistemológica, mas consiste fundamentalmente num projeto político que visa transformar a moral e o direito no que se refere às normas e valores que orientam a relação entre humanos e animais.

A partir da análise da produção textual (teses, dissertações, livros, artigos científicos) dos chamados defensores dos animais, e da participação em Congressos organizados por esses atores, que será retomada da discussão de minha tese de

doutorado, a principal questão deste artigo é compreender como esses agentes políticos fazem do “humanismo” uma “questão animal”, ao incorporar seus princípios para defender o valor da vida animal nos moldes da vida humana. Os defensores, em suas pesquisas e atividades intelectuais, têm o objetivo de estabelecer as bases de uma teoria ética e dos direitos dos animais, capaz de articular o dever moral em favor dos animais à institucionalização dessa compreensão através do direito. Nesse sentido, o que será discutido aqui é que os defensores recorrem à tradição dos direitos humanos, estendendo-a para os animais enquanto uma nova classe de seres a quem devemos considerar como “sujeitos de uma vida”. Cabe ainda ressaltar que não se trata aqui de equacionar o problema das Ciências Sociais diante da proliferação de estudos que atestam a consciência, vida social e inteligência entre determinadas espécies de animais. Mas de compreender como essa comensurabilidade é acionada enquanto um projeto político.

COMENSURABILIDADE MATERIAL E ESSENCIALISTA DE HUMANOS E ANIMAIS

A análise dos textos publicados pelos defensores, bem como do conteúdo das palestras ministradas em diferentes congressos, nos permite observar que a articulação intelectual desses atores consiste em estabelecer equivalências entre a vida humana e a vida animal. Por meio da afirmação enunciada pelos defensores² de que os animais “são sencientes/conscientes, possuem interesses, interesse no seu bem-estar, na preservação da sua vida, liberdade, integridade física, são capazes de sentir dor física, sofrimento psicológico, depressão” (Lourenço e Oliveira, 2013), estes atores buscam reconstruir o entendimento de que entre o humano e o animal existiriam barreiras intransponíveis. Para tanto, os defensores fazem uma crítica direta ao pensamento cartesiano que teria contribuído por legitimar em termos epistemológicos a exclusão dos animais da esfera de preocupação moral. Para ilustrar esse posicionamento utilizo uma citação do defensor Laerte Levai (2010), que explica que o filósofo René Descartes “justificava a exploração dos animais ao afirmar que eles seriam somente autômatos ou máquinas destituídas de sentimentos, incapazes, portanto, de experimentar sensações de dor e de prazer”.

Conforme a crítica dos defensores, o tratamento ao qual destinamos aos animais por meio do seu uso para a produção de alimentos, experimentação científica, entretenimento e etc, encontra sentido em uma “crise de valores” provocada pelo pensamento cartesiano. Essa matriz filosófica seria responsável por legitimar o tratamento conferido aos animais como objetos, e, portanto, para sua consideração como seres (a)morais (Perrota, 2015; 2016). A realização dessa discussão, tal como se apresenta no projeto político e intelectual dos defensores, condiz com o debate filosófico sobre a concepção de humano estabelecida na modernidade. Trata-se de afirmar então que os defensores se posicionam contra a “figura de humanidade”

2 | O material empírico referente a atuação dos defensores dos animais e que será aqui analisado consiste, em sua maior parte, em publicações científicas. Nesse sentido, sempre apresentarei essas citações, identificando-as como tendo sido escrita pelos defensores a fim de que não sejam confundidas com a bibliografia utilizada para análise.

(Wolff, 2012) que se impôs na Filosofia e na Ciência a partir do século XVII com o desenvolvimento do trabalho de René Descartes. Nesse sentido, o humano cujo qual se contrapõe aos animais e, ao mesmo tempo, que serve de modelo para os defensores não é um ser genérico e neutro. Ao contrário, os defensores se referem a uma determinada concepção de humano - enquanto ser pensante e racional - que emergiu do pensamento essencialista cartesiano, e que diferiria de maneira radical dos animais.

A articulação política em favor dos animais consiste, portanto, num debate sobre o que seriam as semelhanças e diferenças entre humanos e animais, mas que não é exclusivo dos defensores. Pelo contrário, esse debate diz respeito a um questionamento que acompanha a trajetória do pensamento filosófico ocidental, e que busca reconhecer a diferença entre humanidade e animalidade (Ingold, 1994a). Uma explicação dada a esse questionamento foi elaborada por Aristóteles, na Antiguidade, quando estabeleceu a definição de que o homem é um “animal racional”. De acordo com Wolff (2012), esta fórmula atravessou os séculos até a Idade Clássica, conferindo aos humanos uma essência e atribuindo a eles um lugar privilegiado no centro do mundo. No entanto, a resposta aristotélica deu lugar ao homem duplo de Descartes, que se constitui através da união entre o pensamento e o corpo. Fazendo do homem um ser pensante, o filósofo determinou a maneira em que este tem de ser mais do que apenas um corpo, e portanto, diferente do animal. O pensamento, capacidade exclusiva atribuída aos humanos, se constitui como uma essência única, necessária, universal e constante. Sobre o homem cartesiano, nas palavras de Wolff (2012: 158): “Há o que ele tem de específico, por um lado (o pensamento - ou a cultura, a História, etc.) e, por outro lado, o que nele pertence à esfera da natureza (o corpo - a vida).

Em oposição aos humanos, a natureza é pensada em si mesma como nada mais que um corpo. Tratando especificamente dos animais, estes não possuiriam o pensamento, e uma vez desprovidos de consciência seriam de um gênero ontológico radicalmente diferente do homem, pois não compartilhariam da mesma substância. Conforme essa tradição do pensamento, todo o resto dos viventes, além dos humanos, constitui-se de corpos suscetíveis apenas às leis do movimento. A vida desses seres não seria nada mais que “uma porção de matéria mecanicamente organizada” (Wolff, 2012: 224). E haveria ainda um posicionamento hierárquico dos seres, colocando os humanos abaixo de Deus e acima de todo o resto do mundo criado.

Essa discussão encontra diálogo com o trabalho de Tim Ingold (1994a), que afirma que os animais têm ocupado uma posição central na construção ocidental do conceito de “homem”, mas de uma maneira específica. De acordo com o autor, a concepção própria de animalidade se dá como uma deficiência de tudo aquilo que apenas os seres humanos possuem. A partir dessas explicações podemos compreender as bases do diálogo realizado pelos defensores. E ao mesmo tempo, através da ideia de “figura de humanidade” presente no trabalho de Francis Wolff (2012) é possível buscar uma compreensão de como esses atores repensam as ideias científicas e filosóficas sobre

a humanidade para a redefinição política e moral dos animais e de sua relação com os humanos.

De acordo com Francis Wolff, entende-se por figura de humanidade “uma concepção filosófica da humanidade (uma resposta à pergunta: “O que é o homem?”), quer explícita, quer implícita, que se esteia em conhecimentos ou teorias científicas, quer do âmbito das Ciências Exatas, quer das Ciências Humanas, e na qual se baseiam regras, normas e valores” (2012: 10). O projeto político engendrado pelos defensores consiste em refutar a concepção filosófica da humanidade que emergiu do pensamento de Descartes. Esse pensamento se baseia em premissas que atribuem singularidade aos humanos ao conferir apenas a eles a condição de ser que pensa. Os defensores refutam essa perspectiva, identificando nos animais a competência primordial que assinala a diferença entre ambos: a capacidade de raciocinar (Perrota, 2016). A mobilização em favor dos animais, aqui discutida, repousa então sobre uma nova percepção ontológica da animalidade em que não haveria uma separação radical entre os viventes, pois os animais também realizariam operações mentais, e, portanto, possuiriam consciência. Tendo como base pesquisas empíricas realizadas, por exemplo, por primatólogos, etólogos, psicólogos e neurocientistas, os defensores sustentam a sua argumentação de que humanos e animais igualmente possuem racionalidade, e portanto, competências como a linguagem, o livre-arbítrio, vontades e etc. Segundo o defensor Heron Gordilho:

As ciências empíricas têm descoberto habilidades linguísticas nos grandes primatas que acabaram por ter significativas implicações na teoria moral, ao demonstrar que a doutrina tradicional que vê a espécie humana como seres ontologicamente distintos dos animais é fundamentalmente falsa e inconsistente. (2006: 61)

Em contraste com estudos e pesquisas científicas que assinalam comportamentos e capacidades tidas como exclusivas de seres humanos, um grupo de neurocientistas proclamou em 2012 que os humanos não são os únicos seres que possuem consciência. Conhecida como Declaração de Cambridge, o documento afirma o seguinte:

A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente como a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos.

Os termos dessa declaração comprovariam, com a legitimidade de tal instituição de ensino e pesquisa, o que os defensores já argumentavam através de outros estudos

científicos. A partir de então, tornou-se recorrente o uso do conteúdo desta declaração nas palestras e produções textuais dos defensores dos animais para reforçar o argumento sobre a similaridade entre as operações mentais de humanos e animais.

O conteúdo da Declaração de Cambridge faz parte de uma nova figura de humanidade, tal como é descrito por Francis Wolff (2012) e também discutida por outros pesquisadores, como veremos a seguir. De acordo com Wolff (2012) temos nos deparado desde as últimas décadas com outro conceito de humano oriundo do paradigma cognitivista, e que foi chamado de “homem neuronal”. Nesse paradigma, “o cérebro tornou-se um personagem central para a nossa definição de identidade pessoal, de sujeito” (Azize, 2011: 566). Essa “figura de humanidade” entra em choque com o pensamento cartesiano acerca do homem duplo, que confere singularidade aos humanos. Como explica Azize, a “centralidade do cérebro desfaz o dualismo ontológico” (2011: 570), na medida em que a explicação para o que somos deixa de ser metafísica e centra-se no estudo biológico do órgão. Segundo esta perspectiva, observamos o surgimento do “homem neuronal” como um ser da natureza, ou seja, como um animal do mesmo modo que os outros.

A igualdade entre humanos e os demais seres vivos é explicada a partir da perspectiva de que o cérebro, órgão que se constitui como elemento central para a definição do sujeito, não diz respeito “a cabeça, nem a mente ou a alma, mas o órgão físico ele mesmo” (Azize, 2011: 564). Essa leitura naturalizante e materialista da espécie humana levou Wolff (2012) a afirmar que o “homem neuronal” consiste numa abordagem científica inédita, que pela primeira vez postula a inexistência de quaisquer propriedades que distinguiriam fundamentalmente os humanos de outros seres naturais. O surgimento dessa concepção de pessoa tem como efeito a exclusão ou negação da essência humana que assinalava a sua distância intransponível em relação aos animais. Tal leitura da mente humana assume que “as características básicas de seu funcionamento são as características básicas do funcionamento da natureza como um todo” (Russo e Ponciano, 2002: 363). Desse modo, os cientistas vinculados ao paradigma cognitivista tratam o cérebro, pensamento e inteligência de humanos e animais como tendo uma diferença apenas de grau. E dessa perspectiva resulta a tese de que “o homem é (realmente) um animal como os outros” (Wolff, 2012: 255).

Então, se o pensamento cartesiano postula uma descontinuidade radical entre os homens e os demais seres, as ciências cognitivistas entendem que entre o reino animal e o reino humano não repousa nenhuma especificidade radical ou essencial. Esse pensamento converge com a posição dos “gradualistas”, conforme foi discutido por Tim Ingold (1994a). De acordo com o antropólogo, esse grupo contesta o fato de que a condição humana seria um estado de existência aberto apenas aos membros da espécie humana e então negado a todos os animais. Assim como se dá entre os debates recentes acerca do “homem neuronal”, os gradualistas se posicionam contra a separação radical entre humanos e não humanos, nos alertando contra a subestimação

da inteligência dos animais, e portanto, contra a perspectiva de que qualidades como a razão e a consciência seriam exclusivas dos humanos. Em diálogo com esse debate, a nova concepção sobre pessoa produzida no âmbito da neurociência retira o humano de sua posição privilegiada, de modo que o paradigma cognitivista consiste em um igualitarismo anti-hierárquico, como nos explica Russo e Ponciano:

É possível ver nesse movimento a radicalização de uma das características básicas do individualismo moderno: o igualitarismo, isto é, o achatamento das diferenças pela negação de qualquer hierarquia. A naturalização do humano/humanização da natureza nos parece ser claramente a exacerbação da postura antihierárquica e niveladora que caracteriza o universo de valores moderno. (2002: 365)

Essa abordagem contraria a visão de mundo ocidental que pensa a animalidade como o exato oposto da humanidade, pois faz desaparecer o que seriam as capacidades superiores dos humanos perante os animais. A mudança de concepção entre o homem pensante de Descartes e o homem neuronal não significa apenas a transformação de um paradigma filosófico e científico, mas traz consequências morais e políticas, pois tem a possibilidade de estabelecer novas regras, normas e valores que versam sobre a relação entre humanos e animais. A compreensão sobre essa nova teoria indica o surgimento de novos modos de construção de si, na medida em que “talvez seja possível falar que a naturalização do ser humano é correlata a uma espécie de humanização e, por que não dizer, encantamento da natureza” (Russo e Ponciano: 363).

Observamos então que a simetria entre humanos e animais assinalada pelo paradigma cognitivista é mobilizada politicamente pelos defensores dos animais. Nesse sentido, essa apropriação ocorre de forma diferente, pois os defensores a mobilizam tendo em vista um projeto político com pretensões normativas. Entretanto, como será discutido, permanece entre os defensores a perspectiva do dualismo ontológico, mas a partir de uma fronteira mais alargada capaz de fazer de humanos e animais viventes que pertencem à mesma qualidade de ser.

PREENCHENDO CORPOS VAZIOS: A ESSÊNCIA QUE DIGNIFICA O SUJEITO NEURONAL

Na modernidade, passamos a entender que a racionalidade garante a transcendência humana que existe a priori nos humanos. Essa questão presente na filosofia cartesiana foi elaborada e tratada por Emmanuel Kant como fundamento epistemológico e ético que tornou o Homem um fim em si mesmo. A ideia de essência faz referência a uma natureza humana dada e definitiva e os valores em torno do humano são respeitados e considerados como pré-existentes. A partir dessas ideias, o filósofo alemão é considerado responsável por sistematizar a “revolução cartesiana”

(Douzinas, 2009) e fazer do homem pensante a prerrogativa do sujeito. A filosofia crítica de Kant é considerada responsável pela virada subjetiva da modernidade, que tem como pressuposto filosófico o que seria a essência única do homem. Dentre as múltiplas transformações ocorridas nesse período, o século XVIII constituiu-se, portanto, por fazer da noção de pessoa enquanto agente autônomo uma entidade sagrada. E a crença na autonomia da razão do indivíduo “é o dogma do sistema de sacralidade desse individualismo” (Joas, 2012: 82).

Como acrescenta Tim Ingold (1994a), essa prerrogativa do sujeito como único ser que pensa fez com que apenas os humanos fossem capazes de ir além da condição física da animalidade, alcançando a condição moral de pessoa. A modernidade é caracterizada então pela negação dogmática de formas não humanas de discernimento e, conforme afirma a filosofia kantiana, os humanos são constituídos como senhores da natureza, tendo nascido para ser o seu fim último (Ingold, 1994a). Nesse sentido, podemos afirmar que a perspectiva de que animais raciocinam não significa a atribuição de uma simples competência. Mas capacita-os no aspecto primordial que fez dos seres humanos mais do que corpos materiais, mas um gênero único e sacralizado, oriundo da combinação corpo-pensamento. Em razão dessa semelhança apontada, os animais emergem no discurso dos defensores não mais como vivos-vazios, ou seja, como seres que agem de forma automatizada (Perrota, 2015). E nem meramente como seres neuronais, mas como sujeitos morais. Isto significaria dizer que, assim como os humanos, os animais também são agentes autônomos que tomam decisões a partir da racionalidade e, por conseguinte, da consciência de si. E, no entendimento dos defensores, se estes critérios garantiram ao homem a sua transcendência, e, por conseguinte o estatuto de sujeito moral, deveriam garantir também aos animais.

A partir dessa imagem sobre humanidade e animalidade, poderíamos por um lado pressupor o rebaixamento dos seres humanos já que não haveria mais características que os diferenciariam substancialmente dos demais seres vivos. Mas o que vemos na articulação política dos defensores é que a identificação de consciência como uma competência também dos animais não perde de vista a questão metafísica e os preceitos Kantiano sobre a moralidade acerca da sacralidade humana. Portanto, ao invés do rebaixamento do humano, temos a elevação dos animais, pois estes ascendem ao status de ser pensante e racional e alcançariam, conforme os defensores, a condição moral de pessoa.

Entendendo as consequências políticas e morais que podem ser geradas por esta mudança das figuras de humanidade, os defensores dos animais dialogam diretamente com as noções do homem cartesiano e do homem neuronal para fazer valer as suas reivindicações por direitos, baseadas no que seria a reparação ontológica dos animais. Essa reparação consiste em questionar a “ruptura ontológica” (Schaeffer, 2007) que atesta a incomensurabilidade entre homens e os demais seres vivos, afirmando que animais e humanos pertenceriam à mesma modalidade de ser. Os defensores

utilizam-se, por um lado, da figura do homem neuronal para desconstruir a perspectiva sobre a singularidade humana, mas por outro lado, recorrem ao essencialismo do homem cartesiano para reivindicar a excepcionalidade da vida animal nos moldes da vida humana. Essa perspectiva pode ser exemplificada na citação abaixo do defensor Tagore Trajano:

Homens e animais possuem características em comum, ainda que desenvolvidas em diferentes graus. Se entre homens e animais existe uma continuidade, sendo as diferenças entre eles apenas de grau e não de essência, nenhuma conceituação que se diga libertária pode estabelecer uma arbitrária hierarquização da vida. (2008: 260)

Por meio de estudos das ciências cognitivistas, os defensores se contrapõem à diferença radical assinalada pelo pensamento cartesiano. Mas essa contraposição não é absoluta, pois os defensores não deixam de argumentar em termos essencialistas. Portanto, defendem que humanos e animais compartilham da mesma substância que tornava o homem único entre os demais viventes e, desse modo, um fim em si mesmo. Os estudos provenientes dos trabalhos de neurocientistas não são entendidos pelos defensores como uma pesquisa apenas do cérebro orgânico, mas da mente enquanto realidade metafísica. Assim, ao afirmar que os animais também possuem racionalidade, os defensores estão ao mesmo tempo argumentando que “os animais possuem atributos que em regra são considerados como exclusivos da vida do espírito (mind)” (Gordilho, 2006: 62).

A transformação ontológica dos animais se faz, portanto, pela combinação entre as atividades mentais em termos orgânicos e a condição de ser pensante em termos metafísicos. Tais perspectivas que vêm de noções diferentes sobre a definição de pessoa são ajustadas pelos defensores para reivindicar que animais compartilham com os humanos não apenas de uma realidade biológica e material, mas também da condição moral de pessoa. A partir dessa combinação, que faz surgir animais com capacidades racionais, e, portanto, donos tanto de um corpo quanto de um espírito, os defensores proclamam que “a redução deste animal a meio para propósitos humanos, que traduz precisamente a coisificação da vida, não é tolerável” (Lourenço e Oliveira, 2012).

Conforme a crítica dos defensores, que pode ser vista na citação a seguir, a noção de espírito teria levado às últimas consequências o processo de reificação dos animais, se constituindo como “a raiz da ética que legitima a discriminação baseada na espécie” (Gordilho, 2006: 47). Mas essa mesma noção cumpre agora o papel inverso: o de habilitar o animal à condição sacralizada de pessoa. Na perspectiva dos defensores, dizer que os animais “pensam”, que eles “querem”, “fazem escolhas” etc, nega sua condição de “vivo-vazio”, de “objeto”, de “máquina” ou de “autômato” (Perrota, 2015). Portanto, não oferece a eles simplesmente similaridades biológicas com os humanos. Dizer que a vida animal se reproduz não por reflexo, mas pela consciência de si a torna

valiosa e confere singularidade a cada ser da espécie, como afirma a defensora Sônia Felipe (2009a):

Animais têm uma percepção específica, uma inteligência específica, uma linguagem específica e uma racionalidade específica. Se todas essas faculdades são o que institui a liberdade e a autonomia, no caso humano, porque simplesmente nos negamos a reconhecê-las nos animais?

Através da combinação dessas duas figuras de humanidade, os defensores reconfiguram a oposição entre sujeito e objeto para além dos limites do que se entende a diferença entre humanidade e animalidade. E, além de preservar os pressupostos essencialistas de Descartes, aciona também os princípios humanistas a eles associados de modo a incluir os animais no ideal de bem comum. A combinação dessas ideias científicas e filosóficas constitui estratégia fundamental para legitimar a reivindicação de direitos aos animais.

O fato de que animais e humanos compartilham de uma interioridade comum justifica, na crítica dos defensores, que a fronteira do humanismo seja expandida para além da espécie humana. Conforme essa perspectiva, o erro apontado sobre a filosofia de René Descartes não está no essencialismo que separa os humanos de todos os demais viventes, mas na tese de que apenas estes são seres que possuem mais do que um corpo. A crítica dos defensores consiste em afirmar que, de forma equivocada, naturalizou-se uma diferença entre a humanidade e a animalidade que não se comprova na realidade. Acionando as capacidades mentais semelhantes entre humanos e animais, esses atores argumentam que a diferença entre esses seres não é natural, mas histórica e acima de tudo transformável. Ou melhor dizendo, consiste em uma diferença que deve ser reparada.

A tese da exceção humana baseada não no indivíduo como espécie biológica, mas no sujeito enquanto condição moral é mantida. Mas, tornando sacralizada a vida de humanos e animais. Falar do fim da exceção humana significa dizer que na configuração de mundo dos defensores humanos e animais compartilham de corpos diferentes, mas não totalmente uma vez que possuem capacidades cerebrais semelhantes. E essa semelhança seria suficiente para garantir a igualdade de condição moral, pois faz deles igualmente portadores de um espírito.

Como pontua Jean-Paul Sartre (2013), em seu trabalho publicado pela primeira vez em 1945 e que já se tornou clássico, o humanismo atribui ao homem uma dignidade que é a única que não o transforma num objeto. Ao expandir o humanismo para abarcar os animais, pretende-se que estes também sejam tratados moralmente como sujeito e não como objeto. Tendo em vista a ação dos defensores dos animais, entendemos então que de maneira paradoxal o humanismo se torna menos humano (na medida em que inclui também os animais), mas ao mesmo tempo mais humanitário (na medida

em que expande os seus princípios para outras classes de seres). O humanismo como conceito se desprende, portanto, do homem como espécie biológica e é apropriado pelos defensores como princípio moral para justificar a proteção dos animais. Essa discussão, que na Antropologia, por exemplo, investiga as bases morais em torno do humano, se torna na luta política dos defensores dos animais um fundamento normativo, tal como é possível observar na seguinte citação:

O que é razoável pensar, num caso, continua a ser razoável pensar, noutra, quando há semelhanças. Assim conclui Primatt: “Embora seja verdade que um homem não é um cavalo, ainda assim, dado que um cavalo é um sujeito afetado pelo preceito, isto é, capaz de ser beneficiado por ele, o dever aí implicado alcança o homem, e equivale à regra: na condição de homem, trata teu cavalo como desejarias que teu dono te tratasse, se fosses tu um cavalo. Não vejo absurdo algum nem falso raciocínio nesse preceito, nem qualquer consequência negativa que possa resultar disso, ainda que a barbárie dos costumes assim o considere.”. (Felipe, 2006: 221)

Nesse sentido, a transformação ontológica dos animais não implica na transformação do dualismo ontológico que caracteriza a modernidade. Como o antropólogo Philippe Descola (1998) já discutiu acerca dessa sensibilidade ecológica, o humanismo moderno é acionado como fundamento para reivindicar respeito aos animais, estendendo a uma nova classes seres os princípios jurídicos que regem as pessoas. Conforme a “ética animalista” elaborada pelos defensores tem como referencial o humano, podemos dizer que diferentemente do modo como os próprios defensores intitulam, esta mobilização política visa a elaboração de uma “ética humanista para os animais”. O humano, bem como, a qualificação moral de sua vida na modernidade são referências para (re)pensar a natureza da animalidade através da identificação de atributos comuns entre os seres. Trata-se de afirmar então que, por um lado, as dimensões em torno da natureza humana são problematizadas para desconstruir sua excepcionalidade ante outras formas de vida. Mas, por outro lado, essas dimensões são acentuadas e servem de princípio para a expansão da necessidade de proteção moral dos animais.

A partir dessas considerações, observamos um novo desdobramento acerca das noções de humanidade e animalidade na tradição do pensamento ocidental. Tendo como referência para essa discussão os trabalhos de Tim Ingold (1994a, 1994b), observa-se que esse novo desdobramento encontra tanto uma convergência quanto uma divergência. A convergência existe em torno da relacionalidade entre esses dois conceitos, assim como foi apontado por Ingold (1994a), ao afirmar que desde os clássicos até os dias de hoje as noções de humanidade determinaram e foram determinadas pelas ideias sobre os animais. E a divergência existe, pois diferentemente do que o autor apontou, que a construção de animalidade é construída como uma deficiência de tudo aquilo que apenas nós humanos supostamente temos, o que se observa no

projeto filosófico, moral e político dos defensores é o inverso. Pois não se trata de contrastar ambas as concepções de humanos e animais para buscar as diferenças, ao contrário, trata-se de apontar as semelhanças. Então, se antes a animalidade era definida em comparação aos humanos pela soma das deficiências, atualmente, a concepção dos animais como sujeitos morais é definida pela soma das características similares aos humanos.

DIREITO DOS ANIMAIS

As reivindicações dos defensores acerca da ampliação dos limites filosóficos e morais da humanidade resultam também numa luta jurídica. A conquista de direitos aos animais consagraria institucionalmente a reabilitação de sua dignidade moral. Nesse sentido, os defensores consideram importante que as noções em torno da igualdade entre humanos e animais não se tornem apenas uma norma moral, mas também uma norma legal e, portanto, que se configure em direitos constitucionais. Embora nem todos os defensores falem em direitos, de maneira geral é entendido que esse domínio é fundamental. A partir do diálogo com os valores humanistas e devido à sua relação com o direito, a esfera jurídica também é convocada a se recomodar a fim de garantir e proteger a vida dos animais como um fim em si mesmo.

Portanto, em interlocução com a transformação ontológica dos animais e com a percepção moral que decorreria dessa nova realidade, os defensores consideram que o direito deve igualmente ser transformado após o reconhecimento de que animais são um indivíduo com as características de um sujeito moral agente. Essa nova realidade dos animais, conforme discutido até aqui, legitimaria a procedência de direitos. E tornaria imprescindível o surgimento de regras e normas que garantissem salvaguardas jurídicas sobre a vida animal como forma de reparar as injustiças das quais seriam historicamente vítimas. Essa questão pode ser observada na citação abaixo da defensora Sônia Felipe:

Quando um direito é dado por líquido e certo, isso significa que uma longa trajetória de violação, exploração, dano, dor, sofrimento e agonia está chegando ao fim. A instituição do direito cessa a liberdade que se julgava natural, portanto, sem custos, de se fazer com aquele sujeito o que se vinha fazendo até então. Assim foram instituídos os direitos humanos. Não será diferente com a instituição de direitos animais e de ecossistemas naturais (Felipe, 2009b).

A reivindicação de que animais sejam protegidos como sujeitos de direitos poderia, em um primeiro momento, parecer absurda se naturalizássemos os ideais humanistas que fizeram das palavras homem, espécie humana e humanidade sinônimos irreduzíveis³. Mas proponho levar a sério o modo como se dá a luta política em

favor dos animais, considerando, como já foi dito, que esse tema permite discutirmos sobre noções relativas à definição de humanidade, de direito e de valores. Além disso, a repercussão que essa temática adquiriu fez com que alguns pesquisadores, como o antropólogo Philippe Descola (2010), afirmassem que a questão dos direitos dos animais é sem dúvidas crucial e tem se mostrado como um dos grandes desafios políticos do século XXI. Nesse mesmo sentido, o jurista Costas Douzinas (2011) afirma que o movimento pelos direitos dos animais fincou firmemente a diferenciação jurídica entre humano e animal na agenda política. Segundo o autor, e em conformidade com o que estamos discutindo, importantes questões filosóficas e ontológicas estão envolvidas aqui, que incidem principalmente sobre a ideia de humanidade.

Nesse caso, não é novidade nas Ciências Sociais, como já afirmava Marcel Mauss no começo do século passado, que a maneira como a noção de ser humano se entrelaça com o direito e a moral não é natural e nem uma ideia bem definida. Diferentemente, como afirmou Marcel Mauss (2003), em seu estudo clássico sobre a categoria “pessoa”, trata-se de uma ideia que lentamente surgiu e cresceu ao longo dos séculos. E tendo como referência o trabalho do antropólogo, entendemos que os seres humanos criam um conceito a seu respeito, que varia ao longo dos séculos e das diferentes sociedades. Em complementaridade a essa discussão, podemos compreender, nas palavras de Michel Serres (2015), que o humanismo consiste, portanto, numa palavra abstrata que evoca a ideia de um homem universal que não existe. Do mesmo modo, o direito, e mais especificamente os direitos humanos, não têm uma realidade autoevidente, mas é tido como a maior invenção política e jurídica da filosofia e da jurisprudência modernas (Douzinas, 2009). Os valores associados ao sentido moral e jurídico do humano bem como do direito que a ele pertence são, portanto, um processo histórico e de modo algum algo já dado.

Observamos que se o conceito moral de pessoa e a definição de direitos humanos não existem a priori, os defensores vão atrás dessas aberturas, recolocando a pergunta sobre que entidades são as legítimas detentoras de direitos? Essa mesma pergunta, ainda no que diz respeito aos próprios seres humanos, não é inédita. A história dos direitos humanos é acompanhada pela extensão de direitos a novos reivindicantes, que em seu início não foram contemplados. Nesse caso, é possível compreender a humanidade como uma categoria elástica que pode ser distendida e contraída. Tanto é, como afirma Douzinas, que o reconhecimento jurídico raramente acompanhou a compreensão moderna da humanidade. De acordo com o autor, na Idade Média “porcos, ratos, sanguessugas e insetos eram acusados de vários delitos e formalmente intimados aos tribunais, julgados com toda a pompa do devido processo e absolvidos ou condenados e punidos” (Douzinas, 2009: 194). E em contraposição, escravos humanos foram colocados para fora da fronteira da humanidade ao longo da história e até recentemente, sendo, portanto, excluídos da proteção dos direitos humanos.

3 | Poderia ser absurda por outros motivos. Cf. FERRY, Luc e VINCENT, Jean-Didier (2011)

A respeito dessa discussão que envolve questões jurídicas em torno das noções de humanos e animais, e entre pessoas e coisas, a antropóloga Ciméa Bevilaqua (2011) abordou um tema específico, referente ao pedido de habeas corpus em favor de chimpanzés. A antropóloga analisou os processos judiciais em torno desses pedidos e ressaltou justamente a ambiguidade das formas de existência definidas pela oposição jurídica entre pessoas e coisas e que cercam os próprios seres humanos. De acordo com a autora, os pedidos de habeas corpus em favor de chimpanzés desafiam a longa tradição doutrinária que separa humanos e animais, e a partir dos casos analisados, observou que algumas categorias jurídicas tidas como óbvias são então questionadas e os advogados se encontram “relativamente livres para explorar um amplo leque de argumentos, nem sempre mutuamente coerentes, para sustentar demandas em relação às quais nem a lei nem a jurisprudência ofereciam aos tribunais uma orientação segura” (Bevilaqua, 2011: 77).

Considerando esse caminho aberto em torno da fabricação jurídica de pessoas e coisas, os defensores pretendem que a teoria do direito dos animais seja capaz de romper com o que identificam como sendo mais uma barreira que limita a extensão do ideal dos direitos humanos. Essa perspectiva sobre a conquista de novos direitos é discutida pelos defensores que afirmam que se em outros momentos o reconhecimento de que todos os humanos têm direito a igual proteção foi limitado por critérios racistas e machistas (em referência à mobilização política por igualdade de mulheres e negros), essa limitação ocorreria agora por critérios “especistas”. Segundo essa perspectiva, o “outro” que precisa ser incluído na proteção jurídica deixa de ser pensado apenas como “outro” humano e passa a ser pensado também como sendo “os animais”. Essa reflexão é feita pelos próprios defensores ao analisarem a conjuntura em torno da defesa de direitos:

Estamos agora no limiar de mais uma vaga de ampliação do círculo daqueles considerados titulares de direitos. Antes os estrangeiros, as crianças, as mulheres, os escravos, os negros, os índios. A época contemporânea conhece a reivindicação pelos direitos dos animais, pelos direitos da natureza. Estende-se, em mais um capítulo da história, o universo dos sujeitos de direito. É a passagem da filosofia, da ética animal e ecológica para o campo jurídico. E o portal já vem sendo passado. A Constituição do Equador e, na Bolívia, a Lei da Mãe Terra já cruzaram a fronteira. A própria Carta Magna boliviana convida a ver os animais como sujeitos e não objetos. Na Suíça, Áustria e Alemanha já se sabe, pela redação legal explícita, ao menos, que animais não são coisas. Em paralelo, interpretações de textos legais tomam a direção da afirmação da existência de sujeitos de direito para mais dos seres humanos. (Oliveira, 2013: 11361)

A busca por respostas sobre onde começa a humanidade e onde termina não é simples, como podemos observar a partir da própria institucionalização do ideal

dos direitos humanos. Entretanto, se a definição das fronteiras da humanidade tem sido um projeto instável, as noções morais que deram origem aos direitos humanos se tornaram incontestáveis e o principal ideal contra as violações da vida humana e a favor da garantia fundamental do valor absoluto do sujeito. Ao conferir humanidade aos animais, os defensores se apropriam do triunfo⁴ dos ideais dos direitos humanos, e caracterizam esse movimento político como uma questão primordial ligada à ética da vida (Levai, 2010). Esse referencial consiste num aspecto central da luta em favor dos animais, dando nome a uma das terminologias pelas quais essa forma de ação política é conhecida: Movimento de direito dos animais. Observa-se então que do mesmo modo que os defensores pretendem incluir os animais no ideário humanista, pretende-se também que eles desfrutem de direitos por compartilharem do aspecto que confere humanidade aos humanos: o pensamento.

Os termos da reivindicação de direito dos animais se constitui a partir dos mesmos parâmetros dos direitos humanos. Trata-se de uma norma jurídica que visa assegurar a libertação contra a opressão e a dominação de humanos e animais, e assim garantir a emancipação e a autorrealização dos seres. A utilização dos direitos humanos como referencial na luta em favor dos animais pode ser observada através da proclamação da Declaração Universal dos Direitos dos Animais, em 1978, pela UNESCO, em Bruxelas. A observação comparativa com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948, nos leva a perceber que a premissa central entre as duas diz respeito ao reconhecimento da dignidade intrínseca a todos os indivíduos. Os caminhos para atender a esses direitos, bem como os caminhos que os violariam são diferentes para humanos e animais e assim tratados nas duas declarações. Mas as questões em torno da liberdade, autorrealização e valor da vida fazem parte do ideal comum e são tidas como objetivo último do tratamento que deve ser destinado a humanos e animais⁵.

Para a concretização da proteção jurídica dos animais, nos termos reivindicados pelos defensores, o direito precisa se recompor em termos de valor e se colocar através de leis a serviço de novas práticas. O novo valor em jogo deve considerar de maneira irrestrita que as ações contra a vida dos animais sejam tidas como práticas criminosas. E as novas práticas exigem que abandonemos todas as atividades que, segundo suas concepções, violam a vida dos animais. Os defensores sabem que esta não é uma transformação fácil, pois entendem que o reconhecimento desse novo animal torna imprescindível outra concepção do direito, de maneira que este deixe de ser “influenciado por uma visão antropocêntrica que exclui os animais da esfera de consideração moral humana” (Trajano, 2007: 245).

No entanto, pensar sobre como o direito trata os animais é mais complexo do que a dualidade estanque entre pessoas e coisas. Quando consideramos as diferentes categorias de animais: de produção, de pesquisa, doméstico, selvagem, e a forma como cada uma é representada juridicamente, observamos diferentes matizes dessa fronteira. Como discuti em um trabalho anterior (Perrota, 2015), um exemplo

4 | Ressalta-se que as ideias acerca do triunfo dos direitos humanos são pensadas como vitoriosas enquanto um princípio moral. Entretanto, considerando as situações de vida, essas ideias são instáveis inclusive para os seres humanos. Essa questão foi discutida em trabalho anterior (Perrota, 2015).

5 | É importante enfatizar que para humanos e animais, tais definições não são igualmente simples e nem óbvias. E nesse sentido, é possível citar um exemplo que ilustra essa complexidade, que é o artigo 7 da Declaração Universal dos Direitos dos Animais. Esse artigo versa sobre como devem ser as condições de vida de animais que trabalham. Em contraposição a esses princípios, que prevêm que animais de trabalho, em certas circunstâncias, podem ter uma vida digna, a perspectiva aqui discutida (abolicionista e em favor da libertação animal), considera que qualquer forma de utilização dos animais por parte dos seres humanos não é considerada ética.

da existência plural dos animais no sistema jurídico pode ser abordado a partir de um acontecimento noticiado em 2009 na cidade de São Paulo. Na ocasião, a polícia identificou um abatedouro que produzia carne de cachorro para ser vendida em restaurantes que atendem fundamentalmente a comunidade coreana que vive na cidade, e que, em seu país, essa prática é admitida legalmente. O abatedouro foi interdito e os responsáveis presos pela polícia civil. Os crimes cometidos, segundo o delegado Anderson Pires Giampaoli, foram os de maus-tratos, relação de consumo e formação de quadrilha. Importa-nos aqui refletir sobre a questão dos maus-tratos. Nas palavras do delegado, em entrevista à TV UOL, concedida em 12 de novembro de 2009, o evento foi considerado da seguinte maneira: “Sob o manto dessa cultura que eles lá têm, querem aqui no nosso país praticar esse tipo de crueldade contra os nossos animais e consumir esse tipo de carne”.

A questão pertinente a ser dita nesse caso é que o direito protege cachorros de serem abatidos para a produção de carne através da legislação que criminaliza a crueldade cometida contra animais domésticos, mas não protege animais de produção: bois, porcos e frangos, por exemplo. Os cachorros, como o caso demonstra, são vítimas do abate. Diferentemente dos animais de produção, que são abatidos diariamente para nosso consumo sem a consideração de que essa prática seja considerada um “tipo de crueldade”. Observa-se então que a crítica feita pelos defensores é que essas leis conseguem no máximo, e de maneira instável, colocar animais no limiar da divisão entre pessoas e coisas. Instável, pois nessa situação citada foi possível visualizar a utilização da legislação brasileira para a proteção dos cachorros abatidos para a produção de alimentos. Entretanto, em outros casos essa mesma espécie animal poderia ser morta sem que se configurasse como maus-tratos. Por exemplo, cachorros que são utilizados em experimentos científicos e sofrem manipulações em seus corpos das mais diversas formas, sendo “sacrificados” no final do experimento como procedimento padrão. Esses casos podem ser considerados contrastantes, pois consistem em situações em que a vida do mesmo animal oscila entre ser protegida juridicamente da morte ou não.

Por essa perspectiva, os defensores reivindicam um deslocamento do lugar dos animais no mundo do direito. E se considerarmos analiticamente os dois polos, o de pessoas e o de coisas, trata-se de trazer os animais para o mundo das pessoas e, por conseguinte, cobri-los com os direitos correspondentes a essa forma de existência moral e jurídica. Não se trata de afirmar então que os animais não são representados e protegidos pelo direito, mas de dizer que a maneira como são tratados não garante a eles, segundo a reivindicação dos defensores, a sua plena existência e dignidade. Em se tratando desse novo lugar, espera-se em termos práticos que os animais recebam cuidado, atenção e proteção dos humanos. Para tanto, o direito deve adquirir uma abrangência mais ampla, a fim de se tornar uma instituição social destinada à representação igualitária de humanos e animais. Nas palavras dos defensores, o direito dos animais consiste então na adição de “novos valores morais, como o respeito a

todas as formas de vida, que devem ser absorvidos no novo processo de significação jurídica” (Trajano, 2008: 252). Trata-se de corrigir o direito, fazendo dele um elemento de unificação entre as espécies.

Essas questões já refletem na esfera jurídica por meio de transformações no Código Civil de diferentes países acerca da natureza jurídica dos animais. Ainda que em termos diferentes do que é postulado pelos defensores, países como Equador, Índia, Suíça, Alemanha, Áustria e França promoveram mudanças em seus Códigos, alterando a forma de reconhecimento jurídico dos animais. Essas alterações rompem com o estatuto animal que o reconhece como coisa e que os confere apenas valor econômico e de mercado. No Brasil, está em tramitação desde 2015 o Projeto de Lei do Senado nº 351, de 2015, que prevê uma alteração no Código Civil para determinar que os animais não serão considerados coisas.

A respeito de tais mudanças, não se pode afirmar que os novos Códigos promoveram ou teriam a capacidade promover transformações substanciais, principalmente no que diz respeito às pretensões políticas dos defensores aqui discutidos. Mas ao mesmo tempo não podemos negar que esse debate traz implicações sobre as diferentes atividades que fazem uso de animais. A regulação do emprego de animais como cobaias, ou como fonte de matéria prima para a indústria alimentícia, por exemplo, passa a incorporar preocupações de ordem ética a respeito das condições de vida e morte desses animais. A respeito dessa questão, é possível citar como exemplo a Instrução Normativa n. 56, de 6 de novembro de 2008, que estabelece os procedimentos gerais para boas práticas de bem-estar para animais de produção e de interesse econômico. E a Resolução Normativa n.12 de 20 de setembro de 2013 que estabelece práticas para o cuidado e utilização de animais para fins científicos e didáticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A menção ao acidente envolvendo os porcos na introdução desse artigo descreve uma tensão sobre a responsabilidade moral que nós (os humanos) temos com relação a eles (os animais) e que tem a ver com as concepções de humanidade e animalidade reivindicada pelos defensores dos animais. A repercussão do caso foi mobilizada para ilustrar essa situação crítica enquanto um fenômeno social caracterizado por um novo modo de entendimento sobre humanos, animais e sobre a maneira como os defensores pressionam que deveria ser constituída tal relação, não somente em termos práticos, mas fundamentalmente em termos filosófico, moral e jurídico. A temática colocada por essa forma de ação política pode ser inserida no debate presente atualmente nas Ciências Sociais que propõe o questionamento sobre a ruptura entre sujeito e objeto e, por conseguinte, sobre o paradigma representacional e simbólico no que diz respeito aos animais. A atuação dos defensores no campo acadêmico dialoga diretamente com essa discussão, mas entendo que a partir de outros termos, pois mais do que

uma preocupação epistemológica, esses agentes fazem da questão animal uma luta política por justiça e direitos.

A reivindicação de que animais sejam incluídos no âmbito da esfera humanitária, tanto no que diz respeito à proteção moral quanto jurídica, permite observarmos um projeto político que relativiza o entendimento que possuímos sobre o que é o humano e o que é o animal. Sem pretender encerrar qualquer debate, o meu objetivo aqui foi o de compreender como os defensores acionam os saberes científicos e filosóficos para tornar humanos e animais equivalentes no plano moral e jurídico. A noção de figura de humanidade de Francis Wolff (2012) teve um papel importante nessa discussão. A perspectiva do autor de que existem concepções filosóficas diferentes de humanidade que se aliam a um projeto científico e a uma moral nos serviu de orientação para compreender o caminho percorrido pelos defensores em sua busca por transformar a realidade ontológica dos animais. Como vimos, em seus esforços por constituir uma teoria ética e do direito dos animais, os defensores dialogam com a perspectiva essencialista de Descartes que pensa o humano como um ser duplo constituído pela conjunção entre o corpo e o espírito; e com o paradigma cognitivista que realiza um estudo materialista do cérebro, considerando que entre humanos e animais existe uma diferença apenas de grau.

Em termos políticos, os defensores acionam a igualdade postulada pelas pesquisas relacionadas às neurociências, mas herdamos os pressupostos cartesianos que fazem dos homens mais do que um corpo. A identificação de capacidades mentais semelhantes entre humanos e animais é incorporada como argumento que confere legitimidade à crítica de que é intolerável, em qualquer situação, tratar os animais como objetos. Se o pensamento cartesiano, como explica Francis Wolff (2012), reduziu a natureza a uma matéria homogênea e fez dessa forma de vida nada mais que uma porção de matéria mecanicamente organizada, para os defensores, o paradigma cognitivista confere aos animais o algo a mais que fez com que humanos fosse mais do que uma matéria bruta. Para que a identificação de capacidades mentais nos animais preencha seus corpos com esse espírito, os defensores recorrem à terceira natureza do pensamento cartesiano, que se torna existente através da união entre corpo e alma.

Conclui-se então que a maneira como os defensores colocam em questão o paradigma moderno não o subverte inteiramente. As fronteiras marcadas pela dualidade entre sujeito e objeto, pessoa e coisa são mantidas, ainda que de maneira alargada a fim de incluir os animais na mesma condição moral de pessoa que os humanos. A respeito desse aspecto, observamos que a transformação ontológica dos animais segue os pressupostos humanistas e os princípios jurídicos que regem as pessoas. Nesse sentido, como já foi discutido por Philippe Descola (1998), tal preocupação com os animais protege as espécies percebidas como as mais próximas dos homens, e, portanto, não coloca em causa de maneira fundamental a separação moderna entre natureza e cultura. Portanto, os defensores não desfazem o dualismo

ontológico que caracteriza a modernidade, pois é através da ideia de essência que buscam tornar lógica a extensão de ideais humanitários aos animais. Nesse sentido, o que está em jogo para os defensores não é a essência humana, mas o exclusivismo humano que faz dessa espécie a única portadora de tal qualidade.

Entretanto, as posições hierárquicas entre os seres do mundo e que dão aos humanos um lugar privilegiado já que seriam os únicos seres pensantes são abaladas, desafiando mesmo que indiretamente a humanidade moderna. Conforme os animais se tornam também um outro a quem devemos considerar moralmente, as mobilizações políticas dos defensores, nos termos aqui propostos, tensionam a liberdade humana moderna, que reivindicou para si poderes ilimitados no que diz respeito às possibilidades de interferência sobre o planeta, e no que diz respeito à sua liberdade frente quaisquer determinações naturais.

Ao menos os animais, ou melhor dizendo, aos menos os animais considerados mais próximos dos humanos por compartilharem faculdades comuns, tal como reivindica os defensores, são deslocados de sua posição reificada e de sua condição de objeto de experimentação e controle, através da sua consideração como sujeitos de direitos. Retomando o acidente mencionado no início do capítulo, observamos então que esse deslocamento coloca em questão a legitimidade da criação dos porcos para o abate, o tratamento destinado aos animais acidentados, e o futuro dos animais que se mantiveram vivos. E exige uma transformação do modo como as sociedades modernas convencionaram a tratar os animais. Portanto, a atribuição aos animais de faculdades tidas como exclusivamente humanas promove um choque, que, de acordo com a perspectiva dos defensores, exige o comprometimento direto com um novo rearranjo moral e político e que aponta para um caminho específico e bem delimitado em que humanos e animais sejam igualmente considerados sujeitos de direitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZIZE, Rogerio Lopes. 2011. "O cérebro como órgão pessoal: uma antropologia de discursos neurocientíficos". *Trabalho, Educação e Saúde*, v. 8 n. 3: 563-574. <https://doi.org/10.1590/S1981-77462010000300014>

BEVILAQUA, Ciméa Barbato. 2011. "Chimpanzês em juízo: pessoas, coisas e diferenças". *Horizontes*

Antropológicos, ano 17, n. 35: 65-102. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000100003>

DESCOLA, Philippe. 2010. "À Chacun ses animaux". In: BIRNBAUM, Jean. (dir.). *Qui sont les animaux*, Paris, Éditions Gallimard, pp.164-181.

DESCOLA, Philippe. 2002. "L'anthropologie de la nature". *Annales. Histoire, Sciences*

Sociales, 57: 9-25. <https://doi.org/10.3406/ahess.2002.280024>

DESCOLA, Philippe. 1998. "Estrutura ou Sentimento: A relação com o animal na Amazônia". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1: 23-45. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>

DOUZINAS, Costas. 2009. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos.

DUMONT, Louis. 2008. *Homo Hierarchicus*. São Paulo: Edusp.

DURKHEIM, Émile. 1970. *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária.

FELIPE, Sonia. 2009a. Fundamentação ética dos direitos animais. Agência de Notícias de Direitos Animais. Disponível em: <https://www.anda.jor.br/2009/02/fundamentacao-etica-dos-direitos-animais/>. Acesso em 29 de junho de 2012.

FELIPE, Sonia. 2009b. "Por que os direitos nos obrigam?" Agência de Notícias de Direitos Animais. Disponível em: <http://www.anda.jor.br/20/03/2009/por-que-os-direitos-nos-obrigam> >. Acesso em 30 de outubro de 2011.

FELIPE, Sonia. 2006. Fundamentação ética dos direitos animais. O legado de Humphry Primatt. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, n. 1: 207-230.

FERRY, Luc; VINCENT, Jean-Didier. 2011. *O que é o ser humano? Sobre os princípios fundamentais da filosofia e da biologia*. Petrópolis: Vozes.

GORDILHO, Heron. 2006. "Espírito animal e o fundamento moral do especismo". *Revista Brasileira de Direito Animal*, a. 1. n.1: 37-65. <http://dx.doi.org/10.9771/rbda.v1i1.10240>

GANE, Nicholas; HARAWAY, Donna. 2010. "Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?". *Ponto Urbe*, n.6. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1635>

INGOLD, Tim. 2015. *Estar Vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

INGOLD, Tim. (org.) 1994a. *What is an animal?* London: Routledge,

INGOLD, Tim. 1994b. "Humanity and Animality". In INGOLD, Tim (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London, Routledge: pp.14-32.

INGOLD, Tim. 1990. "An Anthropologist looks at biology". *Man*, v. 25, n. 2: 208-229. <https://doi.org/10.2307/2804561>

JOAS, Hans. 2012. *A sacralidade da pessoa. Nova genealogia dos direitos humanos*. São Paulo: Editora UNESP.

LATOURE, Bruno. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc.

LEVAI, Laerte. 2010. "Íntegra da petição e sentença sobre o uso cruel de cães". Agência de Notícias de Direitos Animais. Disponível em: <https://www.anda.jor.br/2010/08/integrada-peticao-e-sentenca-sobre-o-uso-cruel-de-caes/>. Acesso em 29 de junho de 2012.

LOURENÇO, Daniel Brag; OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza. 2013. "Reduzir animal a meio para propósitos humanos é intolerável". Consultório Jurídico. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2013-nov-01/reduzir-animal-meio-propositos-humanos-intoleravel>>. Acesso em 10 de janeiro de 2014.

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. 2013. "Especismo religioso. Direitos da natureza e direitos dos animais, um enquadramento". *Revista do Instituto de Direito Brasileiro (RIDB)*, ano 2, n. 10: 11325-11370.

PERROTA, Ana Paula. 2015. *Humanidade estendida: a construção dos animais como sujeitos de direito*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PERROTA, Ana Paula. 2016. "'Quem' ou o 'que' são os animais? Um estudo sobre os defensores dos animais (re)definem sua natureza". *Iluminuras*, v. 17, n. 42: 17-50.

RUSSO, Jane; PONCIANO, Ednal. 2002. "O sujeito da neurociência: da naturalização do homem ao re-encantamento da natureza". *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, v. 12, n.2:345-373. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312002000200009>

SARTRE, Jean-Paul. 2013. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes.

SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo; VANDER VELDEN, Felipe; BECILAQUA, Ciméa. 2017. "Apresentação Dossiê Antropologia e Animais". *Horizontes Antropológicos*, ano 23, n. 48: 9-16. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832017000200001>

SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo. 2016. "Animals in anthropology". *Vibrant*, v. 13, n. 2: 27-37. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412016v13n2p027>

SCHAEFFER, Jean-Marie. 2007. *La Fin de l'exception humaine*. Paris: Éditions Gallimard.

SERRES, Michel. 2015. *Narrativas do humanismo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

SUSSEKIND, Felipe. 2018. "Sobre a vida multiespécie". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69: 159-178. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901x.voi69p159-178>

TRAJANO, Tagore. 2008. "Direito Animal e hermenêutica jurídica da mudança: a inserção da linguagem dos movimentos sociais em um novo significado jurídico". *Revista Brasileira de Direito Animal*, ano 3, n. 4: 247-264. <http://dx.doi.org/10.9771/rbda.v3i4.10468>

TRAJANO, Tagore. 2007. "Direito animal e os paradigmas de Thomas Kuhn: Reforma ou revolução científica na teoria do direito?". *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 2, n.3: 239-269. <http://dx.doi.org/10.9771/rbda.v2i3.10365>

WOLFF, Francis. 2012. *Nossa humanidade. De Aristóteles às neurociências*. São Paulo: Editora UNESP.

Ana Paula Perrota Franco é professora do Departamento de Ciências Administrativas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Instituto Três Rios (UFRRJ-ITR-DCAS), do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas (PPGDT) da UFRRJ. É doutora e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ-PPGSA) e tem graduação em ciências sociais (UFRJ).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Agradeço aos pareceristas pela leitura cuidadosa e as valiosas sugestões, fundamentais para a versão final do artigo.

FINANCIAMENTO: Não se aplica

Recebido em 8 de fevereiro de 2019. Aceito em 24 de fevereiro de 2021.

Animals and rights: the frontiers of humanity and the subject in question

DOI
[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
ra.2021.186658](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186658)

Ana Paula Perrota Franco

Federal Rural University of Rio de Janeiro | Três Rios, RJ, Brazil
anapaula_perrota@hotmail.com | ORCID: [https://
orcid.org/0000-0003-1321-2187](https://orcid.org/0000-0003-1321-2187)

ABSTRACT

Through different areas and theoretical paths, some authors linked to Social Sciences reflect on the divisions that characterize modernity, such as nature and culture, human and non-human and humanity and animality. In dialogue with the reflections promoted by these authors, Brazilian Anthropology has shaped a new field of studies entitled “human-animal relations”.

From this set of discussions, the objective of the article is to analyze the mobilization of animal advocates, asking how the questioning of human exclusivism triggered by these actors takes the form of a political project. To this end, I analyzed the content of texts and lectures by defenders who claim moral and legal equality between humans and animals. And it was possible to observe that these actors activate the principles of humanism that sanctify human life in order to make animals involved with justice and morals.

KEYWORDS

Humanism, animal law, sociology and moral anthropology, human-animal relations

Animals and rights: the frontiers of humanity and the subject in question

ABSTRACT Through different areas and theoretical paths, some authors linked to Social Sciences reflect on the divisions that characterize modernity, such as nature and culture, human and non-human and humanity and animality. In dialogue with the reflections promoted by these authors, Brazilian Anthropology has shaped a new field of studies entitled “human-animal relations”. From this set of discussions, the objective of the article is to analyze the mobilization of animal advocates, asking how the questioning of human exclusivism triggered by these actors takes the form of a political project. To this end, I analyzed the content of texts and lectures by defenders who claim moral and legal equality between humans and animals. And it was possible to observe that these actors activate the principles of humanism that sanctify human life in order to make animals involved with justice and morals.

KEYWORDS

Humanism, animal law, sociology and moral anthropology, human-animal relations.

INTRODUCTION

On August 25, 2015, in Barueri, greater São Paulo, a truck loaded with pigs destined for slaughter overturned. The animals were trapped in the bodywork for about 7 hours until the rescue was carried out. As the accident result, dozens animals died and others were injured. It called attention to the intended discussion here that in a few hours activists who defend the animals arrived at the site to help with the rescue and follow up on what would be done with the survivors. The activists also carried out a collective fundraising and managed to raise BRL 50,000 on the same day, which over the week reached the amount of BRL 280,000. In addition, they managed to negotiate with the slaughterhouse the release of more than 60 surviving pigs, and then transported the animals to the so-called Land of Animals Sanctuary, located in São Roque, SP. Finally, with the money raised, they financed veterinary treatment for the injured animals. All this action had national repercussions, resulted in commotion among the activists there and among the people who followed the “tragedy” and the “animals ‘agony” by the media.

Critical situations in animals ‘behalf like this have become commonplace and make the news pages. Before, these events were restricted to dissemination and action among the groups that share values in favor of “animal rights”. However, in present days, these events have gained public repercussions among those who do not consider themselves “militants” in the cause. Actions in animal´’s behalf are understood by the authors who consider themselves militants as a political action, arising from the objective fact that humans and animals have equal lives, and therefore not as an individual sensitivity gesture. In this sense, mobilizations in animal´’s behalf happen together and based on another militancy way carried out in the scientific and philosophical field.

The proceeding in animal´’s behalf that will be discussed here concerns the mobilization of university professors/researchers and members of the Public Ministry, being these people, who defend “animal abolitionism” as an ethic to be followed and developed, and “veganism” as an essential practice for “animal liberation” (Perrota, 2015). The terms “animal abolitionism”, “veganism” and “animal liberation” belongs the repertoire of these people and are inherent in this political mobilization method. These terms give meaning to a struggle that consists of eliminating all activities that make use of animals, from food to clothing passing through commodities that have been tested on animals. In Brazil, since the 2000s, there is what we could call an “animalist network” set up by these people and who are linked to different knowledge areas, such as law, Veterinary Medicine, History, Biology and Philosophy. The persons that make up this network are dedicated to the animal cause through research carried out and published in books, articles, dissertations and theses; promoting national and international congresses held in different regions of the country and through public actions against circus, rodeos, zoos, and etc.; under the Law. This network is notable for

making academic activities a means to build, legitimize and carry forward the struggle for “animal rights”.

The presentations at the congresses and the books and articles published by this network have a set of common content, thus also finds divergences, which aims to ensure the animals protection, proving in scientific and philosophical terms that their use for human purposes is unethical and, therefore, must be changed. The person's action is influenced by the so-called “modern animal rights movement”, which is related to the book publication by the Australian philosopher Peter Singer, entitled “Animal Liberation”, released in 1975, and also to the works of the American philosophers Tom Regan and Gary Francione. Considering these modes of political action that I identified as “academic militantism” (Perrota, 2015), it is a project with a political and epistemological purpose that aims the animal ontological transformation, so that they, like humans, have their rights.

This article will, therefore, deal exclusively with the action in animal's behalf undertaken by “academic militants” in Brazil, and who will also be referred as “animal rights activist”. From then on, the proposed objective will be to understand, from the content of their texts and lectures, the bases of “animal cosmology” that support the direct actions developed in animal's behalf, and as a reason for the claim of that changes be made in morals and in law with regard to the relationship between humans and non-humans. The significance of focusing the academic and political project in animal's behalf is justified as it clarifies the way in which, in this political situation, the confusion between the epistemological canons that give intelligibility to what is meant by human and animal; individual and object. In addition, at the same time, it allows us to understand how activists seek to legitimize what could be seen as a nonsensical project: claiming rights for animals.

The discussion on animal rights activist, under the terms proposed here, it has as a background the questioning of human and animal meaning and the recognition of who has or doesn't have rights, the issue involving the sense of humanity is the investigation target among social scientists who problematize the human conceptualization and the radical division from other living beings in modern societies. These authors belong to a different theoretical aspects and even though by different paths they are notable for the development of new perspectives on the modern understanding of the human and the social bounding, and, therefore, the division between nature and culture (Latour, 2012; Ingold, 2015 ; Takes off, 1998).

From the debate with these authors, the emergence studies called “human-animal relations” can also be observed in Brazilian Anthropology. Such studies take into account as an object of anthropological analysis “more being, in a repopulation beyond the anthropos” (Segata et al., 2017).

This issue already shapes the Anthropology field in Brazil and, according to the authors mentioned above, even though it is a current field, it is expanding fast.

1 | The authors would like to thank CAPES and FAPERGS for their support to the research and also very especially to the reviewers of the Anthropology journal for the careful reading of the work as well as the suggestions given to the article..

The anthropologists Jean Segata and Bernardo Lewgoy (2016) point out that one of the reference of this field is the fact that “animals are repositioned in the anthropological debate” (p. 28). In other words, they are no longer understood as simple human appendices and are brought in the ethnographies forefront. As these authors observe, this transformation in the animal’s position allows seeing the way in which the humans and animals lives interact and are co-produced.

Based on these works, there is a human exclusivism questioning (Sussekind, 2018) as an object of study in the Humanities and as a bearer of its own characteristics or competences. In this sense, the distinction between nature and culture has been destabilized based on theoretical and ethnographic works that, as Donna Haraway discusses in an interview with Nicholas Gane (2010), call into question our relationality with what is not human. Thus, considering both the broader discussions about the division that characterize modernity, and the emergence of the studies field on human-animal relations, the objective proposed here is to understand how activists place this relationship in philosophical, moral and political terms for the animal defense as rights holders. In this sense, on the one hand some of these works carry out the “multispecies ethnography”, characterized as a methodology that focuses on all organisms that have their lives and deaths intertwined with human beings (Kirksey and Helmreich, 2010); the proposal here will not be this, but it is about the understanding how animal rights activist design a multi-species policy.

About this proposal, the Tim Ingold works (1994a, 1994b) that debate on how Western thought is known as what is or isn’t human constitutes a reference for this discussion. Such author’s reflections will help us to question the implicit idea in modern and politics morals that humanity would be something of a natural kind. In dialogue with this discussion, this article intends to observe not only how animal’s activists call the human presupposition into question, but mainly as a counterpoint how human exclusivism acquires the way of an intellectual project with political pretensions. In this sense, we will argue that, on the activist’s side, this challenge is not just an epistemological issue, but consists of a political project that aims to transform morals and law regarding the standards and values that guide the relationship between humans and animals.

From the analysis of the textual production (theses, dissertations, books, scientific articles) of the so-called animal’s activists, and the participation in Congresses arranged by these actors, which will be taken up from the discussion of my PhD thesis, the main issue of this article is to understand how these political agents make “humanism” an “animal issue”, by incorporating their principles to defend the value of animal life in the frame of human life. Activists, in their research and intellectual activities, aim to establish the foundations of an ethical theory and animal rights, capable of articulating the moral duty in animal’s behalf to the institutionalization of this understanding through law. In this sense, what will be discussed here is that

activists resort to the human rights tradition, extending it to animals as a new class of beings whom we must consider as “beings of a lifetime”. It's worth emphasize that this is not about solving the problem of Social Sciences in view of the studies proliferation that attest to consciousness, social life and intelligence among certain animals species. However, to understand how this commensurability is triggered as a political project.

PHYSICAL AND ESSENTIALIST COMMENURABILITY OF HUMAN AND ANIMALS

The review of the texts published by the activists, as well as the lectures content given at different congresses, allows us to observe that the intellectual articulation of these activists consists in establishing equivalences between human and animal life. Through the statement enunciated by activists² that animals “are sentient / conscious, have interests, concern in their well-being, to keeping their life, freedom, physical integrity, capable of experiencing physical pain, psychological suffering, depression” (Lourenço and Oliveira, 2013), these activists seek to reconstruct the understanding that there are insurmountable barriers between humans and animals. To this end, make a direct critique of Cartesian thought, which would have contributed by legitimizing, in epistemological terms, the animal's exclusion from the moral concern sphere. To illustrate this position, I use a quote from the activist Laerte Levai (2010), who explains that the philosopher René Descartes “justified the exploitation of animals by stating that they were only automatons or machines devoid of feelings, incapable, therefore, of experiencing sensations of pleasure and pain”.

From the activist criticism, the treatment we give animals through their use for food production, scientific experimentation, entertainment, etc., finds meaning in a “crisis of values” caused by Cartesian thought. This philosophical matrix would be responsible for legitimizing the treatment given to animals as objects, and therefore for their consideration as (i) moral beings (Perrota, 2015; 2016). The achievement of this discussion, as presented in the political and intellectual activist's project, is consistent with the philosophical debate on the conception of the human established in modernity. It is about claiming that activists stand against “the humanity” (Wolff, 2012) joined itself in Philosophy and Science from the 17th century with the development of the René Descartes work. In this sense, the human being who is opposed to animals and, at the same time suits as a model for activists is not a generic and neutral being. Rather, activists refer to a particular human being conception - as a thinking and rational being - which emerged from Cartesian essentialist thinking, and which would radically differ from animals.

The political articulation in animal's behalf consists, therefore, in a debate about what would be the similarities and differences between humans and animals, but which is not exclusive to the activists. On the contrary, this debate concerns a question

² | The empirical material regarding the role of animal activists, which will be analyzed here, consists, for the most part, of scientific publications. In this sense, I will always present these quotes, identifying them as having been written by activists so that they are not confused with the bibliography used for analysis.

that follows the trajectory of Western philosophical thought, and seeks to recognize the difference between humanity and animality (Ingold, 1994a). An explanation given to this questioning was elaborated by Aristotle, in Antiquity, when he established the definition that man is a “rational animal”. According to Wolff (2012), this formula crossed the centuries until the Classical Age, giving humans an essence and giving them a privileged place in the heart of the world. However, the Aristotelian answer gave way to Descartes' double man, who is constituted through the union between thought and body. By making man a thinking being, the philosopher determined the way in which he has to be more than just a body, and therefore different from the animals. Thought, an exclusive capacity attributed to humans, is constituted as a unique, necessary, universal and constant essence. About the Cartesian man, in the words of Wolff (2012: 158): “There is what is specific about it, on the one hand (thought - or culture, History, etc.) what belongs to the nature domain (the body - life).

In contrast to humans, nature sees itself as nothing but a body. Dealing specifically with animals, these would not have thought, and once deprived of consciousness; they would be an ontological radically genre different from man, as they would not share the same essence. According to this thought tradition, all the living, besides the human being, are just moving bodies. The lives of these beings would be nothing more than “a piece of mechanically organized material” (Wolf, 2012: 224). In addition, there would still be a hierarchical beings positioning, placing humans below God and above all other species.

This discussion speaks with Tim Ingold work (1994a), who states that animals have placed a main position in the Western construction of the concept of “man”, but in a specific way. According to the author, the proper conception of animality is a lack of everything that only human beings have. From these explanations, we can understand the substance of the dialogue carried out by the activists. And at the same time, through the idea of “the humanity” present in the work of Francis Wolff (2012) it is possible to seek an understanding of how these activists rethink scientific and philosophical ideas about humanity for the political and moral animals redefinition and of its relationship with humans.

According to Francis Wolff, the humanity is understood as “a philosophical conception of humanity (an answer to the question: “what would man be?”), either explicit or implicit, which is based on scientific theories or knowledge, either in the Exact or Humanities Sciences scope, and on which rules, standards and values are placed” (2012: 10). The political project elaborated by the activists is to refute the philosophical conception of humanity that emerged from Descartes' thought. This thought is developed on premises that attribute uniqueness to humans by giving them only the condition of the thinking being. Activists refute this perspective, identifying in animals the primary competence that shows the difference between both: the ability to think (Perrota, 2016). The boost in animal's behalf discussed here, leans on a new

ontological perception of animality in which there would not be a radical apart between the livings, as animals capable of mental accomplishment and, therefore, have consciousness. Based on empirical research carried out, for example, by primatologists, ethologists, psychologists and neuroscientists, activists support their argument that humans and animals alike have rationality, and therefore, competences such as language, free will, wills, etc. According to activist Heron Gordilho:

The empirical sciences have discovered linguistic abilities in the great primates that have turned out to have significant implications for moral theory, by demonstrating that the traditional doctrine that sees the human species as being ontologically distinct from animals is fundamentally false and inconsistent. (2006: 61)

In contrast to studies and scientific research that stand behavior and resources as unique to human beings, a group of neuroscientists proclaimed in 2012 that humans are not the only human beings who possess consciousness. Known as the Cambridge Statement, declaring that:

The absence of a neocortex does not seem to prevent an organism from experiencing affective condition. Converging evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of consciousness condition along with the ability to exhibit intentional behaviors. Consequently, the heavy evidence indicates that humans are not the only ones to possess the neurological substrates that generate consciousness. Non-human animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also have these neurological substrates.

The terms of that statement would prove, with the legitimacy of such teaching and research institution, what the activists had already argued through other scientific studies. Since then, the use of the content of this statement in the lectures and textual productions of animal activists to reinforce the argument about the similarity between the mental conditions of humans and animals has become recurrent.

The content of the Cambridge Statement is part of a new configuration of humanity, as described by Francis Wolff (2012) and also discussed by other researchers, as we will see below. According to Wolff (2012) we have been faced since the last decades with another human concept coming from the cognitive paradigm, which was called “neuronal man”. In this paradigm, “the brain became a main character for our definition of personal identity, of individual” (Azize, 2011: 566). “The humanity” clashes with Cartesian thoughts about the double man, which confers peculiarity on humans. As Azize explains, the “brain centrality undoes the ontological dualism” (2011: 570), as the explanation for what we are is no longer metaphysical and focuses on the biological

organ study. From this perspective, we observe the emergence of the “neuronal man” as a being of nature, that is, as an animal in the same place as others.

The equality between humans and other living beings is explained from the perspective that the brain, an organ that constitutes a central element for the individual definition, does not concern “the head, nor the mind or the soul, but the physical organ itself” (Azize, 2011: 564). This naturalizing and materialist reading of the human species led Wolff (2012) to state that “neuronal man” consists of an unprecedented scientific approach, which for the first time postulates the inexistence of any properties that fundamentally distinguish humans from other natural beings. The emergence of this person's concept has the effect of excluding or denying the human essence that marked its insurmountable removal from animals. Such human mind reading assumes that “the primary characteristics of its functioning are the primary characteristics of the nature functioning as a whole” (Russo and Ponciano, 2002: 363). Thus, scientists linked to the cognitive paradigm treat the brain, thinking and intelligence of humans and animals as having a difference only in degree. And from this perspective results the thesis that “man is (indeed) an animal like others” (Wolff, 2012: 255).

Therefore, if Cartesian thought postulates a radical discontinuity between men and other beings, the cognitive sciences understand that between the animal and the human kingdoms there is no radical or essential specificity. This thinking converges with the “gradualists” position, as discussed by Tim Ingold (1994a). According to the anthropologist, this group disputes the fact that the human condition would be an existence condition open only to members of the human species, denying all others animals. As with recent debates about “neuronal man”, gradualists stand against the radical division between humans and non-humans, warning us against the underestimation of the animal's intelligence, and therefore, against the perspective that qualities such as rationality and conscience would be unique to humans. In dialogue with this debate, the new person's conception produced in the neuroscience field removes the human from its privileged position, so that the cognitive paradigm consists of an anti-hierarchical egalitarianism, as explained by Russo and Ponciano:

It is possible to see in this movement the radicalization of one of the basic characteristics of modern individualism: egalitarianism, that is, the flattening of differences through the denial of any hierarchy. The naturalization of the human/humanization nature seems to us to be clearly the exacerbation of the anti-hierarchical and leveling posture that characterizes the modern values environment. (2002: 365).

This approach contradicts the view of the Western world that thinks of animality as the exact opposite of humanity, as it makes disappear what would be the superior resources of humans towards animals. The change conception between the thinking man of Descartes and the neuronal man does not only mean a philosophical and

scientific paradigm transformation, but brings moral and political consequences, as it has the possibility of establishing new rules, standards and values that deal with the relationship between humans and animals. The understanding of this new theory indicates the emergence of new self-construction matters, as "it is possible to say that the human being naturalization is correlated to a kind of humanization and, why not say, nature enchantment" (Russian and Ponciano: 363).

We observe that the symmetry between humans and animals stood by the cognitive paradigm is politically motivated by animal activists. In this sense, this appropriation happens in different ways, as activists motivate it with a political project view with normative pretensions. However, as will be discussed, the perspective of ontological dualism will remain among the activists, but from a broader frontier capable of making humans and living animals that belong to the same significance.

FILLING EMPTY BODIES: THE ESSENCE THAT DIGNIFIES THE NEURONAL INDIVIDUAL

In modernity, we come to understand that rationality guarantees the human transcendence in which human priori is found. This issue present in Cartesian philosophy was elaborated and addressed by Emmanuel Kant as an epistemological and ethical foundation that made Man a purpose in himself. The essence idea refers to a given and definitive human nature and the values around it are respected and considered as pre-existing. Based on these ideas, the German philosopher is considered responsible for systematizing the "Cartesian revolution" (Douzinas, 2009) and making the thinking man the subject's prerogative. Kant's critical philosophy is considered responsible for the subjective modernity turn, which has a philosophical presupposition what would be the unique essence of man. Among the multiple transformations that took place in this period, the eighteenth century was made, therefore, by making the idea of persons as an autonomous agent into a sacred entity. In addition, the belief in the individual's autonomy of rationality "is the dogma of the sacred individualism system" (Joas, 2012: 82).

As Tim Ingold (1994a) adds, this prerogative over the individual as the only being that think, made only humans capable of going beyond the physical animality condition, reaching the moral condition of a person. Modernity is featured by the dogmatic denial of non-human manners of discernment and, as stated by Kantian philosophy, humans are constituted as owners of nature, having been born for this purpose (Ingold, 1994a). In this sense, we can say that the perspective that animal's rationality does not mean the attribution of a simple competence. However, it empowers them in the primordial aspect that made human beings more than material bodies, but a unique and sacralized specie, arising from the body-thought combination. Due to this similarity pointed out, animals emerge in the activist's discourse no longer as living-empty, that is, as beings that act in an automated way

(Perrota, 2015). And not just as neuronal beings, but as moral individuals. This would mean to say that, like humans, animals are also autonomous agents who make decisions based on rationality and, therefore, on self-awareness. Moreover, in the understanding of the activists, if these criteria guaranteed man his transcendence, and therefore the status of moral subject, they should guarantee it to the animals too.

Based on this humanity and animality model, we could, on the one hand, assume the abasement of human beings, since there would no longer be characteristics that would substantially distinguish them from other living beings. Nevertheless, what we see in the political articulation of the activists is that the conscience recognition as an animal competence also doesn't lose sight of the metaphysical question and the Kantian precepts about morality regarding human sacredness. Therefore, instead of the human depreciation, we have the animal's rise, as they ascend to the thinking and rational being status and would reach, according to the activists, the moral condition of person.

Understanding the political and moral consequences that can be caused by this change in the humanity aspect, animal activists dialogue directly with the notions of Cartesian and neuronal man to assert their claims for rights, based on what would be ontological animal's reparation. This repair consists in questioning the "ontological rupture" (Schaeffer, 2007) that attests to the incommensurability between men and other living beings, stating that animals and humans belong to the same being modality. Activists use, on the one hand, the aspect of the neuronal man to deconstruct the perspective on human uniqueness, however, they resort to the essentialism of Cartesian man to claim the exceptionality of animal life in the molds of human life. The activist Tagore Trajano can exemplify this perspective in the quote below:

Men and animals have common characteristics, although they are developed in different degrees. If there is continuity between men and animals, the distinction between them being only in degree and not in essence, no conceptualization that claims to be libertarian can establish an arbitrary hierarchization of life. (2008: 260)

Through studies of cognitive sciences, activists oppose the radical difference showed by Cartesian thought. However, this opposition is not absolute, as activists do not fail to argue in essentialist terms. Therefore, they argue that humans and animals share the same substance that made man unique among other living beings and, thus, a purpose in himself. The studies coming from the work of neuroscientists are not understood by activists as research only on the organic brain, but on the mind, as a metaphysical reality. Thus, by stating that animals also have rationality, activists are at the same time arguing that "animals have

attributes that are generally considered to be exclusive to the life of the spirit (mind)" (Gordilho, 2006: 62).

The ontological animal transformation is made, therefore, by the combination between mental activities in organic terms and the condition of being thinking in metaphysical terms. Such perspectives that come from different notions about the person's definition are adjusted by activists to claim that animals share with humans not only a biological and physical position, but also the moral condition of a person. From this combination, which gives rise to animals with rational capacities, and both owners of a body and spirit, activists proclaim that "the reduction of this animal for human purposes, which precisely shows the objectification of life, is not tolerable" (Lourenço and Oliveira, 2012).

According to the activists' criticism, which can be seen in the following quote, the spirit idea would have taken the animal objectification process to its ultimate consequences, constituting "the ethics root that legitimizes discrimination based on species" (Gordilho, 2006: 47). But this same notion now fulfills the opposite role: of enabling the animal to the sacralized person condition. From the activists' perspective, saying that animals "think", that they "want", "make choices", etc., deny their status as "living-empty", "object", "machine" or "automaton" (Perrota, 2015). Therefore, it does not simply offer them biological similarities to humans. Saying that animal life reproduces itself not by reflex, but by self-awareness makes it valuable and gives uniqueness to each being of the species, as stated by activist Sônia Felipe (2009a):

Animals have a specific perception, a specific intelligence, a specific language and a specific rationality. If all these abilities are what institute freedom and autonomy in the human case, why simply refuse to recognize them in animals?

Through the combination of these two models of humanity, activists characterize the opposition between individual and object beyond the limits of what is understood to be the difference between humanity and animality. Moreover, in addition to preserving Descartes' essentialist assumptions, it also activates the humanist principles associated with them in order to include animals in the ideal of the common good. The combination of these scientific and philosophical ideas constitutes a fundamental strategy to legitimize the claim of animal's rights.

The fact that animals and humans share a common interiority justifies, in the activists' critique, that the limit of humanism be expanded beyond the human species. According to this perspective, the mistake pointed out about René Descartes' philosophy is not in the essentialism that separate humans from all other living beings, but in the thesis that only these are beings who have not just a body. The activists' criticism consists in stating that, wrongly, a difference between humanity and animality was naturalized and this is not proven in real life. Activating similar mental capacities

between humans and animals, these authors argue that the difference between these beings is not natural, but historical and above all modifiable. Better saying, it consists of a difference that must be repaired.

The thesis of human exception based not on the individual as a biological species, but on the subject as a moral condition is kept. Nevertheless, making human and animal life sacred. Talk about the end of the human exception means to say that in the activists' perception, humans and animals share different bodies, but not totally since they have similar mental capacities. In addition, this similarity would be enough to guarantee the equality of moral condition, since it makes them equally bearers of a spirit.

As pointed out by Jean-Paul Sartre (2013), in his work published for the first time in 1945 and which has now become a classic, humanism attributes to man a dignity that is the only one that does not turn him into an object. By expanding humanism to encompass animals, it is intended that they are also treated morally as an individual and not as an object. Considering the action of animal activists, we understand, in a paradoxical way, humanism becomes less human (insofar as it also includes animals), but at the same time more humanitarian (insofar as it expands its principles to others classes of beings).

Humanism as a concept comes off itself from man as a biological species and is taken by activists as a moral principle to justify the animal protection. This discussion, which in Anthropology, for example, explore the moral bases around the human, becomes a normative foundation in the political struggle of animal activists, as can be seen in the following quote:

What is reasonable to think of in one case, remains reasonable to think of in another when there are similarities. Thus concludes Primatt: "While it is true that a man is not a horse, still, since a horse is a subject affected by the precept, that is, capable of being benefited by it, the duty implied there reaches the man, and similar to the rule: as a man, treat your horse as you want to be treated by its owner, if you were a horse. I do not see any nonsense or false reasoning in this precept, nor any negative consequences that might result from it, even if the barbarity of customs considers it so." (Felipe, 2006: 221).

In this sense, the ontological animal's transformation does not imply the transformation of the ontological dualism that characterizes modernity. As the anthropologist Philippe Descola (1998) has already discussed this ecological sensibility, modern humanism is used as a basis for claiming respect for animals, extending the legal principles that conduct people to a new class of beings. As the "animalist ethics" elaborated by the activists has the human as a reference point, we can say that, differently from the way the activists themselves call it, this political mobilization aims at the conception of a "humanist ethics for animals". The human being, as well as the moral qualification of its life in modernity, are references to (re)think the nature of animality through the identification of common attributes among beings. It is a matter of stating that, on

the one hand, the dimensions surrounding human nature are problematized in order to deconstruct its exceptionality towards other modes of life. But, oppositely, these dimensions are highlighted and suits as a principle for the expansion of the need for moral animals protection.

Based on these considerations, we observe a new development regarding ideas about humanity and animality in the tradition Western thought. Taking as reference for this discussion the works of Tim Ingold (1994a, 1994b), it is observed that this new development finds convergence and divergence. Convergence exists around the relationship between these two concepts, as pointed out by Ingold (1994a), who stated that from the classics to the present day, ideas about humanity have determined and been determined by perceptions about animals. In addition, the divergence is there, because unlike what the author pointed out, that the elaboration of animality is constructed as a deficiency of everything that only we humans supposedly have, what is observed in the philosophical, moral and political project of the activists is the opposite. It is not about contrasting both the conceptions of humans and animals in order to look for differences, on the contrary, it is about pointing out the similarities. Therefore, if previously animality was defined in comparison to humans by the sum of deficiencies, today the conception of animals as moral individuals is defined by the sum of human-like characteristics.

ANIMAL RIGHTS

Activists' claims about the expansion of the philosophical and moral limits of humanity also result in a legal struggle. The achievement of animal rights would institutionally enshrine the resumption of their moral dignity. In this sense, activists consider it important that ideas around equality between humans and animals not only become a moral standard, but also a legal standard and, therefore, they become constitutional rights. Although not all activists talk about rights, it is generally understood that this domain is fundamental. From the dialogue with humanist values and due to its relationship with the law, the legal sphere is also called to re-accommodate itself with the purpose of guaranteeing and protecting the animal's lives as a purpose in itself.

Therefore, in dialogue with the ontological animals changes and with the moral perception that would result from this new reality, activists consider that the law must also be changed after recognizing that animals are an individual with the characteristics of an active moral subject. This new animal's reality, as discussed so far, would legitimize the origin of rights. Moreover, it would make essential the emergence of rules and standards that would guarantee legal protection on animal life as a way to repair the injustices of which they would historically be victims. This issue can be seen in the quote below by activist Sonia Felipe:

When a right is taken for granted, it means that a long trajectory of violation, exploitation, harm, pain, suffering and agony is coming to an end. The law institution ceases the freedom that was considered natural, therefore, without cost, to do with that individual what had been done until then. Thus were established human rights. It will not be different with the institution of animal rights and natural ecosystems (Felipe, 2009b).

The claim that animals are protected as individuals with rights might, at first, seem absurd if we naturalized the humanist ideals that made the words man, human beings and humanity as irreducible synonyms³. But I propose to take seriously the way in which the political struggle in animal's behalf take place, considering, as has already been said, that this topic allows us to discuss notions related to the definition of humanity, rights and values. Furthermore, the repercussion that this theme has acquired has led some researchers, such as the anthropologist Philippe Descola (2010), to claim that the animal rights matter is undoubtedly crucial and has proved to be one of the great political challenges of the 21st century. In the same sense, jurist Costas Douzinas (2011) states that the animal rights movement has firmly established the legal distinction between human and animal on the political agenda. According to the author, and in accordance with what we are discussing, important philosophical and ontological matters are involved here, which focus mainly on the idea of humanity.

In this case, it is not new in Social Sciences, as Marcel Mauss already stated at the beginning of the last century, that the way in which the idea of being human is intertwined with law and morality is neither natural nor a well-defined idea. Differently, as stated by Marcel Mauss (2003), in his classic study on the category "people", it is an idea that slowly emerged and grew over the centuries. In addition, using the anthropologist's work as a reference, we understand that human beings create a concept about themselves, altering over the centuries and in different societies. In addition to this discussion, we can understand, in the words of Michel Serres (2015), that humanism is, therefore, an abstract word that evokes the idea of a universal man who does not exist. Likewise, law, and more specifically human rights, does not have a self-evident reality, but is regarded as the greatest political and legal invention of jurisprudence and modern philosophy (Douzinas, 2009). The values associated with the moral and legal sense of the human as well as the right that belongs to it are, therefore, a historical process and by no means something already given.

We observe that if the moral individual concept and the definition of human rights do not exist a priori, the activists go after these gaps, reposing the question about which entities are the legitimate holders of rights? This same question, even with regard to human beings themselves, is not new. The history of human rights is supported by the extension of rights to new claimants, which at the beginning were

³ | It could be absurd for other reasons. See FERRY, Luc and VINCENT, Jean-Didier (2011)

not considered. In this case, it is possible to understand humanity as a category that can be stretched and contracted. So much so, as Douzinas asserts, that legal recognition has rarely follows the modern understanding of humanity. According to the author, in the Middle Ages "pigs, rats, leeches and insects were accused of several offenses and formally summoned to the courts, tried with all the pomp of due process and acquitted or convicted and punished" (Douzinas, 2009: 194). In contrast, human slaves have been placed outside the borders of humanity throughout history and until recently, and are therefore excluded from the protection of human rights.

Regarding this discussion that involves legal questions around humans and animals ideas, and between people and things, the anthropologist Ciméa Bevilaqua (2011) addressed a specific topic, referring to the request for habeas corpus in favor of chimpanzees. The anthropologist analyzed the legal proceedings surrounding these requests and precisely highlighted the means ambiguity of existence defined by the legal opposition between people and things that surround human beings themselves. According to the author, the requests for habeas corpus in favor of chimpanzees challenge the long doctrinal tradition that separates humans and animals, and from the analyzed cases, some legal categories taken for granted are questioned and lawyers are "relatively free to explore a wide range of arguments, not always mutually coherent, to support claims in relation to which neither the law nor the jurisprudence offered the courts safe guidance" (Bevilaqua, 2011: 77).

Considering this open path around the legal composition of people and things, activists intend that the theory of animal rights will be able to break with what they identify as one more barrier that limits the extension of the human rights ideal. This perspective on the achievement of new rights is discussed by activist who claim that in other times the recognition that all humans have the right to equal protection was limited by racist and sexist criteria (in reference to the political mobilization for equality of women and blacks), this bounding would now occur by "species" criteria. According to this perspective, the "other" that needs to be included in legal protection is no longer thought of as just an "other" human and is also thought as "the animals". This reflection is made by the activists themselves when analyzing the situation around the defense of rights:

We are on the threshold of another group expansion of those considered to be holders of rights. Before, foreigners, children, women, slaves, blacks, Indigenous. The contemporary Era knows the demand for the animals rights, for the nature rights. In another history chapter, the field of legal subjects is extended. It is the passage from philosophy, from animal and ecological ethics to the legal field. Moreover, the portal is already being passed. Ecuador's Constitution and, in Bolivia, the Mother Earth Law have already crossed the border. The Bolivian Magna Carta itself invites us to see animals as individuals and not as objects. In Switzerland, Austria and Germany it is already known, from the explicit legal wording, at least, that animals are not things.

In parallel, interpretations of legal texts take the direction of affirming the existence of legal subjects for more than human beings. (Oliveira, 2013: 11361)

The search for answers about where humanity begins and where it ends is not simple, as we can see from the very institutionalization of the ideal of human rights. However, if the borders humanity definition has been an unstable project, the moral conditions that gave rise to human rights have become indisputable and the main ideal against violations of human life and in behalf of the fundamental guarantee of the absolute value of the individual. By conferring humanity on animals, activists appropriate the triumph⁴ of human rights ideals, and characterize this political movement as a primary matter linked to the ethics of life (Levai, 2010). This framework is a main aspect of the fight for animals, naming one of the terminologies by which this political way action is known: Animal Rights Movement. It is observed that in the same way that the activists intend to include animals in the humanist ideology, it is also intended that they enjoy rights because they share the aspect that gives humanity to humans: the thought.

The terms of the claim for animal rights are constituted from the same parameters as human rights. A legal standard that aims to ensure freedom from the oppression and domination of humans and animals, and thus guarantee the emancipation and beings self-fulfillment. The use of human rights as a reference in the fight in animal's behalf can be observed through the proclamation of the Universal Declaration of Animal Rights, in 1978, by UNESCO, in Brussels. Comparative observation with the Universal Declaration of Human Rights, 1948, leads us to realize that the central premise between both concerns the recognition of the intrinsic dignity of all individuals. The paths to fulfill these rights, as well as the paths that would violate them, are different for humans and animals and are discussed in both. But issues around freedom, self-fulfillment and the value of life are part of the common ideal and are seen as the ultimate goal of the treatment that should be aimed at humans and animals⁵.

For the achievement of the legal animal's protection, in the terms demanded by the activists, the right needs to recompose itself in terms of value and put itself through laws at the service of new practices. The new value must consider unrestrictedly that actions against the lives of animals are considered criminal practices. Moreover, the new practices demand that we leave all activities that, according to their conceptions, violate the animal's lives. Activists know that this is not an easy transformation, because they understand that the recognition of this new animal makes another law conception, so that it is no longer "influenced by an anthropocentric view that excludes animals from the condition of human moral consideration" (Trajano, 2007: 245).

However, thinking about how the law treats animals is more complex than the tight duality between people and things. When we consider the different animal's

4 | It is noteworthy that the ideas about the triumph of human rights are thought of as victorious as a moral principle. However, considering life situations, these ideas are unstable even for human beings. This issue was discussed in a previous work (Perrota, 2015).

categories: production, research, domestic, wild, and the way each is legally represented, we observe different shades of this field. As I discussed in a previous work (Perrota, 2015), an example of the plural existence of animals in the legal system can be approached from an event reported in 2009 in São Paulo city.

At the time, the police identified a slaughterhouse that produced dog meat to be sold in restaurants that primarily serve the Korean community that lives in the city, and that, in their country, this practice is legally admitted. The slaughterhouse was closed and those responsible arrested by the police. The crimes committed, according to the sheriff Anderson Pires Giampaoli, were mistreatment, consumption relations and conspiracy. It is important for us to reflect on the abuse matter. In the words of the sheriff, in an interview to UOL TV, granted on November 12, 2009, the event was considered as follows: “Under the shadow of this culture they have there, they want here in our country to practice this kind of cruelty against our animals and consume its meat”

The pertinent issue to be said in this case is that the law protects dogs from being slaughtered for meat production through legislation that criminalizes cruelty committed against domestic animals, but does not protect production animals: oxen, pigs and chickens, for example. Dogs, as the case shows, are victims of slaughter. Unlike production animals, which are slaughtered daily for our consumption without considering that this practice is “cruel”. It is observed, that the criticism made by the activists is that these laws manage, at the most, in an unstable way, to place animals on the threshold of the division between people and things. Unstable, because in this situation mentioned, it was possible to see the use of Brazilian legislation for the protection of slaughtered dogs for food production. However, in other cases, this same kind of animals experiments and have their bodies manipulated in different ways, being “sacrificed” at the end of the experiment as a standard procedure. These cases can be considered contrasting, as they consist of situations in which the life of the same animal oscillates between being legally protected from death or not.

From this perspective, activists call for a displacement of animals' place in the legal world. In addition, if we consider the two poles, of people and of things, it's about bringing animals into people's world and, therefore, giving them the rights corresponding to its moral and legal existence. It is not a question of saying that animals are not represented and protected by law, but the way they are treated does not guarantee them, according to the activist's claim, their full living and dignity. In new terms, it is practically expected that animals will receive care, attention and protection from humans. For that, the right must acquire a broader scope, in order to become a social institution designed to the equal of humans and animals support. In the activist's words, the animals rights consists of the addition of “new moral values, such as respect for all modes of life, which must be absorbed in the new process of legal meaning” (Trajano, 2008: 252). It is about correcting the law, making it an

5] It is important to emphasize that for humans and animals, such definitions are neither simple nor obvious. Moreover, in this sense, it is possible to give an example that shows this complexity, which is Article 7 of the Universal Declaration of Animal Rights. This article is about how the living conditions of working animals should be. In contrast to these principles, which provide that work animals, in certain circumstances, can have a decent life, the perspective discussed here (abolitionist and in behalf of animal liberation), considers that any form of animals use by human beings it is not considered ethical.

element of unification between the species.

These matters are already reflected in the legal field through changes in the Civil Code of different countries regarding the legal nature of animals. Although in different terms from what is postulated by activists, countries like Ecuador, India, Switzerland, Germany, Austria and France promoted changes in their Codes, changing the way of legal animal's recognition. These changes break with the animal status that recognizes it as a thing and give them only economic and market value. In Brazil, the Senate Bill No. 351 of 2015 has been in progress since 2015, which provides for an amendment to the Civil Code to determine that animals will not be considered things.

With respect to such changes, it cannot be said that the new Codes promoted or would have the capacity to promote substantial changes, especially with regard to the political pretensions of the activists discussed here. However, at the same time, we cannot deny that this debate has implications for the different activities that make use of animals. The regulation of the use of animals as guinea pigs, or as a source of raw material for the food industry, for example, starts to incorporate ethical concerns about the life and death conditions of these animals. Regarding this issue, it is possible to cite Normative Instruction No. 56, of November 6, 2008, which establishes the general procedures for good welfare practices for farm animals and economic interest. And Normative Resolution No.12 of September 20, 2013 that establishes practices for the care and use of animals for scientific and educational purposes.

FINAL CONSIDERATIONS

The mention of the accident involving pigs in the introduction to this article describes a tension over the moral responsibility that we (humans) have towards them (animals) and that has to do with the conceptions of humanity and animality claimed by animal activists. . The case repercussion was mobilized to illustrate this critical situation as a social phenomenon characterized by a new way of understanding about humans, animals and the way in which activists pressure that such relationship should be made, not only in practical terms, but fundamentally in philosophical, moral and legal terms. The theme raised by this political action can be inserted in the debate currently present in Social Sciences, which proposes the questioning about the rupture between individual and object, consequently, about the representational and symbolic paradigm with regard to animals. The activists role in the academic field directly dialogues with this discussion, but I understand that from other terms, as more than an epistemological concern, these agents turn the animal issue into a political struggle for justice and rights.

The demand that animals be included in the scope of the humanitarian sphere, both with regard to moral and legal protection, allows us to observe a political project

These distinct historical forms of "construction of the self" depend on a sterile concept of "power" as an explanatory artifact that encompasses them. Thus, the possibility of taking the divine preeminence seriously (Bialecki, 2014) in conceptions of human will and life in medieval and modern Christian worlds is neglected.

that concerns our understanding of what is human and what is animal. Without intending to finish any debate, my objective here was to understand how the activists use scientific and philosophical knowledge to make humans and animals equivalent on a moral and legal level. Francis Wolff's (2012) idea of humanity played an important role in this discussion. The author's perspective that there are different philosophical conceptions of humanity that are allied to a scientific project and a morality used as a guide for understanding the path taken by activists in their quest to change the ontological animals reality. As we have seen, in their efforts to build an ethical theory of animal rights, the activists dialogue with Descartes' essentialist perspective that think on human as a double being constituted by the conjunction between body and spirit; and with the cognitive paradigm that carries out a brain materialist study, considering that between humans and animals there is only a difference in degree.

In political terms, activists drive the equality postulated by research related to neurosciences, but inherit the Cartesian assumptions that make men more than a body. The identification of similar mental capacities between humans and animals is incorporated as an argument that lends legitimacy to the criticism that it is intolerable, in any situation, to treat animals as objects. If Cartesian thought, as Francis Wolff (2012) explains, reduced nature to a homogeneous matter and made this way of life nothing more than a portion of mechanically organized matter, for activists, the cognitive paradigm gives animals something more that made humans more than just brute matter. In order for the mental capacity identification in animals to fill their bodies with this spirit, activists resort to the third nature of Cartesian thought, which becomes existent through the union of body and soul.

It follows that the way in which activists question the modern paradigm does not entirely subvert it. The boundaries placed by the duality between individual and object, person and thing are held, albeit broadly in order to include animals in the same moral condition of person as humans. Regarding this aspect, we observe that the ontological animal's transformation follows humanistic assumptions and the legal principles that rule people. In this sense, as already discussed by Philippe Descola (1998), such concern with animals protects the species perceived as the closest to men, and, therefore, does not fundamentally call into question the modern separation between nature and culture. Therefore, activists do not undo the ontological dualism that characterizes modernity, as it is through the essence idea that they seek to make logical the extension of humanitarian ideals to animals. In this sense, what is at stake for activists is not the human essence, but the human exclusivism that makes this species the only bearer of such quality.

However, the hierarchical positions among beings that give humans a privileged place as they would be the only thinking beings are shaken, even indirectly challenging modern humanity. As animals also become another one whom we must consider morally, the political mobilizations of activists, in the terms proposed here,

strain modern human freedom, which claimed for itself unlimited powers with regard to the possibilities of interference on the planet, and with regard to their freedom from any natural determinations.

At least animals, or better said, at least animals considered closer to humans because they share common capacity, as activists claim, are displaced from their reified position and from their experimentation and control object condition, through their consideration as subjects of rights. Returning to the accident mentioned at the beginning of the chapter, we observe that this shift calls into question the legitimacy of raising pigs for slaughter, the treatment given to injured animals, and the future of animals that remained alive. Moreover, it requires a transformation of the way modern societies have come to treat animals. Therefore, the attribution to animals of capacities considered exclusively human brings a shock, which, according to the activists' perspective, requires direct commitment to a new moral and political rearrangement and which points to a specific and well-defined path in which humans and animals are equally considered subjects of rights.

Ana Paula Perrota Franco is a professor at the Department of Administrative and Social Sciences at the Federal Rural University of Rio de Janeiro – Três Rios Institute (UFRRJ-ITR-DCAS), at the Postgraduate Program in Social Sciences (PPGCS) and

the Postgraduate Program in Territorial Development and Public Policies (PPGDT) at UFRRJ. She holds a PhD. and master's degree from the Postgraduate Program in Sociology and Anthropology at the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ-PPGSA) and has a degree in Social Sciences (UFRJ).

AUTHORSHIP CONTRIBUTION: I thank the reviewers for the careful reading and the valuable suggestions, essential for the final version of the article.

FUNDING: Not applicable

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- AZIZE, Rogerio Lopes. 2011. "O cérebro como órgão pessoal: uma antropologia de discursos neurocientíficos". *Trabalho, Educação e Saúde*, v. 8 n. 3: 563-574. <https://doi.org/10.1590/S1981-77462010000300014>
- BEVILAQUA, Címéa Barbato. 2011. "Chimpanzés em juízo: pessoas, coisas e diferenças". *Horizontes Antropológicos*, ano 17, n. 35: 65-102. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000100003>
- DESCOLA, Philippe. 2010. "À Chacun ses animaux". In: BIRNBAUM, Jean. (dir.). *Qui sont les animaux*, Paris, Éditions Gallimard, pp.164-181.
- DESCOLA, Philippe. 2002. "L'anthropologie de la nature". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57: 9-25. <https://doi.org/10.3406/ahess.2002.280024>
- DESCOLA, Philippe. 1998. "Estrutura ou Sentimento: A relação com o animal na Amazônia". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1: 23-45. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>
- DOUZINAS, Costas. 2009. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos.
- DUMONT, Louis. 2008. *Homo Hierarchicus*. São Paulo: Edusp.
- DURKHEIM, Émile. 1970. *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária.
- FELIPE, Sonia. 2009a. Fundamentação ética dos direitos animais. Agência de Notícias de Direitos Animais. Disponível em: <https://www.anda.jor.br/2009/02/fundamentacao-etica-dos-direitosanimais/>. Acesso em 29 de junho de 2012.
- FELIPE, Sonia. 2009b. "Por que os direitos nos obrigam?" Agência de Notícias de Direitos Animais. Disponível em: <http://www.anda.jor.br/20/03/2009/por-que-os-direitos-nos-obrigam> >. Acesso em 30 de outubro de 2011.
- FELIPE, Sonia. 2006. Fundamentação ética dos direitos animais. O legado de Humphry Primatt. *Revista Brasileira de Direito Animal: Evolução*, n. 1: 207-230.
- FERRY, Luc; VINCENT, Jean-Didier. 2011. *O que é o ser humano? Sobre os princípios fundamentais da filosofia e da biologia*. Petrópolis: Vozes.
- GORDILHO, Heron. 2006. "Espírito animal e o fundamento moral do especismo". *Revista Brasileira de Direito Animal*, a. 1. n.1: 37-65. <http://dx.doi.org/10.9771/rbda.v1i1.10240>
- GANE, Nicholas; HARAWAY, Donna. 2010. "Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?". *Ponto Urbe*, n.6. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1635>
- INGOLD, Tim. 2015. *Estar Vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.
- INGOLD, Tim. (org.) 1994a. *What is an animal?* London: Routledge,
- INGOLD, Tim. 1994b. "Humanity and Animality". In INGOLD, Tim (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London, Routledge: pp.14-32.
- INGOLD, Tim. 1990. "An Anthropologist looks at biology". *Man*, v. 25, n. 2: 208-229. <https://doi.org/10.2307/2804561>
- JOAS, Hans. 2012. *A sacralidade da pessoa. Nova genealogia dos direitos humanos*. São Paulo: Editora UNESP.

Animals and rights: the frontiers of humanity and the subject in question.

LATOURE, Bruno. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc.

LEVAL, Laerte. 2010. "Íntegra da petição e sentença sobre o uso cruel de cães". Agência de Notícias de Direitos Animais. Disponível em: <https://www.anda.jor.br/2010/08/integrada-peticao-e-sentenca-sobre-o-uso-cruelde-caes/>. Acesso em 29 de junho de 2012.

LOURENÇO, Daniel Brag; OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza. 2013. "Reduzir animal a meio para propósitos humanos é intolerável". Consultório Jurídico. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2013-nov-01/reduzir-animal-meio-propositos-humanosintoleravel>. Acesso em 10 de janeiro de 2014.

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

OLIVEIRA, Fábio Corrêa Souza de. 2013. "Especismo religioso. Direitos da natureza e direitos dos animais, um enquadramento". *Revista do Instituto de Direito Brasileiro (RIDB)*, ano 2, n. 10: 11325-11370.

PERROTA, Ana Paula. 2015. *Humanidade estendida: a construção dos animais como sujeitos de direito*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PERROTA, Ana Paula. 2016. "“Quem” ou o “que” são os animais? Um estudo sobre os defensores dos animais (re)definem sua natureza". *Illuminuras*, v. 17, n. 42: 17-50.

RUSSO, Jane; PONCIANO, Ednal. 2002. "O sujeito da neurociência: da naturalização do homem ao re-encantamento da natureza". *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, v. 12, n.2:345-373. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312002000200009>

SARTRE, Jean-Paul. 2013. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes.

SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo; VANDER VELDEN, Felipe; BECILAQUA, Ciméa. 2017. "Apresentação Dossiê Antropologia e Animais". *Horizontes Antropológicos*, ano 23, n. 48: 9-16. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832017000200001>

SEGATA, Jean; LEWGOY, Bernardo. 2016. "Animals in anthropology". *Vibrant*, v. 13, n. 2: 27-37. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412016v13n2p027>

SCHAEFFER, Jean-Marie. 2007. *La Fin de l'exception humaine*. Paris: Éditions Gallimard.

SERRES, Michel. 2015. *Narrativas do humanismo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

SUSSEKIND, Felipe. 2018. "Sobre a vida multiespécie". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69: 159-178. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901x.voi69p159-178>

TRAJANO, Tagore. 2008. "Direito Animal e hermenêutica jurídica da mudança: a inserção da linguagem dos movimentos sociais em um novo significado jurídico". *Revista Brasileiro de Direito Animal*, ano 3, n. 4: 247-264. <http://dx.doi.org/10.9771/rbda.v3i4.10468>

TRAJANO, Tagore. 2007. "Direito animal e os paradigmas de Thomas Kuhn: Reforma ou revolução científica na teoria do direito?". *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 2, n.3: 239-269. <http://dx.doi.org/10.9771/rbda.v2i3.10365>

WOLFF, Francis. 2012. *Nossa humanidade. De Aristóteles às neurociências*. São Paulo: Editora UNESP.

Received February 8, 2019. Accepted February 24, 2021.

Sobre as flautas sagradas xinguanas e a antropologização do mundo¹

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.186653>

Rafael José de Menezes Bastos

Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil
rafael.data.base@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1788-6050>

¹ | Este trabalho deve muito a João Carlos Almeida, doutorando do PPGAS/UFSC realizando pesquisa no Alto Xingu com foco nos Yawalapití. Também, a Ayupú Kamayurá, irmão júnior e amigo há longo tempo residente entre os Yawalapití, embora seja Kamayurá. Igualmente, a Acácio Tadeu Piedade e Aristóteles Barcelos Neto. Obrigado a Ordep José Trindade Serra, pela versão ao latim da dedicatória do artigo. Também a Anthony Seeger, Mark Munzel, Jean-Michel Beaudet, Katia Kukawka e Luísa Valentini pela ajuda. Muito obrigado a Paola Cibram, Silvia Beraldo, Deise Lucy Montardo, Maria Eugenia Dominguez, Kaio Domingues Hoffmann e Izomar Lacerda – a este, obrigado enfaticamente - pela leitura e comentários a uma versão prévia do texto. Agradeço à finada colega Maria Ignez Cruz Mello, a quem dedico o texto com emoção. Sou o único responsável por ele. Pedro Cesarino foi em relação a este escrito um editor com rara sensibilidade.

RESUMO

Este artigo apresenta um estudo sobre as flautas sagradas nas terras baixas da América do Sul, tomadas as xinguanas como objeto central de atenção. Também, é uma abordagem do que chamo antropologização do mundo, ou seja, a inversão da hegemonia dos espíritos *mama'é* face aos humanos. O artigo explora a ideia de Pierre Clastres de “contra” que me levou a uma visão dos xinguanos como sociedades disciplinares, de acordo com Foucault, mas ainda assim em uma perspectiva contra a modernidade, a partir das considerações de Bruno Latour.

PALAVRAS-CHAVE

Xinguanos,
flautas sagradas,
interdição visual,
antropologização
do mundo,
Pierre Clastres

About the xinguanos sacred flutes and the antropologization of the world

ABSTRACT This is a study about sacred flutes in lowland South America, taking the Xinguanos as main subject matter. Also, it studies what I call antropologization of the world, or the inversion of the original hegemony of the *mama'é* spirits in relation to human beings. The article is an exploration departing from Clastres' idea of «against». The referred Clastres' idea has taken me to a vision of the Xinguanos as disciplinary societies, according to Foucault, but against modernity according to Latour's formulation of modernity.

KEYWORDS

Xinguanos, sacred flutes, visual interdiction, antropologization of the world, Pierre Clastres

Pro oblivio Maria Ignez

AS FLAUTAS SAGRADAS NAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL E ALÉM

A temática das flautas sagradas nas terras baixas da América do Sul é extremamente complexa, tudo começando com uma questão que não atinge somente essa região, mas todas as demais onde elas ocorrem. Trata-se de sua definição, mesmo que meramente instrumental, pois os objetos por ela circunscritos nem sempre são flautas no sentido organológico (conforme o sistema de Hornbostel-Sachs (Hornbostel e Sachs, 1961[1914]), nem mesmo apenas aerofones, como eu mesmo já tornei evidente em pelo menos dois textos (Menezes Bastos, 2006; 2011). Por outro lado, sua qualificação como “sagradas” ou “rituais” pode ser vista como elusiva, como os mesmos escritos citados e muitos outros trabalharam. A complexidade da questão, porém, não se esgota aí, alcançando a extensão e o espalhamento de grande magnitude de sua ocorrência na região e muitas outras, dentre estas a Melanésia sendo um exemplo clássico (Cf. Hill e Chaumeil, 2011, e a nota 2, adiante). Devido a questões de escopo e de espaço, abordarei aqui sua presença apenas em duas subáreas importantes de sua manifestação nas terras baixas, o Alto Xingu – focalizando os Xinguanos, tema central de meu estudo – e o Alto Rio Negro, limitando-me quanto a estes mui brevemente aos Tukano.

Estudo essas flautas entre os xinguanos desde 1978. De lá para cá, porém, escrevi apenas um trabalho especificamente direcionado a elas (2006).² A falta de maior desenvolvimento de minha produção sobre o tema não constitui um fato isolado, pois ele somente começou a ser encarado mais especificamente nas terras baixas a partir dos trabalhos de Piedade (1998; 2004), Mello (1999; 2005) e Barcelos Neto (2002; 2008).

Em 1978, descrevi as flautas *yaku’i* – este é o seu nome em Kamayurá (alternativamente, *yumiama’é*) –, abordei sua posição no sistema de classificação de instrumentos musicais do grupo e estudei a relação entre seus três tocadores – o mestre central e os dois aprendizes laterais –, equiparando, por outro lado, o complexo dessas flautas, apanágio da comunidade masculina, à menstruação feminina, povoada de tabus no Alto Xingu. Esta equiparação foi feita com base na verificação de aspectos que exibem grande paralelismo entre os dois sistemas. Por exemplo, as mulheres menstruadas entre os Kamayurá não tomam banho de imersão. Da mesma maneira, os homens, enquanto envolvidos na execução das flautas. Similarmente, uns e outros não devem cozinhar. Por fim, eles não devem falar alto – mantendo comportamento discreto – nem publicizar sua condição de menstruados, para os homens isto significando dizer que eles, ou quaisquer outras pessoas, não devem dizer que estão tocando as flautas. Quando as flautas estão sendo executadas, tudo se passa como se não houvesse humano as fazendo soar.

Observe-se que, no anexo fotográfico do livro, precedido de uma nota sobre a não presença ali das *yaku’i* em execução – mas somente dos instrumentos, sem

2 | Neste livro – referência importante para a temática como um todo –, constam textos que têm especial interesse para o presente, entre os quais os de Piedade (2011), Mello (2011), Prinz (2011), o de minha própria autoria (Menezes Bastos, 2011), além da Introdução (1-46) ao livro. Meu texto de 2011 é uma revisão e versão ao inglês do de 2006.

executantes -, existem duas fotos delas. A nota diz que a falta de tocadores se devia à recomendação dos índios, adicionando que a visão por mulher da execução masculina das flautas seria algo de deselegante e perigoso para ambos. Na edição de 1999 de *A Musicológica* (cf. Menezes Bastos 1999), no anexo as flautas já não aparecem em fotografias, a nota, entretanto permanecendo a mesma da edição original. Em 2006 (cf. Menezes Bastos, 2011 - para a versão revista em inglês), com base na análise de um episódio ocorrido nos anos 1950, extremamente sensível – o estupro coletivo de uma das esposas do então chefe da aldeia, esposa a quem chamei Pele de Reclusa³ –, expandi o meu quadro interpretativo, estudando o mundo dos sentidos Kamayurá e suas relações com o universo político, as relações de gênero e a violência, expansão que com o tempo mostrou ter grande rendimento, conforme adiante⁴.

Os trabalhos dos três hoje colegas acima citados desde sua inepção mudaram substancialmente o que se sabia sobre as flautas sagradas no mundo xinguano, alcançando também grande interesse em relação às demais áreas, nas terras baixas e além: as flautas – rezava a mitologia xinguana, segundo eles – eram na realidade máscaras de espíritos que antes do grande cataclismo constituído pelo surgimento da luz no mundo viviam na escuridão do patamar subterrâneo, juntamente com os humanos e demais seres. A luz surgiu por obra dos gêmeos, Sol e Lua – filhos do demiurgo Mawutsini e mestres do xamanismo xinguano –, filhos antropomorfos de Onça e das também antropomorfos Mulheres de Pau criadas por encantamento pelo demiurgo. As entidades, yerupoho (em Wauja) – que após o cataclismo passaram a ser chamadas apapaatai –, chamadas de itseke em Kuikuro e mama'é em Kamayurá, no momento em que a luz surgiu construíram máscaras e as vestiram para protegerem-se, pois a luz queimava a sua pele. Um aspecto crucial que a tese de Maria Ignez Cruz Mello (2005) esclareceu é que as mulheres não podem ver as flautas, mas devem escutá-las. Assim, é de se notar que tipicamente o repertório do ritual feminino do Amurikumã – estudado por Mello (cf. 2011, além de sua tese) – é integrado por canções que mantém com as respectivas peças instrumentais das yaku'í uma relação similar à de transposição no sentido musicológico, graças ao esforço feminino de ouvir as músicas das flautas, gravá-las em suas memórias e depois torná-las em modelos por assim dizer mnemônicos de sua música vocal⁵ Observe-se que a mitologia, aspecto que eu conhecia desde a época do meu livro de 1978 (Menezes Bastos, 1978), apontava-me que as referidas flautas originalmente haviam sido roubadas dos mama'é pelas mulheres, os homens, entretanto, as tendo roubado delas depois. De qualquer sorte, tenham sido as mulheres ou os homens aqueles que as transformaram em poses exclusivas e distintivas, as flautas em estudo são, segundo a mitologia xinguana, resultado do cataclismo originante do mundo hoje, resultado que aponta para uma antropologização dele, uma vitória dos humanos – masculinos ou femininos, os dois, porém, estando sempre em conflito constitutivo – face aos espíritos. Elas constituem a partir daí um estratégico objeto de poder, o de controlar o interdito visual em comentário.

3 | "Pele de Reclusa" é a tradução literal de *Manga'uhet*, termo que aponta a classe de idade feminina daquelas mulheres imediatamente ex-reclusas pubertárias, à qual tinha pertencido recentemente então a esposa do chefe.

4 | Veja a tese de Mello, já citada. Ver também McCallum (1994) e Junqueira (1998).

5 | Para os Kamayurá e xinguanos em geral, a cabeça – tipicamente a memória –, através do ouvido, funciona como gravadores magnetofônicos, fixando o que captam. Ao que parece, todos os demais sentidos – isto é, visão, olfação, tato – têm o mesmo tipo de desempenho.

Quanto ao Alto Rio Negro, os trabalhos, entre outros, de Hugh-Jones (1979), Piedade (1997; 1999) e Hill (1993a; 1993b) estão na base de minha visão sobre as flautas sagradas na sub-região, como disse tratadas aqui brevemente. O texto de Hugh-Jones, hoje um clássico juntamente com o de sua esposa, Christine Hugh-Jones (1979), tornou-se paradigmático em relação à sub-região etnográfica, por elaborar um modelo teórico-etnográfico de fundo estruturalista para descortinar o universo indígena, tipicamente sua cosmopolítica. No caso das flautas e trompetes sagrados, o primeiro texto (Hugh-Jones, 1979) evidenciou a existência do que chama de um “culto” secreto masculino – com explícita exclusão feminina – espalhado por toda a sub-região, ligado a um conjunto complexo de instrumentos musicais, especialmente flautas e trompetes. Prefiro não adotar a categorização de “culto” para o universo de saberes e práticas ligadas às flautas e trompetes em análise, levando em conta as contenções levantadas em relação à ideia de culto religioso na região das terras baixas como um todo por Viveiros de Castro (1992: 6). Noto que esse universo de flautas e trompetes é conhecido em toda a região do Alto Rio Negro através da palavra Yurupari, em língua geral ou nheengatu.

Os trabalhos de Piedade (1997; 1999) enfatizam a ligação desses instrumentos sagrados a uma menstruação simbólica masculina, o que também acontece entre os Xinguanos – particularmente, os Kamayurá –, conforme apontei em meu livro de 1978. Essa maneira de divisar a temática tem um grande desenvolvimento na literatura sobre a Melanésia (cf. Hogbin, 1970; Herdt, 1981; 1982). Recordo que no Alto Xingu há uma inversão explícita entre rituais masculinos e femininos, os primeiros ligados às flautas sagradas, os segundos estando vinculados ao rito do Amurikumã e associados, conforme abordados por Mello (1999; 2005). De acordo com o segundo texto de Piedade, “a ausência da capacidade de engravidar entre os homens Tukano seria compensada simbolicamente através de seu poder ritual de fabricar homens no ritual de iniciação masculina” (: 4). Os Wakuenay, povo Arawak da mesma sub-região, partilham também esta marca (Hill, 1993a; 1993b).

O PERCURSO DAS FLAUTAS XINGUANAS

A seguir, estudarei uma cadeia de eventos envolvendo as flautas xinguanas – no caso, Kamayurá – ora em estudo, cadeia esta que colocou e ainda coloca em interação a mim mesmo, alguns parentes – companheira, filhos, filhas e outros –, colegas e estudantes que trabalham ou trabalharam comigo, e alguns índios Kamayurá, inclusive Ayupu – residente entre os Yawalapití –, irmão júnior de Takumã, finado chefe Kamayurá que me presenteou com a flauta. O cenário da cadeia engloba Brasília, Londres, Florianópolis e as aldeias Kamayurá e Yawalapití – lugares de morada dessas pessoas –, ela tendo tido início em 1981, na aldeia Kamayurá, quando seu chefe me presenteou com uma yaku’í. Tem sido o estudo dessa cadeia que tem me propiciado a compreensão das yaku’í que ora apresento.

Em 1981, quando eu fazia trabalho de campo em Yawaratsingtùp, aldeia Kamayurá também conhecida como Ipawu, o finado chefe Takumã, meu anfitrião, ofereceu-me uma yaku'i. Eu havia pedido a ele uma delas para com ela presentear um parente. De volta a Brasília – onde eu residia –, foi o que fiz, oferecendo-a ao parente. Não era rara, então, a prática de visitantes ao então Parque Nacional do Xingu – dirigido originalmente por Orlando Vilas-Boas –, hoje Terra Indígena do Xingu, voltarem a seus lugares de origem com, entre outros itens, um desses objetos ilustres do mundo xinguno. Não parecia pesar sobre essas flautas que saiam o mesmo tipo de restrição à visão feminina vigente entre os próprios indígenas no caso da visão delas por não-índias fora dos limites da área indígena. Este tipo de, por assim dizer, afrouxamento de restrições, acontecia também em outros domínios – por exemplo, fora desses limites, xinguanos ou xinguanas comerem carne de animal de pelo podia ocorrer, o que de forma alguma acontecia domesticamente. Talvez, ao invés de supor afrouxamento de restrições, seria o caso aqui de pensar que o modo de ser Kamayurá admitiria variações externas em relação aos costumes adotados internamente, as referidas variações podendo às vezes ser muito grandes.

Note-se que, àquela altura, eu sabia muito pouco sobre essas flautas, cuja tematização deu-se, como se viu, somente muito depois na literatura etnológica nas terras baixas da América do Sul. Sabia que as mulheres não as deviam ver, sob pena de estupro coletivo. Eu não tinha nenhuma hipótese sobre os porquês desta interdição, senão a pura verificação de que a mulher que as visse corria perigo – a do estupro coletivo. Sua equação, por outro lado à menstruação feminina – o que estabeleci a partir de inspiração melanesiana (conforme originalmente Hogbin, 1970) –, somente ela, não me levava muito adiante. Como disse, esta situação começou a mudar com as pesquisas dos três hoje colegas, Piedade (2004), Mello (1999; 2005) e Barcelos Neto (2002; 2008) – que tive o gosto de acompanhar –, da consideração do meu próprio material etnográfico inédito, de meus textos publicados, a começar por aquele de 1978, assim como do conhecimento adquirido por meio de meus contatos contínuos, em campo ou não, em cidades como Brasília, São Paulo e outras, com os Kamayurá e outros xinguanos. Em 1978, descrevi as flautas, estudei a relação entre seus três tocadores – o mestre central e os dois aprendizes laterais, equiparando, por outro lado – como acima dito –, o complexo dessas flautas, apanágio da comunidade masculina, à menstruação feminina, povoada de tabus no Alto Xingu.

Apesar dessa expansão do quadro interpretativo, no plano propriamente empírico minha abordagem permanecia quase a mesma do começo. Perguntava eu, então, a mim mesmo: o que seriam, enfim, as yaku'í, por que elas não deviam ser vistas pelas mulheres e por que e como elas constituíam uma trindade? Observo que este último ponto foi por mim analisado em 1978 com base nas regulamentadas relações de parentesco vigentes entre os integrantes do trio de tocadores, a saber, de afinidade e consanguinidade entre ego, o maraka'ùp, “mestre de música”, sempre ao centro da

formação coreográfica, e seus “aprendizes”, respectivamente à esquerda (afim) e direita (consanguíneo) de ego. Ainda no texto de 2006, adicionalmente, ensaiei o insight de que o estupro coletivo da esposa do então chefe Kamayurá – em affair amoroso com Leonardo Villas Boas – fora provocado pela visão das flautas por ela, o que desencadeou a transformação de seu namorado e dos homens Kamayurá em uma comunidade de yaku’i, sob o império de sua ética e política, ferozes em relação à visão das mulheres. Manga’uhet e Leonardo Villas Boas tinham seus encontros amorosos, testemunhados à distância por quem quisesse na aldeia, na casa onde residia Leonardo. Um trio de yaku’i fora posto na casa, transformando-a em um tapui, “casa das flautas”, ao tempo em que transformava Leonardo, ele mesmo, numa flauta.

A questão da colocação das flautas na casa de Leonardo é complexa e delicada, colocando sob perspectiva a própria natureza delas. Já tratei dela, embora inicialmente, em meu texto de 2006, e agora a elaboro um pouco mais. Tudo começa, segundo penso, em afastar a ideia simplista e preconceituosa de que se está aqui em face de um mero crime passionai, perpetrado por um pretensamente ciumento Kutamapù contra uma pretensa esposa traidora e seu suposto namorado. Note-se que Leonardo foi expulso da aldeia, Manga’uhet tendo sido vítima de um feroz – vale recordar a etimologia desta palavra, “fera” – estupro coletivo, a partir do qual sofreu o ostracismo, indo residir entre os Karajá, na Ilha do Bananal, onde se casou e mora até hoje, de vez em quando indo à aldeia Kamayurá visitar parentes. Em 2000, tive a oportunidade de encontrar com ela nesta aldeia.

Uma versão do que ocorreu é a de que o trio de flautas em comentário foi colocado na casa de Leonardo a pedido de Kutamapù, para que Pele de Reclusa o visse quando de suas idas ali para namorar com Leonardo. Vários interlocutores, porém, dizem que o trio foi para lá por agência própria. De qualquer sorte, o chefe havia sido vítima, segundo os Kamayurá, de um ato de guerra por parte de Leonardo, ato que exigia vingança. Como coloquei em Menezes Bastos (2006) e agora reitero, a infidelidade conjugal no plano interétnico trata-se de um ato de guerra, equacionado com o roubo de mulheres. Diferentemente do que se passa no nível intraétnico – quando ele é facilmente resolvido, quase como apenas uma rusga –, no campo interétnico ele é visto como um ataque extremamente violento proveniente de inimigo externo. O estupro, assim, de Pele de Reclusa tratou-se de uma vingança do povo Kamayurá por meio de seus homens, transformados numa comunidade feroz de yaku’i.

Conforme já comentado, os trabalhos dos colegas acima citados mudaram o que se sabia sobre as flautas yaku’i: o surgimento da luz por obra de Sol e Lua provocava a queimadura das peles dos yerupoho, estes após o cataclismo passando a usar máscaras. Assim, o primeiro e crucial ponto de minha ignorância quanto às flautas estava sendo sanado – as yaku’i eram na realidade máscaras dentro das quais habitavam espíritos, pisciformes, exímios músicos e exigentes apreciadores de sua própria música, que não deve ser executada com erros, sob pena de sua fúria. Lembro que o repertório do ritual

feminino do Amurikumã é formado por canções que são como que transposições vocais das respectivas músicas das flautas sagradas. Permanecia a questão, porém: porque a proibição somente à visão das flautas pelas mulheres? Por que as mulheres e, não, os homens? Mulheres e homens estão no mesmo patamar ontológico e político? O que significa ver para os Wauja? E ouvir? Observe-se que a mitologia, que eu conhecia desde a época do meu livro de 1978, apontava-me que as referidas flautas originalmente haviam sido apropriadas pelas mulheres, os homens as tendo roubado delas depois. De qualquer sorte, tenham sido mulheres ou homens aqueles que as transformaram em posses exclusivas e distintivas, as flautas em estudo são, segundo a mitologia, resultado do cataclismo a partir do qual originou-se o mundo de hoje, os humanos passando à superfície iluminada sendo que os *mama'é* continuaram no patamar inferior, passando a incursões à superfície apenas eventualmente, quando passaram a causar doenças e mortes aos humanos. Tal o sentido dessa antropologização: a hegemonização dos humanos face aos *mama'é*. As flautas vão constituir a partir daí um estratégico objeto de poder, o gênero que as aproprie tendo posição vantajosa, sempre contestada, porém.

A tese de Piedade traz importantes avanços acerca da problemática da visão por mulheres das flautas *yaku'í* e sobre o tema da visão em geral entre os Wauja. De acordo com o autor, o mundo da superfície, onde hoje vivem os humanos é abruptamente separado daquele onde habitam os espíritos *yurupoho*, no escuro patamar inferior, um exílio. A luz, com a visão – assim como o domínio do fogo –, constitui no mundo hoje a recordação contínua e perene da quebra da antiga hegemonia dos *yurupoho* face aos humanos, o que também o livro de Barcelos Neto (2008), sustenta. Com a luz e a visão, deu-se a apropriação das flautas pelos humanos – indiferentemente homens ou mulheres, sempre politicamente clivados, porém, deve-se sempre notar –, o que veio a selar a hegemonia desses face aos espíritos, apontando para, conforme disse acima, uma antropologização do mundo, com explicitação ao nível das relações de poder.

A flauta que presenteei a meu parente foi colocada em local discreto, uma sala de jantar reservada e formal, em sua casa em Brasília. Passaram-se muitos anos sem que eu ouvisse falar dela, o que somente aconteceu em 2018 – então, o presenteado passou a entender que a flauta era um objeto muito importante para estar reduzido à mera hospedagem em sua casa. Uma de minhas filhas – sua sobrinha –, em contato com ele, reportou-me esse entendimento do presenteado, o que me levou a providenciar a devolução da flauta aos Kamayurá. Por meio de João Albuquerque de Almeida (2019) – o doutorando xinguanista referido na nota 1 –, ela foi levada para Ayapu Kamayurá, residente na aldeia Yawalapití e irmão caçula de Takumã. Ambos haviam sido flautistas e construtores de *yaku'í*, cuja fabricação envolve um grande domínio dos saberes dos universos mito-músico-cosmológico, da percepção musical e liuteria. Note-se que Ayupú, quando adolescente, chegou a aprender a confecção da *yaku'í* com seu pai, o que também aconteceu com o finado Takumã, este sendo um virtuose na sua execução,

até os anos 1990, como pude testemunhar. Ser executante dessa flauta – ou de qualquer outro instrumento musical – não parece ser um fato necessariamente para toda a vida do sujeito, dependendo da duração de sua relação com os espíritos que a habitam. Recordo que desde os anos 1970 até os 1990, Takumã era considerado um virtuoso da yaku'í, consagrado entre todos os xinguanos. Ele tinha o raro privilégio de muitas vezes tocar em solo, o que não é corriqueiro. Na aldeia Yawalapití, Ayupú tornou-se o dono (em Kamayurá, -yat) da flauta kuluta (em Kamayurá, kuruta), similar à yaku'í (veja meu texto de 1978), mas sem tantos interditos às mulheres. Ayupú pretende queimar a flauta yaku'í devolvida que recebeu, para depois fabricar três novas e assim tornar-se dono dela e logo promover o seu ritual. Note-se que ele, tendo aberto a flauta que foi por mim devolvida a ele, verificou que ela foi feita pelo pai de Takumã, o antigo chefe Kutamapù, esposo de Pele de Reclusa.

ANTROPOLOGIZAÇÃO DO MUNDO

O que quero dizer com antropologização do mundo, isto em um universo onde o homem, especificamente conforme a tematização kantiana, de acordo com a abordagem de Foucault (1999), não tem lugar? Nesta questão, o cerne deste pequeno texto. Recordo que Foucault aponta nesse clássico que o que chama de tematização kantiana do homem é produzida por Kant em suas célebres Críticas. É a partir delas que o “homem” kantiano passa a ter existência. A seguir, apresento uma breve história desta problemática na minha versão de xinguanista. Em Menezes Bastos 2013 (cf. 2012), retomando uma questão que me ocupa há muito tempo, a obsessão xinguanista pela sensorialidade, afirmo que essa obsessão é tão forte que chega a constituir um estado de vigilância capilar – envolvendo todos os sentidos – que parece apontar para uma disciplina que abarca todos os domínios da vida social⁶ Conclui gravemente que os xinguanos poderiam ser caracterizados como sociedades disciplinares. Usei esta noção inspirado em Foucault (cf. Deleuze, 1996). Uma sociedade disciplinar, mas, veja-se, contra a modernidade, conforme a concepção de Clastres (1978) desta contrariedade ou recusa. Observe-se que a ênfase nesse estado de vigilância está evidenciada em etnografias xinguanas clássicas, como as de Quain (Murphy e Quain, 1966) e Gregor (1977) – neste livro, estando presente desde a penetrante foto da capa que exhibe um recluso pubertário olhando através de uma fresta –, tudo ali se passando, como eu disse uma vez, “como se a uma abrangente lógica das qualidades sensíveis (conforme seminalmente posto por Lévi-Strauss) se somasse uma onipresente biopolítica da sensorialidade” (Menezes Bastos, 2012; 2013). Note-se que os dois últimos textos trazem farta etnografia no sentido de evidenciar essa onipresença da biopolítica, em contraponto com a referida lógica lévi-straussiana⁷.

As versões dos mitos wauja colhidas por Mello (ver especialmente 1999: 67-69) e Barcelos Neto (particularmente, 2008: 51-68) sustentam como as relações dos humanos

6 | Maria Ignez Cruz Mello, ainda quando minha aluna no doutorado, e eu conversamos várias vezes sobre esta temática. Eu lhe sugeria cautela no sentido de não confundir os ameríndios com os modernos europeus. Volto a dizer que sou o único responsável por tudo o que vai neste texto.

7 | Venho continuamente trabalhando essa dupla abrangência (a da lógica das sensibilidades e a da biopolítica da sensorialidade) desde o meu livro de 1978 até o de 2019.

com os yerupoho sofreram profundas mudanças com o cataclismo da aparição da luz e a concomitante posse do controle do fogo pelos heróis antropomorfos gêmeos Sol e Lua, e sua doação aos humanos. Na escuridão, os yerupoho eram hegemônicos. Com a luz e o controle do fogo, os humanos assumiram esse papel, migrando para a superfície juntamente com os animais, plantas e tudo o mais. Os yerupoho permaneceram no escuro mundo inferior. Este é o ponto principal que gostaria de reter para ir adiante – a transfiguração das relações, tipicamente, de poder, entre os humanos e os yerupoho, logo transformados em apapaatai, com a invenção da luz somada ao controle do fogo. Conforme formula Barcelos Neto (2008: 65), a partir daí os humanos acenderam à superfície e os yerupoho continuaram no patamar inferior, transformando-se em monstros ocultos, aterrorizadores e causadores de doença e morte aos humanos.

A leitura que faço da ideia clastriana de (sociedade) contra o Estado supõe que o Estado está presente também nesse tipo de sociedade outrora concebidas como carentes de Estado, como, aliás, Clastres deixa claro em sua argumentação. Quer dizer, o Estado está ali em potência – no caso, uma proibição ou interdição –, através do chefe de guerra – permitido de existir somente durante a guerra –, sendo, por assim dizer, exorcizado a cada momento em que ameaça perpetuar-se.⁸ Opero com um tipo similar de entendimento para pensar a ideia de modernidade, que compreendo com base nas formulações de Latour (1994). Trata-se de elaborar a modernidade como também uma potência – de novo, no caso, uma proibição, interdição –, sempre presente nas sociedades tradicionais, essa interdição encontrando no controle da proliferação dos híbridos – pertinentes tanto à natureza quanto à cultura – sua possibilidade de concretização. Recordo que Latour em seu clássico de 1994 (1991) parte do princípio de que o conceito de modernidade supõe a articulação de dois universos distintos, um deles – assentado na prática de tradução – englobando seres híbridos de natureza e cultura. O segundo – ancorado na prática de purificação – instaura duas zonas ontológicas diferentes, a dos humanos e a dos não humanos. Para ele, o mundo da modernidade supõe a separação dessas práticas, sendo a purificação a operação que impede a proliferação de híbridos de natureza e cultura.

Para elaborar as ideias de Latour sobre a modernidade no que tange ao mundo xinguanos, começo por recordar que em 1969, data de meu primeiro trabalho de campo ali, o universo das modernas técnicas de reprodução (Benjamin, 1969) era sensivelmente perigoso para eles, esse mundo sendo acionado então através tipicamente das máquinas fotográfica e cinematográfica e do gravador magnetofônico, perigosíssimos, pois aprisionadores da alma (ang) e da linguagem (ye'eng). Note-se que “fotografia” na língua Kamayurá se diz ang, “alma”, o composto desta palavra, ta'angap, “imagem”, tendo especial lugar no mundo do xamanismo (cf. Menezes Bastos, 1985). Por outro lado, a categoria ye'eng, “linguagem”, em Kamayurá (como tenho trabalhado desde 1978) – mas não só, conforme Montardo (2009) evidenciou para o mundo Guarani, através do estudo de um termo cognato – aponta para o sentido amplo de “linguagem”

8 | Essa ideia tem sido objeto de uma vasta literatura, recentemente o dossiê organizado por Perrone-Moisés, Sztutman e Cardoso (2011) sendo um exemplo.

que abarca não somente o universo verbal, mas também a musicalidade e a dança, apontando o sentido geral de horizonte da apresentação da subjetividade dos entes.

Retornando, então, à minha primeira visita aos Kamayurá, em 1969, tratava-se então que as referidas máquinas de reprodução produziam à sensibilidade indígena verdadeiros horrores aos universos tanto da ang quanto da ye'eng, entronizando o mundo da cópia como simulacro, lugar absurdo de encontro da plena similitude com a completa diferença em relação ao original, ao idêntico (Deleuze, 1968), possuidor de aura. Note-se que hoje as referidas máquinas foram por assim dizer domesticadas pelos xinguanos e muitos outros grupos indígenas espalhados pelas terras baixas, muitos indígenas, aliás, sendo atualmente festejados artistas do campo dessas artes. Conforme antes elaborei – vide também a nota 5 deste texto –, o mundo dos sentidos para os Kamayurá é absolutamente estratégico, fato a partir do qual elaborei a teoria que aponta ali a vigência de disciplinas que abrangem toda a vida social (2012; 2013). Aqui está a chave de toda a questão que este texto procura elaborar e que eu formulei, conforme antes dito, em torno de uma lógica das qualidades sensíveis somada a uma onipresente biopolítica da sensorialidade.

Entendo que entre os xinguanos a expressão antropologização do mundo – caracterizada pela inversão das relações de poder entre os humanos e os yerupoho – carrega de maneira plena a aliança de uma lógica do sensível com a biopolítica da sensorialidade. As relações de gênero são determinantes em todo esse universo, sempre clivados, divididos, em conflito – sem possibilidade de soma zero –, envolvendo alternativamente humanos mulheres e homens e – sine qua non – espíritos. Como já dito, no tempo mítico tudo teve início com as mulheres, as humanas que por primeiro apropriaram-se das flautas. Elas logo, porém, foram roubadas pelos homens – a irreciprocidade domina as relações entre os gêneros desde este tempo. Este contraponto entre o masculino e o feminino é completamente congruente com o contraponto existente entre a música das flautas yaku'í, hoje masculina (pois originalmente feminina, conforme a mitologia), e aquela dos gêneros musicais – vocais por excelência – ligados ao ritual feminino do Yamurikumã, e associados, conforme estudado por Mello (ver sua tese de doutorado e seu artigo de 2011) e Franchetto e Montagnani (2011; 2012; 2014).

As relações de gênero entre os xinguanos foram estudadas, entre outros, por Quain (Murphy e Quain 1966) e Gregor (1977), Basso (1985), mais recentemente tendo sido abordadas nos estudos de Mello (1999; 2005; 2011), Piedade (principalmente na tese), McCallum (1994), Junqueira (1996), Franchetto (1996) e Nogueira e Fonseca (2013), bem como nos textos acima citados de Franchetto e Montagnani. Eu também as venho considerando desde o início, de maneira, porém, tangencial. Parece haver um consenso entre esses autores de que essas relações são caracterizadas pela assimetria, uma assimetria muitas vezes expressa por meio da irreciprocidade, dominada pelo roubo e pela violência, esta última tendo o estupro coletivo como o mais eloquente canal.

A posse exclusiva e diferencial das flautas sagradas é índice crucial aqui. O acesso ao xamanismo somente – seria melhor dizer predominantemente – pelos homens – também está presente a marcar essa profunda assimetria, rompida, entre outros fatores pela liberalidade (para homens e mulheres, indiferentemente) das relações sexuais extraconjugais no plano intraétnico. A propósito, note-se que no affair envolvendo Pele de Reclusa e Leonardo Villas Boas, a reclamação do chefe Kamayurá a Villas Boas era a de que Leonardo desejava sua esposa somente para ele – o chefe nada tinha contra o affair em si, somente contra a exclusividade que Villas Boas desejava ter em relação à sua esposa. Vale apontar que hoje os Kamayurá têm uma xamã muito reconhecida, Mapulu, filha do falecido Takumã, que além de chefe era um poderoso xamã. Note-se que este parece ser, porém, apenas um caso de xamanismo exercido por mulher, já que a maioria de xamãs é de homens.

Conforme o presente estudo, as relações de gênero não se congelam no plano tão somente dos humanos, sofrendo um corte profundo com a entrada em cena, constante e constitutiva, das yaku’i. Não cabe dúvida que as flautas são de madeira e, assim, pois, pertinentes ao domínio vegetal. Mas isto não lhes basta, pois elas são máscaras que embutem mama’e, “espíritos” que lhes efetiva a musicalidade. São elas, assim, híbridas de natureza e sobrenatureza. Note-se que elas mesmas – quero dizer, os espíritos que habitam seu interior – são pura música, irrompendo tipicamente das águas lacustres e fluviais, como pelo menos uma vez eu mesmo pude testemunhar, sem nada ouvir, entretanto (veja meus textos de 2012 e 2013). Entendo que esse corte das flautas nas relações de gênero xinguanas é absolutamente fundamental para a definição de sua natureza e substância híbrida de natureza e sobrenatureza, como visto o campo do poder sendo aqui básico.

Em artigos anteriores (2012: 18; 2017), pensando sobre as prioridades de uma agenda de pesquisa para a etnologia das terras baixas da América do Sul, salientei a importância do estudo concatenado dos universos rituais, com suas respectivas cadeias intersemióticas, tudo ligado à aproximação da percepção sonoro-musical e da intersensorialidade, como base do que denominei biopolítica da sensorialidade. Por fim, registrei também como prioritária a abordagem do processo de variação musical – do qual tanto tenho tratado, como também Piedade e Mello –, com o seu cruzamento com o de transformação na acepção de Lévi-Strauss. Last but not least, registrei o interesse estratégico da investigação dos processos de comunicação sonoro-linguístico-musical, que não somente envolvem os “humanos”, mas tem alcance trans-específico, incluindo “animais”, assim como “seres inanimados” e “espíritos”. Em seguida, levantei algumas questões que de imediato vieram-me à mente: “do que se trata, exatamente, aquilo que anteriormente apontei como “um tipo de ouvido absoluto”? Qual o limiar auditivo entre os grupos ameríndios das terras baixas da América do Sul? Que percepção auditiva é esta que não somente recebe como intencionalmente rastreia e capta os sons?”⁹ Noto que já no resumo desse texto eu apontava “para a necessidade urgente

9 | Noto que perguntas como essas têm orientado minhas investigações desde 1978. Explico que “ouvido absoluto”, fenômeno ao que parece raro no Ocidente, é a capacidade – ou a limitação, depende do ponto de escuta – de ouvir e representar diapasonicamente o que foi ouvido.

de novas pesquisas na região sobre a percepção acústico-musical (e a percepção em geral), o universo do ritual e suas conexões com o mundo do poder e do político” (: 5). Em 2013, participando de uma memorável coletânea onde o perspectivismo ameríndio era central (Brabec de Mori e Seeger, 2013), desenvolvi e reforcei o que elaborei em 2012, enfatizando a importância estratégica que a politicidade deveria ter nos estudos sobre o perspectivismo. É evidente que o presente estudo sobre as *yaku’i* tem na politicidade das relações entre homens, mulheres e espíritos a sua base mais elementar, o que os estudos pioneiros de Mello, Piedade e Barcelos Neto – aqui fartamente usados – avançaram, antecipando muito daquilo que Sztutman (2020) elabora.

Nesse texto, esse autor elabora as bases de uma aproximação política do perspectivismo, apontando de uma maneira muito fértil para uma amerindianização da própria política. Considero essa perspectiva muito importante e compreendo que a política nas suas miríades de elaborações indígenas, da Patagônia ao Alasca, tem sido um campo absolutamente estratégico para os povos ameríndios, ainda mais quando associado aos desdobramentos rituais e musicais explorados por mim em diversos trabalhos.¹⁰

¹⁰ | Permito-me considerar brevemente o meu próprio trabalho, feito desde o começo, em 1969, com os índios. Recordo que *A Musicológica* tem 42 anos de publicada, seus direitos autorais tendo sido divididos com os Kamayurá. Veja Jacques (2016) para uma extensa resenha sobre esse livro nos seus quarenta anos de idade. Vale considerar que esse trabalho resultou em uma dissertação, uma tese, dois livros (registro que “A Festa da Jaguatirica” foi lançada na aldeia Kamayurá, simultaneamente cerca de 50 cópias desse livro tendo sido doadas a eles) e cerca de cento e dez artigos, mas também em um acervo fonográfico de larga duração na maioria das vezes de excelente qualidade acústica. Uma cópia integral dele foi doada aos índios. Infelizmente, um incêndio de grandes proporções que queimou seis casas residenciais incendiou também a cópia integral dos cerca de noventa CDs onde o acervo estava gravado. Logo em seguida, providenciei outra cópia, doando-a aos Kamayurá de novo. Vale observar que felizmente no final dos anos 1990 eu havia doado as gravações originais do referido acervo ao Museu Osvaldo Rodrigues Cabral da UFSC aos cuidados da colega Deise Lucy Montardo, que as digitalizou integralmente (É esse acervo que, integrado à documentação do Museu, recentemente foi antropo-arquivisticamente arrumado e organizado pela colega Luisa Valentini, tendo sido objeto de um dos capítulos de sua tese de doutorado na USP, defendida em 2019 (Valentini, 2019). Em 2019, tive o imenso gosto de receber em minha casa em Florianópolis, entre 12 e 19 de maio, a visita de Luisa Valentini, Mayaru Catão Kamayurá, Auakamō Kamayurá e Marcelo Kamayurá para conversar sobre esse acervo e suas conexões com o seu próprio mundo. Foi um conjunto de encontros de grande relevância para aprofundar o conhecimento do acervo e a percepção e destinação indígenas do mesmo.

Rafael José de Menezes Bastos é Professor Titular, aposentado, voluntário, Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Bolsista CNPq 1B, bolsa e taxas de bancadas

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, João Albuquerque de. 2019. *Entrevista com Ayupú sobre suas intenções para a flauta yaku,i*. Manuscrito.

ALMEIDA, João Albuquerque de. 2020. *Comunicação Pessoal*.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2002. *A Arte dos Sonhos: Uma Iconografia Ameríndia*. Lisboa: Assírio & Alvim.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

BASSO, Ellen. 1985. *A Musical View of the Universe: Kalapalo myth and ritual performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press,

BENJAMIN, Walter. 1969 (1936). “A Obra de Arte no Tempo de suas Técnicas de Reprodução”, in: VELHO, Gilberto (org).. *Sociologia da Arte*, IV. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 15-47.

BRABEC DE MORI, Bernd; SEEGER, Anthony (org). 2013. "Introduction: Considering Music, Humans, and Non-humans" The Human and Non-Human in South American Music". *Ethnomusicology Forum, Special Issue*, v. 22, n. 3: 269-286. DOI: <https://doi.org/10.1080/17411912.2013.844527>

CLASTRES, Pierre. 1978 (1974). "A Sociedade contra o Estado". In: CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 132-52.

DELEUZE, Gilles. 1968. *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.

DELEUZE, Gilles. 1996. "Un Nouveau Cartographie" ("Surveiller et Punir"). In DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Minuit, pp. 31-51.

FOUCAULT, Michel (1999 [1999]). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, tradução brasileira, 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

FRANCHETTO, Bruna. 1996. "Mulheres entre os Kuikuro". *Revista de Estudos Feministas* v. 4, n.1: 35-54. DOI: <https://doi.org/10.1590/%25x>

FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. 2011. "Flûtes des Hommes, chants des femmes Images et relations sonores chez les Kuikuro du Haut-Xingu". *Gradhiva*, v. 13: 95-111. DOI: <https://doi.org/10.4000/gradhiva.2052>

FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. 2012. "When Women Lost Kagutu Flutes, To Sing Tolo Was All They Had Left: gender relations among the Kuikuro of Central Brazil as revealed in ordeals of language and music". *Journal of Anthropological Research* v. 68, n. 37: 339-355. DOI: <https://doi.org/10.3998/jar.0521004.0068.303>

FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. 2014. "Langue et musique chez les Kuikuro du Haut-Xingu". *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, v. 10: 54-76. DOI: <https://doi.org/10.3917/cas.010.0054>

GREGOR, Thomas. 1977. *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.

HERDT, Gilbert H. 1981. *Guardians of the Futes: idioms of masculinity*. New York: McGraw-Hill.

HERDT, Gilbert H. (Org.). 1982. *Rituals of Manhood: male initiation in Papua, New Guinea*. Berkeley: University of California Press.

HILL, Jonathan D. 1993a. "Metamorphosis: Mythic and musical modes of ceremonial exchange among the Wakuénaí of Venezuela". In: KUSS, M. (Org.). *A Universe of Music: a world history*. Washington: Smithsonian Institution Press.

HILL, J. D. 1993b. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press.

HILL, Jonathan; CHAUMEIL Jean-Pierre (eds). 2011. *Burst of Breath: Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press.

HOGBIN, Ian. 1970. *The Island of Menstruating Men: Religion in Wogeo, New Guinea*. Scranton: Chandler.

HORBOSTEL, Eric. M.; SACHS, Curt. 1961[1914]. "Classification of Musical Instruments" (English Version), *Galpin Society Journal*, v. 14: 3-29. DOI: <https://doi.org/10.2307/842168>

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

JACQUES, Tatyana de Alencar. 2016. "Relendo 'A Musicológica Kamayurá', de Rafael José de Menezes Bastos: 40 Anos Para Além de uma Antropologia Sem Música e de uma Musicologia Sem Homem". *Gesto, Imagem e Som: Revista de Antropologia*, v. 1: 280-289. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2016.116379>

JUNQUEIRA, Carmem. 1998. "O Poder do Mito", Intercâmbio. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem*. vol 7. pp:103-111.

LATOURET, Bruno. 1994 (1991). *Jamais fomos modernos: Ensaios de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

MCCALLUM, Cecilia. 1994. "Ritual and the Origin of sexuality in the Alto Xingu". In: HARVEY, Penelope; GOW, Peter. (eds.) *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London: Routledge.

MELLO, Maria Ignez Cruz. 1999. *Música e Mito entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina. <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/80830> (Acesso em 30/03/2021)

MELLO, Maria Ignez Cruz. 2005. *Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis, Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina. <http://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/102877> (Acesso em 30 de março de 2021)

MELLO, Maria Ignez Cruz. 2011. "The Ritual of Iamurikuma and the Kawoká Flutes". In: HILL, Jonathan; CHAUMEIL,

Jean-Pierre. (orgs). *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 257-276.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1978. *A Musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Brasília: Fundação Nacional do Índio.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1985. "O 'Payemeraka' Kamayurá: Uma Contribuição à Etnografia do Xamanismo no Alto Xingu". *Revista de Antropologia* vol. 27-28: 139-178. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:bastos-1985-payemeramaraka>. Acesso em 30 de março de 2021.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1999. *A Musicológica Kamayurá: Para uma Antropologia da Comunicação no Alto Xingu*, 2ª. Edição. Florianópolis: Editora da UFSC.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2006. "Leonardo, A Flauta: uns sentimentos selvagens". *Revista de Antropologia* v. 49, n. 2: 557-579. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000200002>

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2011, "Leonardo, the Flute: on the Sexual Life of Sacred Flutes among Xinguanos Indians", In HILL, Jonathan; CHAUMEIL, Jean-Pierre. (orgs) *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 69-91.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2012. "Audição do Mundo Apùap II – Conversando com "Animais", "Espíritos" e outros Seres. Ouvindo o Aparentemente Inaudível, *Antropologia em Primeira Mão*, v. 134: 5-21. Disponível em: https://antropologiaprimeiramao.paginas.ufsc.br/files/2012/11/134_rmbastos_audicao.pdf Acesso em: 30 de março de 2021.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2013. "Apùap World Hearing Revisited: Talking with 'Animals', 'Spirits' and other Beings, and Listening to the Apparently Inaudible". In *Ethnomusicology Forum* v. 22, n. 3: 287-305. DOI: <https://doi.org/10.1080/17411912.2013.845364>

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2017. "Tradução intersemiótica, sequencialidade e variação nos rituais musicais das terras baixas da América do Sul". *Revista de Antropologia* v. 60, n.2: 342-355. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137312>

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2019. *A Festa da Jaguatirica: Uma Partitura Crítico-Interpretativa*, 2ª Ed. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

MONTARDO, Deise Oliveira. 2009. *Através do Mbaraka: Música, Dança e Xamanismo Guarani*. São Paulo: Edusp.

MURPHY, Robert F.; QUAIN, Buell. 1966. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Seattle e Londres: University of Washington Press.

NOGUEIRA, Isabel; FONSECA, Susan Campos (org), 2013. *Estudos de Gênero, Corpo e Música: Abordagens Metodológicas*. Goiânia/Porto Alegre: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Música. Série Pesquisa em Música, vol. 3. Disponível em: <https://www.anppom.com.br/ebooks/index.php/pmb/catalog/view/3/4/24-1> Acesso em 30 de março de 2021.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato; CARDOSO, Sergio. 2011. Apresentação Dossiê Pensar com Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2: 555-556. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39638>.

PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. 1997. *Música Yepê Masa: Por uma Antropologia da Música no Alto Rio Negro*.

Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/77236>. Acesso em 30 de março de 2021.

PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. 1999. "Flautas e Trompetes Sagrados do Noroeste Amazônico: Sobre Gênero e Música do Jurupari". *Horizontes Antropológicos* v. 11: 93-118. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000200005>

PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. 2004. *O Canto do Kawoka: Música, Cosmologia e Filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis, Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/86556> (Acesso em 30 de março de 2021)

PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. 2011. "From Musical Poetics to Deep Language: The Ritual of the Wauja Sacred Flutes". In HILL, Jonathan D; CHAUMEIL, Jean-Pierre. (eds.) *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America*. Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 239-256.

PRINZ, Ulrike, 2011. "Spirits, Ritual Staging and Transformative Power in the Music of the Upper Xingu River". In Jonathan D; CHAUMEIL, Jean-Pierre. (eds.) *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America*. Lincoln, University of Nebraska Press. pp. 277-300.

SZTUTMAN, Renato. 2020. "Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política", *Revista de Antropologia* v. 63, n. 1: 185-213. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169177>

VALENTINI, Luísa. 2019. *Arquivos do futuro: relações, caminhos e cuidados no arranjo preliminar da documentação pessoal de antropólogos*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1992. "O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma selvagem".

Revista de Antropologia v. 35: 21-74. DOI:

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

Recebido em 29 de junho de 2020. Aceito em 24 de março de 2021.

About the Xinguano sacred flutes and the antropologization of the world ¹

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186653>

Rafael José de Menezes Bastos

Federal University of Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brazil
rafael.data.base@gmail.com | ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1788-6050>

ABSTRACT

This is a study about sacred flutes in lowland South America, taking the Xinguano as main subject matter. Also, it studies what I call antropologization of the world, or the inversion of the original hegemony of the *mama'é* spirits in relation to human beings. The article is an exploration departing from Clastres' idea of «against». The referred Clastres' idea has taken me to a vision of the Xinguano as disciplinary societies, according to Foucault, but against modernity according to Latour's formulation of modernity.

KEYWORDS

Xinguano, sacred flutes, visual interdiction, antropologization of the world, Pierre Clastres

About the Xinguano sacred flutes and the antropologization of the world

ABSTRACT This is a study about sacred flutes in lowland South America, taking the Xinguano as main subject matter. Also, it studies what I call antropologization of the world, or the inversion of the original hegemony of the *mama'é* spirits in relation to human beings. The article is an exploration departing from Clastres' idea of «against». The referred Clastres' idea has taken me to a vision of the Xinguano as disciplinary societies, according to Foucault, but against modernity according to Latour's formulation of modernity.

KEYWORDS

Xinguano, sacred flutes, visual interdiction, antropologization of the world, Pierre Clastres

Pro oblivio Maria Ignez

THE SACRED FLUTES IN THE LOWLANDS OF SOUTH AMERICA AND BEYOND THEM

The theme of sacred flutes in the lowlands of South America is extremely complex, all starting with an issue that affects not only this region, but all the others where they occur. This is its definition, even if merely instrumental, as the circumscribed objects are not always flutes in the organological sense (according to the Hornbostel-Sachs system (Hornbostel and Sachs, 1961[1914]), not even just aerophones, such as I myself have already made it evident in at least two texts (Menezes Bastos, 2006; 2011). On the other hand, their qualification as “sacred” or “ritual” can be seen as elusive, as the same above cited writings and many others worked. The issue complexity, however, does not end there, reaching the extent and the large magnitude spread of its occurrence in the region and many others, among which Melanesia being a classic example (Cf. Hill and Chaumeil, 2011, and the note 2 below). Due to scope and space issues, I will address here its presence only in two important sub-areas of its manifestation in the lowlands, the Upper Xingu – focusing on the Xinguano, my main study theme – and the Upper Rio Negro, limiting myself very briefly to the Tukano.

I have been studying these flutes among Xinguano peoples since 1978. Since then, however, I have only written one work specifically aimed at them (2006; see Hill and Chaumeil, 2011).² The lack of further development of my work on the subject is not an isolated fact, as it has only just begun to be seen more specifically in the lowlands from the works of Piedade (1998; 2004), Mello (1999; 2005) and Barcelos Neto (2002; 2008).

In 1978, I described the *yaku'i* flutes – this is their name in Kamayurá (alternatively, *yumiama'e*) – discussed its position in the group's musical instrument classificatory system, and studied the relationship between their three players – the main master and the two lateral learners –, matching, on the other hand, the flutes complex, a hallmark of the male community, to female menstruation, full of taboos in Upper Xingu. This comparison was made based on aspects checking that show great parallelism between the two systems. For example, menstruating women among the Kamayura do not take immersion baths. Likewise, men, while involved in playing the flutes. Similarly, both must not cook. Finally, they shouldn't be loud – keeping their behavior discreet – nor to spread their menstrual condition, to men, this means to say that they, or any other people, should not say that they are playing the flutes. When the flutes are being played, everything happens as if there is no human making them sound.

It is observed that, in the book's photographic annex, preceded by a note about the non-presence of the *yaku'i* in execution there - but only the instruments, without

¹ | This work owes a lot to João Carlos Almeida, Ph.D. student at PPGAS/UFSC leading research in Alto Xingu with a focus on the Yawalapití. Also, to Ayupú Kamayurá, younger brother and long-time resident among the Yawalapití, although he is Kamayurá. Likewise, to Acácio Tadeu Piedade and Aristoteles Barcelos Neto. Thanks to Ordep José Trindade Serra, for the Latin version of the article's dedication. Also to Anthony Seeger, Mark Munzel, Jean-Michel Beaudet, Katia Kukawka and Luísa Valentini for their help. Many thanks to Paola Gibram, Sílvia Beraldo, Deise Lucy Montardo, Maria Eugénia Dominguez, Kaio Domingues Hoffmann and Izomar Lacerda – to this one, thank you emphatically - for reading and commenting on a previous version of the text. I thank the late colleague Maria Ignez Cruz Mello, to whom I dedicate the text with emotion. I am solely responsible for it. Pedro Cesarino was an editor with rare sensitivity in relation to this writing.

² | In this book - an important reference for the theme as a whole - there are texts that have special interest nowadays, including those by Piedade (2011), Mello (2011), Prinz (2011), the one by my own authorship (Menezes Bastos, 2011), in addition to the Introduction (1-46) to the book. My 2011 text is an English revision and version of the 2006 text.

performers - there are two pictures of them. The note says that the lack of players was due to an indigenous recommendation, adding that a woman's vision of the male flutes performance would be something inelegant and dangerous for both. In the 1999 edition of *A Musicológica* (cf. Menezes Bastos 1999), in the annex the flutes no longer appear in photographs, the note, however, remaining the same as the original edition. In 2006 (cf. Menezes Bastos, 2011 - for the reviewed version in English), based on the analysis of an extremely sensitive episode that happened in the 1950s – the group rape of one of the village chief's wife named by me *Pele de Reclusa*³ –, I expanded my interpretive framework, studying the reality of Kamayurá senses and their relations with the political environment, gender relations and violence, which over time proved to have great results, as shown below.⁴

The works of the three colleagues mentioned above, since their inception, have substantially changed what was known about sacred flutes in the Xinguano environment, also reaching great interest in relation to other areas, in the lowlands and beyond them: the flutes – as the Xinguano mythology said regarding them – are actually masks of spirits that before the great cataclysm constituted by the emergence of light in the world lived in the darkness of the underground level, together with humans and other beings.

The light emerged through the twins work, Sun and Moon – sons of demiurge Mawutsini and masters of Xinguano shamanism – anthropomorphic sons of *Onça* [jaguar] and of the anthropomorphic *Mulheres de Pau* [wooden women] created by the demiurge enchantment. The entities, *yerupoho* (in Wauja) – which after the cataclysm came to be called *apapaatai* –, called *itseke* in Kuikuro and *mama'e* in Kamayurá, at the moment when the light appeared they built masks and dressed them to protect themselves, because the light burned their skin. A crucial aspect that the thesis by Maria Ignez Cruz Mello (2005) clarified that women cannot see the flutes, but must listen to them. Thus, it should be noted that typically the female ritual repertoire of *Amurikumã* – studied by Mello (cf. 2011, in addition to his thesis) – it is integrated by songs that maintain a similar relationship to the transposition in the musicological sense of the instrumental pieces of the *yaku'i*, thanks to the female effort of listening to the flutes' music, put them into their memories and turn them into mnemonic models of their vocal music⁵. Note that mythology says, an aspect I have known since at the time of my 1978 book (Menezes Bastos, 1978), that the aforementioned flutes had originally been stolen from the *mama'e* by women; men, however, having stolen from them later. Regardless, whether women or men were the ones who turned them into exclusive and distinctive possessions, the flutes under study are, according to the Xinguano mythology, the result of the creator cataclysm nowadays, a result that points to an anthropologization of the world, a human victory – male or female, both, however, always being in constitutive conflict – against spirits. From then on, they constitute a strategic power object, to control the visual interdiction in comment.

3 | "Pele de Reclusa" [Recluse Skin] is the literal translation of *Manga'uhet*, a term that indicates the female age group of those women who were immediately ex-pubertal inmates, to which the chief's cited wife had recently belonged.

4 | See Mello's thesis, quoted above. See also McCallum (1994) and Junqueira (1998).

5 | For the Kamayurá and Xinguano people in general, the head – symbolically the memory –, through the ear, works as magnetophonic recorders, fixing what they capture. It seems that all the other senses – like, sight, smell, touch – have the same kind of performance.

As for the Upper Rio Negro, the works, among others, by Hugh-Jones (1979), Piedade (1997; 1999) and Hill (1993a; 1993b) were the starting point of my view on the sacred flutes in the sub-region, as I said briefly. Hugh-Jones' text, today a classic along the one by his wife, Christine Hugh-Jones (1979), became paradigmatic in relation to the ethnographic sub-region, for elaborating a theoretical-ethnographic model with a structuralist background to unveil the indigenous environment, typically its cosmopolitics. In the sacred flutes and trumpets case, the first text (Hugh-Jones, 1979) stressed the existence of what he calls a secret male "cult" – with explicit female exclusion – spread throughout the sub-region, linked to a complex set of musical instruments, especially flutes and trumpets. I prefer not to adopt the term "cult" for the knowledge field and practices related to the flutes and trumpets under analysis, taking into account the contentions raised in relation to the idea of religious worship in the lowlands region as a whole by Viveiros de Castro (1992: 6). I noted that this flute and trumpets universe is known throughout the Upper Rio Negro region through the word Yurupari, in general language or Nheengatu.

Piedade's works (1997; 1999) pointed out the connection of these sacred instruments to a symbolic male menstruation, which also happens among the Xinguano – particularly the Kamayurá –, as I said in my 1978 book.

This way of looking at the subject has developed a great deal in the literature on Melanesia (cf. Hogbin, 1970; Herdt, 1981; 1982). I recall that in Upper Xingu there is an explicit inversion between male and female rituals, former linked to the sacred flutes, the latter being linked to the rite of the Amurikumã and its family, as discussed by Mello (1999; 2005). According to Piedade's second text, "the absence of the ability to become pregnant among Tukano men would be symbolically make up through their ritual power to put together men in the male initiation ritual" (: 4). The Wakuenay, Arawak people from the same sub region, also share this model (Hill, 1993a; 1993b).

THE XINGUANO FLUTES ROUTE

Next, I will study some events involving Xinguano flutes - in this case, Kamayurá - now under study, episodes that has put and still puts in interaction with myself, some relatives - partner, sons, daughters and others -, colleagues and students who work or worked with me, and some Kamayurá indians, including Ayupú – who lives among the Yawalapití –, younger brother of Takumã, the late Kamayurá chief who gifted me with the flute. The scenery of the events encompasses Brasília, London, Florianópolis and the villages of the Kamayurá and Yawalapití – places where these peoples live. They began in 1981, in the Kamayurá village, when its chief gifted me with a yaku'í. It has been the study of the referred events has helped me to have the comprehension of the yaku'í that I present here.

In 1981, when I was doing fieldwork in Yawaratsingtùp, Kamayurá village also

known as Ipawu, the late chief Takumã, my host, gave me a yaku'i. I had asked him for one of them to give to a relative. Back in Brasília – where I lived – that's what I did, giving it to one of my relatives. It was not uncommon for visitors to the Xingu National Park – originally managed by Orlando Vilas-Boas –, today the Xingu Indigenous Land, to return to their places of origin with, among other items, one of those distinguished objects of the Xinguano universe. It did not seem to have on these flutes the same type of restriction on the female vision prevailing among the indigenous peoples in the case of their vision by non-Indigenous outside the limits of the indigenous area. This kind of loosening restrictions also happened in other domains – for example, outside these limits, Xinguano eating fur animal meat could happen, which by no means happened domestically. Perhaps, instead of assuming a loosening of restrictions, it would be the case to think that the way of being Kamayurá would admit external diversity in relation to internally adopted customs, the referred diversities being sometimes very large.

It should be noted that, at that time, I didn't know much about these flutes, whose topification took place, as we have seen, only much later in ethnological literature in the lowlands of South America. I knew that women should not see them, under penalty of group rape. I had no hypothesis about the reasons for this ban, but the findings that the woman who saw them was in danger – of group rape. Its equation, on the other hand, to female menstruation – which I established from a Melanesian inspiration (as originally Hogbin, 1970) – it did not take me very far. As I said, this situation began to change with the research of these three colleagues, Piedade (2004), Mello (1999; 2005) and Barcelos Neto (2002; 2008) – which I had the pleasure to follow – and the thoughts of my unpublished ethnographic work, my published papers, starting with that of 1978, as well as the knowledge gained through my ongoing reach out, in the field or not, in cities like Brasília, São Paulo and others, with the Kamayurá and other Xinguanos. In 1978, I described the flutes, studied the relationship between their three players – the main master and the two lateral learners, matching, on the other hand – as mentioned above – the flute complex, a hallmark of the male community, to the female menstruation, full of taboos in the Upper Xingu.

Despite this expansion of the interpretive framework, on the current empirical plane, my approach remained almost the same as the in beginning. So I asked myself: what were the yaku'i, why should women not see them and why and how did they reflect a trinity? I note that this last point was described by me in 1978 based on the regulated kinship relations between the members of the trio players, namely, of affinity and consanguinity between ego, the maraka'ùp, "musician master", always at the center of the choreographic formation, and its "learners", respectively to the left (affinity) and right (consanguinity) of ego.

Also in the 2006 text, I had the insight that the group rape of chief Kamayurá's wife – in a love affair with Leonardo Villas Boas – was provoked by her seeing the

flutes, which triggered the transformation of her boyfriend and the Kamayurá men in a yaku'i community, under the rule of their ethics, fierce towards women's views. Manga'uhet and Leonardo Villas Boas had their dates, witnessed away by anyone in the village, in Leonardo's house. A trio of yaku'i had been placed in the house, turning it into a tapui, "house of flutes", while turning Leonardo himself into a flute.

The issue of placing the flutes in Leonardo's house is complex and delicate, putting their very nature in perspective. I have already dealt with it, although initially, in my 2006 text, and now I elaborate on it a little more. It all starts, I think, in dispelling the simplistic and prejudiced idea that we are here in the face of a passion crime, perpetrated by an allegedly jealous Kutamapù against an alleged traitor wife and her supposed boyfriend. It should be noted that Leonardo was expelled from the village, Manga'uhet having been the victim of a savage – it is worth remembering the etymology of this word, "beast" – group rape, from which she was expelled, going to live among the Karajá, on the Bananal Island, where she got married and still lives, occasionally going to Kamayurá village to visit her kinship. In 2000, I had the opportunity to meet her in this village.

One version of what happened is that the flute trio was placed at Leonardo's house at the request of Kutamapù, so Pele de Reclusa would see it when she went there to date Leonardo. Several interlocutors, however, say that the trio went there on their own. In any case, the chief had been the victim, according to the Kamayurá, of an act of war, as stealing women, something that demanded revenge. As I put it in Menezes Bastos (2006) and now I do over, marital infidelity on an interethnic level is an act of war, as stealing women. Unlike what happens at the intra-ethnic level – when it is easily resolved, almost like a raid – in the inter-ethnic field it is seen as an extremely violent attack coming from an external enemy. Thus, the rape of Pele de Reclusa was a revenge of the Kamayurá peoples through their men, turned into a fierce yaku'i community.

As already mentioned, the work of the above-mentioned colleagues changed what was known about yaku'i flutes: The appearance of light by the work of Sun and Moon caused the burning of the yerupoho skins, who after the cataclysm started to wear masks. Thus, the first and crucial point of my ignorance about the flutes was fixed – the yaku'i were actually masks inhabited by spirits, they have a fish shape, are skilled musicians and fond of their own music, which should not be performed with mistakes, under pain of its rage. I remember that the repertoire of Amurikumã's female ritual is made by songs that are like vocal transpositions of the sacred flutes respective songs.

The question remained, however: why the ban only on the viewing of flutes by women? Why women and not men? Are women and men on the same ontological and political level? What does it mean to see for the Wauja? And listen? Note that mythology, which I had known from the time of my 1978 book, pointed out to me that

women had originally appropriated these flutes; men having stolen them later. In any case, whether women or men were the ones who turned them into exclusive and distinctive possessions, the flutes under study are, according to the mythology, the result of the cataclysm from which the current's world started, humans going to the illuminated surface while the *mama'é* stayed on the lower level, only occasionally making incursions to the surface, when they began to cause illness and death to humans. Such is the meaning of this anthropologization: the human's hegemonization in relation to *mama'é*. From then on, flutes will constitute a strategic object of power; the genre that appropriates them will have an advantageous position, however, always contested.

Piedade's thesis brings important advances on the women's vision case of *yaku'i* flutes and on the philosophy of vision among the Wauja. According to the author, the surface world, where humans live today, is abruptly apart from the one where *Yurupoho* spirits inhabit, in the dark lower level, an exile. Light, with vision—as well as the fire domain—constitutes in the current world a continuous and perennial reminder of the ancient hegemony breaking of the *Yurupoho* in relation to humans, which the book by Barcelos Neto (2008) also supports. With light and vision, there was the flute appropriation by humans - regardless of men or women, always politically cleaved, however, it should always be noted -, which came to seal the hegemony of these against the spirits, as I said above, an anthropologized world, with explanation at the level of power relations.

The flute I gave my relative was placed in a discreet place, a private and formal dining room, in his home in Brasília. Many years passed without me hearing about it, which only happened in 2018 – then, he came to understand that the flute was a very important object to be reduced to a simple accommodation in his house. One of my daughters – his niece –, in touch with him, reported his understanding, which led me to return the flute to the *Kamayurá*. Through João Albuquerque de Almeida (2019) – the *Xinguano* Ph.D. student mentioned in note 1 – it was taken to *Ayupú*, *Kamayurá* and younger brother of *Takumã*, a resident of the *Yawalapití* village. Both had been flutists and *yaku'i* builders, whose manufacturing involves a great mastery of the myth-music-cosmological universes knowledge of liuteria and musical perception. See that *Ayupú*, as a teenager, learned how to make the *yaku'i* with his father, which also happened to the late *Takumã*, who was a virtuoso in his execution, until the 1990s, as I was able to witness.

Being a flute performer – or of any other musical instrument – does not necessarily seem to be a fact for a person's entire life, depending on the time of his relationship with the spirits that inhabit it. I remember that from the 1970s to the 1990s, *Takumã* was considered a virtuoso of *yaku'i*, consecrated among all *Xinguano* peoples. He had the rare privilege of often playing in solo, which is unusual. In the *Yawalapití* village, *Ayupú* became the owner (in *Kamayurá*, -yat) of the *kuluta* flute

(in Kamayurá, kuruta), similar to the yaku'i (see my 1978 text), but without so many taboos for women. Ayupú intends to burn the returned yaku'i flute he received, then manufacture three new ones and thus become its owner and then promote its ritual. Note that he, having opened the flute that was returned to him by me, verified that it was made by the father of Takumã, also his father, the former chief Kutamapù, and husband of Pele de Reclusa.

ANTHROPOLOGIZATION OF THE WORLD

What do I mean by anthropologization of the world, in an environment where man, specifically according to the Kantian thematization, according to Foucault's (1999) approach, has no place? In this question is the heart of this little text. I recall that Foucault points out in this classic what he calls the Kantian man thematization is produced by Kant in his famous Critiques. It is from them that the Kantian "man" comes into reality. Below, I present a brief history of this issue in my version of xinguanist. In Menezes Bastos 2013 (cf. 2012), going back to a problem that has taken me a long time, the Xinguano obsession with sensoriality, I stated that this obsession is so strong that constitutes a condition of capillary surveillance – involving all the senses – that it seems pointing to a discipline that encompasses all domains of social life⁶. I seriously have concluded that the Xinguano peoples could be characterized as disciplinary societies. I mentioned this inspired by Foucault (cf. Deleuze, 1996). Disciplinary societies, but, against modernity, according to Clastres' (1978) conception of refusal. Note that the emphasis on this vigilance condition is evidenced in classical Xinguano ethnographies, such as those of Quain (Murphy and Quain, 1966) and Gregor (1977) – in this book, the referred vigilance being present from the cover photo showing a pubertal recluse looking through a gap – everything going on there, as I once said, "as if to a comprehensive logic of sensible qualities (as seminally put forward by Lévi-Strauss) were added an omnipresent bio politics of sensoriality" (Menezes Bastos, 2012 ; 2013). It should be noted that the last two texts bring plenty ethnography in order to highlight this bio politics omnipresence, in counterpoint to the aforementioned Lévi-Straussian logic.⁷

Versions of the wauja myths collected by Mello (see especially 1999: 67-69) and Barcelos Neto (in particular, 2008: 51-68) support how the humans relationships with the yerupoho underwent deep changes with the cataclysm of the beginning of light and the set possession of fire control by the twin anthropomorphic heroes Sun and Moon, and their giving to humans. In the dark, the yerupoho were hegemonic. With light and fire control, humans have taken on that role, migrating to the surface along with animals, plants and everything else. The yerupoho remained in the dark underworld. This is the main point I would like to retain to move forward – the relationships transfiguration, typically, of power, between humans and yerupoho, soon

6 | Maria Ignez Cruz Mello, while my Ph.D student, and I talked about this topic several times. I suggested to her that she should be careful not to confuse Amerindians with modern Europeans. I say again that I am solely responsible for everything that goes into this text.

7 | I have been continuously working on this double scope (the logic of sensible qualities and the bio politics of sensoriality) from my 1978 book until the 2019.

turned into apapaatai, with the light invention added to the fire control. As stated by Barcelos Neto (2008: 65), from then on, humans lit up to the surface and the yerupoho stayed on the lower level, turning themselves into hidden monsters, terrifying and causing disease and death to humans.

My reading of the Clastrian idea of (society) against the state assumes that the state is also present in this kind of society once conceived as stateless, as Clastres makes clear in his argument. That is, the state is there in potency - in this case, a prohibition or interdiction -, through the war chief - allowed to exist only during the war -, being, so to speak, exorcised at every moment when it threatens to perpetuate itself.⁸ I work with a similar type of understanding to think about the idea of modernity, which I understand based on the Latour conceptions (1994). It is about elaborating modernity as well as a potentiality - again, in this case, a prohibition, interdiction -, always there in traditional societies, this interdiction found in hybrids proliferation control - hybrids being pertinent to both nature and culture - its possibility of achievement. I recall that Latour in his 1994 classic (1991) assumes that the concept of modernity presupposes the articulation of two distinct universes, one of them – based on the translation practice – encompassing the nature and culture of hybrid beings. The second – placed in the purification practice – establishes two different ontological zones of humans and non-humans. For him, the world of modernity presupposes the separation of these practices, purification being the activity that prevents the nature and culture of hybrids proliferation.

⁸ | This idea has been the subject of an extensive literature, recently the dossier organized by Perrone-Moisés, Sztutman and Cardoso (2011) being an example.

In order to elaborate Latour's ideas on modernity with regard to the Xinguano reality, I begin by recalling that in 1969, the date of my first fieldwork there, the environment of modern reproduction techniques (Benjamin, 1969) was sensitively dangerous for them, this world being triggered then typically through the photographic and cinematographic cameras and the magnetophonic recorder, extremely dangerous, because they imprison the soul (ang) and the language (ye'eng). Note that "photography" in the Kamayurá language is called ang, "soul", the compound of this word, ta'angap, "image", having a special place in the shamanism world (cf. Menezes Bastos, 1985). On the other hand, the ye'eng category, "language", in Kamayurá (as I have worked since 1978) – but not only, as Montardo (2009) showed the Guarani world, through the study of a cognate term – points to the broad sense of "language" that encompasses not only the verbal subject, but also musicality and dance, pointing to the general sense of presentification of the entities subjectivity of beings.

Turning back to my first visit to the Kamayurá peoples, in 1969, it was about the aforementioned reproduction machines caused to indigenous sensibility, real fears for both, ang and ye'eng, enthroning the copying environment as a simulacrum, absurd place to meet the full similarity with the complete difference in relation to the original, the identical (Deleuze, 1968), possessing an aura. It should be noted that today these machines were domesticated by the Xinguano and many other

indigenous groups spread across the lowlands, many indigenous people, in fact, presently including celebrated artists in the field of these arts. As I elaborated before—see also note 5 of this text—, the world of senses for the Kamayurá is absolutely strategic, a fact from which I developed the theory that points to the grant of disciplines that cover all of social life there (2012; 2013). Here is the key to the whole question that this text seeks to elaborate and that I have formulated, as mentioned before, around a logic of sensible qualities added to an omnipresent biopolitics of sensoriality.

I understand that among Xinguano peoples, the expression anthropologizing the world—characterized by the inversion of power relations between humans and the yerupoho—fully carries the alliance of a logic of sensible qualities with a biopolitics of sensoriality. Gender relations are decisive throughout this environment, always cleaved, divided, in conflict—without the possibility of a zero sum—, alternatively involving human women and men and—sine qua non—spirits. As already said, in mythical time everything began with women, the human ones who first appropriated the flutes. They were soon, however, stolen by men—the irreciprocity controls gender relations since that time. This counterpoint between male and female is completely congruent with the existing counterpoint between the music of the yaku'i flutes, now male (since originally female, according to the mythology), and that of musical genres—vocal *par excellence*—linked to the female ritual of the Yamurikumã and its associated ones, as studied by Mello (see her doctoral thesis and her 2011 article) and Franchetto and Montagnani (2011; 2012; 2014).

Gender relations among the Xinguano have been studied, among others, by Quain (Murphy and Quain 1966) and Gregor (1977), Basso (1985), more recently having been addressed in studies by Mello (1999; 2005; 2011), Piedade (mainly in her thesis), McCallum (1994), Junqueira (1996), Franchetto (1996) and Nogueira and Fonseca (2013), as well as in the aforementioned texts by Franchetto and Montagnani. I have also been considering them since the beginning, but in a tangential way. There seems to be a consensus among these authors that these relationships are characterized by asymmetry, an asymmetry often expressed through irreciprocity, controlled by theft and violence, the latter having group rape as the most eloquent channel.

The exclusive and differential possession of the sacred flutes is a crucial index here. Access to shamanism only—it would be better to say predominantly—by men—is also present to show this profound asymmetry, broken, among other factors by the liberality (for men and women, indifferently) of extramarital sexual relations on an intraethnic level. By the way, it should be noted that in the affair involving Pele de Reclusa and Leonardo Villas Boas, Chief Kamayurá's complaint to Villas Boas was that Leonardo wanted his wife only for himself—the chief had nothing against the affair itself, only against the exclusivity that Villas Boas wanted to have in relation to his wife. It is worth pointing out that today the Kamayurá have a very recognized shaman, Mapulu, daughter of the late Takumã, who, in addition to being a chief, was

a powerful shaman. Note that this appears to be, however, only a case of female-exercised shamanism, as most shamans are male.

According to the present study, gender relations are not limited just at the human's level, suffering a deep cut out with the constant and constitutive incoming *yaku'i* into the scene. There is no doubt that the flutes are made of wood and, therefore, relevant to the plant domain. However, this is not enough for them, as they are masks that embed *mama'e*, "spirits" that effect their musicality. They are, thus, nature and supernatural hybrids. Note that they themselves – I mean, the spirits that inhabit them – are pure music, typically erupting from lake and river waters, as at least once I myself witnessed, without hearing anything, however (see my 2012 and 2013 texts). I understand that this flute cut out in Xinguano gender relations is primordial for the definition of its nature and supernatural hybrid essence, as seen here, the power field being primary.

In previous articles (2012: 18; 2017), thinking about the priorities of a research agenda for the ethnology of the South American lowlands, I stressed the importance of the concatenated study of ritual universes, with their respective intersemiotic chains, all linked to the sound-musical perception and intersensoriality approach, as I called the bio politics of sensoriality. Finally, I also recorded as a priority the process of musical variation – which I have dealt with, as well as Piedade and Mello – with its interception with the concept of transformation as defined by Lévi-Strauss. Last but not least, I recorded the strategic interest of investigating the sound-linguistic-musical communication processes, which not only involve "humans", but also have a trans-specific scope, including "animals", as well as "inanimate beings" and "spirits".

Then I raised some questions that immediately came to mind: "what exactly is what I referred to earlier as "a kind of perfect pitch"? What is the hearing threshold among Amerindian groups in the lowlands of South America? What hearing perception is this that not only receives but intentionally tracks and picks up sounds?"⁹ I note that already in the summary of this text I pointed out "the urgent need for further research in the region on acoustic-musical perception (and perception in general), the universe of ritual and its connections with the power and politics environment" In 2013, participating in a memorable collection where Amerindian perspectivism was primordial (Brabec de Mori and Seeger, 2013), I developed and reinforced what I developed in 2012, emphasizing the strategic importance that politics should have in studies on perspectivism. It is clear that this study on the *yaku'i* has in the political level of relations between men, women and spirits, its most elementary foundation, which the pioneering studies by Mello, Piedade and Barcelos Neto – widely used here – looking forward much of what Sztutman (2020) elaborates.

In this text, this author elaborates the bases for a political perspectivism approach, pointing richly to an Amerindianization of politics itself. I consider this perspective very important and understand that politics in its indigenous

9 | I notice that questions like these have guided my research since 1978. I explain that "perfect pitch", a phenomenon that seems rare in the West, is the ability – or limitation, depending on the listening point – to hear and represent diatonically what was heard.

elaborations abundance, from Patagonia to Alaska, has been an absolutely strategic field for Amerindian peoples, even more when is associated with the ritual and musical developments explored by me in several works.¹⁰

Rafael José de Menezes Bastos is Full Professor, retired, volunteer, of the Department of Anthropology at the Federal University of Santa Catarina (UFSC).

AUTHORSHIP CONTRIBUTION: Not applicable.

FUNDING: CNPq 1B Scholarship, scholarship and examination board fees

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

ALMEIDA, João Albuquerque de. 2019. *Entrevista com Ayupú sobre suas intenções para a flauta yaku*, i. Manuscrito.

ALMEIDA, João Albuquerque de. 2020. *Comunicação Pessoal*.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2002. *A Arte dos Sonhos: Uma Iconografia Ameríndia*. Lisboa: Assírio & Alvim.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

BASSO, Ellen. 1985. *A Musical View of the Universe: Kalapalo myth and ritual performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press,

BENJAMIN, Walter. 1969 (1936). "A Obra de Arte no Tempo de suas Técnicas de Reprodução", in: VELHO, Gilberto (org).. *Sociologia da Arte*, IV. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 15-47.

BRABEC DE MORI, Bernd; SEEGER, Anthony (org). 2013. "Introduction: Considering Music, Humans, and Non-humans" *The Human and Non-Human in South American Music*. *Ethnomusicology Forum, Special Issue*, v. 22, n. 3: 269-286. DOI: <https://doi.org/10.1080/17411912.2013.844527>

CLASTRES, Pierre. 1978 (1974). "A Sociedade contra o Estado". In: CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 132-52.

DELEUZE, Gilles. 1968. *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.

DELEUZE, Gilles. 1996. "Un Nouveau Cartographie" ("Surveiller et Punir"). In DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Minuit, pp. 31-51.

10 | Allow me to briefly consider my own work, done since the beginning, in 1969, with the Indigenous. I remember that *A Musicológica* has been published for 42 years, its copyright having been shared with the Kamayurá. See Jacques (2016) for an extensive review of this book in his forties. It is worth considering that this work resulted in a dissertation, a thesis, two books (I note that "A Festa da Jaguatirica" was launched in the Kamayurá village, simultaneously about 50 copies of this book having been donated to them) and about one hundred and ten articles, but also in a long-lasting phonographic collection, most of the times of excellent acoustic quality. An entire copy of it was donated to the Indigenous. Unfortunately, a major fire that burned six residential houses also ignited the complete copies of the approximately ninety CDs on which the collection was recorded. Soon after, I provided another copy, donating it to the Kamayurá again. It is worth to mention that, fortunately, in the late 1990s I had donated the original recordings of the aforementioned collection to the Osvaldo Rodrigues Cabral Museum at UFSC under the care of my colleague Deise Lucy Montardo. Dr Montardo scanned them fully, they collection being integrated into the Museum's documentation. Recently it was anthropo-archivistically arranged and organized by colleague Luisa Valentini, having been the subject of one chapter of her Ph.D. thesis at USP, defended in 2019 (Valentini, 2019). Finally, it is important to report that between May 12 and 19/2019, Luisa Valentini, and the Kamayurá leaders Mayaru Catão Kamayurá, Auakamō Kamayurá and Marcelo Kamayurá came to my home in Florianópolis to talk about this collection and its connections with their own world. It was a set of highly relevant meetings to deepen knowledge of the collection and the indigenous perception and destination of it.

About Xinguano sacred flutes and the anthropologization of the world.

- FOUCAULT, Michel (1999 [1999]). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, tradução brasileira, 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- FRANCHETTO, Bruna. 1996. "Mulheres entre os Kuikuro". *Revista de Estudos Feministas* v. 4, n.1: 35-54. DOI: <https://doi.org/10.1590/%25x>
- FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. 2011. "Flûtes des Hommes, chants des femmes Images et relations sonores chez les Kuikuro du Haut-Xingu". *Gradhiva*, v. 13: 95-111. DOI: <https://doi.org/10.4000/gradhiva.2052>
- FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. 2012. "When Women Lost Kagutu Flutes, To Sing Tolo Was All They Had Left: gender relations among the Kuikuro of Central Brazil as revealed in ordeals of language and music". *Journal of Anthropological Research* v. 68, n. 37: 339-355. DOI: <https://doi.org/10.3998/jar.0521004.0068.303>
- FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. 2014. "Langue et musique chez les Kuikuro du Haut-Xingu". *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, v. 10: 54-76. DOI: <https://doi.org/10.3917/cas.010.0054>
- GREGOR, Thomas. 1977. *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- HERDT, Gilbert H. 1981. *Guardians of the Futes: idioms of masculinity*. New York: McGraw-Hill.
- HERDT, Gilbert H. (Org.). 1982. *Rituals of Manhood: male initiation in Papua, New Guinea*. Berkeley: University of California Press.
- HILL, Jonathan D. 1993a. "Metamorphosis: Mythic and musical modes of ceremonial exchange among the Wakuénai of Venezuela". In: KUSS, M. (Org.). *A Universe of Music: a world history*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- HILL, J. D. 1993b. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press.
- HILL, Jonathan; CHAUMEIL Jean-Pierre (eds). 2011. *Burst of Breath: Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- HOGBIN, Ian. 1970. *The Island of Menstruating Men: Religion in Wogeo, New Guinea*. Scranton: Chandler.
- HORNBOSTEL, Eric. M.; SACHS, Curt. 1961[1914]. "Classification of Musical Instruments" (English Version), *Galpin Society Journal*, v. 14: 3-29. DOI: <https://doi.org/10.2307/842168>
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACQUES, Tatyana de Alencar. 2016. "Relendo 'A Musicológica Kamayurá', de Rafael José de Menezes Bastos: 40 Anos Para Além de uma Antropologia Sem Música e de uma Musicologia Sem Homem". *Gesto, Imagem e Som: Revista de Antropologia*, v. 1: 280-289. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2016.116379>
- JUNQUEIRA, Carmem. 1998. "O Poder do Mito", Intercâmbio. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem*. vol 7. pp:103-111.
- LATOUR, Bruno. 1994 (1991). *Jamais fomos modernos: Ensaios de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

About Xinguano sacred flutes and the anthropologization of the world.

MCCALLUM, Cecilia. 1994. "Ritual and the Origin of sexuality in the Alto Xingu". In: HARVEY, Penelope; GOW, Peter. (eds.) *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London: Routledge.

MELLO, Maria Ignez Cruz. 1999. *Música e Mito entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina. <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/80830> (Acesso em 30/03/2021)

MELLO, Maria Ignez Cruz. 2005. *Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis, Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina. <http://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/102877> (Acesso em 30 de março de 2021)

MELLO, Maria Ignez Cruz. 2011. "The Ritual of Iamurikuma and the Kawoká Flutes". In: HILL, Jonathan; CHAUMEIL, Jean-Pierre. (orgs). *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 257-276.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1978. *A Musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Brasília: Fundação Nacional do Índio.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1985. "O 'Payemeraka' Kamayurá: Uma Contribuição à Etnografia do Xamanismo no Alto Xingu". *Revista de Antropologia* vol. 27-28: 139-178. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:bastos-1985-payemeramaraka>. Acesso em 30 de março de 2021.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1999. *A Musicológica Kamayurá: Para uma Antropologia da Comunicação no Alto Xingu*, 2ª. Edição. Florianópolis: Editora da UFSC.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2006. "Leonardo, A Flauta: uns sentimentos selvagens". *Revista de Antropologia* v. 49, n. 2: 557-579. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000200002>

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2011. "Leonardo, the Flute: on the Sexual Life of Sacred Flutes among Xinguano Indians", In HILL, Jonathan; CHAUMEIL, Jean-Pierre. (orgs) *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 69-91.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2012. "Audição do Mundo Apùap II – Conversando com "Animais", "Espíritos" e outros Seres. Ouvindo o Aparentemente Inaudível, *Antropologia em Primeira Mão*, v. 134: 5-21. Disponível em: https://antropologiaprimeiramao.paginas.ufsc.br/files/2012/11/134_rmbastos_audicao.pdf Acesso em: 30 de março de 2021.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2013. "Apùap World Hearing Revisited: Talking with 'Animals', 'Spirits' and other Beings, and Listening to the Apparently Inaudible", In *Ethnomusicology Forum* v. 22, n. 3: 287-305. DOI: <https://doi.org/10.1080/17411912.2013.845364>

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2017. "Tradução intersemiótica, sequencialidade e variação nos rituais musicais das terras baixas da América do Sul". *Revista de Antropologia* v. 60, n.2: 342-355. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137312>

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 2019. *A Festa da Jaguatirica: Uma Partitura Crítico-Interpretativa*, 2ª Ed. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

MONTARDO, Deise Oliveira. 2009. *Através do Mbaraka: Música, Dança e Xamanismo Guarani*. São Paulo: Edusp.

About Xinguano sacred flutes and the anthropologization of the world.

MURPHY, Robert F.; QUAIN, Buell. 1966. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Seattle e Londres: University of Washington Press.

NOGUEIRA, Isabel; FONSECA, Susan Campos (org), 2013. *Estudos de Gênero, Corpo e Música: Abordagens Metodológicas*. Goiânia/Porto Alegre: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Música. Série Pesquisa em Música, vol. 3. Disponível em: <https://www.anppom.com.br/ebooks/index.php/pmb/catalog/view/3/4/24-1> Acesso em 30 de março de 2021.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato; CARDOSO, Sergio. 2011. Apresentação Dossiê Pensar com Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2: 555-556. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39638>.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de Camargo. 1997. *Música Yepã Masa: Por uma Antropologia da Música no Alto Rio Negro*. Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/77236>. Acesso em 30 de março de 2021.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de Camargo. 1999. "Flautas e Trompetes Sagrados do Noroeste Amazônico: Sobre Gênero e Música do Jurupari". *Horizontes Antropológicos* v. 11: 93-118. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000200005>

PIEIDADE, Acácio Tadeu de Camargo. 2004. *O Canto do Kawoka: Música, Cosmologia e Filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis,

Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/86556> (Acesso em 30 de março de 2021)

PIEIDADE, Acácio Tadeu de Camargo. 2011. "From Musical Poetics to Deep Language: The Ritual of the Wauja Sacred Flutes". In HILL, Jonathan D; CHAUMEIL, Jean-Pierre. (eds.) *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America*. Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 239-256.

PRINZ, Ulrike, 2011. "Spirits, Ritual Staging and Transformative Power in the Music of the Upper Xingu River". In Jonathan D; CHAUMEIL, Jean-Pierre. (eds.) *Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America*. Lincoln, University of Nebraska Press. pp. 277-300.

SZTUTMAN, Renato. 2020. "Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política", *Revista de Antropologia* v. 63, n. 1: 185-213. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169177>

VALENTINI, Luísa. 2019. *Arquivos do futuro: relações, caminhos e cuidados no arranjo preliminar da documentação pessoal de antropólogos*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. "O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia* v. 35: 21-74. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra>

Received on June 29, 2020. Accepted on March 24, 2021.

Fronteras irreales, abuelos y territorios comunes: interdependencia e interrelación de waorani y grupos familiares en aislamiento en el Yasuní

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2021.186655](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.186655)

Roberto Narváez

Grupo de Investigaciones Amazónicas (GIA) | Quito, Ecuador
robertonarvaez@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4605-105X>

RESUMO

As políticas públicas dos estados afetam a dinâmica dos povos indígenas e seus territórios na Amazônia, muitos dos quais geram conflitos devido à visão reduzida e às considerações sobre a diversidade cultural, que remetem a discursos e políticas unicultural. Na Amazônia equatoriana, o povo Waorani de contato recente e grupos familiares isolados mantêm e reproduzem suas próprias formas culturais de ordem social e territorialidade, o que esbarra nos limites impostos pelo Estado, por não estarem presos a essas formas próprias de controle e gestão territorial. A Região Yasuní, na Amazônia equatoriana, é um espaço onde convergem modos de vida tradicionais de uso e mobilidade, sob referências de ancestrais que habitaram aquele território, e que o herdaram às suas gerações posteriores; e onde as atividades petrolíferas marcam o dia a dia, mas sobretudo afetam o desenvolvimento de conflitos que afetam sua própria dinâmica e a reprodução de suas formas culturais, tanto de Waorani de contato recente, quanto de quem optou pelo isolamento.

PALAVRAS-CHAVE

Terras indígenas, Amazônia, pessoas isoladas, políticas públicas, relacionamento

Fronteiras irreais, avós e territórios comuns. O território da região Yasuní de interdependência e inter-relação de Waorani e grupos familiares em isolamento

ABSTRACT The public policies of the states affect the dynamics of indigenous peoples and their territories in the Amazon, many of which give rise to conflicts due to the reduced vision and considerations around cultural diversity, which refer to discourses and policies unicultural. In the Ecuadorian Amazon, the Waorani people of recent contact, and family groups in isolation, maintain and reproduce their own cultural forms of social order and territoriality, which confront with the limits imposed by the State, by the different conceptions of territorial control and management. The Yasuní Region, in the Ecuadorian Amazon, is the space where Waorani families of recent contact and in isolation; being a common space where their traditional way of life of use and mobility converges, under references of ancestors who inhabited that territory, and who inherited that place to their later generations. It is this territory where oil activities mark the day to day, but above all they affect the development of conflicts that come to affect their own dynamics and the reproduction of their cultural forms, both of Waorani of recent contact, and of those who opted for isolation.

KEYWORDS

Indigenous lands, Amazonia, people in isolate, public policies, relationship

INTRODUCCIÓN

En Ecuador, las políticas públicas priorizan los recursos estratégicos, al ser el eje sobre el que se mueve la economía del país, siendo su recurso más importante el petróleo. Así, la ampliación de la frontera extractiva supera cualquier base legal de protección hacia los pueblos en aislamiento (PIA)¹, los territorios indígenas e incluso de áreas protegidas². Justamente estas decisiones de avance de frontera petrolera son las que generan conflicto por una amenaza y presión sobre el territorio donde se desenvuelven PIA, considerados por sus características como pueblos con una alta vulnerabilidad y que el estado ecuatoriano debe garantizar su protección.

El presente estudio identifica a la Región del Yasuní como un espacio territorial sobre el cual existen derechos de ocupación y uso, tanto de las familias waorani de reciente contacto como de grupos familiares en aislamiento; quienes mantienen entre ellos relaciones de parentesco con una separación temporal de varias generaciones, pero que guardan aún una memoria colectiva mutua, que se reproduce en cantos, historias y en las relaciones cotidianas familiares, en donde los antepasados son el referente común, en un contexto de ampliación petrolera que irrumpe en las dinámicas de movilidad de grupos familiares de PIA detectada por familias waorani, y que se concentra en la zona occidental del Yasuní; un espacio territorial fuera del territorio de ocupación del que se conocía, y en el que se encontraban concentrados desde hace aproximadamente 60 años.

ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA

El estudio identifica una movilidad de grupos familiares en aislamiento, que llega a atravesar un territorio que tenía como frontera occidental la denominada Vía Auca, carretera construida desde finales de los años 70, y que fue penetrando en el territorio tradicional waorani conforme avanzaba la actividad petrolera.

Los resultados generales provienen de la interpretación y análisis de datos etnográficos recolectados entre 2000-2019 en donde la información primaria proviene de entrevistas a profundidad, historias de vida, observación participante, así como revisión de bibliografía etnohistórica y académica de la región. Estos datos han sido sistematizados y analizados en función de identificar patrones de movilidad de los grupos familiares en aislamiento en el Yasuní, las dinámicas de movilidad actuales, sus desencadenantes y la relación entre movilidad y parentesco. Las últimas entrevistas se desarrollaron entre julio de 2018 y mayo de 2019, y recopilamos información en función de datos de presencia de grupos familiares en aislamiento en la zona del alto Shiripuno³, en los sectores de los poblados de Gareno, Meñepare, Quehueri-ono y Wentaro.

Para efectos del presente estudio se establece el sector occidental, central y oriental de la Región del Yasuní. El sector occidental corresponde al espacio territorial ubicado al occidente de la Vía Auca⁴ que comprende la cabecera del río Shiripuno y los que conforman

1 | Un ejemplo de ello es la delimitación de la Zona Intangible Tagaeri Taromenane, establecida para la protección de los grupos familiares en aislamiento, [...] pero cuya demarcación evidencia la no afectación a bloques petroleros [...].

2 | El Parque Nacional Yasuní, a pesar de tener categoría de Área Protegida, a partir de una decisión de la Asamblea Nacional, tiene en operación dos Bloques Petroleros (31 y 43).

3 | La presencia de PIA en las inmediaciones de varios mismos, waorani generó una reacción de alarma en los habitantes de los poblados y en dirigentes waorani que buscaron corroborar la información. Así mismo, la presencia de la institucionalidad pública, con una deficiente actuación, generó una situación en la cual los pobladores limitaron el acceso de actores externos al territorio, condición que se acrecentó con un malhadado pronunciamiento de la organización waorani Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE) que limitaba el abordaje y pronunciamiento de la problemática a los propios waorani; en una comprensión equivocada de derechos, donde la Defensoría del Pueblo evidenció también un limitado manejo del tema con una respuesta más esencialista que técnica y de derechos.

4 | La Vía Auca es la carretera que conduce desde la ciudad del Coca, en dirección sur hasta los poblados waorani de Tigüino y Bataboro. Fue construida en la década de los 80 del siglo anterior por las empresas petroleras operadoras de los Bloques de la zona en el proceso de expansión de la frontera extractiva.

la cabecera del Curaray (Tzapino, Tiweno, Kiwaro, Enkeriro) en el sector donde se ubicó el denominado Protectorado Huaorani⁵. El sector central corresponde al espacio territorial localizado entre la Vía Auca y Vía Maxus⁶, y es donde se concentran los bloques petroleros que han venido realizando actividades extractivas desde los años 80. Por último, el sector oriental es el espacio ubicado al oriente de la Vía Maxus hasta la frontera con Perú, donde en la actualidad existe la presión de los Bloques petroleros 31 y 43.

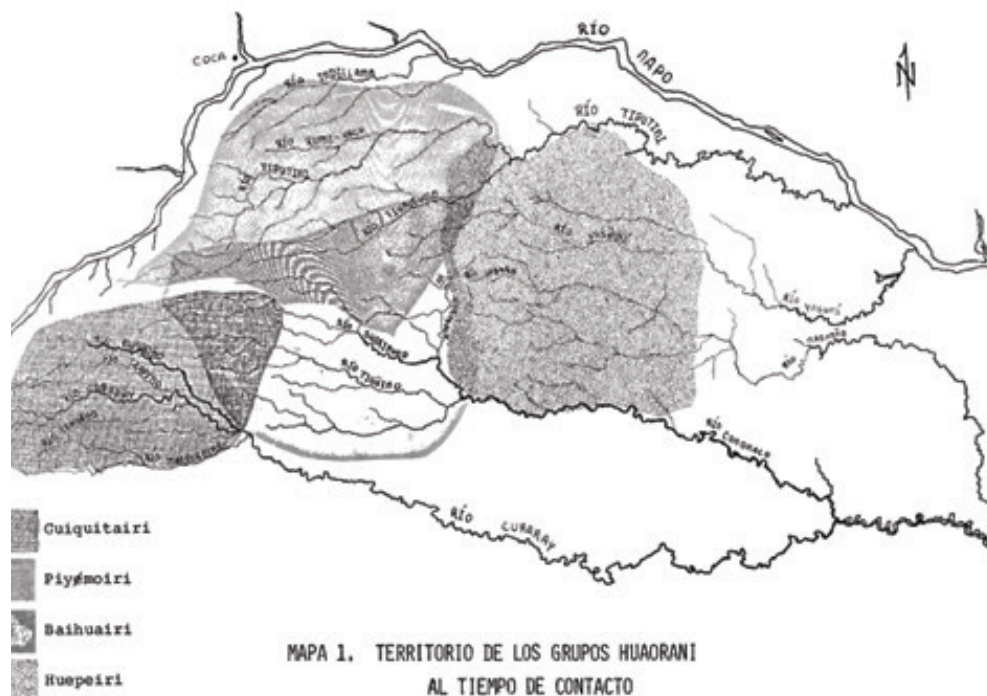
5 | El Protectorado Huaorani fue un espacio territorial de 1.600 km² otorgado por el gobierno nacional al proceso de contacto que ejecutó el Instituto Lingüístico de Verano, fue otorgado por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) en 1968 (Stoll, 1985).

CONTEXTO HISTÓRICO WAORANI Y DE LOS GRUPOS FAMILIARES EN AISLAMIENTO

En 1958 empezó el proceso de contacto waorani, impulsado por misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), cuyos detalles son desarrollados a profundidad por varios estudios antropológicos (Rival, 1996; 2015; Trujillo Montalvo, 2011; Yost, 1978; 1981b) e historiográficos (Cabodevilla, 1999; Cipolleti, 2002; Santos Ortiz, 1996). Este contacto se extendió hasta los años ochenta, en su etapa final de la mano de misioneros del Vicariato del Aguarico en el sector del Alto Dicarón (Labaka, 1988); abarcando buena parte del territorio tradicional waorani. El contacto evangélico si bien incidió en un proceso de cambio cultural no rompió varias instituciones sociales ni el ethos (Narváez & Trujillo, 2020), lo que se ha mantenido a pesar de las dinámicas persistentes asistencialistas con las cuales se relacionan con los actores externos. Tradicionalmente se identifican 4 grandes grupos familiares waorani que habitaban la región del Yasuní, que fueron identificados por James Yost (Yost, 1981a) como los grupos Nihuari – Piyemoiri, Baihuairi, Guikitairi y Wepeiri.

6 | La Vía Maxus inicia en la orilla sur del río Napo a la altura de la Isla de Pompeya. Es una vía que fue construida en la década del 90 como parte de la infraestructura de desarrollo petrolero que conduce al interior del Bloque 16 operado inicialmente por Maxus y actualmente por Repsol YPF, atraviesa varias poblaciones kichwa y waorani hasta el mismo corazón del Yasuní.

Ilustración 1. Troncos familiares waorani



Fuente: (Yost, 1981)

Durante y posterior al contacto existieron varios grupos nanicabo waorani que se escindieron y buscaron mantener su forma de vida tradicional, rechazando así el contacto. Estos nanicabo que optaron por el aislamiento fueron de al menos dos de los grandes grupos familiares: Piyemoiri – Nihuai y Wepeiri; los primeros se establecieron entre los ríos Shiripuno y Mencaro⁷ en su curso intermedio y bajo; mientras que los Wepeiri se mantuvieron en el denominado Bajo Gabaron⁸.

7 | Río Cuchiyacu o río de las guanganas.

8 | Río Yasuní.

Ilustración 2. Grupos familiares que permanecieron en aislamiento



Elaboración: (Narváez, 2017)

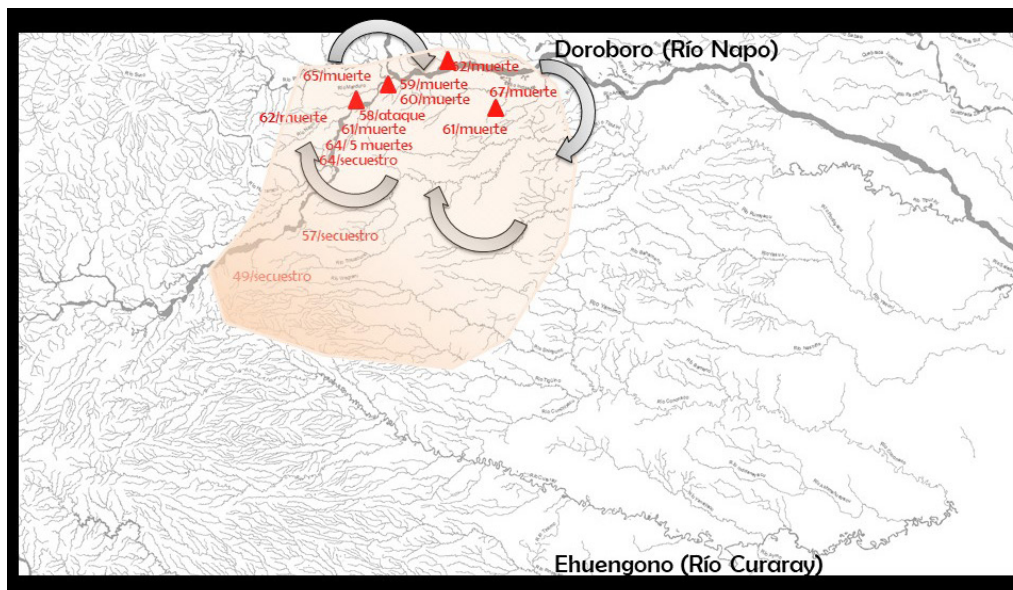
Así, los grupos familiares waorani del mismo tronco parental comparten un territorio de caza y recolección, entre si y con PIA, e incluso colonos. Si bien la forma de subsistencia de los waorani no solo es la recolección de productos del bosque, sino también de chacras o kewenas, y recursos económicos producto de diferentes actividades asalariadas o de comercio que realizan. El orden social waorani tiene en los grupos familiares o nanicabo su unidad principal, cada nanicabo habita en una casa tradicional u onko (en wao terero) en donde se desenvuelven núcleos familiares compuestos por padre, madre e hijos menores de edad que se concentran alrededor de un fogón. Cada onko puede tener entre 8 y 12 fogones, es decir entre 8 y 12 núcleos familiares organizados alrededor de un líder, que puede ser el mejor guerrero o cazador, y a partir de cuyo nombre se designa al nanicabo (Narváez, 2018).

Tradicionalmente la amplitud del territorio waorani permitía un manejo de extensas zonas territoriales, y en él se distribuían los nanicabos a una distancia considerable “de hasta dos días de camino” (Rival, 1996). Esta forma de organización social hacía que cada uno de los grupos sea autosuficiente, sin requerir de ningún tipo de relación de intercambio inmediata, como alimentos u otros productos, pero si para el establecimiento de alianzas a través del matrimonio.

OCUPACIÓN TRADICIONAL DE WAORANI EN AISLAMIENTO EN EL SECTOR OCCIDENTAL DEL YASUNÍ

Entre 1940 y 1960 existieron varios eventos de muerte en las inmediaciones de la ciudad del Coca, ejercidos por grupos familiares Nihuaiiri – Piyemoiri, quienes, de acuerdo a análisis etnohistóricos, habrían buscado asentarse en el sector norte de la mencionada población atravesando en múltiples ocasiones el río Napo (Cabodevilla 1999; Cipolleti 2002; Labaka 1988; Patzelt 2002; Santos Ortiz 1996). Esta movilidad posiblemente se debió a una alta conflictividad entre los grupos familiares denominados Nihuaiiri y Piyemoiri con el grupo Guikitairi derivados de conflictos internos e interfamiliares (Cabodevilla, 1999), lo que llevó a que varios núcleos familiares busquen moverse hacia este flanco territorial a fin de alcanzar un período de no guerra. En el siguiente gráfico se identifican los ataques que existieron en la zona y que evidencian una movilidad de grupos familiares Nihuaiiri – Piyemoiri, y exponen el territorio tradicional de origen ocupacional y de movilidad de defensa del mencionado grupo.

Ilustración 3. Incidentes período 1949-1967

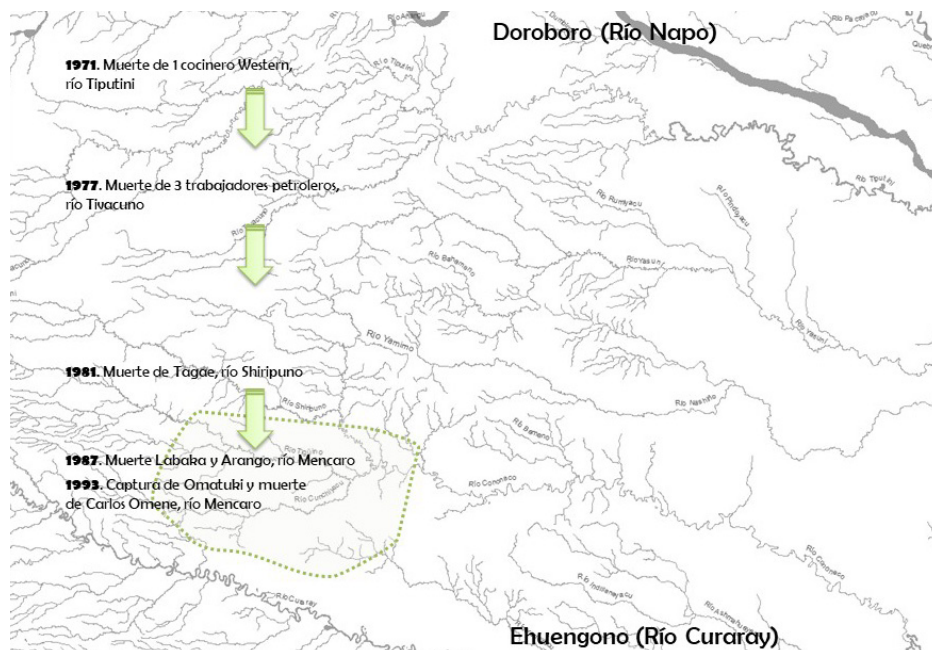


Fuente de información: (Narváez 2018; Narváez & Trujillo Montalvo 2020; Santos Ortiz 1996; Trujillo Montalvo 2011, 2018).
Elaboración: Autor.

Desde los años 60 también inicia la actividad petrolera (Crespo, 2007), primero de la mano de la empresa Texaco, siendo en la década de los 70 la Compagnie Générale de Géophysique (CGG) la que realizaría las actividades exploratorias (Narváez, 2008) en el sector norte del Yasuní, con un ingreso hacia el sur, que posteriormente fue desarrollado por empresas petroleras y subsidiarias como Western, Encana, Vintage, Pérez Companc, entre otras, situación que fue generando una presión y una movilidad de los grupos familiares en aislamiento perteneciente al grupo Nihuai – Piyemoiri en dirección sur, que se evidencia en varios eventos de muerte de trabajadores petroleros con lanzas de familias wao terero en aislamiento⁹. Desde esa época, hasta el presente, la Región del Yasuní ha sido el escenario de la ampliación de la frontera petrolera (Narváez, 1996; Rivas & Lara, 2001; Rivas Toledo, 2020), que ha generado una serie de impactos sociales y ambientales en la zona y que actualmente amenaza a la sobrevivencia de los PIA.

9 | Es importante detallar que al igual que los 4 grupos familiares identificados como Piyemoiri-Nihuai, Baihuairi, Guikitairi y Wepeiri, dentro de los grupos familiares en aislamiento existen varios grupos, los cuales genéricamente son identificados como Tagaeiri; a los descendientes Piyemoiri-Nihuai que optaron por mantener el aislamiento, y Taromenani o grupos familiares de quienes las familias waorani no reconocen una filiación con ancestros comunes o lejanos, y los identifican como Taromenani o "los otros del camino", denominación que ya fue tratada previamente, y que busca exponer que existen varios grupos familiares en aislamiento.

Ilustración 4. Movilidad cíclica de los PIA



Elaboración: (Narváez, 2017)

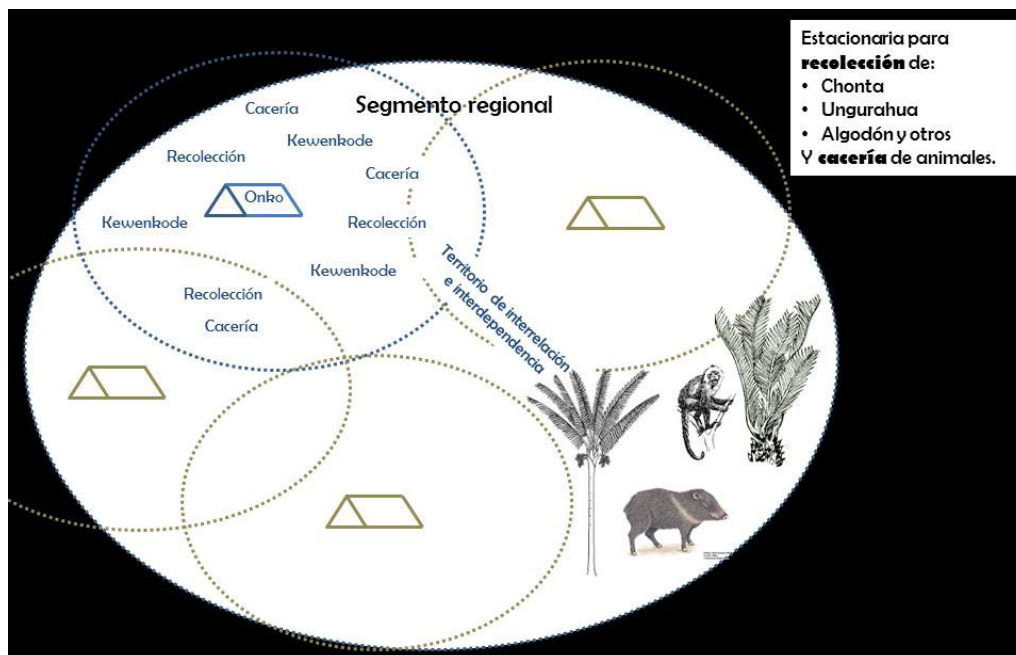
Los PIA reproducen su patrón cultural waorani¹⁰ (Narváez, 2016) y mantienen dinámicas de movilidad que establecen su territorialidad en la región del Yasuní (Narváez, 2017; 2018), la cual depende de períodos de movilidad estacionaria, de corto plazo, en la que se asientan en una zona y donde acceden a los recursos de ese territorio tanto para cacería como para recolección; y cíclica, de largo plazo, donde se produce un traslado hacia el territorio de los antepasados de las mujeres, en una dinámica uxorilocal, donde la alianza a través del matrimonio otorga obligaciones hacia la familia de la mujer, principalmente en torno a la guerra, y también genera derechos sobre el territorio de la misma.¹¹ La movilidad estacionaria se desenvuelve alrededor de las casas tradicionales y el espacio de ocupación¹², se basa en asentamientos temporales de corto o largo plazo vinculado principalmente con épocas de fructificación de ciertas palmas y la cacería vinculada a esta, esta movilidad en un espacio territorial determinado podrían durar aproximadamente una década.

10 | Existen varios estudios en el lado peruano, donde se evidencia presencia de PIA con la misma y otras filiaciones culturales y lingüísticas, datos importantes para la propuesta de creación de la Reserva Territorial Napo-Tigre. Además de waorani, los grupos en aislamiento presentes serían arabela y aushiris (Robarchek & Robarchek, 1998; Rogalski, 2005; Rogalski & Wolodzko, 2003).

11 | En varias sociedades de foresta tropical las alianzas resultan de un intercambio satisfactorio (Narváez, 2016), y generan compromisos mutuos. Por una parte, las alianzas representan la incorporación de hombres (guerreros) al grupo familiar y amplían el círculo de relaciones con compromisos latentes; así mismo, consolidan derechos territoriales ampliando el espacio de territorialidad donde se reproducirán las dinámicas de corto, mediano y largo tiempo.

12 | La movilidad estacionaria es más activa entre los meses de enero a abril por el acceso al fruto de la palma de chonta y los animales de cacería relacionados a su consumo; y en noviembre para acceder al algodón vegetal fundamental para la cacería y producción de fuego. Además, existe una movilidad activa para acceder a animales de caza en humedales donde abunda la ungurahua.

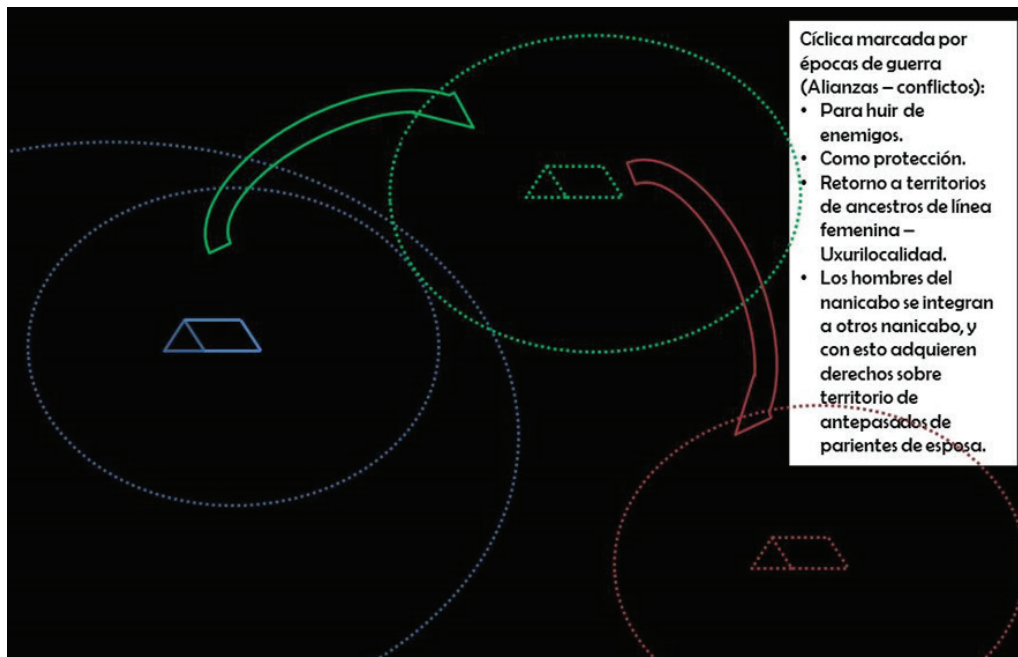
Ilustración 5. Distribución espacial de los grupos familiares en aislamiento



Elaboración: Autor.

A partir de situaciones de orden social interno se generan *movilidades cíclicas* hacia los territorios de los antepasados maternos, entre las motivaciones se encuentran también rupturas ocasionadas por guerras o por muertes que genera dicho ciclo de movilidad, tendiendo al territorio de destino el de las alianzas establecidas a partir del matrimonio. Por ello, la presencia de nuevos actores (colonos, actividad petrolera, poblados waorani) en el espacio territorial de “retorno” de los grupos familiares en aislamiento, ha incidido en conflictos con ataques y muertes (Cabodevilla, 2004; De Marchi et al., 2015; Narváez & Trujillo Montalvo 2020; Trujillo Montalvo, 2011), tanto desde los grupos familiares en aislamiento hacia población colona o waorani, como desde waorani hacia los grupos familiares en aislamiento.

Ilustración 6. Patrón de movilidad cíclica de los PIA



Elaboración: Autor.

Si bien en el período 1970-1990, se conoce de la localización de familias en aislamiento entre los ríos Tigüino, Bataboro y Mencaro (Cuchiyacu), existían dinámicas de movilidad estacionarias al norte, hacia los ríos Shiripuno y Tivacuno, y hacia el sur al río Curaray. Estas dinámicas se vieron alteradas por la presencia de madereros ilegales en toda la década de los 90 y 2000, entre los ríos Shiripuno, Cononaco Chico, Tivacuno y Mencaro, que generaron varios ataques y muertes tanto de madereros como de PIA (Aguirre, 2007; Cabodevilla, 2004; 2008; Rivas, 2003). Entre 2000-2006 se dieron dos masacres con varias víctimas de PIA y varias muertes de madereros (Cabodevilla, 2004); a pesar de que en 1999¹³ se estableció una zona de protección para los PIA que se denominó Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZITT), las políticas públicas no fueron efectivas para garantizar los derechos de estos grupos familiares. En 2009, existió un ataque en el que fue lanceada una familia de colonos, la madre y dos de sus hijos (Narváez 2010) en un sector con influencia petrolera y con una avanzada frontera de colonización, donde se estaba abriendo un camino vecinal, evidenciando que incluso la fuerte presión extractiva y el cambio de la cobertura vegetal no eran un limitante en las dinámicas de movilidad de los grupos familiares en aislamiento; sino que ésta se sujetaría a patrones culturales uxurilocales (Narváez, 2016; 2018), en la cual la presencia de actores externos con sus actividades y la presencia de ruido pudo haber sido el detonante del ataque como una forma de defensa territorial. Si bien el presente análisis se concentra en la zona occidental del Yasuní, existen evidencias recurrentes en la zona central y oriental del Yasuní, tanto en el sector del Bloque 16 que es atravesado por la Vía Maxus, como en el sector oriental que abarca los Bloques 31 y 43 (ITT) (Rivas, 2017).

13 | Presidencia de la República, Decreto Ejecutivo No. 552 Declaratoria de ZITT, Registro Oficial No. 121, el 2 de febrero de 1999.

PRESIÓN EXTRACTIVA SOBRE EL TERRITORIO TRADICIONAL DE PIA Y DINÁMICAS DE MOVILIDAD

En el año 2011, en la denominada Décima Ronda Petrolera, inicia un proceso de licitación del Bloque Armadillo¹⁴, colindante con la ZITT, y ubicado entre los ríos Cononaco Chico y Shiripuno, en un territorio donde se registra una importante evidencia de presencia de PIA (Trujillo Montalvo 2018). Este proceso de licitación se dio a pesar de que en años previos, el Plan de Medidas Cautelares para la Protección de Pueblos en Aislamiento, Ministerio del Ambiente y Ministerio Coordinador de Patrimonio habían emitido oficios que suspendían actividades de exploración sísmica.

De igual manera, en el Bloque 16, operado por la empresa Repsol, la presencia de grupos familiares en aislamiento ha sido reportada en varios sectores como Yarentaro, Dicaro, Ganketapare, Guiyero (ENTRIX, 2006); poblados ubicados en la Vía Maxus, entre otros, donde se han dado avistamientos, y se han identificado rastros indirectos como huellas e incluso encuentros (Trujillo Montalvo, 2016) en el territorio que es de interdependencia tanto de waorani como de los grupos familiares en aislamiento¹⁵. En varias entrevistas desarrolladas entre 2013 y 2014 se recopiló información de presencia de PIA en los mencionados poblados, generándose inclusive prácticas de varios waorani de tener kewenas¹⁶ para que sean utilizadas por los PIA. Es importante destacar que en 2008 el Plan de Medidas Cautelares para la protección de PIAV Tagaeri Taromenane, generó un informe sobre los campos Obe y Nashiño (Pichilingue, 2008), del bloque 31, en los cuales se señalaba presencia de PIA y se recomendaba la suspensión de planes en esa zona.

La Declaratoria de Interés Nacional otorgada por la Asamblea Nacional se basó en el “Informe para el primer debate” (Comisión Especializada Permanente de la Biodiversidad y Recursos Naturales, 2013) elaborado por la Comisión Especializada Permanente de la Biodiversidad y Recursos Naturales¹⁷ que permitió el desarrollo de las actividades petroleras en los Bloques 31 y 43 (ITT) (Salinas, 2018), amplió la presión petrolera en un territorio donde existían dinámicas de movilidad tradicionales de los grupos familiares en aislamiento¹⁸, incrementando el riesgo y la conflictividad al reducir el territorio tradicional (Trujillo Montalvo, 2018; Narváez R., 2016; Rivas Toledo, 2017) y al generar una presencia de actores externos (petroleros) con el consiguiente riesgo de nuevos ataques por parte de PIA¹⁹. Para la toma de la decisión, los Asambleístas habrían tenido acceso a información sobre la existencia y presencia de PIA en el Yasuní, principalmente en los Bloques Armadillo, 14, 17, 16 y 31, e indicios de presencia en el Bloque 43²⁰.

La evidencia de presencia de grupos familiares en aislamiento en la región del Yasuní, inicialmente se mantenía en su zona central y oriental; esto es, desde la vía Auca hacia el este, en el territorio que abarca territorio waorani, Parque Nacional Yasuní, Zona Intangible Tagaeri Taromenane, y que está traslapado con los Bloques: 14 y 17 operado por PetroOriental, 66 Tigüino operado por Petrobell Inc., 55 Armadillo operado por PetroAmazonas EP, 16 operado por REPSOL Ecuador SA, 31 operado por

14 | La presión sobre este Bloque Petrolero, antes denominado Campo Marginal Armadillo, inició en 2008, y existieron informes que evidenciaban la presencia de PIA en el sector y recomendaban el no desarrollo de la actividad petrolera (Plan de Medidas Cautelares para la Protección de pueblos en aislamiento voluntario, 2009). La acción desde la institucionalidad pública fue contra los funcionarios públicos, despidiéndoles de sus cargos y corrigiendo los informes de manera de que estos no limiten la actividad petrolera.

15 | Ompore Omehuay, anciano waorani que fue muerto en un ataque con lanzas en 2013 en el sector de Yarentaro, tuvo varios encuentros con indígenas aislados (Narváez R., 2016).

16 | Pequeñas zonas de cultivo, principalmente de yuca, ajo macho y otras plantas de ciclo corto asociadas con la sobrevivencia cultural, y que se mantienen en uso.

17 | En este punto es preciso analizar la pertinencia de la información con la cual la Comisión tomó la decisión para el informe; y cuestionar si la información ¿era completa? ¿era técnica y científica? ¿quiénes la facilitaron eran profesionales en el área? ¿a qué sectores representaban quienes facilitaron la información?, y por sobre todo, si el manejo de la información y su interpretación fue el correcto, en términos técnicos y de derechos humanos.

18 | Es importante señalar que en 2008 existieron informes técnicos que indicaban la presencia de PIA en el sector de Armadillo, y en el sector del Bloque 31, específicamente en los campos Obe y Nashiño.

19 | Durante 2009 y 2010, con en el marco del inicio de actividades petroleras en el Bloque Armadillo, existieron múltiples comunicaciones entre el Ministerio de Ambiente, de Recursos Naturales No Renovables, y las empresas privadas, en donde se evidencia un conocimiento del riesgo y consecuencias del trabajo en la zona por la presencia de grupos familiares de PIA.

20 | La información principalmente se remitió a la generada por la Dirección de Protección de Pueblos en Aislamiento del Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, en donde quedan muchas inquietudes respecto

PetroAmazonas EP, y 43 ITT operado por PetroAmazonas EP²¹. Esta presencia de actores externos sobre el territorio de movilidad tradicional (estacionaria y cíclica) de los PIA, incide y amenaza el espacio de territorialidad, donde se manifiestan el conjunto de relaciones que un pueblo indígena establece con el entorno, a partir de su cosmovisión y forma de reproducción particular (Surrallés 2009), generando una presión sobre sus zonas de vida, ocupación y movilidad tradicional.

Así, se identifica que la movilidad tradicional supera las fronteras establecidas por el Estado, ya sea como bloques petroleros o como la misma ZITT, siendo necesario una planificación estatal responsable que considere estas particularidades culturales dentro de un proceso de planificación serio y garantista de derechos.

EVIDENCIA DE MOVILIDAD EN LA ZONA OCCIDENTAL DE LA REGIÓN DEL YASUNÍ

Estas condiciones de presión petrolera, así como las dinámicas tradicionales originadas por pautas culturales propias²² han dado lugar, en la actualidad, a un desplazamiento hacia el sector occidental del Yasuní. Así, durante 2018 se reporta presencia de grupos familiares en aislamiento en el sector del Alto Shiripuno, lo cual es explicable desde un análisis histórico y antropológico, en donde las dinámicas de movilidad waorani y la adscripción uxori-local al territorio ancestral son las que generan dicho traslado, buscando el “territorio de los abuelos”²³. Remitiéndonos a la historia waorani para el año 1958 el dominio de la Región del Yasuní (Cabodevilla, 1999; Labaka, 1988; Rival, 1996; Trujillo, 2011) era evidente, y esto se identifica en las certezas de la acciones reportadas tanto en ataques a población kichwa, como a otros actores con presencia en ese territorio, de esta manera, en la actualidad se estaría dando una época de retorno a dicho territorio, por parte de descendientes de waorani que ocuparon ese espacio.

La investigación que se expone, da cuenta de composición de los grupos familiares en aislamiento detectados en el eje de los actuales poblados de Quehueri-ono – Wentaro – Dayuno – Tepapare – Wamuno integra a mujeres cuyos ancestros habitaron el sector de *Keremeneno - Wentaro* (espacio interfluvial entre el río Shiripuno y Nashino)²⁴. Tal movilidad ha encontrado en el sector entre los poblados waorani de Wentaro, Quehueri-ono, Tepapare antiguo Dayuno, un espacio territorial que ha sido asumido por un grupo familiar en aislamiento como una nueva zona de vida sobre la cual tienen derechos de ocupación y uso puesto que fue habitado por los ancestros de línea materna²⁵, es decir, por los ancestros de las mujeres del grupo familiar en aislamiento.

“Cuentan, lanzas estaban llevando entre Kenahueno y Kiwaro una época, ahora me doy cuenta que los taromenani recorrían esa parte. El abuelo Páa indicaba que Taromenani cruzaba el río por Toñampari. Y ha sido los Taromenani que han sabido andar. En río Keremeneno desde Tzapino

del Sistema de Monitoreo que maneja la mencionada Dirección, y ante lo cual los cuestionamientos principales son: ¿la metodología de monitoreo es la pertinente y basada en derechos? ¿las zonas de monitoreo están técnica y científicamente delimitadas? ¿se consideran aspectos antropológicos serios en las consideraciones metodológicas? ¿la información que se genera es analizada con criterios antropológicos e históricos? ¿existe un manejo responsable y ético de la información? Ante estas inquietudes las dudas salen a flote, sobre todo porque no ha existido un manejo transparente de la información que pueda ser expuesto de manera abierta, a fin de que esta pueda ser rebatida y analizada desde criterios amplios desde la sociedad civil.

21 | En el Informe de Gestión 2017 de PetroAmazonas, uno de los principales temas expuestos fue la condición de producción del Bloque 43, en donde se destaca un promedio de producción de 44.231 barriles de petróleo por día (Gerencia PetroEcuador EP 2017).

22 | En la investigación pericial (Narváez, 2013) sobre la muerte de dos ancianos waorani por parte de PIA se originó por la presión sobre su territorio, lo que ocasionó una acción de violencia que se materializó en el ataque y que dio lugar a la venganza por parte de los familiares de los ancianos. Este contexto de violencia pudo dar lugar a una movilidad del grupo familiar atacado analizado en este estudio.

23 | Es recurrente en las historias narradas por waorani, hablar del territorio de los abuelos, ya sea que ocupan actualmente o que ocuparán a futuro, dejando en evidencia esa tendencia a una movilidad latente.

24 | Entrevista a Gilberto Irumenga, presidente del poblado waorani de Wentaro. Noviembre de 2018.

25 | Sobre la movilidad a partir de los patrones de uxori-localidad, el trabajo de Laura Rival (Rival, 1996) narra la movilidad del Nanicabo de Name desde Dayuno al actual Quehueri-ono en la década de los 80, que surge a partir de conflictos internos en el asentamiento producto de la acción misionera de contacto y reducción del ILV; en dicha movilidad el patrón se produce por la conflictividad, el lugar de origen el poblado de Dayuno y

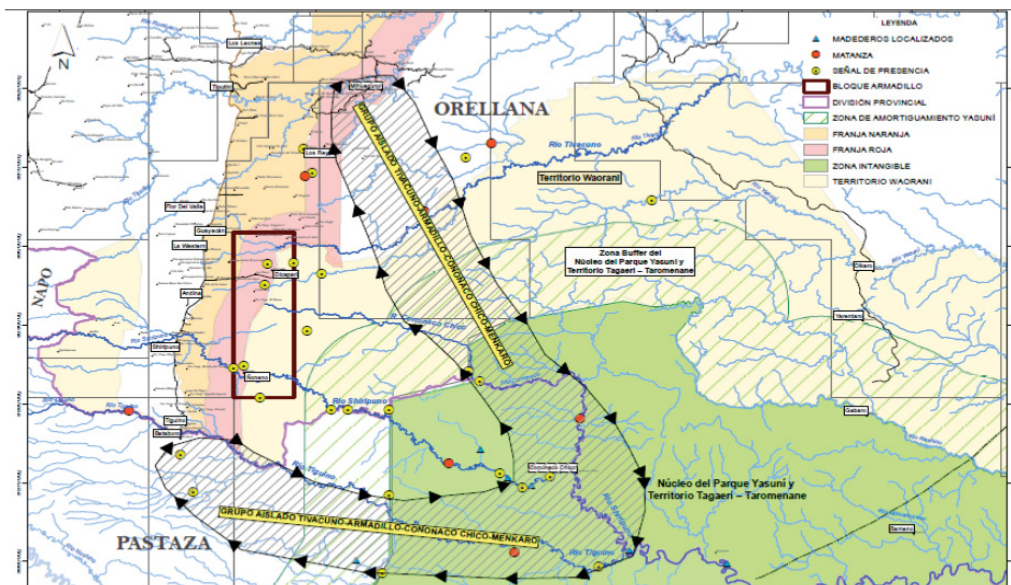
temporada baja del río, mi abuela sabía contar que sabían recorrer esas montañas, recorriendo hasta Villano, cuidando de los cohuri, eso contaba mi abuela de antes. Entonces eso sabía recorrer antes. Abuela sabe contar que antes ese era el territorio que pertenecía a los abuelos... lo que está reduciendo el territorio es lo que está presionando a Taromenani... por eso están regresando acá” (Entrevista a Menkay, noviembre 2018).

el destino es el territorio de línea materna ubicado en el curso alto del río Shiripuno. La nota se remite específicamente a una acción moderna enmarcada en las pautas tradicionales de la cultura waorani.

En 2013, la Consultora ENVIROTEC, generó el informe “Estudio de impacto ambiental del bloque Armadillo, para la empresa Petroecuador (Trujillo Montalvo, 2018), en ella establece un mapa de movilidad de PIA entre el sector del curso medio de los ríos Tivacuno, Cononaco Chico y Shiripuno bajo, hacia occidente. En el mapa elaborado por ENVIROTEC se expone un corredor de movilidad en sentido doble nor-oeste sur-este y este-oeste, que se detiene, o marca una movilidad de retorno por la presencia de la Vía Auca.²⁶ Si bien en el mapa elaborado por la consultora se evidencia una línea de movilidad, esta se basa en patrones estacionarios, es decir, relacionados con las épocas de fructificación de la chonta. Esta evidencia es importante, pues marca una territorialidad precisamente en la zona central del Yasuní, la cual sumada a la evidencia levantada por la misma Dirección de Pueblos en Aislamiento del Ministerio de Justicia (Aguirre, 2007; Cabodevilla, 2008; De Marchi et al., 2015; Pappalardo, De Marchi, & Ferrarese, 2013; Pappalardo, Ferrarese, & De Marchi, 2013; Pichilingue, 2008; 2009; Plan de Medidas Cautelares para la protección de los Pueblos Indígenas Aislados, 2009a; 2009b; Rivas Toledo, 2020; Trujillo Montalvo, 2018), da cuenta de un espacio de alta concentración de dinámicas justamente por una presencia activa. Es importante sentar que el mapa que concentra la información de la Consultora, identifica al grupo aislado Tivacuno, Armadillo, Cononaco Chico, Mencaro, esto es las zonas de movilidad. Al respecto, es preciso puntualizar, de nuestra parte, que la información expuesta recoge un punto importante y es una presencia temporal específica en un territorio específico, en donde se evidencia un espacio territorial de movilidad; sin embargo, no considera la movilidad a mediano y largo plazo, es decir, las líneas de movilidad establecidas por los patrones uxori-locales, que es el análisis que se presenta a continuación.

26 | La Vía Auca recorre de norte a sur, y corta caminos tradicionales waorani, y de pueblos en aislamiento.

Ilustración 7. Movilidad de Grupo Armadillo - Cononaco Chico - Mencaro

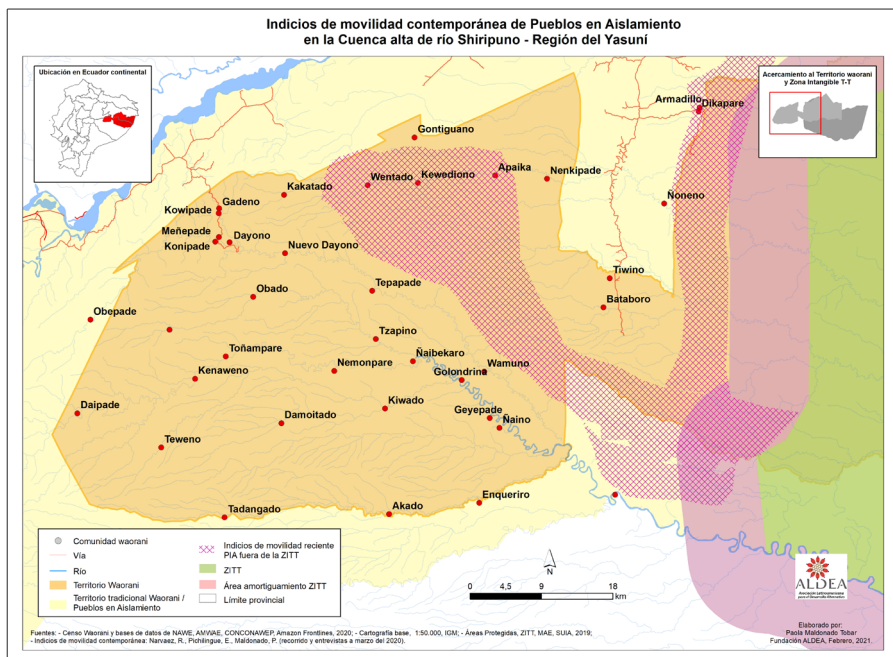


Fuente: (Trujillo Montalvo, 2018)

Como se mencionó, el informe de ENVIROTEC evidencia el patrón de movilidad estacionaria de los grupos familiares en aislamiento, que en la actualidad se ha convertido en una movilidad cíclica, es decir, de retorno al territorio de los ancestros de línea materna y al encontrarse con la carretera Vía Auca ha buscado un “corredor” de movilidad entre los ríos Bataboro (norte) y Mencaro (sur) para salir al curso alto del río Shiripuno entre los poblados de Wentaro y Quehueri-ono. Para ello, debió existir un periodo previo de recorrido de guerreros en aislamiento a partir del relato de la territorialidad ancestral por línea materna, buscando una ruta alejada de actores externos, con una cobertura vegetal que permita un tránsito seguro y protegido por la selva, que se evidencia con reportes desde hace 3 años de avistamientos de PIA o señales de presencia en Gareno y Meñepare²⁷ en las cabeceras de los ríos Tzapino, y los afluentes que constituyen el alto Curaray.

27 | Comentario personal de Eduardo Pichilingue, 2015-2018. Desde el año 2015, por información de varios waorani, se pudo conocer de avistamientos y presencia de huellas de PIA en el sector de Gareno y Meñepare. Al respecto existieron muchas dudas, sobre todo porque en ese sector no había existido anteriormente reportes de presencia de PIA, y, porque los datos más recurrente de PIA remitía al sector interfluvial entre Shiripuno, Tigüino, Bataboro y Mencaro, e incluso Curaray, por lo que se dio muy limitada atención a estas alertas.

Ilustración 8. Evidencia de Movilidad Cíclica de PIA en el Yasuní occidental (sep. - nov. 2018)

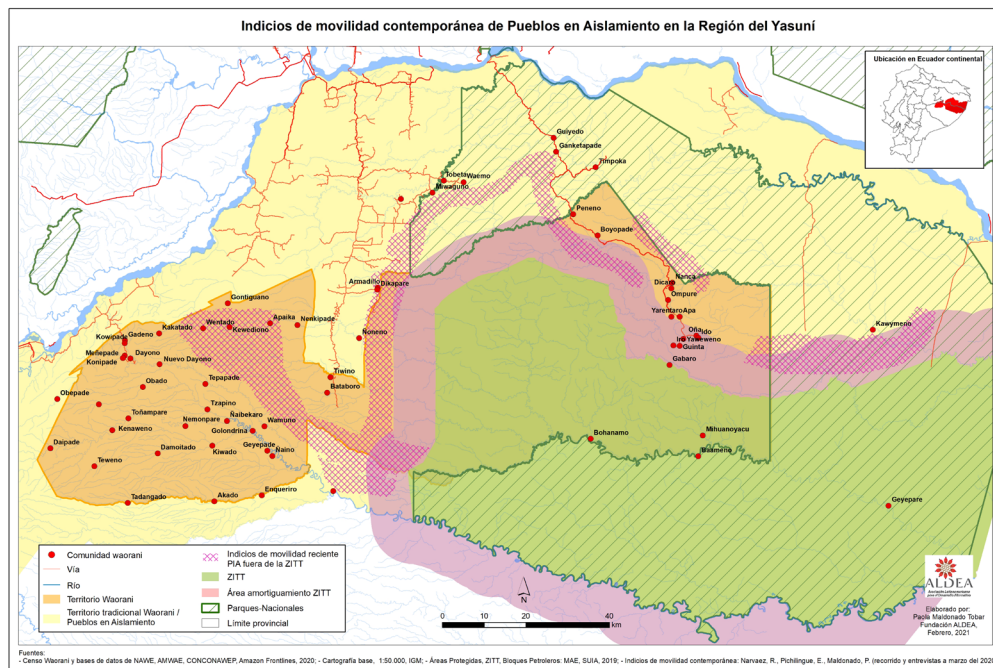


El tramado de color rojo señala el espacio territorial de uso, ocupación y movilidad cíclica de los grupos familiares en aislamiento, que evidencia un territorio por fuera de la ZITT (espacio de color verde) y de su zona de amortiguamiento (buffer de color lila). Los puntos rojos, corresponden a poblados waorani, y el territorio anaranjado corresponde al territorio waorani titulado. Fuente: (Maldonado & Narváez, 2018)

La información etnográfica desarrollada corrobora la presencia de PIA en Gareno y Meñepare entre 2017 y 2018, siendo posiblemente exploradores de grupos familiares PIA, quienes en un afán de identificar el territorio materno y un espacio territorial adecuado para un traslado del nanicabo, tal cual era tradicional entre los waorani antes del contacto. Así está presencia tenía como finalidad recorrer e identificar a los ocupantes del territorio tradicional, ubicación de los poblados, zonas de cacería, y estableciendo kewenas, generando condiciones para el traslado de todo el nanicabo²⁸. Estas prácticas de vigilancia, observación, son tradicionales de los grupos amazónicos, pues de esta manera obtienen información para su seguridad y territorialidad.

28 | Las entrevistas dan cuenta que en los diálogos con PIA, estos conocen los nombres de quienes viven en los poblados, y buscan referentes parentales. Es tradicional que los actuales waorani lleven los nombres de sus abuelos, por lo que este es el mecanismo que utilizan para identificar las líneas de parentesco.

Ilustración 9. Área de movilidad reciente de PIA enmarcada en movilidad tradicional



El tramado de color rojo señala el espacio territorial de uso, ocupación y movilidad cíclica de los grupos familiares en aislamiento, que evidencia un territorio por fuera de la ZITT (espacio de color verde) y de su zona de amortiguamiento (buffer de color lila). Los puntos rojos, grises y rosados corresponden a poblados waorani, y el territorio anaranjado corresponde al territorio waorani titulado. Fuente: (Narváez, Maldonado & Pichilingue, 2020)

En esta movilidad cíclica hacia la zona alta del Shiripuno, han existido encuentros de waorani de Gareno, Wentaro y Quehueri-ono con miembros de los grupos familiares en aislamiento, donde se han mantenido diálogos e intercambio de información, en un marco de desconfianza, donde han podido intercambiar información, principalmente concerniente a ancestros comunes, donde se ha identificado que varias mujeres del grupo en aislamiento tienen abuelas y abuelos que habitaron el territorio de lo hoy llamado Wentaro, Quehueri-ono, Tepapare y sobre el cual mantendrían también derechos territoriales.

“Primero aparecieron entre Apaika y Quehueri-ono, ahí había antes un camino de aislados. Waorani conocen eso. En el contacto abandonan ese territorio de arriba y bajan al actual zona intangible.” (Entrevista a Moipa Nihua, septiembre 2018).

“Primero habían llegado por comunidad de Quehueri-ono, había visto primero, niños que habían visto gente desnuda. Llegaron a llevar chicha, plátano, olla. Queremos comer kirobe, caña de azúcar, palabra antigua que dice mi abuela... Alguna vez había mujeres traídas por taromenani de waorani... Luego llegaron a Wentaro, y están preguntando que devuelvan a las niñas. En esa comunidad hay una señora que se llama Conta, y piensan que es Conta la niña, pero les dijeron que es mayor, que no es la niña” (Entrevista a Menkay, noviembre 2018).

“Llegaron el mes pasado [a Wentaro], el 11 de septiembre, nadie sabía que llegaban. Y llegaban casi a las dos de la tarde. No sabíamos nada, estuvimos en la casa, nadie sabía. Solo sabíamos que en Quehueri-ono habían llegado y habían visitado a una prima [del informante]. Ella se llama Aca, es prima mía.” (Entrevista a Gilberto Irumenga²⁹, noviembre 2018).

“Están ahora ya asentados, hay ya dos casas grandes arriba donde se dice río Tihuino grande, en dirección desde Quehueri-ono a río Nushiño” (Entrevista Moi Enomenga³⁰, junio 2019).

Así, la información presentada por los entrevistados, señalan que los primeros avistamientos y encuentros con PIA fueron en Quehueri-ono, lo cual es confirmado por otras personas indagadas en el presente estudio. En las mencionadas entrevistas se conoció que pobladores de Quehueri-ono encontraron lanzas clavadas en la orilla del río Shiripuno, aguas abajo del poblado, y en la selva, mientras realizaban actividades de pesca y de cacería. Los pobladores de Quehueri-ono encontraron que las lanzas eran las típicas de PIA o conocidas por ellos como de Taromenane.

Los encuentros, como se señaló, se han dado en un contexto de desconfianza mutua y de amenaza, desde el mes de junio aproximadamente, y bajo condicionamientos de los PIA que buscarían intercambio de elementos como ollas, machetes, hachas y armas de fuego, además, de poder establecer un encuentro con las niñas sobrevivientes de la masacre de 2013³¹ a quienes consideraban que habían muerto³². Esta información es de suma importancia pues nos indica que los grupos familiares en aislamiento que están movilizándose hacia el alto Shiripuno son sobrevivientes del nanicabo atacado en 2013, y que dicho evento generó una dinámica de movilidad cíclica. Así mismo, el grupo familiar en aislamiento tiene antepasados maternos waorani, por lo que el traslado se da justamente a dicho territorio, con lo que incluso nos atrevemos a afirmar que el nanicabo tendría ancestros de la línea Nihuari Piyemoiri. Adicionalmente, el nanicabo de PIA busca a las niñas que fueron trasladadas forzosamente en el ataque del 2013.

“Mi hermana Manuela [Awame] ha estado haciendo chicha, asando carne para comer. La niña había gateado hacia fuera [de la casa] y mi hermana oyó ruido, y salió a coger a la niña, y a lo que entra una mujer entra atrás. Le había preguntado el nombre y le había tocado toda, la camisa, el seno, el diente. Manuela no había dicho nada, dice que a 30 o 40 metros estaban los hombres con lanzas desnudos. La mujer le había dicho: venimos sufriendo, de abajo venimos para acá, por la matanza que hicieron. Ahora estamos subiendo para acá porque aquí vivía Awañete, que vivía acá. Por la matanza [del 2013] no vamos a volver porque murieron muchos. Tanto sufrimos los años, hemos vivido durmiendo en el monte. Había dicho que era waorani mismo, por eso tomó chicha. Había dicho que los hombres no toman chicha sino coco de monte”. (Entrevista a Gilberto Irumenga, noviembre 2018).

29 | Presidente del poblado waorani de Wentaro, ubicado a orillas del río Shiripuno, a seis horas de camino desde Chontapunta, lugar al que llega una carretera de segundo orden.

30 | Líder de Quehueri-ono y ex presidente de organización waorani.

31 | En el año 2013, un grupo de waorani de varios poblados ingresó al territorio de interdependencia de PIA y generó un ataque, como venganza por la muerte de los ancianos waorani Ompore y su esposa Buganei, ocasionando varias muertes y el traslado forzoso de dos niñas, quienes posteriormente fueron integradas a poblados waorani (Narvárez R., 2016).

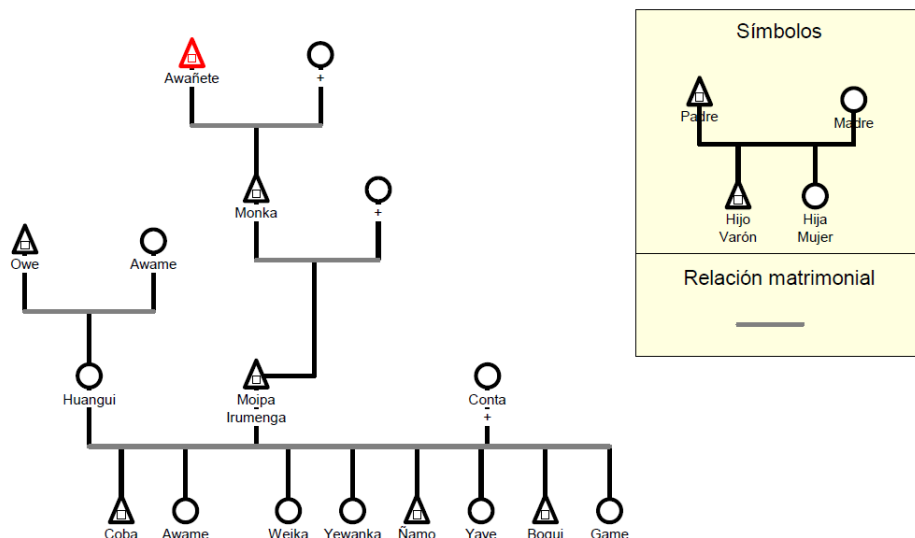
32 | Narraciones de Onenka, esposa de Caiga, quien fue muerto en un ataque con lanzas por parte de PIA en 2016 en el río Shiripuno, señalan que los atacantes habrían sido del grupo familiar que fue atacado en el 2013 por una incursión waorani que buscaba vengar la muerte de Ompore y Buganei, en una conversación los atacantes habrían conocido que Conta y Daboka se encontraban vivas.

Esta información directa, expone varios datos que nos permiten hacer una interpretación y aportar al análisis de la realidad actual en la Región del Yasuní. Primero se identifica la posibilidad de comunicación mediada por una lengua común, el wao terero³³, con lo cual se logra una relación de intercambio de información, pudiéndose conocer que el grupo familiar que se está movilizándose por la zona tiene filiación lingüística común. La información permite conocer que el grupo familiar en aislamiento que se ha movilizó hacia el sector de Wentaro – Quehueri-ono es sobreviviente de la masacre del 2013, reconociéndose entre ellos a la madre de una de las niñas, quien estaría buscando reencontrarse con ella. El pariente común identificado entre los pobladores de Wentaro y el grupo familiar en aislamiento es, en principio, Awañete, quien era abuelo de una de las mujeres y por ello la movilidad cíclica originada en la masacre del año 2013, los lleva a ese sector que era propio de los waorani Nihuaiiri Piyemoiri antes del proceso de contacto:

“Hay un camino que dicen durani taro, que es muchos años que los ancianos caminaban, que es desde la frontera con el Perú hasta cabecera del río, que cruza Quehueri-ono. Entonces ese es el camino que recorren, ellos tienen sus chacras que producen y van caminando. Ellos como espíritu de jaguar tienen visión y por eso vigilan el territorio... alguna vez para nosotros Tagae era primos para mi madre y mis primos, son propios primos, pero luego creemos que todos han muerto, tal vez están viviendo. Kimontare era padre de Tagae, era grande y blanco, entonces así eran tenían bello como cohuri. Tal vez ellos se mezclaron con los Taromenani, tal vez mataron y casaron y tuvieron hijos. Mi papá es Tementa del grupo Guikitairi” (Entrevista a Menkay, noviembre 2018).

En el presente trabajo se buscó realizar una reconstrucción de antepasados comunes de las familias que habitan actualmente en Wentaro, con aquellos señalados por los grupos familiares en aislamiento en los encuentros que han existido entre septiembre y noviembre en Wentaro y desde julio en Quehueri-ono de 2018. En los encuentros se señala al abuelo Awañete como antepasado de los grupos en aislamiento y a la vez ancestro de los pobladores de Wentaro, siendo, por tanto, familias con ancestro común.

33 | Es importante exponer que entre los waorani se manejan distintas variantes dialectales del wao terero, y esta justamente tiene su razón de ser en la forma de organización social autárquica, en donde el manejo del territorio y las dinámicas territoriales establecieron una autonomía de los nanicabos en cuanto al uso espacial y las relaciones interclánicas. En un territorio tan grande como la región del Yasuní el espacio territorial amplio generaría una limitada relación entre los grupos familiares, tomando en cuenta que la defensa territorial era un aspecto importante y la dispersión en un gran territorio era una posibilidad para reducir la posibilidad de conflicto.



Fuente: Entrevistas a profundidad (noviembre, 2018)
Elaboración: Autor.

Al respecto, varios informantes han indicado que en las conversaciones que han mantenido con PIA, les han señalado varios antepasados comunes, y es una de las mujeres quien estaría dirigiendo la movilidad hacia el sector, de nombre Yeko, quien tendría familiares entre pobladores waorani contactados de Toñampari.

“Yeko es la señora que vivía antes ahí [refiriéndose al sector de Wentaro—Quehueri-ono], habían hermanos: Epere y Nankamo. Epere vive en Toñampari y es hermana de Nankamo. Pâa y Nankamo son hermanos, Taromenani”. (Entrevista Gilberto Nenkim, noviembre 2018).

Estudios antropológicos e históricos (Rival, 1996; 2015; Rivas&Lara, 2001; Trujillo, 2011; Cabodevilla, 1999) señalan que en los diálogos entre waorani prima un interés por conocer e identificar los antepasados de los interlocutores, esto tiene sentido en la medida en que conociendo a los abuelos o a los padres se puede identificar posibles líneas de parentesco o de alianza que puedan existir, o incluso de conflicto. Así mismo, esta referencia expone los derechos territoriales de los interlocutores, con lo que se identifica, a más de las líneas de alianza o conflicto, también el espacio territorial de interrelación (por derechos) o de defensa (por interés de ocuparlo). En los referentes de ancestros identificados existiría un abuelo que daría los derechos al nanicabo de PIA, y en los waorani de los poblados del alto Shiripuno, Wentaro y Quehueri-Ono establecería líneas de parentesco existentes con el nanicabo PIA.

En este contexto, la presencia del estado, a través de la institucionalidad pública, ha sido limitada y no reconoce los mencionados encuentros³⁴ a pesar de la evidencia existente. Tal respuesta desde la instancia del estado podría tener relación con las implicaciones que se darían en el proceso de extracción petrolera y ampliación de

34 | De acuerdo al presidente del poblado waorani de Wentaro, han existido varios ingresos de técnicos de la Dirección de Protección de Pueblos en Aislamiento del Ministerio de Justicia, entre ellos la Coordinadora de la Estación Shiripuno. Sobre ellos no existen informes que hayan sido expuestos a la organización waorani ni a la opinión pública, dejando un vacío en cuanto al manejo transparente de información en un tema tan delicado como el tratado, ya que es preciso que exista información oficial técnica en el marco de una planificación territorial necesaria.

los bloques 17, 22, 21 y 66³⁵. El desarrollo de los bloques antes indicados y la actividad petrolera misma se han constituido a lo largo del tiempo y, en esta movilidad detectada en el año 2018, en una amenaza a los grupos familiares en aislamiento poniendo a las familias que han optado por un modo de vida diferencial, incluso al de las familias waorani actualmente en contacto sistemático con el Estado a partir del año 1956 en riesgo de sobrevivencia, con un impacto incluso sobre su derecho a la autodeterminación.

Las actividades extractivas en sus diferentes fases, deben ser revisadas a la luz de la información sistematizada en este documento. La dinámica de movilidad actual, de los grupos familiares en aislamiento hacia el sector occidental de la región del Yasuní no es solamente una movilidad estacional, es decir, con fines de recolección, sino es una movilidad cíclica, en la que se detecta la búsqueda de un sitio de asentamiento fuera de la violencia generada en los territorios orientales del Yasuní (Bloques 16, 31 y 43) y en relación directa uxori-local.

CONCLUSIONES

La información histórica de las dos últimas décadas ha sido evidencia de la conflictividad desatada por la presencia de actores externos en el territorio tradicional de un pueblo de reciente contacto en donde también se desenvuelven grupos familiares en aislamiento, por lo cual es necesario mantener la intangibilidad del territorio de los PIA reconociendo su filiación cultural waorani y lingüística wao terero, y comprendiendo las dinámicas de movilidad tradicionales que remiten al territorio tradicional ancestral previo al contacto de 1956.

Entre 1999 y 2008, la presión maderera en el territorio PIA dio lugar a al menos dos masacres de PIA y varios madereros muertos, siendo esta una presión focalizada, la actividad petrolera al ser extensiva (en los procesos de prospección sísmica, por ejemplo) generará una mayor presión al territorio y por tanto abrirá la puerta a un nuevo círculo de violencia, en donde la vulnerabilidad de los grupos familiares en aislamiento es alta y por tanto serán víctimas en un proceso de ampliación petrolera.

Es evidente que la Región del Yasuní, como territorio donde se han desarrollado waorani de reciente contacto y en aislamiento mantiene dinámicas de movilidad tradicionales generando espacios de interrelación e interdependencia donde se generan dinámicas propias de entendimiento y de tensión, en donde la reafirmación de parentesco es la que genera derechos sobre un territorio y acuerdos tácitos de uso y ocupación del mismo.

La identificación de parientes comunes, en diferentes puntos del territorio tradicional waorani, siendo la zona de Wentaro una de las zonas donde se presenta evidencias de movilidad de PIA, deja explícito el derecho al territorio, y también abre la posibilidad de relaciones de intercambio que podrían concretarse, pero de

35 | Existe un proceso de ampliación de la frontera petrolera, con el inicio de proyectos petroleros (exploración sísmica, desarrollo de infraestructura petrolera) en los Bloques 21 y 22, justamente ubicados en el territorio en análisis. Además de en otros sectores de la región del Yasuní. Para 2015 PetroAmazonas reporta el desarrollo de la perforación exploratoria del Pozo Waponi-A001 en el Bloque 21 (PetroAmazonas EP 2015). En procesos similares, la institucionalidad pública actuó sobre la base de intereses de la política gubernamental, tal como fue el desarrollo del Bloque Armadillo o la Declaratoria de interés nacional de los Bloques 31 y 43, y por tanto dicha actuación e información desde los ámbitos estatales genera inquietudes (Cabodevilla, 2008; Comisión Especializada Permanente de la Biodiversidad y Recursos Naturales, 2013; De Marchi, Pappalardo, Codato & Ferrarese, 2015; Pappalardo, Ferrarese, & de Marchi, 2013; Rivas Toledo, 2013, 2017; Aguirre & Cabodevilla, 2013).

hacerlo también se abre la puerta a una ruptura de las mismas y a un inminente conflicto, por lo que tanto desde los waorani de reciente contacto como desde los PIA se establecen límites a las relaciones, y estas se limitan a un uso de un territorio común con delimitaciones que son entendidas por los waorani bajo sus propias concepciones.

Las fronteras establecidas arbitrariamente por el Estado, por incidencia de actores externos, ya sean las delimitaciones de los bloques petroleros, o de la misma zona intangible son irreales en la práctica y comprensión propia, tanto de los waorani como de los PIA, por lo que su implementación es vana, y requiere un ejercicio de comprensión intercultural que busque en realidad garantías de derechos.

En este contexto de riesgo, desde la antropología y tras un análisis de la realidad histórica y cultural de los waorani contactados y de los grupos familiares en aislamiento, se concluye que existe una movilidad de grupos familiares en aislamiento hacia el sector occidental de la región del Yasuní, principalmente hacia la cabecera del río Shiripuno, devenida de una presión de la actividad petrolera de los Bloques 16, 31 y 43, además del ataque ocasionado por waorani contra un nanicabo en aislamiento en 2013.

La actividad petrolera en la región del Yasuní y la ampliación no controlada de la frontera de colonización han generado un espacio de conflicto al sobreponer zonas de movilidad tradicional cíclica y estacionaria, en la cual grupos familiares en aislamiento están retornando al territorio de los antepasados de línea materna, el cual hoy es ocupado por colonos, familias del tronco parental común, actividades petroleras y otros actores, lo que hace necesario un proceso de planificación territorial serio, responsable y técnico tendiente a garantizar la vida y sobrevivencia de los PIA en la región del Yasuní, así como la estabilidad de las familias de descendencia waorani que optaron por el contacto.

En estas condiciones, la actuación estatal, a través de las políticas públicas, mantiene nociones coloniales y uniculturales, que no consideran la diversidad cultural presente en la amazonía, generando una acción que, en el marco de las formas culturales de los pueblos en aislamiento, genera una situación de vulnerabilidad hacia estos y puede generar acciones de violencia, como una respuesta a la forma tradicional de defensa territorial, característica de estos pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Milagros. 2007. *¿A quién le importan esas vidas!: un reportaje sobre la tala ilegal en el Parque Nacional Yasuní*. Quito: CICAME.

CABODEVILLA, Miguel. 1999. *Los huaorani en la historia de los pueblos del oriente*. Coca: CICAME.

Cabodevilla, Miguel. 2004. *El exterminio de los pueblos ocultos*. Coca: CICAME.

Cabodevilla, Miguel. 2008. *Zona intangible, peligro de muerte*. Coca: CICAME.

CASTILLO, Mauricio; FÉLIX, Javier; MAZABANDA, Carlos; MELO, Mario; MORENO DE LOS RÍOS, María; NARVÁEZ, Roberto; USHIGUA, Monari. 2016. *La cultura sapara en peligro ¿Otro sueño es posible? La lucha de un pueblo por su supervivencia frente a la explotación petrolera*. Quito: Terra Mater, Nación Sapara del Ecuador y NAKU.

CERÓN, Ceron; Montalvo, Carlos Eduardo. 1998. *Etnobotánica de los Huaorani de Quehueri - Ono*. Quito: Abya Yala.

CIPOLLETI, María Susana. 2002. "El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los waorani (Ecuador, 1945)". *Journal de la Societe des Americanistes*, v. 38: 111-135.

COMISIÓN ESPECIALIZADA PERMANENTE DE LA BIODIVERSIDAD Y RECURSOS NATURALES. 2013. *Informe para primer debate sobre la solicitud del Presidente de la República para la Declaratoria de Interés Nacional de la Explotación Petrolera de los bloques 31 y 43 del Parque Nacional Yasuní*. Quito: Asamblea Nacional.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. 2015. *Organización de Estados Americanos*. Recuperado el 15 de Diciembre de 2015, de <http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/proteccion/cautelares.asp#inicio>

CRESPO, Ricardo. 2007. "La legislación contradictoria sobre conservación y explotación petrolera". En: FONTAINE, Guillaume; QUIÑÓNEZ, Iván Narváez. *Yasuní en el siglo XXI. El Estado ecuatoriano y la conservación de la Amazonía*. Quito: FLACSO Ecuador/Abya Yala, pp.207-228.

DE MARCHI, Massimo; PAPPALARDO, Eugenio; CODATO, Daniele; FERRARESE,

Francisco. 2015. *Zona Intangible Tagaeri Taromenane y expansión de las fronteras hidrocarburíferas*. Quito: Coop. Libreria Editrice Università di Padova y CICAME.

ECUADOR. 1999. "Decreto Ejecutivo 552". Quito: Presidencia de la República.

GERENCIA PETROECUADOR EP. 2017. *Informe de gestión de Gerencia de 2017*. Quito: PetroEcuador.

GOLDARAZ, Jose Miguel. 2013. *Centro de Derechos Económicos y Sociales*. Recuperado el 24 de diciembre de 2015, de La Historia de los aislados y la indiferencia hacia sus vidas: <http://www.observatorio.cdes.org.ec/113-noticias/ultimo-minuto/456-lectura-imprescindible-la-historia-de-los-aislados-y-la-indiferencia-hacia-sus-vidas>

HUERTAS, Beatriz. 2002. *Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: IWGIA.

LABAKA, Alejandro. 1988. *Crónica huaorani*. Coca: CICAME.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2009. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós Ibérica.

LLACTA. 2006. *Llacta.org*. Recuperado el 15 de diciembre de 2015, de <http://www.llacta.org/notic/2006/noto429a.htm>

LLACTA. 2015. *Llacta.org*. Recuperado el 10 de octubre de 2015, de www.llacta.org/notic/2006/noto429a.htm

MALDONADO, Paola. (20 de Marzo de 2016). Mapa Región del Yasuní. *Información base de la Región del Yasuní*. Quito: Documento técnico Sin Publicar.

MALDONADO, Paola; NARVÁEZ, Roberto. (2018). *Indicios de presencia reciente y posible área de movilidad de Pueblos en Aislamiento en el occidente de la Región del Yasuní*. Quito: Fundación ALDEA.

MENA VALENZUELA, Patricio; STALLINGS, Jhodi; REGALADO, Jhanira; CUEVA, Ruben. (2000). Sustainability of current hunting practices by the Huaorani. En: Robinson, John; Bennett, Elizabeth (Ed.). *Hunting for Sustainability in Tropical Forests*. New York: Columbia University Press, pp.55-78.

NARVÁEZ, Roberto; MALDONADO, Paola; PICHILINGUE, Eduardo. 2020. *Pueblos indígenas aislados y de reciente contacto (waorani) en la Región del Yasuní: Estado, vulneración de derechos y amenaza a la vida en el contexto de la pandemia de COVID-19*. Quito: Fundación ALDEA, Fundación Pachamama.

NARVÁEZ, Roberto; TRUJILLO MONTALVO, Patricio. 2020. "Tiempos de guerra y tiempos de paz, continuum simbólico de un pueblo de reciente contacto: El caso etnográfico de los waorani en la Amazonía ecuatoriana". *Cadernos de Campo* v. 29, n.1: 38–52. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i1p13-37>

NARVÁEZ, Iván. 1996. *Huaorani vs. Maxus*. Quito: CECS.

NARVÁEZ, Iván. 2008. "Huaorani: mundos paralelos, mundos superpuestos y submundos". En: FONTAINE, Guillaume; PUYANA, Alicia. *La guerra del fuego: políticas petroleras y crisis energética en América Latina* Quito: FLACSO Ecuador, Ministerio de Cultura del Ecuador, pp. 257–282.

NARVÁEZ, Roberto. 2010. *Peritaje cultural de las lanzas que intervinieron en la muerte de la familia Duche. Informe de Pericia de antropología cultural*. Quito: Fiscalía de Orellana.

NARVÁEZ, Roberto. (2013a). *Estudio de Antropología Jurídica sobre los hechos ocurridos en el Yasuní, en el poblado de Yarentaro*. Informe Técnico Sin Pùblico, Fiscalía General del Estado. Comisión de la Verdad y Derechos Humanos, Quito.

NARVÁEZ, Roberto. (2013b). *Alcance al Estudio de Antropología Jurídica*. Informe técnico sin publicar, Fiscalía General del Estado. Comisión de la Verdad y Derechos Humanos, Quito.

NARVÁEZ, Roberto. (2013c). *Experticia antropológica de elementos culturales para identificar formas de vida tradicionales y elementos externos que pudieran incidir en procesos de violencia en familias en aislamiento a partir del reconocimiento del lugar de los hechos*. Quito: Fiscalía General del Estado. Comisión de la Verdad y Derechos Humanos.

NARVÁEZ, Roberto. 2016. "Intercambio, guerra y venganza: el lanceamiento de Ompure Omehuai y su esposa Buganei Caiga". *Antropología Cuadernos de Investigación* 16:99–110.

NARVÁEZ, Roberto. 2017. "La incómoda presencia de grupos familiares en aislamiento en la Región del Yasuní". Ponencia en la Conferencia *Indigenous peoples in isolation: terminology, territory and contact*. Lima.

NARVÁEZ, Roberto. 2018. "Territorialidad de los grupos familiares de pueblos indígenas en aislamiento (PIA) en la Región del Yasuní, Amazonía Ecuatoriana". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 16, n. 1:103–19.

NARVÁEZ, Roberto. 2018. La etnografía como instrumento de investigación en la antropología jurídica. *Revista Temas sociológicos*, v. 23: 307-341.

PAPPALARDO, Eugenio; FERRARESE, Francisco; MARCHI, Massimo de. 2013. *¿Una, ninguna, cienmil? Delimitación cartográfica, análisis geográfico y pueblos indígenas aislados en el camaleónico sistema territorial del Yasuní*. Quito: CLE UP - CICAME - Fundación Alejandro Labaka.

PAPPALARDO, Eugenio; MARCHI, Massimo De; FERRARESE, Francesco Ferrarese. 2013. "Uncontacted Waorani in the Yasuní Biosphere Reserve: Geographical Validation of the

Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZITT)". *PLoS ONE* v. 8, n.6. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal/pone.0066293>.

PATZELT, Erwin. 2002. *Los huaorani: Los últimos hijos libres del jaguar*. Quito: Banco Central del Ecuador.

PEEKE, Catherine. (1979). *El idioma Huao: Gramática pedagógica, tomo 1*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.

PETROAMAZONAS EP. 2015. "Programa de Actividades y presupuesto del período enero 01 - diciembre 31 del 2015".

PICHILINGUE, Eduardo. 2008. *Informe técnico sobre la Situación de Obe y Nashiño*. Quito: Plan de Medidas Cautelares para la Protección de los Pueblos Indígenas Aislados.

PICHILINGUE, Eduardo. 2009. *Informe técnico sobre la situación de los campos Armadillo Gabarón. Plan de Medidas Cautelares para la protección de los Pueblos Indígenas Aislados*. Quito: Informe técnico sobre la situación de los campos Armadillo Gabarón. Plan de Medidas Cautelares para la protección de los Pueblos Indígenas Aislados.

PLAN DE MEDIDAS CAUTELARES PARA LA PROTECCIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS AISLADOS. 2009a. *Informe Ejecutivo sobre la situación de Pueblos Indígenas Aislados en el sector Armadillo - Los Reyes*. Quito: Plan de Medidas Cautelares para la Protección de los Pueblos Indígenas Aislados.

PLAN DE MEDIDAS CAUTELARES PARA LA PROTECCIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS AISLADOS. 2009b. *Informe Ejecutivo sobre la situación de Pueblos Indígenas Aislados en el sector Armadillo - Los Reyes (Alcance)*. Quito: Plan de Medidas Cautelares para la Protección de los Pueblos Indígenas Aislados.

RIVAL, Laura. 1996. *Hijos del sol, padres del jaguar*. Quito: Abya Yala.

RIVAL, Laura. 2015. *Transformaciones huaorani: frontera, cultura y tensión*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

RIVAS, Alexis. 2003. "Sistema mundial y pueblos indígenas aislados en la Amazonía". *Revista Íconos* v. 17: 21–30.

RIVAS, Alexis. 2017. "Los Pueblos Indígenas Aislados de Yasuní, Ecuador. Una estrategia de Protección Integral y de Educación Ambiental". Madrid, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.

RIVAS, Alexis; LARA, Rommel. 2001. *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana: El caso huaorani*. Quito: Abya Yala.

RIVAS TOLEDO, Alexis. 2020. *Antropología, ecología y derechos humanos: Los Pueblos Indígenas Aislados del Amazonas. Los últimos grupos de Yasuní*. Madrid: Círculo Rojo.

ROBARCHEK, Carole; ROBARCHEK, Clayton. 1998. *Waorani: The Contexts of Violence and War*. Orlando: Fort Word.

ROGALSKI, Filip. 2005. *Fundamentos de hecho. Estudio Técnico. Delimitación territorial a favor de los pueblos indígenas en situación de aislamiento voluntario. Napo, Tigre, Curaray, Arabela, Nashiño, Pucacuro*. Lima: AIDSESEP.

ROGALSKI, Filip; WOŁODZKO, Marek. 2003. *Informe sobre presencia de grupos indígenas en situación de aislamiento voluntario en la cuenca de los ríos: medio y alto Curaray, Arabela, Nashiño y alto Napo*. Iquitos: AIDSESEP.

SALINAS, Juan. 2018. "La Declaratoria de Interés Nacional de la explotación de los Bloques 31 y 43 del Parque Nacional Yasuní supone posible vulneración de los derechos de la naturaleza y de los pueblos en aislamiento". Tesis de Abogado, Universidad de las Américas, Quito.

SANTOS ORTIZ, Juan. 1996. *Los últimos huaorani*. Quito: CICAME.

STOLL, David. 1985. *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios?* Quito: Abya Yala.

SURRALLÉS, Alexandre. 2009. "Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo". *Bulletin de l'Institut français d'études andines* v. 38, n.1:29–45. doi: 10.4000/bifea.2789.

TIRDMARSH, W. (1945). *Unarranged Notes on the Aucas of the Nushiño Basin*. Mecanografiado.

TRUJILLO MONTALVO, Patricio. 2011. *Boto Waorani, Bito Cowuri. La fascinante historia de los Wao*. Quito: FIAAM.

TRUJILLO MONTALVO, Patricio. 2016. "Código guerrero: movilidad, guerra y muerte con lanzas". *Antropología Cuadernos de Investigación* 16:85–98.

TRUJILLO MONTALVO, Patricio. 2018.

"Identificación y dinámicas de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV) en el Yasuní". *Boletín de Antropología* v. 33: 271–96.

YOST, James. 1978. *El desarrollo Comunitario y la Supervivencia Étnica. el caso de los huaorani, Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano - Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador.

YOST, James. 1981a. "Twenty Years of Contact: The Mechanisms of Change in Wao (Auca)". En: Whitten, Norman. (ed.). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Illinois: Urbana: University of Illinois Press, pp. 677–704

YOST, James. 1981b. *Veinte años de contacto: Los mecanismos de cambio en la cultura Huao (Auca)*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano - Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador.

Roberto Narváez es Licenciado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Especialista Superior y Maestrante en Derecho Penal por la Universidad Andina Simón Bolívar. Perito antropólogo acreditado por el Consejo de la Judicatura de Ecuador. Investigador independiente en derechos humanos, antropología jurídica y pueblos amazónicos.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORIA: La información cartográfica y mapas fueron colaboración de Paola Maldonado, Ingeniera en Geografía de Fundación ALDEA. Información de contexto ecológico fue aportada por Eduardo Pichilingue Ramos, Ecólogo; ambos miembros del Grupo de Investigaciones Amazónicas.

FINANCIACIÓN: La etapa final de la investigación contó con un pequeño aporte financiero de Fundación ALDEA, que permitió el traslado de varios waorani de Wentaro para sesiones de entrevistas a profundidad.

RESUMEN Las políticas públicas de los estados inciden en las dinámicas propias de los pueblos indígenas y sus territorios en la Amazonía, muchas de las cuales dan lugar a conflictos por la reducida visión y consideraciones en torno a la diversidad cultural, que se remiten a discursos y políticas uniculturales. En la Amazonía ecuatoriana, el pueblo de reciente contacto waorani, y grupos familiares en aislamiento, mantienen y reproducen formas culturales propias de orden social y territorialidad, lo cual choca con las delimitaciones impuestas por el Estado, al no estar apegadas a esas formas propias de control y manejo territorial. La Región del Yasuní, en la Amazonía ecuatoriana, es un espacio donde confluyen formas de vida tradicional de uso y movilidad, bajo referentes de antepasados que habitaron ese territorio, y que heredaron ese lugar a sus generaciones posteriores; y donde las actividades petroleras marcan el día a día, pero sobre todo inciden en el desarrollo de conflictos que llegan a afectar las dinámicas propias y la reproducción de sus formas culturales, tanto de waorani de reciente contacto, como de aquellos que optaron por el aislamiento.

PALABRAS-CLAVE

Territorios indígenas, Amazonía, pueblos en aislamiento, políticas públicas, parentesco

Unreal borders, grandparents and common territories. The Yasuní Region territory of inter-dependence and interrelation of Waorani and family groups in isolation

Recibido el 17 de julio de 2019. Aceptado el 3 de noviembre de 2020.

Em busca do limiar sonoro: gestos, sons e riscos na afinação das folias¹

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.186654>

¹ | Este artigo, fruto de pesquisa etnográfica que desenvolvo há quase duas décadas na região norte/noroeste de Minas Gerais, se beneficiou sobremaneira das sugestões e incentivo de colegas que em diversas ocasiões me ouviram falar sobre a afinação nas folias. Gostaria de agradecer em especial a João Miguel Sautchuk, Marco Antonio Gonçalves, Tatiana Bacal e Felipe Barros pelas valorosas contribuições. Agradeço ainda aos pareceristas da revista que se dispuseram a ler e comentar a primeira versão do texto.

Wagner Diniz Chaves

Universidade Federal do Rio de Janeiro / Rio de Janeiro, RJ, Brasil
wagnerchaves03@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0479-4445>

RESUMO

O artigo aborda a afinação dos instrumentos musicais no contexto religioso e festivo das folias na Taboquinha, localidade rural pertencente ao município de São Francisco, norte de Minas Gerais. O texto chama a atenção para a dinâmica envolvida no processo de afinação, entendendo o fenômeno como uma prática coletiva realizada na interação entre pessoas por meio de uma economia expressiva e comunicativa, envolvendo gestos, objetos, movimentos corporais, olhares, palavras e sonoridades. Nessa direção, a pergunta que anima este exercício não é tanto qual é a afinação ou o que é afinação, mas: como se afinam os instrumentos? O que acontece quando a prática é realizada? Quais os efeitos produzidos pela afinação? Como a afinação se relaciona com outras situações e momentos do ciclo ritual das folias? O artigo sugere ainda que a afinação, se por um lado cria um enquadramento, um sentido de coletividade e integração; por outro, é permeada de perigos, riscos e incertezas, fazendo dela uma busca constante, um movimento contínuo, um limiar entre tensões, alturas e frequências.

PALAVRAS-CHAVE

Ritual, Cultura Popular, Folia, Música, Afinação

In search of sound threshold: gestures, sounds and risks in folia tuning

ABSTRACT The article deals with the tuning of musical instruments in the religious and festive context of the folias in Taboquinha, a rural locality in the city of São Francisco, northern Minas Gerais. The text draws attention to the dynamics involved in the tuning process, understanding the phenomenon as a collective practice that takes place in interactions between people through an expressive and communicative economy involving gestures, objects, body movements, looks, words and sounds. In this sense, the question that animates this exercise is not so much what the tuning is or what is tuning, but: how the instruments are tuned. What happens when the practice is performed? What effects does tuning produce? How does tuning relate to other situations and moments in the ritual cycle of folias? The article also suggests that tuning, on the one hand creates a framework, a sense of collectivity and integration, on the other is permeated with dangers, risks and uncertainties, making it a constant search, a continuous movement, a threshold between tensions, heights and frequency.

KEYWORDS

Ritual, Popular Culture, Folia, Music, Tuning

While the laws governing sound movement differ from melody to melody, from incantation for incantation, the laws have one thing in common: they are dynamic, referring to “states not objects, to relations between tensions, not to position between, to tendencies, not to magnitudes”

Paul Stoller, apud Victor Zuckerkandl

É que a música, sendo a mais coletivista de todas as artes, exigindo a coletividade para se realizar, quer com a coletividade dos intérpretes, quer com a coletividade dos ouvintes, está muito mais, e imediatamente, sujeita às condições da coletividade.

Mário de Andrade

PRELÚDIO

Certa vez, como de costume, acompanhava mais um *giro* de folia quando um de meus interlocutores, ao me explicar a particularidade da folia naquela localidade, me surpreendeu com o seguinte dizer: “A folia aqui na Taboquinha é uma folia cordial”. Como sou familiarizado com leituras sobre pensamento social brasileiro, foi inevitável a lembrança do célebre “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda. Na hora me veio uma inquietação que formulei para mim mesmo: “Mas seria a noção de cordialidade tão profundamente enraizada no nosso imaginário a ponto de um *folião* no norte de Minas Gerais, com escasso letramento, acioná-la para definir as especificidades das folias na região?”

Ao mesmo tempo em que o termo cordial me remetia ao conceito elaborado pelo autor de *Raízes do Brasil*, desconfiei que, para meu interlocutor, o termo não tinha o mesmo sentido proposto pelo saudoso historiador. Mas a pergunta persistia: “Em que sentido o termo cordial estava sendo usado naquela situação?” Não foi preciso esperar mais que poucos segundos para o *folião*, diante da minha visível incompreensão, completar a frase: “Cordial porque a gente usa muitos instrumentos de corda aqui na folia”.

Essa anedota seria (e para mim foi por algum tempo) mais uma que nós, antropólogos, colecionamos sem ao certo saber o que fazer com ela. Mas, agora, parece que o “causo” pode colaborar com os rumos da prosa que inspira este escrito. Explico. Ao mencionar como uma característica importante e definidora das folias da região, a existência de muitos instrumentos de corda, meu interlocutor estava me indicando alguns pontos significativos:

1. A dimensão musical é importante na identificação e diferenciação das folias;
2. Os instrumentos de corda funcionam como sinais identificadores das folias da Taboquinha;

3. Comparativamente, existem folias na região que não se estruturam em torno das cordas.

De fato, ao percorrer muitas localidades do vasto território do norte/noroeste de Minas Gerais, conheci inúmeras folias nos municípios de Januária, Chapada Gaúcha, Uruçuia e São Francisco. Pude perceber que em muitos casos, diferentemente do que observava na Taboquinha, a instrumentação dos grupos está centrada na sanfona e a incidência e significado dos instrumentos de corda é menor.²

Do conjunto orquestral das folias na Taboquinha contabiliza-se, dentre os instrumentos de corda: três a quatro violas (de dez cordas cada), dois a três violões (com seis cordas cada) e uma rabeca (de cinco cordas). Somando as cordas, chega-se ao total de mais de sessenta. Devemos acrescentar nesse conjunto a caixa que, embora seja um instrumento de percussão, tem um sistema de afinação à base do tensionamento e afrouxamento das cordas. Partindo da constatação de que as cordas são fundamentais na identidade e sonoridade das folias da Taboquinha, como relacionar esse dado com o fenômeno da afinação? Aonde, afinal, essa conversa com (e através das) cordas pode nos levar?

O GIRO DOS FOLIÕES

Folias, tais como as peregrinações, procissões, marchas, cortejos, desfiles e romarias são eventos (do e em) movimento. Com diferentes significados e propósitos, todos, de um modo ou de outro, constituem-se por meio da circulação – de pessoas, objetos e símbolos – por determinados espaços em dada temporalidade. No caso das folias, a motivação para a caminhada e viagem dos *foliões* (termo que nomeia os tocadores e cantadores integrantes de um grupo de folia) é cumprir um *giro* ou *jornada*, termos que bem expressam a dinâmica da ação e o ritmo característico do processo ritual.

Com início e fim delimitados por elaborados ritos de abertura e entrega, em geral realizados na casa do dono (ou dona) de uma promessa (imperador ou imperadeira são os termos locais), o *giro* é organizado com vistas a cumprir um voto assumido com determinada divindade (santo ou santa). Pode-se dizer que um *giro* resulta no pagamento de uma promessa feita por aqueles que, em contrapartida à graça alcançada, devem organizar e promover uma festa de encerramento daquela folia.

Na região do alto-médio São Francisco, Minas Gerais, muitos são os santos cultuados nas folias. Além da folia de Santos Reis, considerada a primeira e, como veremos, originária das demais, existem folias para muitos santos e santas do panteão católico (São Sebastião, em janeiro; São José, em março; Bom Jesus, em agosto; Nossa Senhora Aparecida, em outubro; Santa Luzia, em dezembro; entre outros), configurando um verdadeiro calendário religioso e festivo ao longo do ano.

Um *giro* de folia costuma ser encerrado no dia do santo em questão. Por exemplo: 19 de março, no caso de uma folia de São José; 6 de janeiro, para as folias de Santos

2 | Meu contato com o universo do vale do São Francisco, especialmente em seu curso médio, entre o norte e noroeste de Minas Gerais, remonta ao ano de 2002, quando iniciei pesquisa etnográfica sobre as folias de Santos Reis, Bom Jesus, São José e Santa Luzia. Esta pesquisa resultou em minha tese de doutorado, defendida em 2009 (Chaves, 2009). Entre 2004 e 2005, integrei a equipe do “Celebrações e Saberes da Cultura Popular – Viola de 10 cordas”, projeto que elaborou um inventário da viola a partir de pesquisa etnográfica voltada para os processos de fabricação, afinação e modos de tocar o instrumento, bem como para as narrativas e contextos rituais e lúdicos de seu uso. Durante o projeto, coordenado pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP/IPHAN), tive a oportunidade de percorrer muitas localidades dos municípios de Januária, São Francisco, Chapada Gaúcha e Uruçuia, visitando violeiros, construtores de instrumentos e conhecendo as folias da região. Como desdobramento dessa iniciativa, participei da organização de uma exposição, na Sala do Artista Popular (SAP/CNFCP), sobre instrumentos musicais de São Francisco e realizei a pesquisa e produção do filme documentário *Seu Minervino e a Viola Caipira. A percepção de diferenciações e variações na estruturação instrumental e musical das folias* foi possível graças à participação nesses projetos, que entre outros aprendizados, me permitiu estabelecer contato com diversos grupos dessa região marcada por uma impressionante vitalidade e diversidade de folias.

Reis. Já o início e a duração da folia depende dos termos da promessa feita. Pode durar três, seis, nove ou até doze dias. Durante esse tempo, os *foliões* deixam seus afazeres cotidianos e moradias e, como se diz, estão no “meio do mundo”, percorrendo (a pé, a cavalo, de caminhão, ônibus ou de carro) trilhas, estradas, ruas, atravessando povoados, sítios, fazendas, vilas e cidades.

Na região pesquisada, a caminhada dos *foliões* deve obedecer a alguns preceitos como: seguir sempre de oriente para ocidente (“pelas direitas” como dizem); não cruzar um caminho já percorrido (“para não apagar rastro”); nem deixar de visitar uma casa situada no percurso escolhido sob pena de castigos e represálias divinas.

Desse modo, a movimentação dos *foliões* cria um espaço sagrado (um território moral), cujo início e fim acontecem na casa dos festeiros (*imperador* ou *imperadeira*). Tendo como referência espacial e simbólica esse local, no correr dos dias e noites, outras casas, assim como igrejas, capelas e cemitérios são visitados e seus moradores (vivos ou mortos) louvados, abençoados e reverenciados. Tais espaços são investidos de sacralidade à medida em que acontece a circulação e troca de bens e serviços entre *foliões*, moradores, entidades, mortos e antepassados.

Quando a casa de uma família é visitada, por meio da cantoria e movimentação da bandeira (presente em algumas folias como veremos mais adiante), os *foliões* não somente anunciam a presença da entidade naquele local como, em nome dela, abençoam o lar e os que lá habitam. Em retribuição, os moradores oferecem ao grupo comidas e bebidas (que são consumidas durante a visita), além de ofertas variadas (dinheiro, mantimentos, donativos) para ajudar os donos da promessa a viabilizar os festejos. Essa estrutura relacional, como aponta uma crescente literatura sobre o tema (Brandão, 1981; Reily, 2002; Chaves, 2009; Bitter, 2010; Pereira, 2012, etc.), faz da folia uma modalidade do vasto “sistema das prestações totais” (Mauss, 2003 [1925]).³

Como se anda, por onde se deve andar, qual o trajeto a ser percorrido, que casas visitar (e quais não visitar), como se deve chegar e como se deve sair de uma casa, todos os procedimentos são investidos de ritmo, significado e eficácia nas folias. O *giro*, portanto, revela e expressa um saber fazer, variável de acordo com as regiões, localidades e “sistemas” (Pereira, 2014), mas que sempre implica padrões de comportamento, etiqueta, “leis de hospitalidade” (Pitt-River, 2012), além de uma intrincada combinação de meios expressivos e comunicativos (Tambiah, 1979) que produz “enquadramentos” e “contextos” (“*frames*” nos termos de Bateson, 2000 [1955]).

Na Taboquinha, localidade rural pertencente ao município de São Francisco, onde essa pesquisa foi realizada, uma interessante transformação de “enquadramento” acontece a cada nova visita. A passagem da descontração e informalidade dos *foliões* quando se deslocam de uma casa para outra à formalidade e solenidade característica da chegada e principalmente da cantoria executada no interior das casas é conduzida e vivenciada por um rito específico – a afinação dos instrumentos musicais.

3 | Brandão que em grande medida inaugura a reflexão antropológica sobre o tema, inspirado na teoria da reciprocidade de Marcel Mauss, interpreta a folia como uma expressão do fenômeno da dádiva: “um espaço camponês simbolicamente estabelecido durante um período de tempo igualmente ritualizado, para efeitos de circulação de dádivas – bens e serviços – entre um grupo precatório e moradores do território por onde ele circula” (1981: 36). Ao se referir a estrutura contratual das visitas que a folia realiza ao longo do *giro* (repetida em diversos outros momentos do ciclo ritual), Brandão diz: “Cada parada da folia em um giro ou em um pouso repete uma vez mais a mesma sequência de atos: o dono da casa é obrigado a receber os foliões que, por sua vez, são obrigados a se apresentar e a pedir para serem recebidos; o dono da casa é obrigado a recebê-los e a agradecer, abençoando-os por isso; o dono, outros moradores e promesseiros são obrigados a dar alguns dos seus bens como ofertas pedidas, e os foliões são obrigados a retribuir distribuindo bênçãos, proclamando o feito e atualizando promessas aos reis” (1981:45).

Prática coletiva, realizada nas proximidades do local a ser visitado, a afinação é uma espécie de “rito de passagem” (Van Gennepe, 2011 [1908]), que estabelece o vínculo entre a circulação realizada entre as casas e a movimentação que acontece no interior delas. A rigor, nessa localidade nenhuma nova visita é iniciada sem que antes os *foliões* tenham se reunido e juntos, como dizem, *acertado* (demoradamente) as violas, rabecas, violões e caixas. Acertar ou afinar os instrumentos significa buscar um equilíbrio possível na qualidade da comunicação e interação entre as pessoas. O canto (momento de maior sacralidade e emotividade de uma visita, pois é quando a presença do santo é anunciada) não é iniciado sem que esse acerto seja alcançado e reconhecido. Na Taboquinha, diferentemente de outras localidades que visitei, o cuidado, apuro e seriedade com os quais os *foliões* afinam seus instrumentos sempre me chamaram a atenção.⁴

Participando dos *giros* na Taboquinha, a sensação que eu tinha era de que a intenção (e a eficácia) da prática não se limitava a deixar os instrumentos aptos à performance do canto. Sentia que algo mais estava acontecendo quando os *foliões* se juntavam e durante um tempo (que poderia se alongar por vários minutos) se empenhavam na atividade. Na afinação, enquanto os instrumentos eram acertados, as pessoas se aproximavam, se reuniam e assim se preparavam para o que estava por vir.

Neste artigo, meu objetivo é descrever e analisar a dinâmica relacional envolvida no processo de afinação. Entendo o fenômeno como uma atividade, um acontecimento e prática coletiva realizada a partir e na interação entre pessoas, sonoridades, materialidades e espacialidades. Posso dizer que meu interesse reside menos na afinação como um produto, ou seja, na relação mensurável entre notas e sons (como diante da pergunta “Qual a afinação desse instrumento?”, responde-se “Está em dó”, por exemplo), e mais no afinar como um processo e um fazer (Small, 1998).⁵

Desse modo, a pergunta que anima esta reflexão não é tanto qual é a afinação das folias ou o que é afinação, mas: como se afinam os instrumentos e o que acontece quando a prática é realizada? Quais são os efeitos que a afinação produz? De que modo ela se relaciona com outras situações rituais? Quais os riscos, ameaças e perigos que podem incidir sobre a prática?

Em um plano geral e comparativo, meu interesse ao pensar a afinação em sua incessante (e nem sempre bem sucedida) busca por sintonizar, enquadrar e ajustar as diferenças, aproximando pessoas, coisas, temporalidades, sensorialidades e forças, é oferecer elementos para que possamos avaliar as potencialidades e os limites do diálogo – assunto que parece especialmente relevante nesse momento de tantas incertezas e provações em que se percebe, por um lado, a ausência de escuta e disponibilidade para o diferente e, por outro, a proliferação e amplificação de vozes e discursos autoritários, extremistas e negacionistas. Nesse cenário, será que ao observar e, principalmente, ouvir os *foliões*, que tanto prezam e buscam na afinação um ideal para a convivência entre as pessoas, as coisas e o cosmos, não teremos algo a aprender?

4 | Em muitas localidades que visitei, a afinação é realizada de modo mais informal e relaxado. No caso das folias que usam sanfona, como trata-se de um instrumento de afinação fixa, é ela que orienta a afinação dos demais instrumentos. Em regiões onde não há sanfona, mas, em contrapartida, afinador eletrônico ou aparelhos como referência, o processo de afinar é menos ritualizado e tem menor investimento coletivo. No limite, cada músico afina individualmente seu instrumento e depois se reúne brevemente com o grupo para um acerto geral. Na Taboquinha, distintamente, já que se observa uma grande quantidade de instrumentos de corda e a não presença de meios eletrônicos para conduzir a afinação, o processo envolve variadas etapas (algumas mais coletivizadas e outras mais individualizadas), sendo intrínseca e intensamente relacional.

5 | Small (1998), em um interessante estudo sobre os concertos sinfônicos, propõe como objeto da pesquisa etnomusicológica não a música propriamente dita, mas o que denomina *musicar* (“*musicizing*” no original). Para ele, o termo evidencia o fazer musical, a música enquanto ação e atividade (a esse respeito notar que o verbo “*musicizing*” representa o presente do particípio e o gerúndio do verbo “*to music*”, denotando assim não somente uma ação, mas a ação em curso, em andamento, acontecendo no aqui e agora). Incorporando as sugestões de Small para pensar o fazer dos *foliões* quando se reúnem e acertam seus instrumentos, meu interesse concentra-se menos na afinação em si e mais no afinar (especialmente no que se passa quando tal ação acontece). Portanto, ao longo deste texto, quando utilizo afinação refiro-me ao ato, à ação de afinar.

Antes, todavia, de adentrarmos no afinar da folia é importante afinarmos a nossa perspectiva com algumas referências teórico-metodológicas.

AFINANDO A PERSPECTIVA

A análise das relações entre afinações, escalas, melodias e estruturas musicais é uma preocupação antiga e recorrente na história da musicologia comparada. Oliveira Pinto (2001) refere-se assim aos interesses principais dos pesquisadores dedicados ao estudo comparativo das musicalidades nesses primeiros tempos:

No início o interesse científico pela música de outros povos restringia-se principalmente às escalas e aos diferentes sistemas musicais, aos instrumentos e sua afinação, sua utilização e também ao estudo e análise das melodias, que eram transcritas minuciosamente para a grafia da música ocidental (2001: 257).

Dentre os pioneiros desse novo campo emergente, podemos mencionar o químico austríaco Erich Von Hornbostel (1877-1935). À frente do Arquivo Fonográfico de Berlim (Berliner Phonogramm-Archiv) por quase três décadas (entre 1905 e 1933), Hornbostel desenvolveu um influente paradigma para os estudos comparativos das músicas dos povos. Seu método de investigação procurava descrever os sistemas musicais e os percursos de deslocamento (no tempo e espaço) das canções e dos instrumentos, enfatizando justamente os aspectos melódicos da música (Nettl, 2005a [1983]; Blum, 1992; Oliveira Pinto 2004).⁶

O material mobilizado por Hornbostel para realizar suas investigações era fundamentalmente composto de gravações que chegavam em grande fluxo ao Arquivo por meio do envio de registros por parte de etnógrafos, missionários, comerciantes, viajantes e administradores coloniais nos quatro cantos do mundo (Ames, 2003).⁷ O método e procedimento analítico de Hornbostel tiveram ampla e duradoura influência na musicologia comparada e posteriormente na etnomusicologia, que veio se desenvolver em solo norte-americano a partir da segunda metade do século XX. O estudo de Hornbostel envolvia basicamente três movimentos: primeiramente, a escuta atenta das gravações e exame dos contornos melódicos das músicas; em seguida, a codificação dos intervalos e tonalidades por meio da comparação de diversos exemplos de sequências melódicas em uma mesma área etnográfica ou em um mesmo povo / tradição musical; finalmente, o acesso às escalas e afinações basilares de um dado sistema musical.

Ao descrever o paradigma de Hornbostel, com especial menção à prioridade atribuída às considerações melódicas como ingresso privilegiado aos sistemas musicais, Nettle (2005a [1983]) diz que ele dava

6 | Hornbostel doutorou-se em química pela universidade de Viena e foi um dos precursores da musicologia comparada (ciência que floresceu no final do século XIX em países da Europa, notadamente na Alemanha, que se voltou aos estudos comparativos das músicas de diferentes povos). Também foi assistente do filósofo, psicólogo e musicólogo alemão Carl Stumpf, criador do arquivo fonográfico de Berlim em 1900. Em 1905, Hornbostel sucede a Stumpf no arquivo, que posteriormente tornou-se o principal repositório de gravações de música do mundo. Só para se ter uma ideia da magnitude do projeto, o arquivo, que em 1908 reunia em torno de mil cilindros de cera, em 1918 possuía uma coleção de mais de 10 mil cilindros, "making it the world's largest phonogram collection and the hub of a global exchange network" (Ames, 2003:301). Com a ascensão do nazismo e a perseguição aos estudos e aos estudiosos da musicologia, o destino da coleção foi migrar, juntamente com George Herzog, aluno de Hornbostel, para os Estados Unidos. O deslocamento dessas gravações incrementou e originou importantes coleções a exemplo dos arquivos fonográficos das Universidades de Columbia e Indiana (Bastos, 1993).

7 | Ames lembra que, entre 1900 e 1912, além de gravações vindas das colônias, importantes sessões de registros foram realizadas em Berlim, local onde era possível ouvir e consumir música não ocidental em diferentes espaços relacionados à nascente indústria do lazer e do entretenimento – como circos, shows itinerantes, cabarés, exibições etnográficas, hotéis e até em zoológicos (2003:301).

[...] great emphasis on the melodic aspects of the music, particularly on what he calls scales. Enumeration of tones, and the relationship of the tones to a not always thoroughly defined tonic, and, beyond that, the specific intervallic distances, are what he speaks to most frequently and immediately. Throughout his work there is evidence of a feeling of urgency to uncover a theoretical framework that, while often unarticulated, must surely exist in each culture for the creation of melodic material (op. cit: 95).

Percebe-se assim que na perspectiva de Hornbostel, como evidenciam alguns de seus comentadores, o propósito da análise era descrever as diferentes estruturas musicais (ou estrutura teórica das diferentes musicologias) por meio de abstrações como as escalas e afinações, que, por sua vez, eram inferidas a partir dos fenômenos melódicos dissecados em laboratórios⁸.

Além de trabalhar com as gravações que integravam as coleções do Arquivo Fonográfico de Berlim, Hornbostel também contribuiu, sobremaneira, para o desenvolvimento do estudo e classificação dos instrumentos musicais. Juntamente com o musicólogo alemão Curt Sachs, responsável pela coleção de instrumentos musicais do Staatliche Instrumentensammlung, elaborou um sistema de classificação conhecido como sistema Sachs-Hornbostel (1914). Esse sistema, pioneiro nos estudos de organologia, importante campo da musicologia comparada e que vem se dinamizando com renovadas abordagens (De vale, 1990; Irving, 2009; Bates, 2012) é ainda amplamente usado como referência para a classificação dos instrumentos (Seeger, 1987; Travassos, 1987). Um aspecto importante desse estudo – e que nos interessa diretamente – é justamente a possibilidade de descrever a afinação e as escalas tendo como base a morfologia dos instrumentos, bem como a sonoridade que eles produzem⁹.

Desdobramento direto das práticas de colecionar instrumentos e gravações realizadas em contextos coloniais e imperiais, tais estudos permitiram à musicologia uma visão menos eurocêntrica e mais nuançada acerca do fenômeno sonoro e das estruturas musicais. Entretanto, como lembra Nettl (2005a), essas pesquisas, ao privilegiarem as melodias, escalas, afinações e outras abstrações fundamentais à imaginação musical do ocidente como critérios para delimitação dos sistemas musicais “exóticos”, acabava por reificar a própria noção de música.

No contexto da pesquisa musicológica no Brasil, o tema da afinação aparece nos trabalhos do folclorista, musicólogo e pesquisador Luiz Heitor Correa de Azevedo¹⁰. Em sua proposta metodológica para coleta e análise do folclore musical, seguindo as recomendações do etnomusicólogo norte-americano Alan Lomax, Luiz Heitor valorizava como fontes principais as gravações e análises dos instrumentos musicais. Se observarmos os modelos das fichas por ele elaborada e utilizadas em suas pesquisas de campo, veremos que, assim como em Hornbostel, a descrição das melodias populares era a via de acesso privilegiada para o estudo das escalas, tonalidades e estruturas musicais.

8 | A primazia das considerações melódicas na definição das escalas, afinações e sistemas musicais, abordagem desenvolvida por Hornbostel, já havia sido defendida anteriormente pelo físico inglês Alexander J. Ellis, em um estudo publicado no ano de 1885, “*On the musical scales of various nations*”. Nettl (2005b) considera esse texto um marco na história da musicologia comparada e, conseqüentemente, da etnomusicologia.

9 | No sistema Sachs-Hornbostel, os instrumentos são classificados em quatro grandes grupos (idiofones, membrâfones, cordofones e aerofones), que se subdividem em uma série de níveis e subníveis (Hornbostel e Sachs, 1961 [1914]).

10 | A trajetória bem como o trabalho etnográfico e colecionista de Luiz Heitor Corrêa de Azevedo foram temas abordados nas pesquisas de Aragão (2005), Barros (2013) e Mendonça (2007), entre outros.

Quanto aos instrumentos musicais, a recomendação de Luiz Heitor era descrevê-los do ponto de vista morfológico (com atenção especial às suas dimensões, à nomenclatura das suas partes, etc.). Em relação aos instrumentos de corda, aconselhava-se ainda que o pesquisador indicasse o som (e a nota equivalente) de cada corda individualmente, para, em seguida, pela comparação entre os sons das diferentes cordas, traçar o sistema de afinação.

Na publicação “Relação dos discos gravados no estado de Goiás”, de 1950, na seção “textos e comentários”, encontramos um artigo intitulado “Violas”. Em apenas cinco páginas, Luiz Heitor apresenta os diferentes sistemas de afinações do instrumento em diferentes locais do Brasil. A partir de breve consideração sobre as supostas origens da viola, seu formato, tipos de encordoamento e distintas nomenclaturas para as cordas e demais partes, ele apresenta as variadas afinações do instrumento: “paulista”, “guitarra”, “oitavada ou rio abaixo”, “serra abaixo” e maxambomba. Esses são alguns nomes para designar as afinações transcritas com o auxílio de uma pauta musical. Nomeando cada corda a partir de seu respectivo som (nota musical), o musicólogo, quando menciona, por exemplo, a afinação “guitarra”, expõe a respectiva relação entre as notas (ré/si/sol/dó/sol), partindo das cordas de baixo para cima (da corda mais aguda para a mais grave). Já quando se refere à afinação “rio abaixo” (ou “oitavada”), a relação entre as notas passa a ser ré/si/sol/ré/sol e assim por diante.

Ao aproximarmos Hornbostel e Luiz Heitor, só para mencionarmos duas figuras importantes da pesquisa musicológica em diferentes latitudes, notamos que para ambos a afinação foi assunto de análise e descrição. Salvo as diferenciações nas respectivas abordagens que não cabe aqui aprofundar, um mesmo procedimento é posto em prática: as afinações dos instrumentos são concebidas como estruturas estáveis de distâncias entre grupos de notas relacionadas entre si. Como bem recordou Oliveira Pinto (2001), e que vale para os dois casos aqui brevemente recuperados, o tema da afinação costumava ser tratado a partir de um modelo fixo, mensurável e traduzível para a terminologia ocidental.

Diferentemente dos usos e significados da categoria afinação (como produto), no contexto dos *giros* rituais das folias, afinação é um verbo, uma ação, um afinar, portanto. Prática coletiva e eficaz, em virtude de sua realização coisas acontecem. Desde esse enquadramento, a questão torna-se mais complexa: Quais são os mundos criados nos *giros*? Como a afinação produz contextos (“enquadramentos”) e como nela ocorre a transformação do campo perceptivo, cognitivo e interpretativo dos participantes?

Para dar conta dessas questões, também precisamos afinar nossa perspectiva com outras referências. É o que pretendo fazer aqui, expondo alguns possíveis caminhos

teórico-metodológicos. A primeira referência nessa direção é Alfred Schutz, em um artigo intitulado “Making music together: a study in social relationship” (1976 [1951]). Schutz mobiliza sua sociologia fenomenológica para compreender as formas de comunicação humana, em especial a que ressoa na prática (no fazer) musical. Focalizando o fenômeno de tocar junto, principalmente em grupos reduzidos, sem a presença de lideranças e hierarquias explícitas (como é o caso de uma orquestra regida por um maestro), ele procura descrever e analisar os elementos estruturais característicos do processo de comunicação envolvidos nesse fazer.

Conduzida pelas interações face a face, por meio do envolvimento e engajamento dos participantes, fazer música em conjunto, para Schutz, implica um modo de relacionamento que depende do compartilhamento do tempo (ou da duração) e da coabitação no espaço. Nesse ambiente, o processo musical acontece na e pela busca de uma “sintonia mútua no relacionamento” (mutual tuning-in relationship no original), movimento em que o “eu” e o “tu” cedem lugar à experiência de um “nós”. Para Schutz, esse é o fundamento de toda comunicação possível.

Ainda de acordo com Schutz, esse modo de relacionamento, presente de igual modo em outras práticas (na “marcha”, no “amor”, na “dança”), envolve ações realizadas em parceria com outras pessoas por meio de interações concretas, da coordenação mútua de movimentos e da busca de uma sintonização a ser criada e vivenciada no curso (e no fluxo) das situações. Nesse regime comunicacional, um músico (um amante ou um dançarino) não somente deve ouvir o outro, mas também vê-lo e senti-lo. Sua ação é afetada pelo que o parceiro faz:

The Other’s facial expressions, his gestures in handling his instrument, in short all activities of performing, gear into the outer world and can be grasped by the partner in immediacy. Even if performed without communicative intent, these activities are interpreted by him as indications of the what the Other is going to do and therefore as suggestions or even commands for his own behavior. Any chamber musician knows how disturbing an arrangement that prevents the cop performers from seeing each other can be (1976 [1951]:176).

As elaborações de Schutz apresentam insights interessantes para pensarmos a afinação nas folias. Primeiro, a ideia de que a prática musical envolve a criação de uma sintonia mútua entre as pessoas e que tal acordo é construído em interações concretas. Quando dizem que estão *acertando* seus instrumentos, os *foliões* se engajam em uma prática coletiva e relacional que ocorre na temporalidade e no fluxo contínuo das interações face a face. O compartilhamento das percepções na simultaneidade da duração e na coabitação do espaço no processo de afinação têm como objetivo, como dizem, reunir, aproximá-los física e emocionalmente, juntá-los e envolvê-los em uma experiência única e compartilhada.

Outro aspecto que Schutz evidencia também muito importante na afinação diz respeito ao fazer musical e à produção da “sintonia mútua no relacionamento”. A afinação não envolve somente sons e o compartilhamento de uma mesma temporalidade, mas engloba vários outros sentidos. Como veremos ao longo da descrição etnográfica, quando estão afinando, os *foliões* se comunicam por meio de sons, gestos, palavras, expressões faciais, olhares, movimentos e no engajamento corporal com suas violas, violões, rabecas e caixas. Nesse sentido, quando acertam os instrumentos, acionam percepções temporais e espaciais diversas.

A sintonia criada no fluxo das interações mediante a mobilização e combinação de um conjunto de elementos expressivos (sons, gestos, objetos, palavras, expressões, olhares), ao intensificar a experiência de coletividade (“nós”), parece produzir uma “orquestração interpessoal” ou “integração social” (Tambiah, 1979). Nessa direção, o entrelaçamento dos múltiplos meios comunicacionais e expressivos somados à espacialidade, temporalidade e corporalidade do processo de afinação funcionam como “demarcadores” (“contextual cues”, segundo Bauman e Briggs, 1990). São “mecanismos de focalização” (Tambiah, op.cit) que informam que algo está acontecendo, ou melhor, que fazem algo acontecer naquela situação¹¹.

Percebe-se que, durante a afinação, há uma mudança na qualidade das relações, no comportamento, atitude e padrão emocional dos participantes – da descontração e dispersão inicial quando se chega à casa e se cumprimenta os moradores para uma postura de maior concentração, seriedade e solenidade. De acordo com Bateson (2000 [1955]), podemos dizer que um dos efeitos da afinação é criar um “contexto interpretativo” (ou “enquadramento”) capaz de fornecer aos sujeitos, no curso das interações, elementos (sinais ou demarcadores) para compreenderem e vivenciarem aquela situação.

Assim, durante a afinação, a atenção e percepção são direcionadas para o que está acontecendo e ao engajamento com (na) atividade. Os participantes se deparam com os elementos básicos para identificar a situação e responder à pergunta: “O que está acontecendo? O que se passa?”. Goffman (1974), em um desdobramento das reflexões de Bateson, diz que o principal objetivo no estudo das *frames* é percebê-las enquanto transformações, e não como estados fixos. Dessa forma, o interesse recai menos na “moldura” ou “enquadramento” propriamente dito, e mais no processo de produzi-los (no ato de “enquadrar” e “emoldurar”, portanto). Para tanto, Goffman propõe que o estudo sobre *frames* focalize as “claves” ou “chaves” (*keys* no original), pois é por meio delas que as situações são enquadradas. Indo mais além, diz que o conceito central para se interpretar como se criam e se transformam *frames* é o de *keying*. A categoria sinaliza, por um lado, que estamos diante de processos transformacionais e, por outro, que as transformações pressupõem acordos e consensos¹².

Outra dimensão das *frames* que dialoga com o fenômeno da afinação é seu caráter metacomunicativo (Bateson, op. cit). Tendo como assunto do discurso a própria “relação entre os falantes”, essa comunicação sobre a comunicação (ou metacomunicação) é o

11 | Para Tambiah, o significado da comunicação em contextos rituais não se dá somente (e nem fundamentalmente) em termos referencias e informacionais (o que está sendo transmitido e qual o sentido do que é dito na relação com algo a que se refere), mas em termos performativos, em sua capacidade de produzir engajamento entre os participantes. Nas palavras do autor: “Social communication of which ritual is an especial kind, portrays many features that have little to do with the transmission of new information and everything to do with interpersonal orchestration and with social integration and continuity. The orchestration and integration aspects of communicative process (Birdwhistell, 1970: 86-7) includes many operation: the ‘phatic’ feature which keeps the communication system in operation, the certainty of message that eases an interpersonal anxiety and affective lesion, **the battery of linguistic and other cues which act as triggering mechanisms and context markers**, the regulative etiquette that orders what is considered as proper communication in equal or asymmetrical statuses – theses are a related set” (1979: 132-133. *Grifos meus*).

12 | Interessante perceber que um dos significados do verbo “to key” (ou “keying”) tem como possíveis sinônimos “to attune” ou “to tune”, que traduzido para o português significa justamente “sintonizar” e “afinar”.

que permite aos participantes distinguirem, por exemplo, quando um mesmo ato deve ser interpretado como uma luta ou como uma brincadeira de luta¹³. A mesma dimensão parece estar presente na afinação, quando a própria qualidade da relação entre os músicos e os demais participantes fica em evidência. Ao salientar que a natureza das relações deve ser interpretada de um modo específico e distinto do que vinha sendo, o afinar pode ser compreendido como um modo de comunicação que versa sobre as potencialidades da própria comunicação.

Desse modo, a afinação é em si um ato eficaz, já que a partir dela e nela interações e significados emergem. De igual modo, o ato de afinar traz consigo, como em uma cadeia sintagmática, eventos e situações que o antecede e o sucede. Assim, para entendermos o que dele emerge, é interessante situarmos a afinação no fluxo do processo ritual. Assim, por mais que eu me volte para a descrição etnográfica da afinação (do afinar) em primeiro plano, devemos lembrar que ela integra uma sequência mais ampla de acontecimentos (um antes e um depois): de um lado, a caminhada dos *foliões* bem como os cumprimentos e saudações entre eles e os moradores na chegada da casa e de outro, a cantoria já no interior da moradia.

Como uma teia, o ato de afinar articula uma passagem, uma abertura, um importante elo que veicula e entrelaça diferentes fases e sequências rituais. Ao lado da dimensão processual e transicional, o afinar, enquanto situação liminar, revela ainda a precariedade, ambiguidade, incerteza e perigos que rondam os seres e as condições indeterminadas, situadas nos interstícios entre as posições mais estáveis e permanentes (Turner, 2005 [1964]; 2013 [1969]). Como veremos, a afinação em sua incessante busca por estabilização, equilíbrio, consenso e coesão está, a todo momento, sendo posta à prova e correndo riscos de não ser bem-sucedida. A esse respeito, vale recuperar o seguinte comentário de Wisnik:

Nos rituais que constituem as práticas da música modal invoca-se o universo para que seja cosmos e não caos. Mas de todo o modo, os sons afinados pela cultura, que fazem a música, estarão sempre dialogando com o ruído, a instabilidade, a dissonância. Aliás, uma das grandes graças da música é justamente essa: juntar, num tecido muito fino e intrincado, padrões de recorrência e constância com acidentes que os desequilibram e instabilizam (1989: 27).

Partindo da ideia de que a afinação é um evento performativo e eficaz, produtor de *frames* e “enquadramentos”, a proposta agora passa a ser a descrição e análise dos contextos e dos fluxos das interações. Afinal, quais são os meios comunicacionais e como se combinam para produzir a experiência de coletividade? Que sinais e elementos (sons, gestos, palavras, objetos) são mobilizados (e como são mobilizados) para gerar a “sintonia mútua no relacionamento” (Schutz, 1951)? Como a “orquestração interpessoal” (Tambiah, 1979) necessária para o “enquadramento” perceptivo e interpretativo conduz

13 | Nas palavras de Bateson: “(...) um enquadre é sempre metacomunicativo. Qualquer mensagem que explícita ou implicitamente defina um enquadre, ipso facto, fornece ao receptor instruções ou ajuda em sua tentativa de entender as mensagens incluídas no enquadre” (op.cit: 44).

ao canto? Em que consiste esse aparente consenso e como ele pode (e é) ameaçado? Como os ruídos, as instabilidades e dissonâncias incidem na afinação?

SANTOS E FOLIAS

Na Taboquinha, o conjunto instrumental das folias é formado por violas, violões, rabeca e caixa, além de pandeiros, do *balainho* e da *geroma*¹⁴. A preponderância dos instrumentos de corda nessas folias justifica, como vimos no prelúdio deste artigo, o termo “cordial” para nomeá-las. Os instrumentos, embora possam ser reunidos e percebidos em conjunto, se diferenciam entre si tanto do ponto de vista da sonoridade e narrativa de origem quanto do uso e significado nos contextos rituais.

Muitos devotos dos Reis Magos – a cada ano, entre 24 de dezembro e 6 de janeiro – participam das festividades e folias dedicadas aos Santos Reis. Para os devotos, os Três Reis eram, além de pessoas de grande sabedoria e intuição, músicos (tocadores e cantadores) habilidosos. Em diversos relatos sobre as origens das folias de reis, menciona-se o fato dos magos levarem para a viagem e visita ao Menino Deus recém-nascido, instrumentos musicais. Os mais citados são a viola, caixa e rabeca (e em alguns casos o pandeiro)¹⁵, além, claro, dos conhecidos presentes – incenso, ouro e mirra.

No correr de um *giro* de folia na Taboquinha, quando observamos os comportamentos e o modo como as pessoas se relacionam com os instrumentos, a centralidade da viola é nitidamente percebida. Ela é o instrumento mais apropriado para uso do guia ou cabeça¹⁶, além de ser, como veremos adiante, a base para o processo de afinação. Ao lado da viola, como indicam as narrativas, a rabeca, o pandeiro e a caixa também são imprescindíveis – justamente por estarem associados aos reis magos e à folia original.

Quanto aos demais instrumentos, podem ou não estar presentes. Chamo atenção particularmente à *geroma* e ao *balainho*, pois são os que mais circulam por diferentes mãos. É comum durante um *giro* ver esses instrumentos passando de mão em mão, diferente da viola e da rabeca, por exemplo, que normalmente permanecem todo o tempo com o mesmo (ou com poucos) tocador. Certa vez ouvi um comentário que justificava a circulação da *geroma* e do *balainho*, argumentando que eram instrumentos “que não tem ciência”. Achei o comentário curioso e intrigante: mas por que esses instrumentos não têm ciência? Por que alguns instrumentos têm ciência e outros não? Tendo em vista a não participação deles no processo de afinação, será que o termo ciência é relacionado com as cordas e, por conseguinte, com a afinação? Curiosamente, como veremos, os instrumentos que têm ciência (os de corda, incluindo a caixa, e, no limite, a voz) são os alvos preferenciais das práticas de magia e feitiços (*malinagens* e *atrapalhos*) que podem perturbar o bom andamento de uma folia incidindo justamente em suas afinações.

14 | O *balainho* é um tipo de chocalho. Consiste em uma pequena cesta de palha, cujo interior contém sementes – quando movimentadas produzem som. Já a *geroma*, também é um tipo de chocalho, mas é feita de um pequeno aparato de madeira com um cabo e uma estrutura retangular vazada (semelhante a uma raquete). Essa é atravessada por fios de arame nos quais se colocam tampinhas que quando percutidas produzem som.

15 | Desses três (ou quatro) instrumentos que aparecem nas narrativas de origem da folia, a viola é particularmente ambígua. Além de sacralizada por ser um dos instrumentos dos reis magos, em muitos relatos, aparece como o instrumento do diabo, considerado por muitos tocadores um exímio violeiro, dotado de uma habilidade inigualável para tocar e tirar som do instrumento (Chaves, 2020). Para uma análise comparativa de um conjunto de relatos acerca das origens da folia, ver Chaves (2014b).

16 | *Cabeça* (ou *guia*) é o termo que nomeia a principal liderança dos grupos de folia, aquele que detém os conhecimentos dos preceitos rituais, que domina o repertório de cantos e conduz as performances nas mais diferentes situações.

Na Taboquinha, como já mencionei, existe uma grande diversidade de folias ao longo do ano, configurando um vivo e intrincado calendário de *giros* e festividades dedicadas a diferentes *santos* do panteão católico. Quando observamos esse conjunto de folias, uma importante distinção deve ser sublinhada – a que separa e distingue a folias de reis das demais (chamadas *folias de bandeira*). A de reis, considerada a primeira e principal folia, é a única que realiza o *giro* sem a bandeira e à noite, tal como fizeram os três reis. Vale lembrar que, de acordo com o relato bíblico e como enfatizam os *foliões* em suas narrativas, os magos caminharam à noite e foram guiados pelo brilho de uma estrela. Na ótica dos *foliões*, se os reis foram perseguidos por Herodes, eles também estão sendo perseguidos. Nessa lógica, andar à noite diminui os riscos, sempre presentes, de se depararem com situações indesejáveis. O silêncio é outro valor capital na organização dos *giros* dessas *folias*, como esclarece o saudoso *folião* Joaquim Goiabeira na passagem abaixo:

A folia mais sincera do mundo é a folia de reis, ela é à noite, anda à noite todinha e é uma folia que é assim: é caladinha, se tem que cantar aqui, ali, para todo mundo, acerta os instrumentos, e vem, já os quatro cantador já entra um atrás do outro, no silêncio, os tocador já sabe, vem pisando em silêncio, chega, a porta tá serrada, você empurra ela bem devagarzinho, aí entra, quando começa a cantar que o dono acorda ... (Depoimento de Joaquim Goiabeira. Grifos meus).

Como diz o *folião*, que em vida foi um exímio construtor e tocador de caixa, na folia de reis, o silêncio é fundamental¹⁷. Além de enfatizar a singularidade da folia de reis, que anda somente à noite (à noite todinha), ele nos explica como ocorre a afinação. O processo de afinar (ou *acertar*) os instrumentos nesses casos tem início quando os *foliões*, que até então vinham caminhando, param e se reúnem nas proximidades da casa a ser visitada. A distância deve ser suficiente para que o som dos instrumentos não seja ouvido da moradia. Seguindo o relato de Joaquim, após terminado o processo de afinação, quando os instrumentos já estão *acertados*, os *foliões*, em silêncio ("pisando em silêncio") caminham até a casa adentrando em seu interior para só então, posicionados na sala e no escuro, iniciarem o canto.

Bem diferente é o que acontece nas *folias de bandeira*, termo usado para se referir às folias, exceto a de reis. Nessas folias não se observa a mesma preocupação com o silêncio característico das folias de reis. A caminhada e chegada nas casas são envoltas em uma atmosfera de maior descontração e informalidade. Os *giros* são realizados durante o dia e com a presença da bandeira – um estandarte com a imagem do santo que sempre permanece à frente do grupo. É a bandeira que anuncia os *foliões* nas caminhadas, chegadas e saídas de casas. A dinâmica do afinar e chegar às casas

17 | O valor e a centralidade do silêncio nas folias de reis chamaram a atenção de pesquisadores como Carlos Brandão que, em seus estudos junto às folias de Caldas, Minas Gerais, fez a seguinte observação: "Dizem velhos *foliões* de Caldas que, no passado deles meninos, a jornada se cumpria com muito maior rigor e com muito mais obediência ao que se supõem que faziam os Três Reis a caminho de Belém. Perseguidos pelas forças de Herodes, eles viajavam só durante à noite, em silêncio pelas estradas. Chegando em uma casa pediam pouso, sem cantar e com pouco alarde. Apenas dentro da casa cantavam. Durante o dia ficavam dentro de um pouso para saírem de novo ao escurecer de um novo dia, em mais uma noite inteira de jornada. Escutei as mesmas notícias em outras folias de Minas e Goiás (Brandão, 1981:52). Se a caminhada à noite e o silêncio, em Caldas e também em Mossamedes, Goiás (Brandão, 1977:10), eram lembranças de *jornadas* passadas, na Taboquinha são práticas que organizam os *giros* nos dias de hoje e demarcam a singularidade das folias de reis em relação às demais folias.

também é distinta nesses casos. Grosso modo, podemos descrevê-la em seis etapas sucessivas:

- 1) afinação nas proximidades da casa, como na folia de reis, porém sem o cuidado para que o som não seja ouvido pelos moradores;
- 2) caminhada até a porteira que delimita a propriedade;
- 3) início da *alvorada* (tema instrumental) – executada entre a porteira e a porta que dá acesso ao interior da casa;
- 4) na sala da casa, saudações e cumprimentos entre os *foliões* e os moradores;
- 5) ainda na sala, nova afinação (agora mais demorada e atenciosa quando comparada com a que foi realizada anteriormente);
- 6) canto dedicado a anunciar a presença do santo, agradecer as ofertas, distribuir bênçãos aos moradores e convidá-los para a festa de encerramento do *giro*.

Tendo feito esses comentários gerais sobre a diversidade de folias, a organização instrumental e os contextos em que acontece o processo de afinação, passo à descrição etnográfica da dinâmica de uma situação específica por mim vivenciada durante o *giro* da folia de São José no ano de 2006. Trata-se da chegada da folia na casa de um senhor conhecido como Zé Podaça. A descrição que se segue é conduzida pela escuta da gravação que realizei na ocasião. Nesse exercício de escuta e escrita, o som das falas, dos instrumentos e os silêncios serão os guias para a narrativa etnográfica¹⁸.

CHEGADAS, SAUDAÇÕES E BRINCADEIRAS

Taboquinha, 18 de março de 2006, véspera do dia de São José. A folia de São José se aproxima da casa de seu Zé Podaça, na ocasião um senhor de quase 80 anos que por muito tempo integrou, como *folião*, o *terno* de folia da localidade. Após acertarem os instrumentos nas proximidades da porteira que dá acesso à propriedade de seu Zé, os *foliões* se preparam para iniciar a *alvorada*. É com o som instrumental da *alvorada* e com a bandeira à frente do grupo que eles atravessam a porteira e percorrem o espaço que a separa da porta de entrada da casa. Seu Zé, assim que percebe o movimento dos *foliões* na entrada de sua propriedade, se direciona para a porta e de lá observa e escuta a chegada da folia em sua moradia. À medida em que os *foliões* se aproximam da porta de entrada da sala, seu Zé se adianta e adentra o salão, para onde se dirigem os tocadores enquanto executam a *alvorada*, que só se encerra no momento em que todos – *foliões* e donos da casa – se encontram nesse espaço.

Assim que cessa a *alvorada*, tem início uma série de interações verbais entre o morador e os *foliões*. São fórmulas de saudação e cumprimentos amistosos e descontraídos comuns quando as pessoas se visitam. Alguém se dirige a seu Zé e pergunta “O senhor tá bom?”; ao que ele responde “Tô bem graças a Deus!”. Outro *folião* reforça “Cê tá bom mesmo?” e, em seguida, se dirigindo novamente ao dono da casa pede “Bênça!?”. Prontamente seu Zé retribui com “Deus te abençoe!”. Outro

18 | Além de me basear na escuta do registro sonoro realizado nessa situação específica, minha descrição ainda se apoia em mais dois planos complementares: primeiro, me valendo da observação e vivência de inúmeros casos similares, a narrativa se desprende dessa situação específica para apresentar o que poderia ser concebido como um padrão recorrente de visitas; segundo, a descrição da situação concreta, bem como o modelo abstrato, será complementado com explicações, exegeses e elaborações dos próprios *foliões* acerca do processo de afinação. Nessa direção, a presente descrição movimenta simultaneamente os três planos da perspectiva etnográfica como formulada na célebre introdução de Malinowski (1922) aos “Argonautas do pacífico ocidental”, a saber: 1) os “imponderáveis da vida real” (carne e sangue), que é o modo como as pessoas agem, se comportam e se relacionam nas situações concretas; 2) O esquema (“esqueleto”), abstração construída pelo pesquisador a partir da observação do maior número possível de casos concretos; 3) O “espírito”, relacionado às elaborações e exegeses dos nativos sobre determinado assunto.

folião chega e pergunta em tom de brincadeira “Firme e forte?”. Seu Zé, fazendo graça, arremata “E bonito também!”. Nesse momento risos tomam conta do ambiente. Seu Zé, ainda em tom jocoso, a mim se dirige e fala alto para que todos ouçam: “Olha São José” (risos) “Ói São José ... graças a Deus!”¹⁹, mais risos. Por fim, seu Martinho, *folião* da mesma geração que seu Zé, dirige-se a ele com as palavras “Como vai cumpadi?” e ouve a resposta “Eu tô bem, e você cumpadi?”.

Nesse momento de chegada, as falas são altas, às vezes simultâneas e sobrepostas, criando uma atmosfera agonística de excitação e brincadeira. Como diria Malinowski (1972 [1930]), mais do que comunicar ou informar, esse tipo de troca comunicativa tem como propósito aproximar as pessoas, produzir sociabilidade, engendrar um ambiente de confraternização, congregação e amizade. Em tal regime comunicacional, a troca de palavras sem um necessário significado referencial ou semântico, visa estabelecer e prolongar relações, gerando o que se chama de “comunhão pática”. Nas palavras de Malinowski, trata-se de “um tipo de fala em que os laços de união são criados pela mera troca de palavras”²⁰.

Com uma forte inclinação para estabelecer e manter o contato amistoso entre os participantes – os *foliões* e os moradores que os recebem – essas falas também demarcam (e criam) determinadas relações e posições sociais (Tambiah, 1979). Nessa direção, as fórmulas de saudação podem ser entendidas como ritos que afirmam o status em duas direções:

- * Verticalmente: os pedidos e distribuição de bênção entre *foliões* e o dono da casa expressam e criam assimetrias, legitimando a autoridade dos mais velhos sobre os mais novos;
- * Horizontalmente: os cumprimentos também revelam e criam relações de igualdade e simetria. Isso pode ser observado quando dois compadres se encontram e se reconhecem.

De um modo ou de outro, o que se percebe nesses ritos de chegada e saudação, ainda que com pequenas variações a cada nova visita, é o modo como as hierarquias e relações das posições sociais estão longe de serem abstrações ou realidades pré-existentes. Pelo contrário, são criadas durante atividades concretas e no curso das ações e interações²¹.

ALTURAS, FREQUÊNCIAS E SINTONIAS

Ao longo da escuta da gravação, é perceptível como os risos e as falas vão diminuindo de intensidade à medida em que o som dos instrumentos é amplificado, soando e ressoando no ambiente, criando assim um “espaço acústico” (Schaffer, 1997 [1977]) singular. Ao lado dos sons, gestos como a retirada dos chapéus e a movimentação corporal dos *foliões* evidenciam (e geram) a transformação em curso. A busca do limiar sonoro (termo que uso para me referir ao movimento em direção ao som afinado,

¹⁹ | Em determinado momento desse *giro*, seu Zé, que eu pouco conhecia até então, começou a brincar comigo dizendo que eu era parecido com São José. Quando a folia chegou a sua casa, seguindo a etiqueta para essas ocasiões, fui cumprimentá-lo assim como fizeram os demais. O que eu não esperava é que ele, em tom de brincadeira e falando alto para que todos o escutassem, agradecesse a Deus por São José estar entre eles. Para além de alguma possível semelhança com a imagem de São José, a associação de um (relativo) estranho e desconhecido com o sagrado e misterioso foi apontada por Pitt-Rivers (2012) em um interessante estudo sobre as leis, regras e etiquetas da hospitalidade. Entre outras considerações, ele mostra como nas relações entre anfitriões e estrangeiros, os últimos, em tese, representam perigos e ameaças e, no limite, poderiam ser tratados com hostilidade e ofensa. Mas também se transformam em hóspedes e visitantes, com quem o hospedeiro passa a manter relações amistosas de troca e reciprocidade. Essas relações, todavia, não impedem que as diferenciações entre os respectivos papéis (quem recebe e quem chega) sejam eliminadas.

²⁰ | Malinowski (op.cit) diz que romper o silêncio com frases como a europeia “Faz hoje um belo dia” ou a melanésia “Donde vens?” é o primeiro ato no intercurso de uma relação cujo propósito principal é estabelecer, entre os participantes, laços de amizade e troca (não de hostilidade, animosidade ou guerra). O pendur para o contato intrínseco nesse tipo de interação é, para Jakobson, um exemplo da chamada “função fática” (1973 [1960]), que, segundo ele, é para “verificar se o canal funciona”. Van Gennep (2011 [1908]), em seu estudo pioneiro sobre os ritos de passagem, já havia sinalizado que as ‘saudações’ são importantes ritos de passagem, já que promovem aos que chegam agregação e, portanto, aceitação e incorporação ao novo ambiente.

²¹ | Desse modo é que, seguindo Bauman (1977), podemos dizer que tais ritos são contingentes (pois são construídos nas interações

acertado) envolve múltiplas interações e mediações (Hennion, 2003; 2011) – movimentos corporais, expressões faciais, posturas, olhares, palavras, vozes, instrumentos musicais, sonoridades, entre outros.

Tal movimentação de coisas, sons e pessoas cresce paulatinamente até alcançar o clímax, quando todos tocam juntos um mesmo acorde. Nessa hora, as sonoridades dos instrumentos se sobrepõem e se fundem em uma mesma frequência (altura), originando um padrão sonoro constante e sintonizado com os valores estéticos e morais dos *foliões*. Quando esse limiar é alcançado e reconhecido, todos permanecem, por alguns segundos, em silêncio até que o guia entoa em sua viola os primeiros acordes do canto.

A altura de referência para afinação é fornecida pela segunda corda da viola (de cima para baixo, do grave para o agudo), chamada *baixão*²². As outras cordas da viola, rabeca e violão são afinadas em função do *baixão* e a caixa, instrumento mais vulnerável às variações, é sempre o último. Como me esclareceu o finado Neudir, um dos *foliões* que assumia o comando do processo:

Eu pego pela segunda corda. A viola é melhor pra dar o som pros outros. A caixa é a derradeira, até o tempo regula ela. De repente o sol tá quente e tá lá fora, ela vai tá alteando, você baixa ela, quando você entra já alteou de novo.

A altura da afinação da segunda corda da viola, ou *baixão* (estejamos atentos a esse termo), é a referência para as demais cordas e indicadora do som para os outros instrumentos. É ela que fornece a base sonora do conjunto. Todavia, o *baixão* da viola deve ser acertado em função da voz de quem canta. Os violeiros e demais tocadores afinam seus instrumentos de acordo com a altura das vozes de quem vai cantar. A altura da afinação deve ser, em última instância, boa para cantar.

A referência para o processo de afinação nas folias, desse modo, é a altura. Relacionando alto e baixo, a afinação é sempre um movimento em direção a estabilização e ordenamento sonoros. A altura está sempre sendo construída na relação entre sons e na busca de padrões de recorrência, sempre provisórios, entre o mais baixo e o mais alto. Durante o afinar, é comum ouvir enunciados como: “O seu *baixão* está por cima.”; “Alteia aí um tiquinho a *toeira*.”; “Aperta mais a caixa.”; “Tá faltando.”; “Ainda tem uma diferençazinha.”; “Aí, agora sim!”. São os ouvidos, a percepção do que se ouve, os gestos, os movimentos corporais, olhares e expressões faciais que conduzem o processo.

Como explica novamente Neudir:

A gente acerta, né? Porque muitas vezes a pessoa tá com aquele instrumento que não tá afinado, aí toca naquela alturona, pode fazer as notas certa, mas fica assim tipo roubar o som dos outros. Aí, por exemplo, você tá do lado; aí, você descobre; aí, eu pego e chego neles e falo.

concretas situadas no tempo e no espaço) e emergentes (em virtude de coisas acontecerem durante sua realização, relações são produzidas e transformadas).

22 | A viola, do ponto de vista do citado sistema organológico de Sachs e Hornbostel [1961] (1914), é um cordofone de dez cordas, distribuídas em cinco ordens de cordas duplas. Na Taboquinha, as cordas da viola são enumeradas em ordens de pares de cima para baixo (seguindo a classificação do *folião* Neudir). São elas: *bordão*, *baixão*, *retinta* e *baixim*, *toeira*, *prima*. Os pares de cordas são afinados em uníssono, como é o caso das quarta e quinta ordens, respectivamente, ou em oitavas, como é o caso da primeira, segunda e terceira ordens. No caso das duas primeiras, as cordas de menor calibre, mais finas, oitavadas, são chamadas de *companheiras*, do *baixão* ou do *bordão*. No caso da terceira ordem, cada corda recebe um nome, sendo a *retinta* a mais grave e *baixim* a mais aguda. Para uma descrição mais detalhada da viola e demais instrumentos musicais usados nas folias, ver: Chaves e Fonseca (2005).

Movimento em direção a um limiar sonoro, a afinação gera uma tessitura de sons que procuram se estabilizar em um ponto definido. O objetivo do processo, como esclarece o *folião*, é colocar todos os instrumentos em uma mesma altura (ou frequência) para nenhum roubar o som do outro. Essa metáfora é reveladora de um ideal que valoriza o conjunto (no sentido de coletividade), cuja existência depende de como cada instrumento individualmente contribui e se integra na totalidade. Nesse sentido, um instrumento, para se acertar com o outro, deve vibrar na mesma frequência (e não soar por cima nem por baixo)²³.

A sintonização (Schutz, [1951] 1976), construída na dinâmica de equilíbrio entre tensões, frequências e alturas, é manifestada no acorde final, quando todos tocam em uníssono. Nessa hora, as diferenças são minimizadas, as incertezas ordenadas e as dissonâncias controladas. A afinação, nessa ótica, é um processo de busca pela altura ideal (nem baixa demais nem alta) para o canto, criando, assim, um contexto favorável para execução. Altura essa que tem como referência o registro vocal do cantor e, com guias, os ouvidos dos *foliões*.

Logo, o primeiro passo da afinação é a definição da altura correspondente ao som do *baixão* da viola. Com a referência do som do *baixão* da viola, cada tocador pode então acertar o próprio instrumento. Definida a altura, o enfoque passa a estar na relação das demais cordas do instrumento com o vínculo entre a voz do cantor e o *baixão*. Desse modo, o *folião*, antes de conferir a afinação com os outros, deve acertar sozinho seu instrumento. Note-se bem que, independentemente da nota do *baixão* (dó, ré ou sol), o que importa é a relação entre seu som e o som das outras cordas. É esse movimento que orienta o afinar. Sonoro, visual e corporal, o processo exige do tocador, além de uma apurada percepção auditiva, uma atenção ao outro (seus gestos, expressões e atitudes). Podemos dizer então que o corpo todo (e todos os sentidos) participa da afinação²⁴.

Definido o som do *baixão*, o trabalho passa a ser ajustar todas as cordas a partir desse eixo. A afinação se dá em um contínuo sonoro (de alturas, frequências e tensões). Mais do que designar estados fixos, a referência à altura dos sons aponta para relações que são percebidas sensorialmente por ouvidos sempre atentos. Relações que, ao buscarem um limiar neste universo de possibilidades e nesse movimento contínuo de sons e alturas (do mais alto ao mais baixo), nos trazem à lembrança as reflexões de Lévi-Strauss sobre o cromatismo (2004 [1964])²⁵.

Engajar-se na afinação, portanto, implica dois movimentos:

- 1) Um trabalho individual do músico junto a seu instrumento, afinal, em última instância, cada um é responsável por acertar o próprio instrumento. Esta é a condição para tocá-lo na folia, ainda que o processo seja iniciado com o som fornecido pela viola do mais apto a orientar o processo. Desse modo, não é incomum ver os *foliões*, após obterem o som guia, se deslocando com seus instrumentos para sozinhos, ou mesmo em duplas, acertá-los.

23 | O termo "frequência" está sendo por mim utilizado no sentido apontado por estudiosos da acústica musical, tais como Everest & Pohlmann (2009). De acordo com eles, a "frequência" de um som se refere tanto à propriedade de como a onda sonora se propaga no ambiente (uma propriedade física, portanto) quanto ao modo como é percebida pelos ouvidos humanos (um fenômeno psico-acústico). Como sublinham, a especificidade de uma frequência é aferida pela quantidade de repetições ou ciclos da onda sonora em uma dada unidade de tempo (geralmente medida por segundo): quanto mais repetições, mais altas e agudas são as frequências e vice e versa (menos ciclos por segundo significa sons em frequências mais baixas e graves). Embora não se possa igualar frequência e altura, já que outros aspectos devem ser levados em conta, tais como intensidade e timbre, os dois fenômenos, como fazem questão de sublinhar, são análogos e é nesse sentido que utilizo os termos neste artigo. Como estamos vendo, durante a afinação, o esforço dos *foliões* é direcionado para estabilizar as distintas frequências (perceptível constante deslizar entre sons graves e agudos) em um mesmo padrão de altura (nem tão acima nem tão abaixo). Afinar assim, como argumento, é um movimento, uma busca em direção a uma frequência (altura) constante, regular e ordenada.

24 | Schutz evidencia que a sintonia relacional mútua implicada no fazer musical envolve, além do compartilhamento do tempo, a coabitação em um mesmo espaço. O que leva um músico a não somente ouvir o outro, mas também a vê-lo e a agir levando em conta o que o outro executa (seu movimento) no tempo e no espaço. Nas palavras do autor, o ambiente de co-presença (espaço-temporal): "é possível porque fazer música juntos ocorre em um verdadeiro relacionamento face-a-face – na medida em que os participantes estão compartilhando não apenas uma seção de tempo, mas também um setor do espaço" ([1951] 1976:176). Baily e Driver, em um interessante estudo sobre a guitarra no blues, dizem que o componente central da cognição musical não deve ser buscado nos aspectos ergonômicos (que se relaciona com as capacidades

2) Uma vez finalizada a afinação de cada instrumento separadamente, os *foliões* se reúnem novamente e ajustam juntos a sonoridade dos seus instrumentos.

Do ponto de vista temporal, podemos dizer que a afinação movimenta (e se movimenta em) duas temporalidades: em um primeiro momento, após definida altura do *baixão*, ela acontece corda a corda, passo-a-passo, sucessivamente, estendendo-se cronologicamente ao longo da linha temporal. Nesse plano, os *foliões* vivenciam individualmente e/ou em duplas, na diacronia, a sequência dos atos que fazem da afinação um fenômeno mensurável, situado no que Schutz denomina "outer time"²⁶. Já em uma segunda fase, a afinação se move verticalmente e sincronicamente (na simultaneidade), no tempo vivido (que não coincide com o tempo mensurável), no que Schutz, inspirado em Bergson, chama de duração (ou "inner time"). Essa vivência é expressa quando todos, partindo de um mesmo som (o *baixão*) e após terem acertado seus instrumentos, tocam juntos e simultaneamente um mesmo acorde. O canto, momento de maior sacralidade de uma visita, não se inicia sem que esse limiar seja alcançado²⁷.

Tendo apresentado o processo de afinação, voltemos à categoria *baixão* que, como vimos, é usada para nomear uma corda específica da viola, aquela que fornece a base para a afinação. Ao acompanharmos outros usos desse mesmo termo, ainda no contexto da folia, percebe-se que *baixão* também alude a uma figura sonora presente no canto e que representa o prolongamento da última sílaba ao final de um par de versos. Nesses contextos, o termo *baixão* se refere ao longo "pedal" que demarca sonoramente a passagem entre a pergunta e a resposta (ou vice e versa) e que coincide com a passagem entre as performances das duas duplas de cantadores. O ponto é que tal limiar envolve um entrelaçamento de vozes, em um dado momento (por mais efêmero que seja), que soa como um único e indiviso som (Chaves, 2014a).

Comparando os usos do termo *baixão* nas duas situações (afinação e canto), percebe-se que em ambos os contextos a categoria apresenta um mesmo sentido geral – a busca por uma experiência de continuidade, coerência, ordenamento e estabilidade. A própria análise do significado do termo, que acopla o sufixo aumentativo "ão" ao adjetivo baixo (baixo grande), demonstra o som grave, grosso ou pesado que remete à sustentação e à base da produção sonora. O valor que o som grave tem na perspectiva dos *foliões* pode ser notado também na dupla de cantadores – o guia é aquele que canta no registro mais grave. Vale lembrar que, em sentido inverso, o diminutivo "inho" é acoplado ao substantivo gerando o termo *baixi* ou baixo pequeno – termo que nomeia outra corda da viola.

Schafer, no mencionado estudo sobre "paisagem sonora", cujo título é "A afinação do mundo", chama a atenção para o fato de que nas paisagens sonoras caracterizadas pelas baixas frequências (a exemplo das ondas quando quebram na praia, as partidas dos aviões nos céus ou mesmo a música popular com seus amplificadores graves e potentes), o ouvinte está imerso no som. Ou seja, "o ouvinte se acha no centro

e limitações dos fatores humanos), e sim no que denominam "pensar espaço-motor", que acontece na interação entre os movimentos físico-corporais dos tocadores e a morfologia dos instrumentos. Nessa perspectiva, a produção sonora e a cognição musical são relacionadas ao corpo humano, ao corpo do instrumento e ao espaço. É nessa interação que o fazer e o pensar musical são realizados. Ao observar como, na guitarra de blues, a disposição das notas pelas seis cordas do instrumento possibilita e incentiva determinados modos (arranjos) de tocar, Baily e Driver relativizam a própria centralidade da dimensão sonora como o meio principal de pensamento e cognição musical: "The hypothesis that this arrangement encourages spatial thinking suggests that musical patterns are remembered and executed not solely as aural patterns but as sequences of movement patterns which have visual, kinaesthetic, tactile, as well as auditory repercussions" (1992: 61).

25 | O fenômeno do cromatismo, para Lévi-Strauss, é associado aos pequenos (e minúsculos) intervalos (visuais ou sonoros). Em sua concepção, ao invés da produção de separações e distinções de domínios (como ocorre nos grandes intervalos), os pequenos intervalos estabelecem continuidades e passagens. O exemplo do arco-íris é lembrado diversas vezes ao longo das "mitológicas" (especialmente no tomo I, "O cru e o cozido"), a fim de exemplificar as misturas, passagens e justaposições geradas a partir dos pequenos intervalos cromáticos. Enquanto o cromático (na música e na pintura) lida com pequenas variações e intervalos, o diatônico salienta os grandes intervalos, as descontinuidades e separações mais ou menos bem definidas. As pequenas diferenças fazem do cromático, ainda de acordo com Lévi-Strauss, uma fonte de perigo, instabilidade e busca: "É como se o pensamento sul-americano, decididamente pessimista por sua inspiração, diatônico por sua orientação, atribuisse ao cromatismo uma espécie de maleficência original, tal que os grandes intervalos, indispensáveis na cultura para que ela exista, e na natureza, para que o homem possa pensá-la só possam resultar da autodestruição de um contínuo primitivo cuja força ainda se faz sentir nos

do som; é massageado por ele, inundado por ele” (op. cit.: 170). Já nos ambientes acústicos marcados pelas médias e altas frequências (sendo a sala de concerto o caso exemplar), o ouvinte experimenta o som como algo exterior a ele, localizável no espaço e distinguível em suas variações. Independentemente das críticas que podemos direcionar ao modelo de Schafer, seja pelo seu esquematismo ou por sua concepção reificada e excessivamente visualizada da categoria “paisagem” (Ingold, 2015), a ideia de um som grave como propulsor de determinadas experiências auditivas me parece instigante para pensar o caso das folias.

Nessa correlação, podemos dizer que a categoria *baixão*, como uma espécie de eixo sonoro em torno do qual a afinação e o sistema musical das folias se organizam, aponta para uma experiência sonora (ou modo de audição) que enfatiza justamente o envolvimento, a continuidade e a imersão. O *baixão*, no pensamento musical (ou “musicológica”) dos *foliões*, é um som que penetra, mistura, veicula, preenche de tal modo o ambiente com a sua presença que ele próprio se torna o ambiente, inundando a todos com sua frequência regular, constante, simultânea e ordenada.

AMEAÇAS, RISCOS E RUPTURAS

O consenso, equilíbrio e estabilidade almejados (que a categoria *baixão* parece bem expressar) são provisórios, tênues e frágeis como as cordas de uma viola. Sofrem a ameaça de serem rompidos a toda e qualquer hora – o que revela o risco constante da afinação não ser bem-sucedida, de não dar certo. Empresa arriscada e incerta, a afinação está sujeita aos perigos, às “impurezas” e “contaminações” (Mary Douglas, 1976 [1966]) ou “infelicidades” (Austin, 1962).

Desse modo, afinar revela uma dupla natureza: de um lado, seu propósito é criar ordem, estabilidade, integração e coesão a partir de um ideal sonoro de equilíbrio. Afinal, como dizia o saudoso *folião*, “o som de um instrumento não deve roubar o som do outro”; além disso, afinar também é lidar com o desconhecido, com o perigo e com o mal que sempre está à espreita. Na região pesquisada, as ações que desestabilizam a afinação das folias são conhecidas como *atrapalho*, *malinagem* e *feitoço*. Em geral, são ações intencionais de determinadas pessoas movidas pela inveja e que direcionam ritos (privados e secretos) para determinados instrumentos musicais. Não por acaso, justamente os instrumentos de corda, incluindo as caixas e as vozes dos cantadores.

À guisa de ilustração e já encaminhando para o final dessa prosa, vou mencionar algumas situações por mim vivenciadas ou para mim narradas que apontam para os perigos, conflitos e tensões inerentes ao universo das folias. Contingências que atuam diretamente na afinação dos instrumentos ou nas vozes dos cantadores. A narrativa que se segue foi a mim relatada por Zé de Júlio, *folião* que me hospedou durante a minha última incursão em campo, entre dezembro de 2018 e janeiro de 2019. Estava na casa de meu hospedeiro em uma tarde chuvosa quando surgiu a conversa sobre

raros pontos em que ainda sobreviveu: ou em proveito do homem, na forma dos venenos que veio a comandar; ou contra ele, no arco-íris, que não pode controlar” (2004 [1964]:321). A afinação, construída na relação entre o som das cordas por meio do tensionamento e da busca contínua por pequenas diferenças, pode ser pensada como um exemplo de cromatismo.

26 | Para Schutz, uma das formas de existência temporal da música é a sua mensurabilidade, a possibilidade de sua divisão e subdivisão em temporalidades homogêneas: “Of course, playing an instrument, listening to a record, reading a page of music all these events occurring in outer time, the time that can be measured by metronomes and clocks, that is, the time that musician ‘counts’ in order to assure the correct ‘tempo’” (op.cit.:171). A dimensão temporal associada à cronometria (medição dos intervalos), veiculada ao tempo exterior de um relógio (ou metrônomo), está presente na afinação quando se observa que a prática, por mais cuidadosa e durável, não pode (ou não deve) se prolongar indefinidamente.

27 | Nesse sentido, a afinação nas folias parece ampliar as observações feitas por Oliveira Pinto (2001), quando diz que: “Diferente de ritmo ou mesmo de configurações melódicas, as estruturas de afinação e de combinação de intervalos já apresentam uma disposição vertical. Por resultarem de simultaneidades sonoras, os aspectos verticais de toda música são, muitas vezes, mais difíceis de perceber do que os horizontais, que se estendem ao longo da linha temporal. A este domínio vertical de estruturas sonoras pertencem as afinações de instrumentos” (2001: 241). O que estamos vendo no caso da folia é que a afinação, além de situar-se na verticalidade e na simultaneidade dos sons que podem ser percebidos no acorde final, também se desenrola na temporalidade, na sucessão e no movimento de sons sequenciais.

os *atrapalhos*, *malinagens* e *feitiços* nas folias. Como me interessava pelo assunto, dei corda ao meu anfitrião. Ele me contou o seguinte caso. Transcrevo-o diretamente do meu caderno de campo:

Martinho Capeta era o guia, Seu Martinho (meu anfitrião durante a maior parte do meu trabalho de campo) o contra-guia (ou “pegador de verso”). Era uma folia para Bom Jesus, debaixo de um sol quente e seco. Estavam cantando em uma casa quando chega um homem, parece que de uma família de feiticeiros afamados na região. Diz que o homem jogou um feitiço na folia que os instrumentos desafinaram de uma só vez. A voz de seu Martinho sumiu, calou. Daí continuaram o canto, terminando como deu. Na próxima casa, “acertaram” os instrumentos no jeito e começaram mais um cantório. Até que principiou no prumo, mas com o tempo ficou tudo esbagaçado. Ao final, Zezinho (filho de seu Martinho e liderança religiosa na comunidade) resolveu procurar uma curandeira no Riacho Fundo (localidade vizinha à Taboquinha). Levou uma pinga para ela e contou o ocorrido. A velha curandeira mirou a garrafa de pinga e lá dentro avistou a figura de um homem, o tal que causou o infortúnio para a folia. Disse ainda que era gente próxima que fez a malinagem e que como defesa, os foliões todos, antes de iniciar o canto, deveriam se reunir e cada um tomar um gole do líquido por ela abençoado. Dito e feito! Todos beberam da pinga que a velha preparou e a folia aos poucos foi voltando ao prumo.

Acompanhando a narrativa de Zé de Júlio, percebe-se como os riscos, ameaças e perigos estão sempre à espreita das folias. Como escutei diversas vezes, assim como os Reis Magos tiveram que lidar com o mal personificado na figura de Herodes, cuja intenção era perseguir e matar Jesus, os *foliões* também entram em contato com essas forças durante os *giros*. As tensões, conflitos e perigos são constantes em uma folia. Por isso, a atenção e o cuidado devem ser redobrados. Ainda seguindo a narrativa do *folião*, vemos que o feitiço não é direcionado somente aos instrumentos musicais, desafinando-os, mas também às vozes dos cantadores. Ficamos sabendo ainda que todo feitiço (ou ataque) tem um contrafeitiço (defesa).

Durante a pesquisa de campo, especialmente em folias localizadas na margem esquerda (ou oeste) do São Francisco, deparei-me com algumas situações em que os *foliões* procuravam se defender contra possíveis ataques dessa natureza. Eles buscavam se prevenir, eliminando (ou reduzindo) o poder e eficácia desses perigos. Assim, é costume nessa região que os *foliões* produzam o chamado *remédio* – um composto de raízes e plantas introduzido em uma garrafa que será usada para colocar a cachaça oferecida para folia.

Os *foliões* durante o *giro* só devem beber o preparado, que atua tanto no plano orgânico (ajudando por exemplo na digestão de uma comida pesada ou na sustentação da voz do cantador, castigada diante do seu uso intenso e prolongado) quanto espiritual (defendendo dos *atrapalhos*, *malinagens* e *feitiços*). Em algumas

folias que acompanhei, o *remédio* era transportado em um embornal ou sacola e conduzido pelos *alferes*, os encarregados de levar a bandeira e os responsáveis pela repartição da pinga²⁸.

A respeito desse assunto, transcrevo um trecho da entrevista que fiz em agosto de 2005 com seu João, *alferes* de folia e irmão do guia Rivalino, ambos moradores do Pau d'Óleo, localidade à margem esquerda do São Francisco, na beira do rio Pardo:

Em minha folia nós não bebe pinga branca não! Já é preparada, a gente prepara ela antes ... Ali põe um mucado de raiz, põe aquela unha danta, essa quina rosa, coloca mel de Jataí, pra mode não enrocar, canela, cravo ... coloca no apreparo alí que ela fica gostosa ... Tem que por três ou nove, não põe par não, deixa uma solteira. Ali tira a rapa de um pau, tira de outra até formar nove raiz, aí machuca ela todinha, coloca no litro, chega aqui em casa vem um litro de pinga, eu como encarregado panho de lá e coloco pra dar pros meus companheiros. Os folião só tomam dessa pinga.

E ela corta algum atrapalho?

Ela corta, tem um dizer que diz que corta, mas eu não sei se corta não, né? A gente faz umas invocação que não bebe limpa, porque diz que enroca e tal, bebe uma pinga aqui de uma qualidade, ali de outra. E ela tando com apreparo já pega aquele costume que a pinga fica de um tempero sozinha.

28 | Nos termos de Douglas, poderíamos dizer que o consumo do *remédio* durante o *giro* seria uma prática ordenadora, que limpa, purifica e defende os *foliões* contra as ameaças, os perigos e impurezas advindos dos *atrapalhos*, *malinagens* e *feitiços*. Em suas reflexões sobre as relações entre ordem (pureza) e desordem (impureza) nas crenças, práticas e dinâmica das acusações de feitiçaria e magia, a antropóloga, pensando especialmente a segunda categoria, esclarece que: "Tal como a conhecemos, a impureza é essencialmente desordem. A impureza absoluta só existe aos olhos do observador. Se nos esquivamos dela, não é por causa de um medo covarde nem de um receio ou de um terror sagrado que sintamos. As ideias que temos da doença também não dão conta da variedade das nossas reações de purificação ou de evitamento da impureza. A impureza é uma ofensa contra a ordem. Eliminando-a, não fazemos um gesto negativo; pelo contrário, esforçamo-nos positivamente por organizar o nosso meio" (op.cit.: 6-7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A afinação, que vimos ser uma prática coletiva na qual múltiplos meios expressivos e sensoriais são combinados e mobilizados, é uma ação, um evento, uma performance que transforma o ambiente e as pessoas. Ela produz sintonia e gera "enquadramentos", estabelecendo vínculos e conexões diversas. A partir do relato etnográfico, a natureza relacional da afinação pode ser percebida em múltiplos planos:

- 1) no âmbito das relações sociais: vimos como a afinação cria proximidade e engajamento entre as pessoas, reunindo-as e viabilizando um sentimento de pertencimento e experiência de coletividade;
- 2) no plano sensorial: a afinação mobiliza os sentidos da audição, visão e tato, produzindo assim nos participantes uma experiência sinestésica e multissensorial;
- 3) no âmbito do processo ritual: ela articula diferentes momentos da sequência de uma folia, sendo um importante elo para a passagem entre a caminhada dos *foliões* de uma casa a outra e a movimentação no interior das casas;
- 4) no plano das temporalidades: a afinação articula o tempo cronológico, tal como manifesto quando cada *folião* individualmente acerta corda a corda de

seu instrumento, com o tempo sincrônico, simultâneo e interno, vivenciado coletivamente no momento em que todos juntos executam um mesmo acorde;

5) no plano cosmológico: afinar é se envolver em um embate com forças e potências de bem e mal, do puro e impuro, da ordem e desordem, das continuidades e rupturas, das consonâncias e dissonâncias.

Como acompanhamos ao longo do artigo, afinar é mover (pôr em movimento) palavras, corpos, objetos e principalmente sons em busca de um limiar que transforma o fluxo das interações – da informalidade, descontração e dispersão observadas na chegada à seriedade, concentração e formalidade presentes no canto, momento de maior solenidade e sacralidade da visita. No entanto, a afinação, enquanto produção de “enquadramento” (*frames* nos termos de Bateson) e a experiência coletiva (semelhante ao que Tambiah nomeia de “orquestração interpessoal” e Schutz de “sintonia mútua no relacionamento”), é uma empresa arriscada, perigosa, suscetível a inúmeros imponderáveis e “infelicidades” (Ausitn, 1962) que, no limite, pode não dar certo.

Desse modo, a natureza do “enquadre” (*frame*) na afinação, é sempre uma busca, um dever. Nesse sentido, deveríamos problematizar, ainda com Bateson, a própria ideia de *frame* em suas dimensões físicas e concretas (em sua conotação de limite, como uma linha que separa de modo mais ou menos preciso um dentro de um fora, um interior de um exterior)²⁹.

Na afinação das folhas, como vimos, o “enquadramento” é sempre provisório e instável. Ainda que compreendida com uma espécie de “contexto interpretativo”, cuja intenção é ordenar e direcionar (sintonizar) a percepção dos participantes para um “enquadre” que valoriza o dentro (em que a percepção é intensificada) em detrimento do fora (percepção inibida), a afinação, mesmo com mensagens subliminares, como: “Preste atenção no que está dentro e não preste a atenção no que está fora” (Bateson, op.cit: 43), não é imune aos perigos, incertezas e paradoxos. Pois a separação nunca é absoluta. Existem fios, ligações, contágios, nexos, mediações e múltiplos entrelaçamentos.

Afinar, portanto, é produzir envolvimento, sintonia, orquestração em um mundo atravessado por ameaças, incertezas e riscos. Afinal, como repetia Riobaldo que, no Grande Sertão Veredas, de Guimarães Rosa, andava pelas mesmas regiões por onde caminham os *foliões* que nos acompanharam até agora: “Viver é mesmo muito perigoso”.

Wagner Diniz Chaves é antropólogo, professor do Departamento de Antropologia Cultural do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (DAC/IFCS/UFRJ) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da mesma universidade.

29 | A perspectiva de Simmel sobre os sentidos e funções da “moldura” nas obras de arte também parece indicar aberturas para problematizarmos o caráter fixo e limitador das “molduras” e “enquadramentos”. Nessa direção, no ensaio “A moldura, um ensaio estético”, publicado em 1902, Simmel observa um processo de mudança nos sentidos e funções da “moldura” ao longo da história da arte – do período clássico, quando a obra de arte era concebida como uma realidade integrada, autônoma e autossuficiente “um ser em si mesmo, uma totalidade, um mundo fechado que se isola do exterior”, a “moldura” funcionava como o mecanismo de reforço dessa unidade, independência e separação da obra em relação ao que lhe era exterior, ao período moderno, quando a obra de arte enquanto totalidade se dissolve e se torna parte de outras totalidades. Para essa situação contraditória da obra de arte (integral em si, mas que precisa formar com o ambiente exterior outra totalidade), Simmel percebe uma mudança na função da “moldura”. Esta deixa de ser um limite entre mundos e passa a desempenhar a tarefa de mediação. Nas palavras do autor: “A obra de arte se encontra na situação contraditória de ter de formar, junto com seu ambiente, um todo integral, já sendo, em si mesma, um todo; repete-se nisso a dificuldade geral da vida em que elementos de totalidades reivindicam uma autonomia própria. É evidente que a moldura precisa ser considerada sutilmente através de avanços e recuos, energias e retardações para que pela visão possa cumprir sua tarefa dentro do visível de mediar entre a obra de arte e seu ambiente, através da criação de vínculos e sua dissolução – tarefa esta em cuja analogia histórica o indivíduo e a sociedade consomem reciprocamente” (Simmel, 2016 [1902]:173).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Não se aplica

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMES, Eric. 2003. "The sound of evolution". *Modernism /Modernity*, v.10, n.2: 297-325. <https://doi.org/10.1353/mod.2003.0030>
- ANDRADE, Mário de. [1928] 1972. *Ensaio sobre a música brasileira*. São Paulo, Martins Fontes.
- ARAGÃO, Pedro de Moura. 2005. *Luiz Heitor Corrêa de Azevedo e os Estudos de Folclore no Brasil: uma análise de sua trajetória na Escola Nacional de Música (1932-1947)*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- AUSTIN, John L. 1962. *How to do Things With Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- AZEVEDO, Luiz Heitor Corrêa de. 1950. "Violas". In AZEVEDO Luiz Heitor Corrêa de. (org.), *Relação dos discos gravados no estado de Goiás*. Rio de Janeiro, Centro de Pesquisas Folclóricas, n.2, pp. 34-38.
- BAILY, John e DRIVER, Peter. 1992. "Spatio-motor thinking in playing folk blues guitar". *The world of music*, v. 34, n. 3: 57-71. <https://www.jstor.org/stable/43563264>
- BARROS, Felipe. 2013. *Música, etnografia e arquivo nos anos 40: Luiz Heitor Correa de Azevedo e suas viagens a Goiás (1942), Ceará (1943) e Minas Gerais (1944)*. Rio de Janeiro, Multifoco.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. 1993. "Esboço de uma teoria da música: para além de uma antropologia sem música e de uma musicologia sem homem". *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 18, n.1: 9-73.
- BATES, Eliot. 2012. "The social life of musical instruments". *Ethnomusicology*, v. 56, n. 3: 363-395. <https://doi.org/10.5406/ethnomusicology.56.3.0363>
- BATESON, Gregory. [1972] 2000. "Uma teoria sobre brincadeira e fantasia". *Cadernos IPUB*, v. 5: 35-49.
- BAUMAN, Richard. 1977. *Verbal art as performance*. Massachusetts, Newbury House Publishers.
- BAUMAN, Richard & BRIGGS, Charles L. 1990. "Poetics and performance as critical perspectives on language and social life". *Annual Review of Anthropology*, v. 19: 59-88. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.000423>
- BITTER, Daniel. 2010. *A bandeira e a máscara: a circulação de objetos rituais nas Folias de Reis*. Rio de Janeiro, 7Letras.
- BLUM, Stephen. "Analysis of musical style". In, MEYER, Helen. (org.), *Ethnomusicology: an introduction*, New York and London, W. W. Norton & Company, pp.165-213.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1977. "A Folia de Reis de Mossâmedes". *Cadernos de Folclore*, v. 20 Rio de Janeiro, FUNARTE.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1981. Sacerdotes da viola. Petrópolis, Vozes.
- CHAVES, Wagner. 2009. A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CHAVES, Wagner. 2014a. "Canto, voz e presença: uma análise do poder da palavra cantada nas folias norte-mineiras". *Mana - Estudos de Antropologia Social*, v. 20, n. 2., 249-280. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000200002>
- CHAVES, Wagner. 2014b "A origem da folia de reis na tradição oral: variações de um mito". In: OLIVEIRA, Humbertho. (org.), *Mitos, folias e vivências*. Rio de Janeiro, Mauad / Bapera, pp 65-88.
- CHAVES, Wagner. 2020. "Tudo é e não é": paradoxos e antinomias no pensamento de Riobaldo e no imaginário de violeiros do vale do São Francisco, norte de Minas Gerais". *Religião & Sociedade*, v. 40, n. 2: 75-97. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020V40N2cap04>
- CHAVES, Wagner e FONSECA, Edilberto. 2005. Sons de couros e cordas: instrumentos musicais tradicionais de São Francisco, MG. Rio de Janeiro, Iphan/CNFCP, 40pgs.
- DE VALLE, Sue. 1990. "Organizing organology". *Selected reports in ethnomusicology*, v. 9: 1-34.
- DOUGLAS, Mary. [1966] 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva.
- ELLIS, Alexander. 1885. "On the musical scales of various nations". *Journal of the royal society of arts*, v. 33: 485-527.
- EVEREST, F. Alton; POHLMANN, Ken. 2009. *Master Handbook of Acoustics*. New York, McGraw Hill.
- GOFFMAN, Erving. 1974. *Frame Analysis*. New York, Harper & Row.
- HENNION, Antoine. 2003, "Music and mediation: toward a new sociology of music". In CLAYTON, Martin; HERBERT, Trevor. MIDDLETON, Richard. (orgs.), *The Cultural Study Of Music: a critical introduction*. London and New York, Routledge, pp.80-92.
- HENNION, Antoine. 2011. "Pragmática do gosto". *Desigualdade & diversidade*, v. 8: 253-277.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. [1936] 1978. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- HORNBOSTEL, Erich e SACHS, Curt. [1914] 1961. "Classification of musical instruments". *Galpin society journal*, 14, 3-29.
- INGOLD, Tim. [2011] 2015. "Quatro objeções ao conceito de paisagem sonora". In: INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes, pp. 206-210.
- IRVING, David. 2009. "Comparative organography in early modern empires". *Music & Letters*, v. 90, n.3: 372-398. <https://doi.org/10.1093/ml/gcp010>
- JAKOBSON, Roman. [1960] 1973. "Linguística e poética". In: JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo, Cultrix, pp.118-162.
- LEVI-STRAUSS, Claude. [1964] 2004. *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac & Naify.
- MALINOWSKI, Bronislaw. [1922] 1978. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo, Abril.

- MALINOWSKI, Bronislaw. [1930] 1972. "O problema do significado em linguagens primitivas". In OGDEN & RICHARDS, A. (orgs.), *O significado de significado*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 295-330.
- MAUSS, Marcel. [1925] 2003. "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas". In MAUSS, Marcel, *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, pp.185-314.
- MENDONÇA, Cecília. 2012. *A coleção Luiz Heitor Corrêa de Azevedo: música, memória e patrimônio*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.
- NETTL, Bruno. [1983] 2005a. *The Study of Ethnomusicology: twenty-nine issues and concepts*. Urbana e Chicago, University of Illinois Press.
- NETTL, Bruno. 2005b. "A year of anniversaries". *SEM Newsletter*, v.39, n.3, p.5.
- OLIVEIRA PINTO, Tiago de. 2001. "Som e música. Questões de uma Antropologia Sonora". *Revista de Antropologia*, v. 44, n.1: 222-286. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012001000100007>
- OLIVEIRA PINTO, Tiago de. 2004. "Cem anos de etnomusicologia e a 'era fonográfica' da disciplina no Brasil". *Anais do II Encontro Nacional de Etnomusicologia*, Salvador, Contexto, pp. 103-124.
- PEREIRA, Luzimar. 2012. *Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG*. Rio de Janeiro, 7Letras.
- PEREIRA, Luzimar. 2014. "O 'giro' dos outros: fundamentos e sistemas nas folias de Urucuia, MG." *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 20, n.3: 545-573. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000300005>
- PITT-RIVERS, Julian. [1977] 2012. "The law of hospitality". *HAU: journal of ethnographic theory*, v. 2, n. 1: 501-517.
- REILY, Ana Suzel. 2002. *Voices of the magi: enchanted journeys in southeast Brazil*. Chicago studies in ethnomusicology, The University of Chicago Press.
- ROSA, João Guimarães. [1956] 1985. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira.
- SCHAFER, R. Murray. [1977] 1997. *A afinação do mundo*. São Paulo, Editora Unesp.
- SCHUTZ, Alfred. [1951] 1976. "Making music together". In BRODERSEN, Arvid. (ed.), *Collected papers II: studies in social theory*. The Hague, Martinus Nijhoff, pp.159-178.
- SEEGER, Anthony. 1987. "Novos horizontes na classificação dos instrumentos musicais". In RIBEIRO, Darcy. (org.), *Arte índia: suma etnológica brasileira*, vol.3, Petrópolis, Vozes, pp.173-179.
- SIMMEL, Georg. [1902] 2016. "A moldura: um ensaio estético". In VILLAS BÔAS, Gláucia e OELZE, Berthold. (orgs.), *Arte e vida: ensaios de estética sociológica*. São Paulo, Hucitec Editora, pp.167-173.
- SMALL, Christopher. 1998. *Musicking: the meanings of performance and listening*. Middletown, Wesleyan University Press.
- STOLLER, Paul. 1989. *The Taste Of Ethnographic Things: the senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press.
- TAMBIAH, Stanley J. [1979] 1985. "A performative approach to ritual". In: TAMBIAH, Stanley J. *Culture, Thought, And Social Action: an anthropological perspective*. Cambridge, Harvard University Press, pp. 113-169.

TRAVASSOS, Elizabeth. 1987. "Glossário dos instrumentos musicais". In RIBEIRO, Darcy. (org.), Arte índia: suma etnológica brasileira, vol.3, Petrópolis, Vozes, pp.180-187.

TURNER, Victor. [1967] 2005. "Betwix and between: o período liminar nos ritos de passagem". In Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói, EdUFF, pp.137-158.

TURNER, Victor. [1969] 2013. "Liminaridade e communitas". In O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis, Vozes, pp.97-126.

VAN GENNEP, Arnold. [1908] 2011. Os ritos de passagem. Petrópolis, Vozes.

WISNIK, José Miguel. 1989. O som e o sentido. São Paulo, Companhia das Letras.

Recebido em 21 de outubro de 2019. Aceito em 25 de novembro de 2020.

In search of sound threshold: gestures, sounds and risks in folia¹ tuning

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
ra.2021.186654](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186654)

Wagner Diniz Chaves

Federal University of Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brazil
wagnerchaves03@gmail.com | ORCID: [https://
orcid.org/0000-0003-0479-4445](https://orcid.org/0000-0003-0479-4445)

ABSTRACT

The article deals with the tuning of musical instruments in the religious and festive context of the folias [revelry] in Taboquinha, a rural locality in the city of São Francisco, northern Minas Gerais. The text draws attention to the dynamics involved in the tuning process, understanding the phenomenon as a collective practice that takes place in interactions between people through an expressive and communicative economy involving gestures, objects, body movements, looks, words and sounds. In this sense, the question that animates this exercise is not so much what the tuning is or what is tuning, but: how the instruments are tuned. What happens when the practice is performed? What effects does tuning produce? How does tuning relate to other situations and moments in the ritual cycle of folias? The article also suggests that tuning, on the one hand, creates a framework, a sense of collectivity and integration, on the other is permeated with dangers, risks and uncertainties, making it a constant search, a continuous movement, a threshold between tensions, heights and frequency

KEYWORDS

Ritual, Popular Culture, Folia, Music, Tuning

In search of sound threshold: gestures, sounds and risks in folia tuning

ABSTRACT The article deals with the tuning of musical instruments in the religious and festive context of the folias [revelry] in Taboquinha, a rural locality in the city of São Francisco, northern Minas Gerais. The text draws attention to the dynamics involved in the tuning process, understanding the phenomenon as a collective practice that takes place in interactions between people through an expressive and communicative economy involving gestures, objects, body movements, looks, words and sounds. In this sense, the question that animates this exercise is not so much what the tuning is or what is tuning, but: how the instruments are tuned. What happens when the practice is performed? What effects does tuning produce? How does tuning relate to other situations and moments in the ritual cycle of folias? The article also suggests that tuning, on the one hand, creates a framework, a sense of collectivity and integration, on the other is permeated with dangers, risks and uncertainties, making it a constant search, a continuous movement, a threshold between tensions, heights and frequency

KEYWORDS

Ritual, Popular Culture, Folia, Music, Tuning

While the laws governing sound movement differ from melody to melody, from incantation for incantation, the laws have one thing in common: they are dynamic, referring to “states not objects, to relations between tensions, not to position between, to tendencies, not to magnitudes”

Paul Stoller, apud Victor Zuckerkandl

É que a música, sendo a mais coletivista de todas as artes, exigindo a coletividade para se realizar, quer com a coletividade dos intérpretes, quer com a coletividade dos ouvintes, está muito mais, e imediatamente, sujeita às condições da coletividade.

Mário de Andrade

[It is that music, being the most collectivist of all the arts, demanding the collectivity to perform, whether with the collectivity of performers or with the collectivity of listeners, is much more, and immediately, subject to the collectivity conditions.]

PRELUDE

Once, as usual, I was following another folia *giro* [journey] when one of my interlocutors, explaining to me the folia's particularity in that place, surprised me with the following saying: “The folia here in Taboquinha is a *cordial* folia”. As I am familiar with readings on Brazilian social thought, the memory of Sérgio Buarque de Holanda's famous “*cordial* man” was inevitable. At the time, a concern came to me that I said to myself: “But it would be the notion of cordiality so deeply rooted in our imagination that a *folião* [reveler] in northern of Minas Gerais, with little literacy, would trigger it to define the specifics of folias in that region?”

While the term *cordial* referred me to the concept developed by the author of *Raízes do Brasil*, I suspected that, for my interlocutor, the term did not have the same meaning proposed by the late historian. However, the question stay there: “In what sense was the term *cordial* being used in that situation?” It was not necessary to wait more than a few seconds for the *folião*, given my visible incomprehension, to complete the sentence: “*Cordial* because we use many string instruments here in the folia”.

This anecdote would be (and for me it was for some time) another one that we anthropologists have collected without really knowing what to do with it. But, now, it

1 | This article, the result of ethnographic research that I have been developing for nearly two decades in the north/northwest region of Minas Gerais, benefited greatly from the suggestions and encouragement of colleagues who on several occasions heard me talk about tuning in folias. I would especially like to thank João Miguel Sautchuk, Marco Antonio Gonçalves, Tatiana Bacal and Felipe Barros for their valuable contributions. I would also like to thank the reviewers of the journal who were willing to read and comment on the first version of the text.

seems that the “story” can collaborate with the prose direction that inspires this writing. I explain. When mentioning the existence of many string instruments as an important and defining characteristic of the folias’ region, my interlocutor was pointing out to me some important points:

1. The musical dimension is important in the identification and distinction of folias;
2. String instruments function as identifying signs of Taboquinha folias;
3. Comparatively, there are folias in the region that are not structured around the strings.

In fact, as I traveled through many places in the large territory of the north/northwest of Minas Gerais, I met countless folias in the municipalities of Januária, Chapada Gaúcha, Urucuaia and São Francisco. I could see that in many cases, unlike what I observed at Taboquinha, the group’s instrumentation is focused on the accordion and the incidence and meaning of string instruments is lower.²

From the orchestral ensemble of the folias at Taboquinha, among the string instruments are: three to four violas (ten strings each), two to three guitars (with six strings each) and a fiddle (with five strings). Adding the strings together, you get a total of over sixty. We should add to this set the *caixa* [party drums], which, although it is a percussion instrument, has a tuning system based on tensioning and loosening the strings. Starting from the observation that the strings are primordial in the identity and sound of the Taboquinha folias, how to relate this data with the phenomenon of tuning? Where, after all, can this conversation with (and through) the strings lead us?

THE GIRO [JOURNEY] OF FOLIÕES

Folias, such as wandering, processions, marches, cortege, parades and pilgrimages are events (of and in) movement. With different meanings and purposes, all, in one way or another, are constituted through the displacement—of people, objects and symbols—through some spaces in a given temporality. In the folia case, the motivation for the walk and *giro* of *foliões* (a term that names the players and singers who are members of a folia group) is to complete a *giro* or *journey*, terms that well express the action dynamics and the characteristic rhythm of the process ritual.

In the upper-middle region of São Francisco, Minas Gerais, many are the saints worshiped in the *folias*. In addition to the Santos Reis folia, considered the first and, as we shall see, originating from the others, there are *folias* for many saints in the Catholic temple (São Sebastião, in January; São José, in March; Bom Jesus, in August; Nossa Senhora Aparecida, in October; Santa Luzia, in December; among others), configuring a true religious and festive calendar throughout the year.

2 | My contact with the universe of the São Francisco valley, especially in its middle course, between the north and northwest of Minas Gerais, dates back to the year 2002, when I started ethnographic research on the folias of Santos Reis, Bom Jesus, São José and Santa Lucia. This research resulted in my doctoral thesis, defended in 2009 (Chaves, 2009). Between 2004 and 2005, I was part of the team of “Celebrações e Saberes da Cultura Popular – Viola de 10 cordas”, [“Celebrations and Knowledge of Popular Culture – 10-String Viola”], a project that prepared an inventory of the viola based on ethnographic research focused on the processes of manufacturing, tuning and ways of playing the instrument, as well as for the ritual and playful narratives and contexts of its use. During the project, coordinated by the National Center for Folklore and Popular Culture (CNFCP/IPHAN), I had the opportunity to tour many locations in the municipalities of Januária, São Francisco, Chapada Gaúcha and Urucuaia, visiting guitar players, instrument builders and getting to know the folias of the region. As a result of this work, I participated in the organization of a presentation at Sala do Artista Popular (SAP/CNFCP), about musical instruments from San Francisco and carried out the research and production of the documentary film *Seu Minervino e a Viola Caipira*. The perception of differences and changes in the instrumental and musical structure of the folias was possible thanks to the participation in these projects, which, among other lessons, allowed me to establish contact with several groups in this region marked by an impressive vitality and diversity of folias.

A *folia giro* usually ends on the day of the saint in question. For example:

March 19, in the case of a São José *folia*; January 6, for the *folias* of Santos Reis. The beginning and period of the *folia* depends on the promise made terms. It can last three, six, nine or even twelve days. During this time, the *foliões* leave their daily chores and homes and, as they say, are “inside the world”, traveling (on foot, on horseback, by truck, bus or car) on trails, roads, streets, crossing villages, sites, farms, towns and cities.

In the researched region, the walk of *foliões* must obey some precepts such as: always follow from east to west (“on the right” as they say); do not cross a path that has already been covered (“not to loose the trail”); nor fail to visit a house placed on the chosen route under penalty of divine punishment and reprisals.

In this way, the movement of *foliões* creates a sacred space (a moral territory), whose beginning and end take place in the house of the *foliões* (emperor or empress). With this place as a spatial and symbolic reference, over the days and nights, other houses, as well as churches, chapels and cemeteries are visited and their residents (dead or alive) praised, blessed and revered. Such spaces are invested with sacredness as the share and exchange of goods and services takes place among *foliões*, residents, entities, the dead and ancestors.

When a family's house is visited, through the singing and movement of the flag (present in some *folias* as we will see later), the *foliões* not only announce the presence of the entity in that place but, in its name, they bless the home and who live there. In return, residents offer the group food and drinks (which are consumed during the visit), as well as several offers (money, groceries, donations) to help the owners of the promise to make the celebrations possible. This relational structure, as a growing literature on the subject points out (Brandão, 1981; Reily, 2002; Chaves, 2009; Bitter, 2010; Pereira, 2012, etc.), makes revelry a modality of the vast “system of total benefits” (Mauss, 2003 [1925])³.

How to walk, where to walk, which path to take, which houses to go (and which not to go), how to arrive and how to leave a house, all procedures are invested with rhythm, meaning and effectiveness in the *folia*. The *giro*, therefore, reveals and expresses a knowledge, which change according to regions, locations and “systems” (Pereira, 2014), but which always implies patterns of behavior, protocol, “hospitality laws” (Pitt-River, 2012), in addition to an intricate combination of expressive and communicative means (Tambiah, 1979) that produces “frames” and “contexts” (“frames” in the terms of Bateson, 2000 [1955]).

In Taboquinha, a rural location belonging to the municipality of São Francisco, where this research was carried out, an interesting “framework” transformation take place with each new visit. The transition from the casualness and informality

3 | Brandão, who to a large extent started the anthropological reflection on the theme, inspired by Marcel Mauss' theory of reciprocity, interprets folia as an expression of the phenomenon of gift: “a peasant space symbolically established during an equally ritualized period of time, for the purposes of share gifts – goods and services – between a precatory group and residents of the territory where it goes” (1981: 36). When mentioning to the contractual structure of the visits that the folia performs along the giro (replicated in several other moments of the ritual cycle), Brandão says: “Each stop of the folia in a giro it does once more the same sequence of acts: the owner of the house is obliged to receive the foliões who, in turn, are obliged to introduce themselves and ask to be received; the owner of the house is obliged to receive them and give thanks, blessing them for that; the owner, other residents and promesseiros [those who make promises] are obligated to give some of their goods as requested offerings, and foliões are obligated to reciprocate by giving blessings, proclaiming the deed, and updating promises to kings” (1981: 45).

of *foliões* when moving from one house to another to the formality and solemnity characteristic of the arrival and especially of the singing performed inside the houses is guided and experienced by a specific rite – the tuning of musical instruments.

A collective practice, carried out in the vicinity of the place to be visited, the tuning is a kind of “passage rite” (Van Gennep, 2011 [1908]), which establishes the link between the course carried out between the houses and the movement that takes place inside them. Strictly speaking, in this location, no new visit is initiated without the *foliões* having gathered and together as they say, *attuned* (lengthy) the violas, fiddles, guitars and *caixas*. Getting the instruments right or tuning means seeking a possible balance in the quality of communication and interaction between people. The singing (the most sacred and emotional moment of a visit, as it is when the presence of the saint is announced) does not start without this success being reached and recognized. At Taboquinha, unlike other places I've visited, the care, refinement and seriousness with which *foliões* tune their instruments always caught my attention⁴

Participating in the *giro* at Taboquinha, the feeling I had was that the intention (and effectiveness) of the practice was not limited to making the instruments suitable for singing performance. I felt that something else was happening when the *foliões* got together and for a time (which could go on for several minutes) engaged in the activity. In tuning, while the instruments were being tuned, people approached, gathered and thus prepared for what was to come.

In this article, my aim is to describe and analyze the relational dynamics involved in the tuning process. I understand the phenomenon as an activity, an event and collective practice carried out from and in the interaction between people, sounds, materialities and spatialities. I can say that my interest lies less in tuning as a product, that is, in the measurable relationship between notes and sounds (as in the face of the question “What is the tuning of this instrument?”, the answer is “It's in C”, for example), and more in fine-tuning as a process and a action (Small, 1998).⁵

Thus, the question that drive this reflection is not so much what is the tuning of the *folias* or what is tuning itself, but: how are the instruments tuned and what happens when the practice is performed? What effects does tuning produce? How does it relate to other ritual situations? What are the risks, threats and dangers that can affect the practice?

On a general and comparative plane, my interest in thinking about tuning in its continual (and not always successful) search for tuning, framing and adjusting differences, bringing people, things, temporalities, sensorialities and forces together, is to offer elements so that we can assess the potential and limits of dialogue – a subject that seems especially relevant at this time of so many uncertainties and trials in which it is perceived, on the one hand, the absence of listening and availability for what is different and, on the other, the proliferation and amplification of voices

4 | In many places I've visited, tuning is done in a more informal and relaxed way. In the case of folias that use accordion, as it is a fixed tuning instrument, it is the instrument that guides the tuning of the other instruments. In regions where there is no accordion, but, on the other hand, electronic tuners or devices as a reference, the tuning process is less ritualized and has less collective investment. Ultimately, each musician individually tunes its instrument and then briefly meets with the group for a general set-up. At Taboquinha, distinctly, since there is a large amount of string instruments and the absence of electronic means to conduct the tuning, the process involves several steps (some more collectivized and others more individualized), being intrinsically and intensely relational.

5 | Small (1998), in an interesting study on symphonic concerts, proposes as an object of ethnomusicological research and not the music itself, but what he calls *musicar* (“musicizing” in the original). For him, the term highlights music making, music as action and activity (in this regard, note that the verb “musicizing” represents the present participle and the gerund of the verb “to music”, thus denoting not only an action, but the action in progress, happening here and now). Incorporating Small's suggestions for thinking about what *foliões* do when they get together and tune their instruments, my interest is less on the tuning itself and more on tuning (especially what happens when such action takes place). Therefore, throughout this text, when I use tuning I mean the act, the action of tuning.

and authoritarian, extremist and denial speeches. In this scenario, will it be that by observing and, mainly, listening to the *foliões*, who so cherish and seek in tuning an ideal for the coexistence between people, things and the cosmos, won't we have something to learn?

However, before going into the tune of *folia*, it is important to tune up our perspective with some theoretical-methodological references.

TUNING THE PERSPECTIVE

The analysis of the relationships between tunings, scales, melodies and musical structures is an old and recurrent concern in the history of comparative musicology. Oliveira Pinto (2001) thus refers to the main interests of researchers dedicated to the comparative study of musicalities in these early times:

Early, the scientific interest in the music of other peoples was mainly restricted to scales and different musical systems, instruments and their tuning, use and also the study and analysis of melodies, which were carefully transcribed into the spelling of Western music (2001: 257).

Among the pioneers of this new emerging field, we can mention the Austrian chemist Erich Von Hornbostel (1877-1935). Leading the Berlin Phonographic Archive (Berliner Phonogramm-Archiv) for nearly three decades (between 1905 and 1933), Hornbostel developed an influential paradigm for the comparative studies of peoples' music. His research method sought to describe the musical systems and the displacement paths (in time and space) of songs and instruments, pointing out precisely the melodic aspects of music (Nettl, 2005a [1983]; Blum, 1992; Oliveira Pinto 2004).⁶

The material called up by Hornbostel to carry out his investigations was basically composed of recordings that came in great flow to the Archive through the sending of records by ethnographers, missionaries, merchants, travelers and colonial administrators in the four corners of the world (Ames, 2003)⁷. Hornbostel's analytical method and procedure had a wide and lasting influence on comparative musicology and later on ethnomusicology, which developed in North America from the second half of the 20th century onwards. Hornbostel's study basically involved three movements: first, attentive listening to the recordings and examining the melodic contours of the songs; then, the encoding of intervals and keys through the comparison of several examples of melodic sequences in the same ethnographic area or in the same people/musical tradition; finally, access to the basic scales and tunings of a given musical system.

In describing Hornbostel's paradigm, with special mention of the priority given to melodic considerations as a privileged item into musical systems, Nettle (2005a

6 | Hornbostel holds a doctorate in chemistry from the University of Vienna and was one of the forerunners of comparative musicology (a science that emerged at the end of the 19th century in European countries, notably Germany, which turned to comparative studies of the music of different peoples). He was also an assistant to the German philosopher, psychologist and musicologist Carl Stumpf, creator of the Berlin Phonographic Archive in 1900. In 1905, Hornbostel succeeds Stumpf in the archive, which later became the main archive of music recordings in the world. Just to get an idea of the magnitude of the project, the archive, which in 1908 gathered around a thousand wax cylinders, in 1918 had a collection of more than 10,000 cylinders, "making it the world's largest phonogram collection and the hub of the global exchange network" (Ames, 2003:301). With the rise of Nazism and the chase of studies and scholars of musicology, the collection's destiny was to migrate, along with George Herzog, a student of Hornbostel, to the United States. The displacement of these recordings increased and gave rise to important collections such as the phonographic archives of the Universities of Columbia and Indiana (Bastos, 1993).

7 | Ames recalls that, between 1900 and 1912, in addition to recordings from the colonies, important recording sessions were held in Berlin, where it was possible to listen to and consume non-Western music in different spaces related to the rise of the leisure and entertainment industry — such as circuses, traveling shows, cabarets, ethnographic exhibitions, hotels and even in zoos (2003:301).

[1983]) says that he gave

[...] great emphasis on the melodic aspects of the music, particularly on what he calls scales. Enumeration of tones, and the relationship of the tones to a not always thoroughly defined tonic, and, beyond that, the specific intervallic distances, are what he speaks to most frequently and immediately. Throughout his work there is evidence of a feeling of urgency to uncover a theoretical framework that, while often unarticulated, must surely exist in each culture for the creation of melodic material (op. cit: 95).

It can be seen that, from Hornbostel's perspective, as evidenced by some of his observer, the purpose of the analysis was to describe the different musical structures (or theoretical structure of different musicologies) through abstractions such as scales and tunings, which in turn, were work out from melodic phenomena made in labs⁸.

In addition to working with recordings that were part of the collections of the Berlin Phonographic Archive, Hornbostel also contributed greatly to the development of the study and classification of musical instruments. Together with German musicologist Curt Sachs, responsible for the collection of musical instruments for the Staatliche Instrumentensammlung, he devised a rate system known as the Sachs-Hornbostel system (1914). This system, pioneer in organology studies, an important field of comparative musicology and which has been dynamizing with renewed approaches (De vale, 1990; Irving, 2009; Bates, 2012) is still widely used as a reference for the instruments rate (Seeger, 1987; Travassos, 1987). An important aspect of this study – and one that directly interests us – is precisely the possibility of describing the tuning and scales based on the instruments morphology, as well as the sound they produce.⁹

Direct unfolding of the practices of collecting instruments and recordings carried out in colonial and imperial contexts, such studies allowed musicology a less Eurocentric and more nuanced view of the sound phenomenon and musical structures. However, as Nettl (2005a) reminds us, these researches, by privileging melodies, scales, tunings and other abstractions essential to the Western musical imagination as criteria for the delimitation of “exotic” musical systems, ended up reifying the notion of music

In the context of musicological research in Brazil, the tuning theme came in the works of the folklorist, musicologist and researcher Luiz Heitor Correa de Azevedo¹⁰. In his methodological proposal for collecting and analyzing musical folklore, following the recommendations of the North American ethnomusicologist Alan Lomax, Luiz Heitor valued recordings and analyzes of musical instruments as the main sources. If we look at the models of the cards he developed and used in his field research, we will see that, as in Hornbostel, the description of popular melodies was the privileged

⁸ | The primacy of melodic considerations in the scales definition of scales, tunings and musical systems, an approach developed by Hornbostel, had previously been defended by the English physicist Alexander J. Ellis, in a study published in 1885, “On the musical scales of several nations”.

⁹ | In the Sachs-Hornbostel system, instruments are classified into four major groups (idiophones, membranophones, chordophones, and aerophones), which are subdivided into a series of levels and sublevels (Hornbostel and Sachs, 1961 [1914]).

¹⁰ | The trajectory as well as the ethnographic and collectionist work of Luiz Heitor Corrêa de Azevedo were themes addressed in the researches of Aragão (2005), Barros (2013) and Mendonça (2007), among others.

entrance for the study of musical scales, keys and structures.

As for musical instruments, Luiz Heitor's recommendation was to describe them from a morphological point of view (with special attention to their dimensions, the nomenclature of their parts, etc.). In relation to string instruments, the researcher was also advised to indicate the sound (and the equivalent note) of each string individually, and then, by comparing the sounds of the different strings, trace the tuning system.

In the publication "Relação dos discos gravados no estado de Goiás" ["*Relationship of records recorded in the state of Goiás*"], from 1950, in the "texts and comments" section, we find an article entitled "Violas". In just five pages, Luiz Heitor presents the different tuning systems of the instrument in different places in Brazil. From a brief consideration of the alleged origins of the viola, its format, types of strings and different nomenclatures for the strings and other parts, it presents the different tunings of the instrument: "paulista", "guitarra" [guitar], "rio abaixo" [octave], "serra abaixo" and "maxambomba". These are some names to designate the tunings transcribed with the help of a musical staff. Naming each chord according to its respective sound (musical note), the musicologist, when mentioning, for example, the tuning "guitar", exposes the respective relationship between the notes (D/B/G/C/G), starting from the strings from bottom to top (highest to lowest string). When referring to the tuning "rio abaixo" (or "octave"), the relationship between the notes becomes D/S/G/D/G and so on.

By bringing Hornbostel and Luiz Heitor together, just to mention two important figures in musicological research in different latitudes, we note that for both, tuning was a matter of analysis and description. Except for the differences in the respective approaches that it is not appropriate to go into further here, the same procedure is put into practice: the tunings of the instruments are conceived as stable structures of distances between groups of notes related to each other. As Oliveira Pinto (2001) recalled well, and which applies to the two cases briefly recovered here, the theme of tuning used to be treated from a fixed, measurable and translatable model to Western terminology.

Differently from the uses and meanings of the tuning category (as a product), in the context of the ritual *giro* of *folias*, tuning is a verb, an action, a tuning, therefore. Collective and effective practice of its achievement, things happen. From this framework, the question becomes more complex: What are the worlds created in the *giro*? How does tuning produce contexts ("frames") and how does the transformation of the participants' perceptual, cognitive and interpretive fields happen?

To address these issues, we also need to sharpen our perspective with other references. This is what I intend to do here, exposing some possible

theoretical-methodological paths. The first reference in this direction is Alfred Schutz, in an article entitled "Making music together: a study in social relationship" (1976 [1951]). Schutz mobilizes his phenomenological sociology to understand the ways of human communication, especially the one that resonates in musical practice (in making). Focusing on the phenomenon of playing together, mainly in small groups, without the presence of explicit leaders and hierarchies (as is the case of an orchestra conducted by a conductor), he seeks to describe and analyze the structural elements characteristic of the communication process involved in this making.

Driven by face-to-face interactions, through the involvement and engagement of participants, making music together, for Schutz, implies a mode of relationship that depends on sharing time (or duration) and cohabitation in space. In this environment, the musical process takes place in and through the search for a "no original mutual tuning in relationship", a movement in which the "I" and the "you" give way to the experience of a "we". For Schutz, this is the foundation of all possible communication.

Also according to Schutz, this kind of relationship, equally present in other practices (in the "march", in "love", in "dance"), involves actions carried out in partnership with other people through real interactions, mutual movements coordination and the search for an attunement to be created and experienced in the course (and flow) of situations. In this communicational rule, a musician (a lover or a dancer) must not only hear the other, but also see and feel it. Its action is affected by what the partner does:

The Other's facial expressions, his gestures in handling his instrument, in short all activities of performing, gear into the outer world and can be grasped by the partner in immediacy. Even if performed without communicative intent, these activities are interpreted by him as indications of the what the Other is going to do and therefore as suggestions or even commands for his own behavior. Any chamber musician knows how disturbing an arrangement that prevents the cop performers from seeing each other can be (1976 [1951]:176).

Schutz's elaborations present interesting insights for us to think about tuning in *folias*. First, the idea that musical practice involves the creation of mutual harmony between people and that such an agreement is built on strong interactions. When they say they are *tuning* their instruments, *foliões* engage in a collective and relational practice that takes place in the temporality and continuous flow of face-to-face interactions. The sharing of perceptions in the time simultaneity and in the space cohabitation in the *tuning* process aims, as they say, to gather, physically and emotionally bring them together and involve them in a unique and shared experience.

Another aspect that Schutz highlights is also very important in tuning concerns the musical making and the production of "mutual tuning in the relationship". Tuning does not only involve sounds and the sharing of the same temporality, but

encompasses several other senses. As we will see throughout the ethnographic description, when they are tuning, *foliões* communicate through sounds, gestures, words, facial expressions, looks, movements and through bodily engagement with their violas, guitars, fiddles and *caixas*. In this sense, when they get the instruments right, they trigger different temporal and spatial perceptions.

The harmony created in the interactions flow through the mobilization and combination of a set of expressive elements (sounds, gestures, objects, words, expressions, looks), by intensifying the collective experience ("we"), seems to produce an "interpersonal orchestration" or "social integration" (Tambiah, 1979). In this direction, the intertwining of multiple communicational and expressive media added to the spatiality, temporality and corporeality of the tuning process work as "demarcators" ("contextual cues", according to Bauman and Briggs, 1990). They are "targeting mechanisms" (Tambiah, op.cit) that say that something is happening or rather, that they make something happen in that situation¹¹.

It is noticed that, during the tuning, there is a change in the relationships quality, behavior, attitude and emotional pattern of the participants - from the initial composure and dispersion when arriving at the house and greeting the residents to a posture of greater concentration, seriousness and solemnity. According to Bateson (2000 [1955]), we can say that one of the tuning effects is to create an "interpretive context" (or "framework") capable of providing the subjects, during the interactions, with elements (signs or markers) to understand and experience that situation.

In consequence, during tuning, attention and awareness are directed to what is happening and to engagement with (in) the activity. Participants are faced with the basic elements to identify the situation and answer the question: "What is happening? What is up?". Goffman (1974), in an unfolding of Bateson's reflections, says that the main objective in the study of frames is to perceive them as transformations, and not as fixed states. In this way, the interest is less in the "frame" or "framing" itself, and more in the process of producing them (the act of "frame" and "framing", therefore). To this end, Goffman proposes that the study of frames focus on "claves" or "keys" (keys in the original), as it is through them that situations are framed. Going further, he says that the main concept for interpreting how *frames* are created and transformed is *keying*. The category states, on the one hand, that we are facing transformational processes and, on the other, that transformations presuppose agreements and consensus.¹²

Another dimension of frames that dialogues with the phenomenon of tuning is their meta-communicative character (Bateson, op. cit). Having as the subject of the discourse the "relationship between the speakers", this communication about communication (or meta-communication) is what allows the participants to distinguish, for example, when the same act should be interpreted as a fight or as a game of struggle¹³. The same dimension seems to be present in the tuning, when the very

11 | For Tambiah, the meaning of communication in ritual contexts is not only (and not fundamentally) in terms of references and information (what is being transmitted and what is the meaning of what is said about something to which it applies), but in performative terms, in its capacity to produce engagement among participants. In the author's words: "Social communication of which ritual is a special kind, portrays many features that have little to do with the transmission of new information and everything to do with interpersonal orchestration and with social integration and continuity. The orchestration and integration aspects of the communicative process" (Birdwhistell, 1970: 86-7) includes many operations: the 'factual' characteristic that keeps the communication system in operation, the certainty of the message that reduces interpersonal anxiety and affective damage, the amount of linguistic and other cues that act as triggering mechanisms and context markers, the regulatory protocol that say what is considered adequate communication in equal or asymmetrical status - these are a related set" (1979: 132-133. My emphasis.

12 | It is interesting to note that one of the meanings of the verb "to key" (or "keying") has as possible synonyms "to attune" or "to tune", which translated into Portuguese means precisely "sintonizar" and "afinar".

13 | In Bateson's words: "(...) a frame is always meta-communicative. Any message that explicitly or implicitly defines a frame, ipso facto, provides the receiver with instructions or help in its attempt to understand the messages included in the frame" (op.cit: 44).

quality of the relationship between the musicians and the other participants is in evidence. By emphasizing that the nature of relationships must be interpreted in a specific and distinct way from what it had been, tuning can be understood as a mode of communication that deals with the potential of communication itself.

Thus, tuning is in itself an effective act, since from it and in it interactions and meanings emerge. Likewise, the act of tuning brings with it, as in a syntagmatic chain, events and situations that precede and follow it. Hence, in order to understand what emerges from it, it is interesting to put the tuning in the flow of the ritual process. So, however much I turn to the ethnographic description of tuning in the foreground, we must remember that it integrates a broader sequence of events (a before and an after): on the one hand, the journey of *foliões* as the greetings between them and the residents at their arrival in the houses, and the other hand, the singing already inside the house.

Like a web, the act of tuning articulates a passage, an opening, an important link that conveys and interweaves different phases and ritual sequences. Alongside the procedural and transitional dimension, fine-tuning, as a preliminary situation, also reveals the precariousness, ambiguity, uncertainty and dangers that surround beings and indeterminate conditions, situated in the interstices between the more stable and permanent positions (Turner, 2005 [1964]; 2013 [1969]). As we will see, the tuning in its incessant search for stabilization, balance, consensus and cohesion is, at all times, being put to the test and running the risk of not being successful. In this regard, it is worth recovering the following comment from Wisnik:

In the rituals that constitute the practices of modal music, the universe is invoked to be cosmos and not chaos. Anyway, the sounds tuned by culture, that make the music, will always be in dialogue with noise, instability, dissonance. In fact, one of the great graces of music is precisely this: to bring together patterns of recurrence and constancy with misfortunes that unbalance and make them unstable (1989: 27).

Starting from the idea that tuning is a performative and effective event, producing *frames* and “framings”, the proposal now becomes the description and analysis of the contexts and flows of interactions. After all, what are the communication means and how do they combine to produce the collective experience? What signs and elements (sounds, gestures, words, objects) are mobilized (and how are they mobilized) to create “mutual attunement in the relationship” (Schutz, 1951)? How does the “interpersonal arrange” (Tambiah, 1979) necessary for the perceptive and interpretive “framing” lead to singing? What does this apparent consensus consist of and how can it (and is) threatened?

How do noises, instabilities and dissonances affect the tuning?

SAINTS AND FOLIAS

At Taboquinha, the instrumental group of the folias is made up of violas, guitars, fiddle and *caixas*, as well as tambourines, *balainho* and *geroma*¹⁴. The preponderance of string instruments in these folias justifies, as we saw in the prelude to this article, the term *cordial* to name them. The instruments, although can be gathered and perceived together, they diverge from each other in terms of sound and narrative origin, and in terms of use and meaning in ritual contexts.

Many devotees of the Three Kings – every year, between December 24th and January 6th – participate in the festivities and *folias* dedicated to the Holy Kings. For the devotees, the Three Kings were, in addition to people of great wisdom and intuition, skilled musicians (players and singers). In several accounts about the origins of the *folias de reis*, the fact that the wizards take musical instruments on the journey and visit to the newborn baby Jesus is mentioned. The most mentioned are the viola, *caixas* and fiddle (and in some cases the tambourine)¹⁵, in addition, of course, to the well-known gifts – incense, gold and myrrh.

In the course of a *giro* of *folia* at Taboquinha, when we observe the behaviors and the way people relate to the instruments, the centrality of the viola is clearly perceived. It is the most appropriate instrument for using the *guia* [guide] or *cabeça*¹⁶, in addition to being, as we will see later, the basis for the tuning process. Alongside the viola, as the narratives point out the fiddle, the tambourine and the *caixas* are also essential – precisely because they are associated with the wise men and the original *folia*.

As for the other instruments, they may or may not be present. I particularly draw attention to the *geroma* and the *balainho*, as they are the ones that most pass on in different hands. It is common during a *giro* to see these instruments passing from hand to hand, unlike the viola and fiddle, for example, which usually remain all the time with the same (or few) player. I once heard a comment justifying the pass on of *geroma* and *balainho*, arguing that they were instruments “that have no science”. I found the comment curious and intriguing: but why are these instruments not science? Why are some instruments science and others not? Given their non-participation in the tuning process, is the term science related to strings and, therefore, to tuning? Interestingly, as we will see, instruments that have science (strings, including the *caixa*, and, ultimately, the voice) are the preferred targets of the practices of magic and spells (wickedness and inconveniences) that can disturb the smooth running of a *folia* focusing precisely on its tunings.

At Taboquinha, as I mentioned, there is a great diversity of *folias* throughout the year, configuring a lively and intricate calendar of *giros* and festivities dedicated to different *saints* of the Catholic pantheon. When we look at this set of *folias*, an important distinction must be underlined – the one that separates and distinguishes the *Folias de*

14 | The *balainho* is a type of rattle. It consists of a small straw basket, the interior of which contains seeds – when moved, they produce sound. The *geroma*, on the other hand, is also a type of rattle, but it is made of a small wooden apparatus with a handle and a hollow rectangular structure (similar to a racket). This is crossed by wires in which are placed caps that when struck produce sound.

15 | Of these three (or four) instruments that appear in the origin narratives of the folia, the viola is particularly ambiguous. In addition to being sacred for being one of the instruments of the wise men, in many accounts, it appears as the instrument of the devil, considered by many players to be an excellent guitar player, endowed with an unparalleled ability to play and mute the instrument (Chaves, 2020). For a comparative analysis of a set of reports about the origins of the revelry, see Chaves (2014b).

16 | *Cabeça* (or *guide*) is the term that names the main leadership of the folia groups, the one who has the knowledge of ritual precepts, who dominates the repertoire of songs and conducts performances in the most different situations.

Reis from the others (called *folias de bandeira*). The *folia de Reis*, considered the first and main folia, is the only one that performs the *giro* without the flag and at night, as the three kings did. It is worth remembering that, according to the biblical account and as the *foliões* point out in their narratives, the wizards walked at night and were guided by the glow of a star. In the *foliões* point of view, if the kings were pursued by Herod, they are also being pursued. Following this logic, walking at night reduces the risks, which are always there, of finding undesirable situations. Silence is another capital value in the arrangement of these *folias and giros*, as the late *folião* Joaquim Goiabeira clarifies below:

The most sincere *folia* in the world is the *Folia de Reis*, it is at night, it goes on at night and it's like this: it's quiet, if you have to sing here, there, for everyone, set the instruments, and come, the four singers already go one after the other, in silence, the player already knows, stepping in silence, arrives, the door is closed, you push it very slowly, then enter, when it starts to sing that the owner wakes up ... (Testimony by Joaquim Goiabeira. My emphasis).

As the *folião*, who in life was an excellent builder and *caixa* player, says, in the *Folia de Reis*, silence is essential¹⁷. In addition to point out the uniqueness of the *Folia de Reis*, which only goes on at night, he explains how the tuning takes place. The process of tuning (or attune) the instruments in these cases begins when the *foliões*, who until then had been walking, stop and gather close to the house to be visited. The distance must be enough so that the sound of the instruments is not heard from the house. Following Joaquim's account, after the tuning process is finished, when the instruments are already set, the *foliões*, in silence ("treading in silence") walk to the house, go inside, settle in the room in the dark, then start singing.

Quite different is what happens in the *folias de bandeira*, a term used to refer to *folias*, except that of *Reis*. In these *folias* the same concern with the silence characteristic of the *folias de reis* is not observed. Walking and arriving at the houses are enveloped in an atmosphere of greater relax and informality. The *giros* are performed during the day and with the presence of the flag – a banner with the image of the saint who always remains in front of the group. It is the flag that announces the *foliões* on their walks, arrivals and departures from homes.

The dynamics of tuning and reaching homes are also different in these cases. Roughly speaking, we can describe it in six successive steps:

- 1) tuning around the house, as in the *Folia de Reis*, but without taking care that the sound is not heard by the residents;
- 2) walk to the gate that borders the property;
- 3) beginning of *alvorada* [dawn] (instrumental theme) – performed between the gate and the door that gives access to inside the house;
- 4) in the living room of the house, greetings between *foliões* and residents;

17 | The value and centrality of silence in the *Folias de Reis* caught the attention of researchers such as Carlos Brandão who, in his studies of the *folias* in Caldas, Minas Gerais, made the following observation: "Old *foliões* from Caldas say that in their past they are boys, the journey was carried out with much greater rigor and with much more obedience to what the Three Kings were supposed to do on their way to Bethlehem. Pursued by Herod's forces, they traveled only at night, in silence along the roads. Arriving at a house, they asked for a shelter, without singing and with little boasting. Only inside the house did they sing. During the day, they stayed inside a shelter to go out again at dark of a new day, in another whole night of journey. I heard the same news in other *folias* in Minas and Goiás (Brandão, 1981:52). If the walk at night and the silence, in Caldas and also in Mossamedes, Goiás (Brandão, 1977:10), were memories of past journeys, at Taboquinha they are practices that organize the *giros* nowadays and mark the singularity of the *Folia de Reis* in relation to other *folias*."

5) still in the room, new tuning (now more time consuming and attentive when compared to what was done previously);

6) song dedicated to announcing the presence of the saint, thanking the offerings, share blessings to the residents and inviting them to the closing party of the *giro*.

Having made these general comments about the diversity of *folias*, the instrumental organization and the contexts in which the tuning process takes place, I turn to the ethnographic description of the dynamics of a specific situation I experienced during the *giro* of the São José folia in 2006. It is about the arrival of the *folia* in the house of a man known as Zé Podaça. The description that follows is guided by listening to the recording I made at the time. In this listening and writing exercise, the sound of the speeches, instruments and silences will be the guides for the ethnographic narrative.¹⁸

ARRIVAL, GREETINGS AND PLAY

Taboquinha, March 18, 2006, the day before São José day. The *Folia de São José* is approaching the house of Mr. Zé Podaça, at the time a man of almost 80 years who for a long time was part of, as *folião*, the term of local *folia*. After put the instruments near the gate that gives access to Zé's property, the *foliões* prepare to start the *alvorada*. It is with the instrumental sound of *alvorada* and with the flag in front of the group that cross the gate and walk through the space that detach it from the front door of the house. Mr. Zé, as soon as he notices the movement of *foliões* at the entrance to his property, goes to the door and from there he observes and listens to the arrival of the *folia* in his house. As the *foliões* approach the room's entrance door, Mr. Zé steps forward and goes into the room, where the players are heading while they play the *alvorada*, which only ends when everyone – *foliões* and owners of the house – are.

As soon as *alvorada* is over, a series of verbal interactions between the resident and the *foliões* begins. They are manners of friendly and relaxed greetings and usual compliments when people visit each other. Someone goes to Mr. Zé and asks "Are you okay?"; he replies "I'm fine, thank God!". Another *folião* reinforces "Are you really ok?" and then, addressing the owner of the house again, he asks "Blessing!?" Mr. Zé promptly reply with "God bless you!". Another *folião* arrives and jokingly asks "Steady and strong?". Mr. Zé, making fun of it, finishes off "And handsome too!". At that moment laughter takes over the environment. Mr. Zé, still in a playful tone, turns to me and speaks loudly so that everyone can hear: "Look at São José" (laughs) "Hey São José... thanks to God!",¹⁹ more laughter. Finally, Mr. Martinho, a *folião* of the same generation as Mr. Zé, addresses him with the words "How you doing, *cumpadi* [buddy]?" and hears the answer "I'm fine, and you, *cumpadi*?".

At this point of arrival, the lines are loud, sometimes simultaneous and overlapping, creating an agonistic atmosphere of excitement and play. As Malinowski (1972

¹⁸ | In addition to being based on listening to the sound recording made in this specific situation, my description is also based on two more complementary plans: first, using the observation and experience of several similar cases, the narrative detaches itself from this specific situation to present what it could be conceived as a recurring pattern of visits; second, the description of the concrete situation, as well as the abstract model, will be complemented with explanations, exegesis and elaborations by the *foliões* about the tuning process. In this direction, the present description simultaneously moves the three planes of the ethnographic perspective as formulated in the famous introduction by Malinowski (1922) to the "Argonauts of the Western Pacific", namely: 1) the "imponderables of real life" (flesh and blood), which is the way people act, behave and relate in real situations; 2) The scheme ("skeleton"), an abstraction constructed by the researcher based on the observation of the greatest possible number of real cases; 3) The "spirit", related to the natives' elaborations and explanations on a given subject.

[1930]) would say, more than communicating or informing, this type of communicative exchange aims to bring people together, produce sociability, keep a fellowship, gathering and friendship atmosphere. In such a communicational regime, the exchange of words without necessary or semantic meaning, aims to establish and prolong relationships, creating what is called “Comunhão pática [“communion experience”]. In Malinowski’s words, it is “a type of speech in which the bonds are made by the simple exchange of words”.²⁰

With a strong propensity to establish and keep friendly contact between the participants – the *foliões* and the residents who receive them – these statements also delimit (and create) certain relationships and social positions (Tambiah, 1979). In this sense, greeting manners can be understood as rites that set status in two directions:

* Vertically: requests and distribution of blessings between *foliões* and the owner of the house express and create asymmetries, legitimizing the authority of older people over younger people;

* Horizontally: greetings also reveal and create relationships of equality and symmetry. This can be seen when two *compadres* [buddy] meet and recognize each other.

One way or another, what can be seen in these arrival and greeting rites, albeit with slight change with each new visit, is the way in which the hierarchies and relationships of social positions are far from being abstractions or pre-existing realities. On the contrary, they are created during solid activities and in the course of actions and interactions.²¹

LOUDNESS, FREQUENCIES AND TUNINGS

While listening to the recording, it is noticeable how the laughter and speech decrease in intensity as the sound of the instruments is amplified, sounding and resonating in the environment, thus creating a singular “acoustic space” (Schafer, 1997 [1977]). Alongside the sounds, gestures such as the removal of hats and the *foliões*’ body movements evidence (and create) the ongoing transformation. The search for the sound threshold (the term I use to refer to the movement towards the tuned, attuned sound) involves multiple interactions and mediations (Hennion, 2003; 2011) – body movements, facial expressions, postures, looks, words, voices, musical instruments, sounds, among others.

Such movement of things, sounds and people gradually grows until it reaches its climax, when everyone plays together the same chord. At that time, the sounds of the instruments overlap and merge in the same frequency (loudness), making a constant sound pattern and in tune with the aesthetic and moral values of the *foliões*. When this

19 | At a certain point in this giro, Mr. Zé, whom I barely knew until then, started to joke with me saying that I was similar to São José. When the fun arrived at his house, following the protocol for these occasions, I went to greet him as well as did the others. What I didn’t expect was that he, jokingly and speaking loudly for everyone to hear, thanked God that São José was among them. In addition to some possible resemblance to the image him, the association of a (relative) strange and unknown with the sacred and mysterious was pointed out by Pitt-Rivers (2012) in an interesting study on the laws, rules and protocols of hospitality. Among other considerations, he shows how in relations between hosts and foreigners, the latter, in theory, represent dangers, threats and could be treated with hostility and insult. However, they also become guests and visitors, with whom the host starts to maintain friendly relationships of exchange and reciprocity. These relationships, however, do not prevent the differences between the respective roles (who receives and who arrives) from being eliminated.

20 | Malinowski (op.cit) says that breaking the silence with phrases like the European “It’s a beautiful day today” or the Melanesian “Where are you coming from?” it is the first act in the intercourse of a relationship whose main purpose is to establish, between the participants, bonds of friendship and exchange (not hostility, animosity or war). The link for intrinsic contact in this type of interaction is, for Jakobson, an example of the so-called “phatic function” (1973 [1960]), which, according to him, is to “see if the channel works”. Van Gennep (2011 [1908]), in his pioneering study of passage rites, had already pointed out that ‘greetings’ are important passage rites, as they promote aggregation and, therefore, acceptance and incorporation into the new environment for newcomers.

30 | In this way, following Bauman (1977), we can say that such rites are possible (since they are built in real interactions situated in time and space) and emergent (because things happen during their performance, relationships are produced and transformed).

threshold is reached and recognized, everyone remains silent for a few seconds until the guide intones the first chords of the sound on his viola.

The loudness reference for tuning is provided by the second string of the viola (from top to bottom, from bass to treble), called *baixão*²². The other strings of the viola, fiddle and guitar are tuned according to the *baixão* and *caixa*, the instrument most vulnerable to change, is always the last. As the late Neudir, one of the *foliões* who took charge of the process, explained to me:

I get the second string. The viola is better for giving the sound to others. The *caixa* is the last word, even if it's time to tune it. Suddenly the sun is hot outside, it's rising, it set, when you go in it's high again.

The tuning of the second string of the viola, or *baixão* (let's pay attention to this term), is the reference for the other strings and the sound indicator for the other instruments. It's provides the sound base of the group. However, the *baixão* of viola should be set according to the voice of the singer. Guitar players and other players tune their instruments according to the loudness of the voices of those who are going to sing. The tuning loudness should ultimately be good for singing.

The reference for the tuning process in folias, in this way, is the loudness. Relating loud and low, tuning is always a movement towards steady and sound ordering. Loud is always being built in the relationship between sounds and in the search for patterns of recurrence, always provisional, between the lowest and the loudest. During tuning, it is common to hear statements such as: "your *baixão* is on top."; "turn up the strings a little."; "Adjust the *caixa* a little bit more."; "It's missing."; "There's still a little difference."; "that's right". It is the listening, the perception of what is heard, gestures, body movements, looks and facial expressions that drive the process.

As Neudir explains again:

We got it right, right? Because sometimes someone has that instrument that isn't in tune, so they play loudly, they can make the right notes, as if they overshadow the sound of others. So, for example, when you're close; then you find out; so I go to them and to speak about it.

Movement towards a sound threshold, the tuning makes a texture of sounds that seek to stabilize at some point. The objective of the process, as the *folião* explains, is to place all instruments at the same loud (or frequency) so that neither of them overshadows the sound of the other. This metaphor reveals an ideal that values the whole (in the sense of collectivity), whose existence depends on how each instrument individually contributes and integrates into the totality. In this sense, an instrument,

22 | The viola, from the point of view of the aforementioned organological system by Sachs and Hornbostel [1961] (1914), is a ten-stringed chordophone, distributed in five orders of double strings. At Taboquinha, the strings of the viola are put in order of pairs from top to bottom (following the classification of the *folião* Neudir). They are: *bordão*, *baixão*, *retinta* and *baixim*, *toeira* and *prima*. String pairs are tuned in unison, as in the case of the fourth and fifth orders, respectively, or in octaves, as in the case of the first, second and third orders. In the case of the first two, the strings of smaller caliber, thinner, octaves, are called fellows of *baixão* and *bordão*. In the case of the third order, each string is given a name, with the *retinta* being the lowest and the *baixão* the loudest. For a more detailed description of the viola and other musical instruments used in the folias, see: Chaves and Fonseca (2005).

to fit with the other, must vibrate at the same frequency (and not sound above or below).²³

Attunement (Schutz, [1951] 1976), built on the balance dynamics between voltage, frequencies and tunings, is expressed in the last chord, when everyone plays in unison. At that time, differences are kept down, uncertainties ordered and dissonances controlled. Tuning, from this perspective, is a process of searching for the ideal loudness (neither too low nor too high) for singing, thus creating a good context for performance. Loudness is based on the singer's vocal range and in the *foliões'* ears.

So, the first step in tuning is defining the loudness corresponding to the *baixão* of viola sound. With the reference of the *baixão* of viola sound, each player can attune their own instrument. Once the tuning is defined, the focus is on the relationship between the other strings of the instrument and the link between the singer's voice and the *baixão*. Thus, the *folião*, before checking the tuning with the others, must adjust its instrument by itself. It should be noted that, regardless of the *baixão* note (C, D or G), what matters is the relationship between its sound and the sound of the other strings. This is what guides the tuning. Sound, visual and bodily, the process requires from the player, in addition to a refined auditory perception, attention to the other (their gestures, expressions and attitudes). We can say that the whole body (and all the senses) participates in the tuning.²⁴

Once the *baixão* sound is defined, the job becomes to adjust all the strings from it. The tuning takes place in a continuous sound (of tuning, frequencies and voltages). More than designating fixed states, the reference to the loudness of sounds points to relationships that are sensorially perceived by attentive ears. Relationships that, in seeking a threshold in this universe of possibilities and in this continuous movement of sounds and loudness (from the loudest to the lowest), remind us of Lévi-Strauss' reflections on chromatism (2004 [1964]).²⁵

Engaging in tuning, therefore, involves two moves:

1) An individual work by the musician with its instrument, after all, ultimately, each one is responsible for attuning their own instrument. This is the condition for playing it in the folia, even if the process is started with the sound provided by the viola of the most suitable to guide the process. Thus, it is not uncommon to see *foliões*, after getting the guide sound, moving with their instruments to tune them alone, or even in pairs.

2) Once the tuning of each instrument is finished separately, the *foliões* get together again and tune the sound of their instruments together.

From a temporal point of view, we can say that the tuning moves (and moves

23 | The term "frequency" is being used by me in the sense pointed out by scholars of musical acoustics, such as Everest & Pohlmann (2009). According to them, the "frequency" of a sound refers both to the property of how the sound wave propagates in the environment (a physical property, therefore) and the way it is perceived by human ears (a psycho-acoustic phenomenon). As they pointed out, the singularity of a frequency is measured by the number of repetitions or cycles of the sound wave in a given unit of time (usually measured per second): the more repetitions, the higher and higher the frequencies and vice versa (fewer cycles per second means sounds at lower and bass frequencies). Although frequency and loudness cannot be equated, since other aspects must be taken into account, such as intensity and timbre, the two phenomena, as they are keen to emphasize, are analogous and it is in this sense that I use the terms in this article. As we are seeing, during tuning, the *foliões'* effort is directed to stabilize the different frequencies (perceivable constant slipping between low and high sounds) in the same tuning pattern (not too high or too low). To tune like this, as an argument, is a movement, a search towards a constant, regular and ordered frequency (loudness).

24 | Schutz shows that the mutual relational attunement implied in musical making involves, in addition to sharing time, also share the same space. Which leads a musician not only to listen to the other, but also to see it and act taking into account what the other performs (its movement) in time and space. In the words of the author, the environment of co-presence (spatial-temporal): "it is possible because making music together takes place in a true face-to-face relationship – as the participants are sharing not just a portion of time, but also a part of space" ([1951] 1976:176). Baily and Driver, in an interesting study on the blues guitar, say that the main component of musical cognition should not be sought in ergonomic aspects (which are related to the capabilities and limitations of human factors), but in what they call "thinking motor-space", which takes place in the interaction between the physical and bodily movements of the players and the morphology

in) two temporalities: at first, after the *baixão* loudness is defined, it happens string by string, step-by-step, successively, extending chronologically along the timeline. In this plane, *foliões* experience individually and/or in pairs, in diachrony, the sequence of acts that make tuning a measurable phenomenon, in what Schutz calls "outer time"²⁶. In a second phase, the tuning moves vertically and synchronously (in simultaneity), at the moment (which does not coincide with measurable time), in what Schutz, inspired by Bergson, calls continuance (or "inner time"). This experience is expressed when everyone, starting from the same sound (the *baixão*) and after having tuned their instruments, play together and simultaneously the same chord. Singing, the most sacred moment of a visit, does not start without reaching this threshold.²⁷

Having presented the tuning process, let's return to the *baixão* category, which, as we've seen, is used to name a specific viola string, the one that provides the basis for tuning. When following other uses of the same term, still in the context of *folia*, it is clear that *baixão* also alludes to a sonorous figure present in the song and which represents the extension of the last syllable at the end of verses pair. In these contexts, the term *baixão* is about the large "pedal" that sonorously delimit the passage between the question and the answer (or vice versa) and that coincides with the passage between the performances of the two pairs of singers. The point is that such a threshold involves an intertwining of voices, at a given moment (however ephemeral it may be), that sounds like a single and undivided sound (Chaves, 2014a).

Comparing the uses of the term *baixão* in the two situations (tuning and singing), it is clear that in both contexts the category has the same general meaning—the search for an experience of continuity, coherence, ordering and stability. The analysis of the meaning of the term, which couples the augmentative suffix "ão" to the adjective *baixo* [bass] (big bass), demonstrates bass, treble or heavy sound that support the basis of sound production. The value that the bass sound has from the perspective of *foliões* can also be noticed in the singing duo—the guide is the one who sings in the lowest way. It is worth remembering that, in the opposite sense, the diminutive "inho" is coupled to the noun, creating the term *small bass*—a term that names another string on the viola.

Schafer, in the aforementioned study on "soundscape", whose title is "The tuning of the world", draws attention to the fact that in soundscapes defined by low frequencies (such as waves when they break on the beach, planes depart in the skies or even popular music with its powerful bass amplifiers), the listener is immersed in the sound. That is, "the listener is at the middle of the sound; involved by it" (op. cit.: 170). In acoustic environments marked by medium and high frequencies (the concert hall being the exemplary case), the listener experiences sound as something external to it, placed in space and distinguishable in its development. Regardless of the criticism that we may direct to Schafer's model, whether for its schematism or for its reified and overly pictured conception of the "landscape" category (Ingold, 2015), the idea of a bass sound as a propellant of certain auditory experiences seems to me to be thought-provoking for

of the instruments. From this perspective, sound production and musical perception are related to the human body, the instrument's body and space. It is in this interaction that musical making and thinking are carried out. When observing how, on the blues guitar, the arrangement of notes along the six strings of the instrument enables and encourages some modes (arrangements) of playing, Baily and Driver consider the centrality of the sound dimension as the main means of thought and musical cognition: "The hypothesis that this arrangement encourages spatial thinking suggests that musical patterns are remembered and executed not solely as aural patterns but sequences of movement patterns which have visual, kinaesthetic, tactile, as well as auditory repercussions" (1992: 61).

25 | The phenomenon of chromatism, for Lévi-Strauss, is associated with small (and tiny) intervals (visual or sound). In his conception, instead of producing dissociation and distinctions between domains (as happen in large intervals), small intervals establish continuities and passages. The example of the rainbow is remembered several times throughout the "mythological" ones (especially in volume I, "The raw and the cooked"), in order to exemplify the mixtures, passages and juxtapositions created from the small chromatic intervals. While the chromatic (in music and painting) deals with small changes and intervals, the diatonic emphasizes large intervals, discontinuities and more or less well-defined dissociation. The small differences make the chromatic, according to Lévi-Strauss, a source of danger, instability and search: "It is as if the South American thought, decidedly pessimistic in its inspiration, diatonic in its orientation, attributed to chromatism a kind of original maleficence, such that the great intervals, indispensable in culture for it to exist, and in nature, for man to think about it, can only result from the self-destruction of a primitive continuum whose strength is still felt in the rare points where still survived: or for the benefit of man, in the form of the poisons it came to command; or against it, in the rainbow,

think about the case of folias.

In this correlation, we can say that the bass category, as a kind of sound around which the folias' tuning and musical system are organized, points to a sound experience (or way of hearing) that stressed involvement, continuity and immersion. The bass, in the musical (or "musicological") thinking of *foliões*, is a sound that go through, mixes, conveys, fills the environment with its presence that it itself becomes the environment, involving everyone with its regular, constant, simultaneous, and orderly frequency.

THREATS, RISKS AND RUPTURES

The desired consensus, balance and stability (which the *baixão* category seems to express well) are provisional, tenuous and fragile as the strings of a viola. They face the threat of being broken at any and all times – which reveals the constant risk of the tuning not being successful, of not working out. A risky and uncertain company, tuning is subject to dangers, "impurities" and "contaminations" (Mary Douglas, 1976 [1966]) or "misfortunes" (Austin, 1962).

Consequently, tuning reveals a double nature: on the one hand, its purpose is to create order, stability, integration and cohesion from a sound ideal of balance. After all, as the late folião used to say, "the sound of one instrument must not overshadow the sound of the other"; moreover, tuning is also dealing with the unknown, with danger and with the evil that is always lurking. In the researched region, actions that destabilize the tuning of the folias are known as *atrapalho, malinagem and feitiço [inconvenience, wickedness and spell]*. In general, they are intentional actions of certain people moved by envy and that conduct rites (private and secret) for certain musical instruments. Not by chance, precisely the string instruments, including the *caixas* and the singers' voices.

By way of illustration and already heading to the end of this prose, I will mention some situations I experienced or related by me that point to the dangers, conflicts and tensions present in the universe of folia. Incidents that act directly on the tuning of instruments or on the singers' voices. The following narrative was related to me by Zé de Júlio, a *folião* who hosted me during my last field trip, between December 2018 and January 2019. I was at my host's house on a rainy afternoon when the conversation arose about the inconvenience, wickedness and spell in the *folia*. As I was interested in the subject, I wound up my host. He told me the following story. I transcribe it directly from my field notebook:

Martinho Capeta was the guide, Mr. Martinho (my host during most of my fieldwork) the counter-guide (or "verse catcher"). It was a folia for Bom Jesus, under a hot, dry sun. They were singing in a house when a man arrives, apparently from a family of famous sorcerers in the region. He says the man cast a spell on the folia that the instruments knocked out of

which it cannot control" (2004 [1964]:321). The tuning, built on the relationship between the sound of the strings through tensioning and the continuous search for small differences, can be thought of as an chromaticism example.

26 | For Schutz, one of the forms of temporal music existence is its measurability, the possibility of its division and subdivision into homogeneous temporalities: "Of course, playing an instrument, listening to a record, reading a page of music all these events occurring in outer time, the time that can be measured by metronomes and clocks, that is, the time that musician 'counts' in order to assure the correct "time" (op.cit.:171). The temporal dimension associated with chronometry (measurement of intervals), shared to the outside time of a watch (or metronome), is present in the tuning when it is observed that the practice, however careful and durable, cannot (or should not) be prolonged indefinitely.

27 | In this sense, the tuning in the folias seems to expand the observations made by Oliveira Pinto (2001), when he says that: "Different in rhythm or even in melodic configurations, the tuning structures and the combination of intervals already present a vertical disposition. As they result from sonic simultaneities, the vertical aspects of all music are often more difficult to perceive than the horizontal ones, which extend along the timeline. Instrument tunings belong to this vertical domain of sound structures" (2001: 241). What we are seeing in the case of folia is that the tuning, in addition to being placed in the verticality and simultaneity of the sounds that can be perceived in the last chord, also unfolds in the temporality, succession and movement of sequential sounds.

tune at once. Mr. Martinho's voice disappeared, he was silent. Then they went on the singing, finishing as it was. In the next house, they "attuned" the instruments on the way and started another chant. Until he started with acuity, but with time everything got messed up. In the end, Zezinho (Mr. Martinho's son and a religious leader in the community) decided to look for a healer in Riacho Fundo (a town next to Taboquinha). He took a cachaça for her and told her what had happened. The old healer looked at the bottle of cachaça and inside she saw the figure of a man, the one who caused the misfortune to the folia. She also said that it was people close to him who did the wickedness and that as a defense, all the foliões, before starting the song, should gather and each one take a sip of the beverage blessed by her. Said and done! Everyone drank the beverage that the old woman had prepared and the folia gradually became normal again.

Following Zé de Júlio's narrative, one can see how risks, threats and dangers are always on the lookout for folia. As I have heard several times, just as the wise men had to deal with the evil personified in the figure of Herod, whose intention was to chase and kill Jesus, the *foliões* also come into contact with these forces during the *giros*. Tensions, conflicts and dangers are constant in folia. Therefore, attention and care must be redoubled. Still following the *folião's* narrative, we see that the spell is not only headed at musical instruments, detuning them, but also at the singers' voices. We also learned that every spell (or attack) has a counter-spell (defence).

During field research, especially in *folias* located on the left (or west) bank of São Francisco, I came across some situations in which *foliões* sought to defend themselves against possible attacks. They sought to prevent themselves by eliminating (or reducing) the power and effectiveness of these dangers. Thus, it is usual in this region that *foliões* produce the so-called medicine – a mixture of roots and plants introduced in a bottle that will be used to put the cachaça offered for folia.

Foliões during the *gira* should only drink the beverage, which works both organically (helping, for example, in the digestion of heavy food or in supporting the singer's voice, punished for its intense and prolonged use) and spiritually (defending against inconveniences, wickedness and spells). In some festivities that I followed, the medicine was sent in a sack or bag and carried by the *alferes* [ensign], those in charge of carrying the flag and those responsible for the cachaça distribution²⁸.

Regarding this matter, I transcribe an excerpt from the interview I did in August 2005 with Mr. João, *alferes* of folia and brother of the guide Rivalino, both residents of Pau d'Oleo, a town on the left bank of São Francisco, on the banks of the Pardo river :

In my folia we don't drink white cachaça! It's already prepared, we prepare it before... Then, put some root, some *unha danta*, that *quina rosa*, put Jataí honey, so it doesn't mess, cinnamon, cloves... put it in the drink for it to be delicious...

It has to be three or nine, no pair, leave a single one. There he takes the wood chips, takes it from another until it makes nine roots, then mash all of it, puts it in the bottle, the cachaça is sent to my home, as I am in charge I take and give it to my fellows. The *foliões* only drink from this cachaça.

And it take off some disturbance?

Yes, there is a saying that says it takes off, but I don't know if it takes off, right? We do some invocations that we don't drink it pure, because we say that we get screwed, drink a drop of one type here, another one there. And it being with the mixture, the taste of the mixture is already in it.

FINAL CONSIDERATIONS

Tuning, which we saw as a collective practice in which multiple expressive and sensory means are combined and mobilized, is an action, an event, a performance that transforms the environment and people. It produces harmony and create "frames", establishing different links and connections. From the ethnographic report, the relational nature of tuning can be seen in multiple planes:

- 1) in the context of social relations: we saw how tuning creates proximity and engagement between people, bringing them together and enabling a sense of belonging and experience of the collectivity;
- 2) on the sensory level: tuning mobilizes the senses of hearing, vision and touch, thus producing a synesthetic and multisensory experience in the participants;
- 3) in the scope of the ritual process: it articulates different moments in the sequence of folia, being an important link for the passage between the *foliões'* walk from one house to another and the movement inside the houses;
- 4) on the level of temporalities: tuning articulates chronological time, as manifested when each *folião* individually attune string by string of their instrument, with synchronous, simultaneous and internal time, collectively experienced at the moment when all together play the same chord ;
- 5) on the cosmological plane: to tune is to engage in a clash with forces and potencies of good and evil, pure and impure, order and disorder, continuities and ruptures, consonances and dissonances.

As we have followed throughout the article, tuning is moving (putting into movement) words, bodies, objects and especially sounds in search of a threshold that transforms the flow of interactions - from informality, composure and dispersion observed in the arrival to seriousness, concentration and formality present in

28 | In Douglas' terms, we could say that the consumption of the medicine during the giro would be an ordering practice, which cleans, purifies and defends the *foliões* against threats, dangers and impurities arising from inconveniences, wickedness and spells. In his reflections on the relationships between order (purity) and disorder (impurity) in the beliefs, practices and dynamics of witchcraft and magic accusations, the anthropologist, thinking especially about the second category, clarifies that: "As we know it, impurity is essentially disorder. Absolute impurity exists only in the eyes of the beholder. If we dodge it, it is not out of cowardly fear or dread or sacred terror that we feel. Our ideas of illness also do not account for the diversity of our cleansing or impurity avoidance reactions. Impurity is an offense against order. By eliminating it, we don't make a negative gesture; on the contrary, we make a positive effort to organize our environment" (op.cit.: 6-7).

the song, the most solemn and sacred moment of the visit. However, tuning, as a production of “framing” (*frames* in Bateson's terms) and collective experience (similar to what Tambiah calls “interpersonal arrange and Schutz as “mutual tuning in relationship”), is a risky enterprise, dangerous, susceptible to countless imponderables and “misfortunes” (Ausitn, 1962) that, at the limit, may not work.

Thus, the nature of the “frame” in tuning is always a search, a becoming. In this sense, we should problematize, still with Bateson, the idea of frame in its physical and real dimensions (in its nuance of limit, as a line that somewhat precisely split the inside from outside).²⁹

In the tuning of the *folias*, as we have seen, the “frame” is always provisional and unstable. Although understood as a kind of “interpretive context”, whose intention is to order and direct (tune) the perception of participants to a “frame” that values the inside (in which perception is intensified) to the outside (inhibited perception), tuning, even with subliminal messages such as: “Pay attention to what is inside and do not pay attention to what is outside” (Bateson, op.cit: 43), is not immune to dangers, uncertainties and paradoxes. Because segregation is never absolute. There are bonds, connections, contagions, nexuses, mediations and multiple entanglements.

Tuning, therefore, is to produce involvement, syntony, and balance in a world crossed by threats, uncertainties and risks. After all, as replicate by Riobaldo, who, in the Grande Sertão Veredas, by Guimaraes Rosa- “walked through the same regions where the *foliões* who we have followed so far walked: “Living is really very dangerous”.

I cannot neglect that as Ester led Emily to speak together with and from God the difficulty in completing the Creed became evident. Faced with the girl's failure

Wagner Diniz Chaves is an anthropologist, professor at the Department of Cultural Anthropology at the Institute of Philosophy and Social Sciences of the Federal University of Rio de Janeiro (DAC/IFCS/UFRJ) and at the Graduate Program in Sociology and Anthropology (PPGSA) at the same university.

AUTHORSHIP CONTRIBUTION: Not applicable.

FUNDING: Not applicable

29 | Simmel's perspective on the meanings and functions of “frames” in works of art also seems to indicate openings for problematizing the fixed and limiting character of “frames” and “framing”. In this direction, in the essay “The frame, an aesthetic essay”, published in 1902, Simmel observes a process of change in the meanings and functions of the “frame” throughout the history of art – from the classical period, when the work of art was conceived as an integrated, autonomous and self-sufficient reality “a being in itself, a totality, a closed world that isolates itself from the outside”, the “frame” functioned as the reinforcement mechanism of this unity, independence and dissociation of the work in relation to what it was exterior to the modern period, when the work of art as a totality dissolves and becomes part of other totalities. For this contradictory situation of the work of art (integral in itself, but which needs to make another totality with the outside environment), Simmel perceives a change in the function of the “frame”. This ceases to be a boundary between worlds and starts to perform the mediation task. In the author's words: “The work of art finds itself in the contradictory situation of having to make, together with its environment, an integral whole, already being, in itself, a whole; In this the general trouble of life is repeated in which elements of totalities claim their own autonomy. It is evident that the frame needs to be subtly considered through advances and retreats, energies and delays so that through vision it can fulfill its task within the visible of mediating between the work of art and its environment, through the creation of links and its dissolution - task this one in whose historical analogy the individual and society reciprocally consume” (Simmel, 2016 [1902]:173).

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- AMES, Eric. 2003. "The sound of evolution". *Modernism /Modernity*, v.10, n.2: 297-325. <https://doi.org/10.1353/mod.2003.0030>
- ANDRADE, Mário de. [1928] 1972. *Ensaio sobre a música brasileira*. São Paulo, Martins Fontes.
- ARAGÃO, Pedro de Moura. 2005. *Luiz Heitor Corrêa de Azevedo e os Estudos de Folclore no Brasil: uma análise de sua trajetória na Escola Nacional de Música (1932-1947)*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- AUSTIN, John L. 1962. *How to do Things With Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- AZEVEDO, Luiz Heitor Corrêa de. 1950. "Violas". In AZEVEDO Luiz Heitor Corrêa de. (org.), *Relação dos discos gravados no estado de Goiás*. Rio de Janeiro, Centro de Pesquisas Folclóricas, n.2, pp. 34-38.
- BAILY, John e DRIVER, Peter. 1992. "Spatiomotor thinking in playing folk blues guitar". *The world of music*, v. 34, n. 3: 57-71. <https://www.jstor.org/stable/43563264>
- BARROS, Felipe. 2013. *Música, etnografia e arquivo nos anos 40: Luiz Heitor Correa de Azevedo e suas viagens a Goiás (1942), Ceará (1943) e Minas Gerais (1944)*. Rio de Janeiro, Multifoco.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. 1993. "Esboço de uma teoria da música: para além de uma antropologia sem música e de uma musicologia sem homem". *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 18, n.1: 9-73.
- BATES, Eliot. 2012. "The social life of musical instruments". *Ethnomusicology*, v. 56, n. 3: 363-395. <https://doi.org/10.5406/ethnomusicology.56.3.0363>
- BATESON, Gregory. [1972] 2000. "Uma teoria sobre brincadeira e fantasia". *Cadernos IPUB*, v. 5: 35-49.
- BAUMAN, Richard. 1977. *Verbal art as performance*. Massachusetts, Newbury House Publishers.
- BAUMAN, Richard & BRIGGS, Charles L. 1990. "Poetics and performance as critical perspectives on language and social life". *Annual Review of Anthropology*, v. 19: 59-88. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.000423>
- BITTER, Daniel. 2010. *A bandeira e a máscara: a circulação de objetos rituais nas Folias de Reis*. Rio de Janeiro, 7Letras.
- BLUM, Stephen. "Analysis of musical style". In, MEYER, Helen. (org.), *Ethnomusicology: an introduction*, New York and London, W. W. Norton & Company, pp.165-213.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1977. "A Folia de Reis de Mossâmedes". *Cadernos de Folclore*, v. 20 Rio de Janeiro, FUNARTE.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1981. *Sacerdotes da viola*. Petrópolis, Vozes.
- CHAVES, Wagner. 2009. *A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CHAVES, Wagner. 2014a. "Canto, voz e presença: uma análise do poder da palavra cantada nas folias nortemineiras". *Mana - Estudos de Antropologia*

- Social, v. 20, n. 2:, 249-280. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000200002>
- CHAVES, Wagner. 2014b "A origem da folia de reis na tradição oral: variações de um mito". In: OLIVEIRA, Humbertho. (org.), *Mitos, folias e vivências*. Rio de Janeiro, Mauad / Bapera, pp 65-88.
- CHAVES, Wagner. 2020. "Tudo é e não é": paradoxos e antinomias no pensamento de Riobaldo e no imaginário de violeiros do vale do São Francisco, norte de Minas Gerais". *Religião & Sociedade*, v. 40, n. 2: 75-97. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n2cap04>
- CHAVES, Wagner e FONSECA, Edilberto. 2005. *Sons de couros e cordas: instrumentos musicais tradicionais de São Francisco, MG*. Rio de Janeiro, Iphan/CNFCP, 40pgs.
- DE VALLE, Sue. 1990. "Organizing organology". *Selected reports in ethnomusicology*, v. 9: 1-34.
- DOUGLAS, Mary. [1966] 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva.
- ELLIS, Alexander. 1885. "On the musical scales of various nations". *Journal of the royal society of arts*, v. 33: 485-527.
- EVEREST, F. Alton; POHLMANN, Ken. 2009. *Master Handbook of Acoustics*. New York, McGraw Hill.
- GOFFMAN, Erving. 1974. *Frame Analysis*. New York, Harper & Row.
- HENNION, Antoine. 2003, "Music and mediation: toward a new sociology of music". In CLAYTON, Martin; HERBERT, Trevor. MIDDLETON, Richard. (orgs.), *The Cultural Study Of Music: a critical introduction*. London and New York, Routledge, pp.80-92.
- HENNION, Antoine. 2011. "Pragmática do gosto". *Desigualdade & diversidade*, v. 8: 253-277.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. [1936] 1978. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- HORNBOSTEL, Erich e SACHS, Curt. [1914] 1961. "Classification of musical instruments". *Galpin society journal*, 14, 3-29.
- INGOLD, Tim. [2011] 2015. "Quatro objeções ao conceito de paisagem sonora". In: INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes, pp. 206-210.
- IRVING, David. 2009. "Comparative organography in early modern empires". *Music & Letters*, v. 90, n.3: 372-398. <https://doi.org/10.1093/ml/gcp010>
- JAKOBSON, Roman. [1960] 1973. "Linguística e poética". In: JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo, Cultrix, pp.118-162.
- LEVI-STRAUSS, Claude. [1964] 2004. *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac & Naify.
- MALINOWSKI, Bronislaw. [1922] 1978. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo, Abril. MALINOWSKI, Bronislaw. [1930] 1972. "O problema do significado em linguagens primitivas". In OGDEN & RICHARDS, A. (orgs.), *O significado de significado*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 295-330.
- MAUSS, Marcel. [1925] 2003. "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas". In MAUSS, Marcel, *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, pp.185-314.
- MENDONÇA, Cecília. 2012. *A coleção Luiz Heitor Corrêa de Azevedo: música, memória e patrimônio*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

- NETTL, Bruno. [1983] 2005a. *The Study of Ethnomusicology: twenty-nine issues and concepts*. Urbana e Chicago, University of Illinois Press.
- NETTL, Bruno. 2005b. "A year of anniversaries". *SEM Newsletter*, v.39, n.3, p.5.
- OLIVEIRA PINTO, Tiago de. 2001. "Som e música. Questões de uma Antropologia Sonora". *Revista de Antropologia*, v. 44, n.1: 222-286. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012001000100007>
- OLIVEIRA PINTO, Tiago de. 2004. "Cem anos de etnomusicologia e a 'era fonográfica' da disciplina no Brasil". *Anais do II Encontro Nacional de Etnomusicologia*, Salvador, Contexto, pp. 103-124.
- PEREIRA, Luzimar. 2012. *Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG*. Rio de Janeiro, 7Letras.
- PEREIRA, Luzimar. 2014. "O 'giro' dos outros: fundamentos e sistemas nas folias de Urucuia, MG." *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 20, n.3: 545-573. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000300005>
- PITT-RIVERS, Julian. [1977] 2012. "The law of hospitality". *HAU: journal of ethnographic theory*, v. 2, n. 1: 501-517.
- REILY, Ana Suzel. 2002. *Voices of the magi: enchanted journeys in southeast Brazil*. Chicago studies in ethnomusicology, The University of Chicago Press.
- ROSA, João Guimarães. [1956] 1985. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira.
- SCHAFER, R. Murray. [1977] 1997. *A afinação do mundo*. São Paulo, Editora Unesp.
- SCHUTZ, Alfred. [1951] 1976. "Making music together". In BRODERSEN, Arvid. (ed.), *Collected papers II: studies in social theory*. The Hague, Martinus Nijhoff, pp.159-178.
- SEEGER, Anthony. 1987. "Novos horizontes na classificação dos instrumentos musicais". In RIBEIRO, Darcy. (org.), *Arte índia: suma etnológica brasileira*, vol.3, Petrópolis, Vozes, pp.173-179.
- SIMMEL, Georg. [1902] 2016. "A moldura: um ensaio estético". In VILLAS BÔAS, Gláucia e OELZE, Berthold. (orgs.), *Arte e vida: ensaios de estética sociológica*. São Paulo, Hucitec Editora, pp.167-173.
- SMALL, Christopher. 1998. *Musicking: the meanings of performance and listening*. Middletown, Wesleyan University Press.
- STOLLER, Paul. 1989. *The Taste Of Ethnographic Things: the senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press.
- TAMBIAH, Stanley J. [1979] 1985. "A performative approach to ritual". In: TAMBIAH, Stanley J. *Culture, Thought, And Social Action: an anthropological perspective*. Cambridge, Harvard University Press, pp. 113-169.
- TRAVASSOS, Elizabeth. 1987. "Glossário dos instrumentos musicais". In RIBEIRO, Darcy. (org.), *Arte índia: suma etnológica brasileira*, vol.3, Petrópolis, Vozes, pp.180-187.
- TURNER, Victor. [1967] 2005. "Betwix and between: o período liminar nos 'ritos de passagem'". In *Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói, EdUFF, pp.137-158.
- TURNER, Victor. [1969] 2013. "Liminaridade e comunidades". In *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes, pp.97-126.

VAN GENNEP, Arnold. [1908] 2011. Os ritos de passagem. Petrópolis, Vozes.

WISNIK, José Miguel. 1989. O som e o sentido. São Paulo, Companhia das Letras.

Received October 21, 2019. Accepted November 25, 2020.

Espíritos, história e colonialismo na Guiana¹

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2021.186650](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.186650)

¹ | Agradeço a Omar Thomaz, Brackette Williams, Cristiana Bastos, Luis Nicolau Parés, Rodrigo Bulamah, Moisés Lino e Silva, Guillermo Vega Sanabria e Maria Elvira Diaz-Benitez por seus valiosos comentários, pela interlocução e por seu estímulo. Pareceristas anônimos, a quem também agradeço, ajudaram sobremaneira a qualificar este trabalho.

Marcelo Moura Mello

Universidade Federal da Bahia | Salvador, BA, Brasil
mmmello@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9460-2824>

RESUMO

Em diálogo com proposições recentes em torno da antropologia *da* história, neste artigo abordo como espíritos de colonizadores holandeses na Guiana, antiga Guiana Britânica, atuam como agentes, atores e narradores do processo histórico. Argumento que espíritos participam da formulação, (re)criação e circulação de conhecimentos, fatos e experiências associados, pelos espíritos e pelos humanos, ao período colonial da Guiana.

PALAVRAS-CHAVE

Espíritos, história, colonialismo, Guiana

Spirits, history and colonialism in Guyana

ABSTRACT Through a dialogue with the anthropology *of* history, in the article I analyze how spirits of Dutch colonizers in Guyana, formerly British Guiana, act as agents, actors, and narrator of the historical process. I argue that spirits participate in the formation, (re) creation and circulation of knowledge, facts, and experiences that are associated, by humans and spirits, to the colonial era of Guyana.

KEYWORDS

Spirits, history, colonialism, Guyana

Na introdução a um volume recente sobre a morte no Caribe, Maarit Forde evoca diversas ordens de rememoração de massacres em uma região asfixiada e sufocada por aquilo que chamou de “eventos inaugurais”, isto é, o extermínio de populações autóctones, a escravidão e o trabalho sob contrato (*indentured labour*). Longe de serem singulares, tais eventos fundaram sociedades coloniais de plantação, cujas bases se assentaram na coerção, na violência e nos deslocamentos forçados (Forde, 2018). Reivindicando a necessidade de se prestar suficiente atenção aos contextos sociopolíticos nos quais as populações caribenhas se comunicam com mortos e (re) lembram destes, Forde conclama especialistas a analisar os impactos de transformações sociais, culturais, políticas e econômicas na própria conceituação dos mortos. Trata-se, e aqui convém evocar o fascinante trabalho de Brown (2008) sobre as políticas mortuárias na Jamaica, de redimensionar problemáticas em torno da morte em sociedades construídas sobre os escombros de perdas coletivas (Brown 2010).

Tais perspectivas parecem-me rentáveis, pois apontam para as dimensões profundamente históricas das relações com os mortos em contextos – como o do Caribe – nos quais mortes violentas, brutais e inquietantes geraram não apenas metáforas e alegorias que aludem às perdas do passado, mas também presenças continuadas de seres que, não obstante seu caráter presumivelmente espectral, têm existência concreta no mundo (Kwon, 2008). Neste artigo, tomo como personagens centrais espíritos cujas existências históricas são indissociáveis tanto do estabelecimento da ordem colonial quanto dos efeitos duradouros de eventos inaugurais no presente. Interesse-me, em específico, em analisar como espíritos de colonizadores holandeses participam de formas de criação, circulação, transmissão e inscrição de conhecimentos sobre o passado colonial da Guiana, antiga Guiana Britânica.

Colônia britânica até 1966, ano da independência, a República Cooperativa da Guiana (Guyana) é composta por três regiões – Essequibo, Demerara e Berbice – que foram originalmente colonizadas por holandeses, entre 1665 e 1803. Neste ano, os britânicos assumiram o controle formal das três colônias, unificando-as em 1831, dando origem à Guiana Britânica. Enquanto o processo de transferência do domínio holandês para o britânico é retratado pela historiografia oficial e profissional como relativamente pacífico, sem grandes atribulações, os(as) moradores(as) contemporâneos da região costeira da Guiana apresentam imagem bastante diferente, dando destaque à ocorrência de um massacre.

De acordo com uma narrativa muito difundida no país, na transição do domínio holandês para o britânico, centenas de holandeses foram brutalmente assassinados por britânicos, ao passo que famílias inteiras teriam se suicidado para escapar de assassinatos, estupros, razias e outras formas de violência. Despossuídos de riquezas, terras, bens e propriedades, os holandeses também não receberam os serviços fúnebres adequados. Considerados os *senhores*,² ou *donos*, da terra [*masters of the land* ou *master boundaries*], contemporaneamente esses espíritos buscam reter o domínio sobre as

2 | Neste texto, expressões, termos e categorias nativas são grifadas em itálico, apenas quando de sua primeira ocorrência.

propriedades possuídas por colonizadores holandeses no passado, particularmente em áreas onde existiram, ou ainda existem, plantações de cana-de-açúcar³. Espíritos holandeses portam consigo memórias de atos violentos, infligindo ataques nos vivos. Imersos na vida mundana, contribuem para sentimentos e sensações inexplicáveis, comportamentos erráticos e autodestrutivos, além de estimularem ideias suicidas⁴. Não raro, os espíritos (tanto de homens quanto de mulheres) contraem relações sexuais com humanos no plano onírico, além de provocarem doenças, confusões mentais e desejos desmedidos – compulsão pelo consumo de drogas ou bebidas alcoólicas, libido aflorada, pensamentos obsessivos, etc. Em suma, e para se utilizar de um termo amplamente empregado entre meus interlocutores e minhas interlocutoras principais, espíritos holandeses *afetam* [*affect*] e produzem *afetações* [*affections*], coagindo as vítimas de seus ataques a entrar em contato direto com legados e heranças do passado colonial.

Vim a saber da existência de espíritos holandeses na Guiana um tanto espontaneamente, já no meu primeiro final de semana no país, durante pesquisa de campo exploratória⁵. Nessa etapa inicial da pesquisa, referências a espíritos dos mortos abundavam, inclusive porque eu estava hospedado, sem saber até então, em uma casa considerada mal-assombrada. À medida que fui me familiarizando com o país, travei contato com dezenas de pessoas sujeitas a ataques espirituais, sobretudo após iniciar minha pesquisa junto a descendentes de indianos e indianas que são membros de uma vertente hindu heterodoxa, o culto à deusa Kali. Documentei extensamente o caso de oito pessoas, obtendo informações sobre suas relações com espíritos ao longo do tempo, ora no templo hindu onde concentrei minhas observações, Blairmont, ora nas residências de indo-guianeses.⁶ Independentemente dos desdobramentos de cada relação em particular, aos poucos ficou evidente que as biografias de vários homens e de várias mulheres da Guiana não estavam apartadas da agência dos espíritos, nem de suas *heranças*.

Como demonstrarei nas próximas páginas, as reverberações do passado colonial são dimensionadas, por muitos guianenses, à luz dos efeitos produzidos por espíritos no presente. Na medida em que espíritos dos mortos, como notou Wirtz (2016), não apenas narram e reencenam o passado, mas também afetam o presente como copresenças imanentes aos vivos, sugiro que na Guiana contemporânea espíritos holandeses atuam como agentes, atores e narradores do processo histórico (Cf. Trouillot, 2016 [1995]). Suas histórias vinculam conhecimentos históricos sobre o passado colonial que são corporalmente experienciados por humanos. Em paralelo, humanos narram e dimensionam suas próprias histórias – como aquelas de ocupação territorial – à luz dos efeitos produzidos por espíritos no mundo.

Apesar do impacto de obras como a de Sahlins (1985) e do vasto acúmulo, nas últimas décadas, de estudos antropológicos que propõem intersecções com a história em termos mais amplos, o enfoque nas dimensões históricas de toda e qualquer sociedade nem sempre foi acompanhado de um exame mais minucioso sobre o

3 | Saliento de antemão que tal perspectiva é hegemônica na região costeira da Guiana, não abrangendo as percepções de coletivos ameríndios, que em sua maioria vivem em áreas de floresta. Para concepções ameríndias sobre domínio, poder e maestria na região das Guianas, ver, dentre outros: Mentore (2018), Rivière (1981), Vidal e Whitehead (2004) e Whitehead (2002).

4 | A Guiana tem uma das maiores taxas *per capita* de suicídios do mundo. Para um balanço recente, ver Edwards (2016). Em outro lugar, analisei um caso de suicídio precipitado por espíritos holandeses (Mello, 2021). Para uma análise sobre a relação entre espíritos e suicídios em socialidades indígenas, ver Matos (2017) e Pechincha (2018).

5 | Realizei dez meses de pesquisa de campo na Guiana entre 2010 e 2012. Travei contato com membros do culto à deusa Kali na metade final de minha pesquisa de campo exploratória, conduzida entre janeiro e abril de 2010. A esse contato inicial somam-se mais oito meses de pesquisa de campo intensiva com membros do culto à Kali. Em 2018, retomei brevemente ao país, por pouco mais de 40 dias.

6 | Descendentes de trabalhadores e trabalhadoras sob contrato da Índia que desembarcaram no país entre 1838 e 1917. Indo-guianenses – que chamam a si mesmos(as) de *indianos* [*Indian*] – constituem o segmento populacional demograficamente mais representativo da Guiana.

que os observadores entendem, em primeiro lugar, por história (Stewart e Hirsch, 2005). Foge a meus interesses enveredar por essa direção, ou de colocar à prova, a partir das ações de espíritos no mundo, primados caros aos modos profissionais de historicização do passado (Cf. Palmié, 2002; 2013). Em diálogo com as proposições de Palmié e Stewart (2016) em torno da antropologia da história, proponho descrever práticas por meio das quais se produz e se adquire conhecimento sobre o passado, bem como investigar ações, técnicas e sensações por meio das quais as pessoas sentem que estão em contato com o passado (ver também Lambek, 2016; Palmié e Stewart, 2019; Stewart, 2016).

Para proceder à minha análise, o texto está estruturado da seguinte maneira. Primeiramente, demonstro como o passado colonial holandês permanece significativo para guianenses contemporâneos, cujas narrativas sobre esse período são informadas por conhecimentos diversos acerca de eventos históricos, sobre a intervenção colonial na paisagem e sobre as ações de colonizadores europeus no passado. Em seguida, volto minha atenção para as estórias que descendentes de indianos – em particular, membros do culto à deusa hindu Kali – contam sobre espíritos e sobre formas de ocupação do território. Por fim, as considerações finais são precedidas por uma análise mais detida sobre as formas de comunicação corporificada entre espíritos e humanos.

LEGADOS HOLANDESES

Vestígios materiais da colonização holandesa na Guiana abundam em toda a região costeira do país, cujas fundações repousam em um complexo sistema de eclusas (*kokers*), diques, canais e muros de contenção erigido tanto para conter o avanço da maré – a Guiana situa-se abaixo do nível do mar – quanto para evitar o acúmulo de água em áreas habitadas e de cultivo. A necessidade de regular o fluxo das águas estruturou o próprio padrão de distribuição da população no país (Smith, 1956), concentrada que está em uma estreita, e fértil, faixa territorial⁷ litorânea na qual grandes empreendimentos agroindustriais, as plantações, foram estabelecidos no passado. Dadas essas condições ecológicas, o cultivo em larga escala de produtos agrícolas requereu a importação de técnicas de engenharia dos Países Baixos. No processo de “humanização da região costeira” da Guiana, para citar aqui a apropriada terminologia de Rodney (1981: 3), o trabalho fundacional de escravizados foi determinante⁸.

Toda essa infraestrutura hidráulica, em operação até hoje, é assaltada por outras forças e formas – aquelas da natureza, diria Simmel (1958 [1912]) – que corroem toda sorte de edificações: *kokers* necessitam de reparos constantemente; o muro de contenção está deteriorado em vários pontos; os canais mostram-se inoperantes face às constantes chuvas torrenciais que castigam o país; e à exceção de alguns poucos espaços turísticos, poucos prédios da época holandesa permanecem em pé hoje. De igual

7 | Mais de 95% da população guianense, de aproximadamente 800.000 pessoas, está concentrada em 4% do território total do país, na região costeira. O estabelecimento de empreendimentos agroindustriais encerrou a vida da maior parte da população guianense em uma zona limítrofe (uma fronteira, se quisermos) entre o oceano e as áreas de floresta do país.

8 | Sob tais condições, o trabalho envolvido na criação de terrenos aráveis foi hercúleo. Milhões de toneladas de terra e demais detritos foram extraídos do solo. Na construção de toda essa infraestrutura, lembra-nos Rodney (1981: 3), “escravos moveram 100 milhões de toneladas de areia sólida, encharcada de água, com pás em mãos, enquanto enfrentavam condições perpétuas de lama e água”. Posteriormente, trabalhadores sob contrato da Índia também tiveram por encargo a manutenção de diques e canais, experimentando a “dieta de lama e água” em sua rotina diária de trabalho (idem, id.).

modo, e não obstante a constante referência ao “legado holandês” (*Dutch heritage*) em cartilhas governamentais, manuais escolares e guias turísticos, é um segredo público que parte considerável dos documentos históricos da época holandesa ou foi consumida por insetos, ou encontra-se indisponível para consulta no arquivo nacional, o Walter Rodney Archives.

O arquivo nacional se localiza nas proximidades da *Square of Revolution*, uma das praças centrais da capital, Georgetown. Nessa praça, a escultura de Cuffy (Coffij, nas fontes holandesas), um dos líderes da Revolta de Escravizados em Berbice, entre 1763 e 1764, destaca-se pela imponência. O monumento, construído pelo artista afro-guianense Philip Moore (1921-2012), representa, de modo não-naturalista, um guerreiro africano com uma faca atada à cintura, cujo corpo corrugado é entalhado com máscaras. As placas ao redor do plinto evocam, dentre outras coisas, o mundo espiritual africano, a ganância dos plantadores holandeses e a resistência de escravizados. O monumento artístico foi encomendado pelo controverso presidente e primeiro-ministro Forbes Burnham¹¹ (1923-1985), cuja propaganda nacionalista, no rescaldo do conturbado processo de independência do Reino Unido, em 1966¹², envolveu a ressignificação retrospectiva de vários eventos passados, como aqueles associados à luta pela liberdade de africanos no passado. Não à toa, a proclamação da República, no dia 23 de fevereiro de 1970, se deu no mesmo dia em que, supostamente, a revolta teria se iniciado, em 1763 (Thompson, 2006). Não à toa, tanto Burnham quanto outras lideranças independentistas produziram escritos sobre a Rebelião para extrair lições para o presente e, por extensão, para o futuro de uma nação recém-soberana (Williams, 2020 [1990]).

A quase-exitosa rebelião de Berbice durou mais de um ano e envolveu praticamente toda a população escravizada, de aproximadamente 4.000 pessoas, da então colônia holandesa. Após a eclosão de um levante inicial, em algumas semanas os rebeldes controlaram territorialmente Berbice, impelindo as forças holandesas a abandonar dezenas de plantações e dois fortes militares. Sitiadas em Dageraad, uma plantação localizada à montante do Rio Berbice, as tropas holandesas aguardaram



Koker (eclusa) à beira do Rio Berbice. Junho de 2018.⁹



Mapa da colônia de Berbice, fixado na sala de pesquisa do Walter Rodney Archives (Georgetown, Guiana). Junho de 2018.¹⁰

9 | Todas as fotos aqui inseridas são de minha autoria.

10 | O mapa é de 1720, de autoria de Jan Daniel Knapp.

11 | O regime de Burnham é apontado como responsável pelo assassinato, por meio de um atentado a bomba, do eminente historiador guianense Walter Rodney (1942-1980), cuja atuação política pregava a união da classe trabalhadora para além das divisões étnico-raciais do país. Rodney era crítico ferrenho do regime ditatorial de Burnham. Para um balanço recente, ver Taylor (2020).

12 | A comunhão inicial de afro e indo-guianenses, os principais segmentos populacionais do país, na luta anticolonial ganhou expressividade já na década de 1950. Entretanto, disputas internas, fomentadas pelos serviços secretos britânico e estadunidense, que temiam as orientações comunistas do movimento anticolonial, fragmentaram o movimento independentista. Suas principais lideranças, o advogado afro-guianense Forbes Burnham, e o dentista indo-guianense Cheddi Jagan, tornaram-se rivais e o partido independentista, o PPP (People's Progressive Party), se dividiu em linhas étnicas. A escalada de animosidades

ansiosamente por reforços militares. Entrementes, Simon van Hoogenheim, governador da colônia, trocou missivas com Cuffy e Accabre, líderes da revolta que, inicialmente, demandaram a partida imediata dos holandeses da colônia e, em seguida, propuseram a criação de dois estados soberanos – um governado por negros, o outro, por brancos.¹³ Embora nenhum tratado tenha sido concluído, van Hoogenheim deliberadamente continuou a trocar missivas com Cuffy, enquanto requisitava, e aguardava, por suporte militar adicional.

Ao cabo, a Revolta de Berbice não logrou sucesso e os esforços revolucionários foram duramente reprimidos pelas forças coloniais, que foram reforçadas por batalhões de soldados de colônias vizinhas, da metrópole e de ameríndios¹⁴. Estima-se que entre um terço e um quinto da população escravizada sobreviveu à rebelião e a seu desfecho, enquanto um terço das plantações foi abandonada pelos colonizadores, cujo contingente populacional, de aproximadamente 350 pessoas, foi reduzido à metade (Kars, 2020: 254; 260). Após os últimos grupos de insurgentes serem debelados, centenas de rebeldes e suspeitos de participarem da revolta foram julgados e interrogados. Além dos castigos físicos infligidos a centenas de pessoas, 120 homens e 4 mulheres foram condenados à pena capital (Kars, 2020: 254).

Nos “sangrentos meses após a rebelião”, nos lembra Brackette Williams (2020: 201), rebeldes foram “escaldados, queimados em chamas, cozinhados em fogo brando ou decapitados, com os restos de seus membros despedaçados”. Suas cabeças, e partes extirpadas de seus corpos, “foram encravadas em estacas”, para servir de exemplo e alerta. Não seria de espantar que humanos tratados tão injustamente em seus momentos derradeiros se tornassem incapazes de descansar pacificamente no mundo dos mortos, sugere Williams. No entanto, complementa, “não são [...] esses homens e essas mulheres que se tornaram fantasmas buscando reparações ou a compaixão dos vivos”. Ao contrário, são os espíritos de homens e mulheres holandeses que “têm vagado [...] pela terra, buscando modos de reivindicar sua propriedade, de vingar suas mortes repentinas e/ou receber um funeral adequado” (Williams, 2020: 220). Para Williams, embora muitos desses espíritos tenham sido produto direto dos eventos imediatos da rebelião, outros surgiram de suas consequências duradouras. Suas histórias, contadas por meio dos indivíduos que os espíritos possuíam, “contrastam o poder e a posição social que tinham em Berbice antes da rebelião ao seu derradeiro ‘lugar’ social, político e econômico no mundo social que se seguiu à revolta” (idem: 195).

Com efeito, a Rebelião de Berbice fragilizou o domínio holandês na região, que nunca fora totalmente estável até então (Klooster e Oostindie, 2018; Williams, 2020). Entre 1781 e 1803, Berbice, assim como Essequibo e Demerara, foram controladas, sucessivamente, por holandeses, franceses e britânicos, até estes últimos formalizarem, em 1803, seu domínio sobre as três colônias, consolidando a ascendência política e financeira de que já gozavam na região desde o último quartel do século XVIII (Oostindie, 2012). Nas décadas imediatas à Rebelião de Berbice, a massiva

entre indo-guianeses e afro-guianenses resultou em conflitos campais, que vitimaram centenas de pessoas. A animosidade entre os dois grupos é marcada até hoje (ver, dentre outros, Hintzen, 1989; Smith, 1995; Trotz, 2003; Williams, 1991).

¹³ | É bem provável que as lideranças da Rebelião tivessem ciência dos tratados de paz firmados pelas administrações coloniais da Jamaica e do Suriname com as populações *maroons* (‘quilombolas’), que garantiram certa autonomia territorial às comunidades de fugitivos (Kars, 2020).

¹⁴ | Ver Farage (1991) e Whitaker (2016) acerca das redes históricas de relações ameríndias na região.

injeção de mão-de-obra escravizada e de investimentos britânicos nas três colônias transformou-as em grandes produtoras de café, algodão e açúcar, justamente em um período no qual duas forças aparentemente contrárias se desenvolveram concomitantemente, o expansionismo do colonialismo britânico no Caribe meridional e o progressivo desmantelamento da escravidão negra (Browne, 2017)¹⁵.

Apesar da manutenção, pela administração britânica, dos códigos jurídicos holandeses, que se baseavam em tradições legais romanas, e da permanência de alguns plantadores na região, a influência do poder holandês nas três colônias diminuiu consideravelmente. O neerlandês e duas línguas crioulas, o *Dutch Berbice* e o *Skepi*, caíram rapidamente em desuso, se circunscrevendo a pequenas comunidades falantes (Robertson, 1989)¹⁶. A população de origem holandesa, já escassa no século XVIII, praticamente se extinguiu.¹⁷ Em contraponto, os valores culturais britânicos lançaram suas fundações e exerceram efeitos duradouros (Smith, 1956; 1962; Drummond, 1980; Jayawardena, 1968; Williams, 1991). Se em um punhado de décadas o poder e a hegemonia holandesa esvaneceram, não deixa de ser notável que representantes não-vivos dos colonizadores tenham logrado se enraizar na terra, como que imunes à transição da soberania holandesa para a britânica e, posteriormente, da transferência de poder da metrópole para um governo independente.

Em seu já citado artigo, Williams (2020[1990])¹⁸ demonstrou habilmente como imagens sobre o passado colonial das populações guianenses desfavorecidas eram veiculadas (e armazenadas) por meio de rituais nos quais espíritos tomavam parte. Para explicar as especificidades de espíritos holandeses, os interlocutores de Williams traçavam paralelos entre o comportamento dos espíritos e as características que, estereotipicamente, associavam a colonizadores holandeses, remetendo não só às características dos colonizadores em vida como a episódios no decorrer da Revolta de Berbice.¹⁹ Dito de outro modo, ao pressuporem uma relação de homologia entre colonizadores e espíritos etnicamente identificados, guianenses identificam os espíritos como agentes da história, isto é, como membros de um estrato social que determina, em larga medida, os modos de ser e de ação dos espíritos (Cf. Trouillot, 2016: 52-53).

Williams entrecruza diversas ordens temporais e históricas, avançando interessantes reflexões sobre as relações entre rituais e história, ordens simbólicas e a identidade social de produtores de narrativas históricas. De meu ponto de vista, e



Monumento de 1763, de Philip Moore (1970). Square of Revolution, Georgetown, outubro de 2018.

15 | Em pouco mais de dez anos, entre 1796 e 1807, mais africanos(as) escravizados(as) foram deportados para Berbice, Essequibo e Demerara por negociantes britânicos do que por holandeses nos cem anos precedentes (Browne, 2017; Thompson, 1987).

16 | Atualmente, não há ocorrência de falantes vivos de Skepi ou do Dutch Berbice creole.

17 | Como em outras colônias holandesas, colonos holandeses foram suplementados por contingentes expressivos de alemães e por agrupamentos de suíços, franceses, escandinavos e britânicos (Oostindie, 2012).

18 | À exceção do fascinante artigo de Williams (2020 [1991]), poucos trabalhos se debruçaram sobre espíritos holandeses na Guiana. Referências mais gerais podem ser encontradas em Stephanides e Singh (2000), Younger (2010), Kloß (2016a) e Singer, Aaron e Araneta (1961).

19 | As histórias sobre tesouros enterrados por holandeses no passado são particularmente ilustrativas. Os informantes de Williams reportaram que ao serem alertados da intenção de escravizados em saquear as plantações, "homens e mulheres holandeses reservaram tempo para enterrar seus pertences, antes de fugirem para manter suas vidas. Quem, a não ser aqueles cegos pela ganância (perguntam os informantes) teria tempo para enterrar seus pertences sob tais condições" (Williams, 2020: 205). Ouvi histórias – e lições morais – similares durante minha pesquisa de campo. Ver também Kars (2020:7-8) e seu relato sobre narrativas acerca de tesouros enterrados por holandeses nos arredores do Fort Nassau, em Berbice, onde diversos combates foram travados durante a Rebelião de Berbice.

para os propósitos deste artigo, pode-se avançar ainda mais nas reflexões em torno de instâncias de produção de conhecimento histórico veiculadas, criadas e recriadas por e com espíritos. À medida que passei a ter contato próximo com pessoas afligidas por espíritos holandeses no templo de Kali onde concentrei minhas investigações, localizado na região de Berbice, passei a estimular toda e qualquer indivíduo com quem entabulava conversações a falar-me sobre o período holandês. Invariavelmente, as pessoas se referiam à infraestrutura hidráulica do país, à Revolta de Berbice e ao caráter cruel e ganancioso de colonizadores holandeses, aludindo a episódios que teriam ocorrido durante a revolta. Por sua vez, meus interlocutores e minhas interlocutoras principais – indo-guianenses membros do culto à Kali – não só se referiam às mesmas coisas como detinham conhecimentos em primeira mão sobre os espíritos de holandeses. Como será visto a seguir, a vida em plantação legou heranças duradouras a indo-guianenses, e a membros do culto à Kali, em particular.

AS AMARGAS HERANÇAS DO AÇÚCAR

“Os indianos chegaram em uma terra onde ocorreram muitas guerras e muitos assassinatos. Os holandeses eram pessoas más, e fizeram muitas coisas cruéis [...] Eles [os espíritos] estavam aqui antes de nós. Nós herdamos isso”.

Ao evocar episódios que precederam o desembarque de trabalhadores sob contrato da Índia na então Guiana Britânica, entre 1838 e 1917, o sacerdote Bayo articula distintas ordens temporais sobrepostas umas às outras. Estimulado pelo meu interesse – e, evidentemente, por suas próprias reflexões –, Bayo discorria sobre espíritos holandeses para explicar-me o porquê da presença tão tenaz desses seres nas paragens guianenses. Como diversos outros interlocutores, no início de nossa conversa, Bayo aludiu ao massacre de holandeses por britânicos, aos suicídios coletivos e à ausência de ritos fúnebres adequados. No trecho acima reconstituído, um excerto de uma longa conversa²⁰, Bayo estabeleceu nexos temporais (Cf. Hirsch e Stewart, 2005) entre a existência dos espíritos no presente e a transplantação de imigrantes da Índia para a Guiana Britânica no passado. Recém-chegados a uma colônia assolada por mortes violentas, os(as) imigrantes indianos passaram a viver em uma terra habitada por espíritos dos predecessores dos britânicos.

O desembarque de quase 240.000 trabalhadores e trabalhadoras da Índia na então Guiana Britânica decorre, basicamente, do empenho da administração colonial e de plantadores em garantir o suprimento de mão-de-obra barata para o trabalho agrícola nos anos subsequentes à abolição da escravidão negra no Caribe Britânico.²¹ As condições de vida de imigrantes da Índia eram precárias, e foram comparadas à

²⁰ | Em raras ocasiões tomei notas em frente de meus interlocutores. Durante toda a minha pesquisa de campo me servi do telefone celular para tomar notas, registrar diálogos, anotar frases e palavras-chave, rabiscar sistematizações, descrever os contextos e os cenários de interação, etc. Esse material bruto, armazenado em dispositivo eletrônico, serviu de complemento fundamental ao caderno de campo, sobre o qual me debruçava diariamente.

²¹ | Durante a vigência do sistema de trabalho sob contrato, cerca de 340.000 pessoas provenientes da Ilha da Madeira, de territórios caribenhos vizinhos, da África, da Europa e da Ásia imigraram para a Guiana Britânica, entre 1835 e 1917 (Adamson, 1972).

escravidão (Tinker, 1974). Após cruzarem o *kala pani* – as águas escuras – em uma jornada que durava aproximadamente 100 dias, homens e mulheres da Índia foram alojados nos antigos barracões ocupados por escravizados, cujas condições sanitárias eram deploráveis. Os contratos de trabalho – com duração de cinco anos²² – estabeleciam jornadas laborais extenuantes e mal remuneradas, limitavam o movimento pela colônia e previam diversas formas de punição aos imigrantes (Bahadur, 2013). De igual modo, os costumes, as línguas,²³ o vestuário, a culinária e os hábitos alimentares, as marcas corporais (como tatuagens), dentre outras práticas de indianos, foram amplamente estigmatizadas, inclusive pela população de origem africana.

Em uma colônia cujos valores anglo-europeus eram hegemônicos (Drummond, 1980; Smith, 1967; Williams, 1991), a religião tornou-se um importante marcador de diferenciação. Com efeito, a tendência vitoriana de tratar a religião como metonímia da cultura e da civilização (Khan, 2012) concorreu para a racialização de indianos e indianas, que ocuparam um lugar marginal e periférico na sociedade colonial. Práticas religiosas de muçulmanos e de hindus²⁴ foram rotuladas como pagãs, bárbaras e selvagens. Festivais religiosos públicos, casamentos costumeiros e demais rituais foram por muito tempo proibidos (Jayawardena, 1966), ao passo que missões cristãs foram estabelecidas já na década de 1850, ainda que não tenham logrado grande sucesso na conversão de almas (Look Lai, 1993).

A produção acadêmica especializada sobre a história do hinduísmo na Guiana dedica-se fundamentalmente a explorar dois grandes tópicos: os impactos do sistema de trabalho sob contrato sobre práticas religiosas e culturais de imigrantes e o processo de institucionalização de organizações religiosas que se pretendiam mais inclusivas e universais, como a *Sanatan Dharma*, a eterna verdade, em tradução literal (Jayawardena, 1966; Look Lai, 1993; McNeal, 2010; Younger, 2010). Essa vertente hindu emergiu na Guiana Britânica no final do século XIX, tornando-se em poucas décadas a vertente hindu hegemônica da colônia, a “base ideológica” da “consciência e da solidariedade grupal” indo-guianense (Jayawardena 1966: 232-233). Em paralelo, a emergência da *Sanatan Dharma* foi marcada pela estigmatização de práticas religiosas consideradas moralmente suspeitas, como o sacrifício de animais, a comunicação verbal direta entre devotos e divindades hindus e a mobilização destas em tratamentos terapêuticos. Reivindicando origens ortodoxas, bramânicas, sânscritas e norte-indianas, membros da *Sanatan Dharma* imputaram essas práticas a hindus de castas mais baixas e, em especial, a imigrantes originários do sul da Índia, os chamados *Madrasis*²⁵. Deste modo, uma série de práticas religiosas hindus situou-se nas bordas das vertentes hindus oficiais (McNeal 2016; Kloß, 2016b; Younger, 2010).

Os estudos disponíveis sobre vertentes hindus heterodoxas como o culto à Kali dão pouca atenção às narrativas de seus próprios membros, além de restringirem suas observações a templos ou a grandes festivais religiosos (Bassier, 1977; McNeal, 2010; Singh, 1978; Stephanides e Singh, 2000; Younger, 2010). Deste modo, uma série

22 | Ao término desse período, o contrato de trabalho poderia ser renovado por mais cinco anos, o que facultava a interessados uma passagem de retorno à Índia. Cerca de 32% do total de imigrantes retornou à Índia (Look Lai, 1993).

23 | A maioria absoluta dos imigrantes – cerca de 90% – provinha das Províncias Noroeste (Uttar Pradesh e Bihar, contemporaneamente), tendo embarcado para o Caribe a partir do porto de Calcutá (Kolkatta), enquanto o restante provinha do sul do subcontinente (Look Lai, 1993; Smith, 1959).

24 | Segundo Smith (1959), mais de 80% dos imigrantes da Índia eram hindus, enquanto cerca de 15% eram muçulmanos e apenas 1% cristãos.

25 | Imigrantes do sul da Índia provinham de duas províncias de larga extensão territorial, Madras (Tamil Nadu, contemporaneamente) e Andhra Pradesh. Os embarques eram feitos no porto de Madras (Chennai). Embora rivalidades e diferenciações entre norte e sul-indianos já existissem no subcontinente, nas plantações caribenhas, como bem notou Khan (2004: 41; 2012: 36), a diversidade do subcontinente foi reduzida a um punhado de categorias contrastivas e identificadoras, como norte-indianos e *Madrasis*.

de outras práticas foi ignorada, como a realização de ofertas rituais (*pujas*) em âmbito doméstico tanto para divindades familiares quanto para espíritos (ver, entretanto, Kloß, 2016a). Similarmente, o papel exercido por especialistas religiosos e divindades hindus no arbítrio das reivindicações territoriais de espíritos recebeu atenção diminuta.

Segundo Bayo, durante a época do sistema de trabalho sob contrato – também referido, por indo-guianenses, como o *tempo da sujeição* (*bound time*) –, diversas práticas religiosas da Índia foram duramente reprimidas por britânicos, em nome da fé cristã e da moralidade. Não obstante, as *tradições* se mantiveram, em larga medida graças à realização de *pujas* (ofertas rituais) em âmbito doméstico para deusas e deuses *cultuados* (*worshipped*) por antepassados, na Índia e na Guiana colonial. São as *pujas familiares* (também chamadas de *ground pujas*) que configuram aquilo que membros do culto à Kali chamam de herança. Embora herança remeta a um regime de descendência, não se trata de algo fixo no tempo. Isso é ilustrado pelo fato de novas heranças terem sido incorporadas aos repertórios de práticas hindus, precisamente porque durante o período de vigência do sistema de trabalho sob contrato, gerações de indianos(as) viveram no interior ou nas adjacências das moradas por excelência de espíritos holandeses, as plantações de açúcar.

Conseqüentemente, nas plantações de açúcar, indianas e indianos estavam sujeitos não apenas a jornadas de trabalho extenuantes, como eram constantemente ameaçados por ataques de espíritos de colonizadores que, insatisfeitos por não receberem compensações por suas perdas passadas, atentavam contra a vida de cortadores de cana-de-açúcar. Impossibilitados de conduzir livremente rituais para as divindades hindus em espaços públicos, os imigrantes passaram a realizar ofertas aos donos da terra, para se resguardar de suas ações malignas. Assim, a oferta continuada de itens como bebidas alcoólicas e animais sacrificados fez com que os espíritos fossem incorporados às *pujas familiares*.

Ao analisar a produção de relações entre pessoas, ancestrais mortos e os espíritos que habitam a terra, Dalmaso (2018) demonstrou que no Haiti certos lugares, como as *habitation* e os *lakou*, “incorporam experiências ligadas simultaneamente ao passado e ao presente”, estando diretamente relacionadas à noção de *herança* (ver também Bulamah 2015; Richman, 2014). Guardadas as devidas diferenças, gostaria de sugerir que no caso do culto à Kali na Guiana, a noção de herança aponta tanto para o caráter dinâmico de práticas rituais, como para noções de autoctonia que veiculam concepções locais sobre soberania, poder e direitos sobre a terra. Se, em diversos contextos, são os espíritos de povos ameríndios que são considerados primevos, originários e/ou autóctones (Bettelheim, 2005; Rabelo e Aragão, 2018; Santos, 1995; Strange, 2019), no caso da Guiana, são espíritos colonizadores que detêm essa condição, ao menos na percepção dos habitantes da região costeira do país.

Segundo Bayo e descendentes dos fundadores do templo de Blairmont, diante das constantes ameaças postas pelos espíritos, os próprios administradores das

plantações de açúcar se convenceram da necessidade de resguardar os trabalhadores indianos de ataques espirituais. Gerentes e capatazes das plantações permitiam a realização de festivais hindus anualmente, liberando temporariamente as pessoas de suas jornadas de trabalho e até mesmo oferecendo contribuições financeiras para a aquisição dos itens necessários para os festivais hindus. Ao glorificarem divindades transplantadas da Índia para uma sociedade construída em torno das plantações de açúcar, os antepassados lograram ser protegidos por deuses e deusas e, por consequência, garantiam o próprio sucesso das colheitas de cana-de-açúcar. Curiosa e sintomática situação: o plantio e a colheita da cana-de-açúcar dependiam sobremaneira da ocorrência de festivais religiosos hindus²⁶.

As estórias sobre a vida e a ocupação de plantações de cana-de-açúcar evocam, portanto, relações entre violência e perda, dominação, posse e exploração, inclusive no domínio da soberania territorial (ver Crosson, 2019; Johnson, 2011; 2019; Strange, 2019). Residir em áreas cercadas por usinas de cana-de-açúcar implica em habitar uma paisagem povoada por entes espirituais apegados a aquilo que está faltando: a posse dos bens e das riquezas produzidas pelo açúcar. A doçura do açúcar traz consigo a amargura da dominação, para parafrasear de modo um tanto selvagem Sidney Mintz (1985).

No caso de Blairmont, as relações com espíritos holandeses são fundacionais, pois o templo foi erigido, na década de 1940, sobre um *Dutch spot*, nas proximidades da *Blairmont Sugar Factory*, uma das poucas usinas de processamento de cana-de-açúcar ainda em operação no país, na qual diversos frequentadores do templo são empregados. À medida que pujas para as deusas e os deuses hindus passaram a ser realizadas com mais frequência, altares foram construídos e árvores – das quais frutos, plantas e flores para as pujas são extraídos²⁷ – foram plantadas no terreno, as divindades se estabeleceram no local, *substituindo* os espíritos.

Não obstante, as aparições de espíritos holandeses são frequentes em Blairmont. Não raro, eles assaltam *devotos(as)* durante as cerimônias religiosas, além de mimetizarem as divindades (Mello, 2020a). Para compreender como se dá a “comunicação corporificada” (Cf. Richman, 2014) com os espíritos, é necessário descrever de forma mais nuançada as formas de comunicação entre espíritos e humanos, os contextos de experiência nos quais esses encontros têm lugar (Blanes e Espírito Santo, 2013), os diversos modos de incorporação de espíritos no cotidiano da vida dos humanos (Espírito Santo e Tassi, 2013) e as estórias

26 | Essa concepção está relacionada à visão, largamente vigente entre indo-guianenses, segundo a qual ao substituírem escravizados(as) no trabalho agrícola, os imigrantes indianos *salvaram* as plantações de açúcar – e, por extensão, o próprio país – da derrocada econômica.

27 | Em outro lugar analisei com vagar projetos de soberania territorial de humanos e espíritos holandeses, atentando para o papel de plantas e árvores nesse processo (Mello, 2021).



Visão lateral do templo de Blairmont. Outubro de 2018

contadas por espíritos sobre si mesmos e sobre humanos, e vice-versa (Cardoso, 2007). Sistemas locais de inferência que rastreiam, reconhecem e criam entidades espirituais (Blanes e Espírito Santo, 2013; Palmié, 2013; Wirtz, 2016) se assentam, no caso aqui em pauta, em narrativas acerca das circunstâncias de surgimento de espíritos. Esse conhecimento, historicamente informado, dos modos de ser e de agir dos espíritos remete, assim, não apenas a questões ontológicas (o que é) e epistemológicas (o que se sabe), mas também a referentes pragmáticos (o que fazer), afinal a presença de espíritos na terra demanda manipulações rituais, disputas e negociações.

DIVINDADES HINDUS, ESPÍRITOS HOLANDESES E FORMAS DE COMPENSAÇÃO

No templo de Kali de Blairmont, localizado na margem ocidental do Rio Berbice, devotos(as) congregam semanalmente para *fazer puja* (ofertar, rezar e reverenciar) um conjunto de divindades hindus. As divindades, que se *manifestam* nos corpos de certos especialistas religiosos, *marlos* ('médiums'), transmitem mensagens oraculares e realizam tratamentos terapêuticos em pessoas acometidas por doenças, problemas domésticos, má-sorte, feitiçaria e ataques espirituais. Eventualmente, rituais são performados por sacerdotes em âmbito doméstico, como é o caso de locais habitados por espíritos.

O engajamento de divindades hindus em tratamentos terapêuticos é indissociável da atividade oracular. Toda e qualquer pessoa em busca de cuidado [*look after*] necessariamente deve se postar diante das manifestações divinas, reverenciá-las, e ouvir suas revelações. A divinação é um ponto de referência e de ação (Panagiotopoulos, 2018) fundamental no âmbito do culto à Kali. Mensagens oraculares não só apresentam novos elementos sobre acontecimentos do passado e do presente – e, portanto, influenciam o porvir (Lambek, 1981; Boddy, 1989) –, como produzem transformações nas próprias concepções que os humanos fazem de si próprios (Mello, 2020b; Ishii, 2016).²⁸

Normalmente, então, consulentes interagem com divindades na posição de ouvintes, para descobrir, em primeiro lugar, as origens e as causas de seus problemas e suas aflições. Via de regra, as divindades prescrevem um período determinado de *devoção* aos consulentes. Ou seja, por alguns finais de semana, a pessoa em questão deve frequentar o templo, participar dos ritos, realizar ofertas e, eventualmente, iniciar o treinamento para manifestar divindades hindus, com o objetivo de incorporar o *poder divino* [*shakti*] em suas próprias essências corporais e morais (Mello, 2020c; Busby, 1997; Ishii, 2016; Marriott, 1976; Nabokov, 2001). Idealmente, à medida que as divindades se manifestam em humanos, os corpos destes se fortalecem e se tornam menos suscetíveis às influências de seres malévolos. Alternativamente, os procedimentos rituais podem se limitar à realização do chamado *boundary work*, ou seja, oferta ritual que visa compensar os espíritos holandeses pelas suas perdas passadas, de modo a aplacar seus desejos de vingança, prevenir ataques espirituais e reconhecer, ao menos

28 | Disso não decorre que veredictos divinos sejam prontamente, e acriticamente, aceitos. A dúvida, a hesitação e o ceticismo são elementos fundamentais no próprio processo de validação desses veredictos (Mello, 2020c).

parcialmente, seus direitos sobre a terra. De modo a deixar essas dinâmicas mais evidentes, detalho brevemente dois casos.

Aisha é uma guianense de meia-idade que imigrou para o Canadá há mais de trinta anos, onde vivia com o casal de filhos, ambos na faixa dos 20 anos de idade. Como milhares de conterrâneos, Aisha deixou a Guiana durante o governo de Forbes Burnham, em busca de melhores condições de vida. Já naquela época, disse-me, sua partida foi sem intenção de retorno. Entretanto, nem tudo ficou para trás. As dores corporais e os problemas de saúde que a acometiam desde sua adolescência persistiam, assim como relações conjugais instáveis. Desde muito nova, Aisha sabia que um espírito holandês, o grande responsável pelas *desgraças* que acometiam sua família natal, vivia na residência de seus pais na Guiana. O patriarca, todavia, era muçulmano convicto, e resistia às tentativas da filha de recorrer a sacerdotes do culto à Kali. Ademais, havia temores quanto à reputação da família, pois os membros da mesquita do vilarejo provavelmente não aprovariam o envolvimento de um de seus membros com o *povo de Kali*.

Aisha concebeu os dois filhos muito jovem e foi obrigada a abandonar o marido (um indivíduo mulherengo, agressivo e afeito à jogatina) antes mesmo do nascimento da caçula. No Canadá, casou-se outra vez, mas novamente o companheiro proporcionou-lhe mais tristezas do que alegrias. A filha estava doente há anos, e nem várias consultas médicas, nem baterias de exames, identificaram qualquer enfermidade. O filho, por sua vez, estava desempregado, apesar de qualificado profissionalmente. Aisha visitava os pais na Guiana sempre que possível, dentre outros motivos porque se preocupava com a débil saúde de seu pai, adoecido há anos. Inesperadamente, e contrariando todas as expectativas, foi sua mãe, que gozava de excelente saúde, quem morreu, subitamente. Trinta anos de uma vida atribulada a motivaram a procurar ajuda em outros lugares e, por meio de uma amiga de infância, Aisha decidiu visitar Blairmont, semanas após perder a mãe. Além do luto pela perda familiar, seus sonhos passaram a ser assolados pelo espírito, o que resultava em dores corporais e torpor mental²⁹. Sim, confessou-me, tinha reservas para com aquela vertente hindu, em virtude de suas origens muçulmanas. Entretanto, seu *desespero* era tamanho que decidiu ignorar seus *preconceitos*.

Em uma de suas visitas a Blairmont, Aisha se pôs a chorar copiosamente ao ser interpelada pela deusa Mariamma, logo após ela afirmar, peremptoriamente, que a situação de Aisha era extremamente grave, exigindo um *boundary work*. Dias depois, Aisha recebeu sacerdotes de Blairmont na residência de seu pai, com anuência deste. Embora não tenha acompanhado esse ritual em âmbito doméstico, soube, pelos envolvidos, que a vida de Aisha não prosperava precisamente porque o *senhor* daquele lugar (ou seja, o espírito) não recebia nenhuma forma de compensação há anos. Ao se incorporar em um especialista religioso, o próprio espírito evidenciou isso, queixando-se de ter sido *esquecido*. Aisha regressou ao Canadá dias depois e perdi contato com

29 | Em suas conversas comigo, Aisha foi reticente quanto à ocorrência de ataques sexuais do espírito no plano onírico. Documentei outros casos de pessoas atacadas sexualmente por espíritos. Por motivos de espaço, não abordarei essa questão aqui.

ela. Meses depois, tive notícias indiretas suas, quando o tesoureiro do templo, em tom jocoso, informou a todos que a vida da *fulah gal*³⁰ havia progredido tanto, já que seus problemas foram deixados para trás, que ela resolvera fazer uma doação financeira generosa para o templo.

José, por sua vez, tinha uma vida extremamente tranquila até o momento em que passou a ser atacado por um espírito holandês, o que alterou completamente sua disposição de espírito – com o perdão do trocadilho. José, um homem estimado por sua afabilidade, tornou-se agressivo e passou a consumir incessantemente



Um espírito holandês irrompe em um rito de Kali. Novembro de 2018.

os estoques de cerveja e rum que abasteciam seu bar. Frequentador assíduo de Blairmont, José se ausentou dos rituais, até porque estava sempre *impuro*, o que o impedia de participar dos rituais³¹. Sua situação se deteriorou a tal ponto, entretanto, que o sacerdote autorizou sua presença no local quando sua família o arrastou à força ao templo. Naquele domingo de setembro de 2011, José, visivelmente embriagado, foi possuído pelo espírito, que passou a mimetizar os movimentos das divindades hindus, como se fosse uma delas.

O deus que conduzia um ritual de cura em José na ocasião, se enfureceu a tal ponto com a conduta do espírito que passou a golpear o corpo de José violentamente com um ramo de folhas da árvore sagrada *neem*, até este recuperar seus sentidos. Ainda um tanto cambaleante, José foi levado, incontinenti, à deusa Mariamma, que lhe prescreveu um *boundary work*. Dias depois, seis membros de Blairmont se reuniram na casa de José, que havia disposto, conforme as recomendações de sacerdotes, uma pequena mesa no centro de sua sala, na qual diversos itens, como alimentos, bebidas alcóolicas e cigarros, estavam dispostos. Ricky, um jovem marlo (médium) de Blairmont, ficara responsável por invocar o espírito em si mesmo (*call up the Dutch upon himself*)³², para que todos pudessem ouvi-lo.

Por motivos de espaço, não reconstituirei em minúcias aqui todo esse caso, nem a interação entre José, sua família, membros de Blairmont e o espírito nessa ocasião (Mello, 2020a). Limito-me a chamar a atenção para três aspectos. Em primeiro lugar, as razões para os ataques foram logo evidenciadas pelo próprio espírito, que aludiu ao péssimo hábito de José, quando bêbado, de fazer libações para toda sorte de ente espiritual, menos para o *verdadeiro senhor* do local – não por coincidência, o espírito que ali se encontrava. Em segundo lugar, à essa conduta somou-se um longo *esquecimento*: nem José, nem sua família, compensavam [*rewarded*] o senhor da terra há longos anos. Por fim, o espírito tinha um forte sotaque, pois não tinha muita

30 | Termo ofensivo utilizado por hindus em referência a indianos(as) muçulmanos. A identificação de muçulmanos com uma etnia africana sugere, para hindus, que indo-guianenses muçulmanos não professam a religião tradicional da Índia, o hinduísmo. *Gal* é o equivalente fonético, na língua crioula da Guiana, o *creolese*, da palavra *girl*.

31 | Consulentos e membros do culto à Kali devem abster-se do consumo de bebidas alcóolicas, de fibra animal e de contrair relações sexuais por três dias antes de frequentarem os cerimoniais religiosos.

32 | A manifestação de espíritos holandeses é restrita, até onde sei, a homens, e envolve uma série de procedimentos rituais, não raro secretos, para se concretizar. Para membros do culto à Kali, quem manifesta um espírito holandês necessariamente deve manifestar divindades hindus, pois a incorporação do *poder* (*shakti*) das divindades nos corpos das pessoas não só fortalece suas essências corporais, como previne ataques de seres maléficos.

fluência em inglês. O tom gutural de suas palavras evocava ordens profundas, que nem sempre ecoavam entre seus interlocutores, que progressivamente desistiram de tentar entender tudo que era dito, limitando-se a seguir o rumo da conversação. Após a realização desse ritual, no qual o espírito se fez presente por mais de uma hora, a hostilidade do dono da terra para com José cessou, e este parou de beber, recuperando seu ânimo original.

Os casos de Aisha e José evidenciam que a expressão dos pontos de vista dos espíritos depende de uma série de mediações, ainda que possa se dar diretamente, por meio da possessão espiritual. No plano onírico, suas aparições ganham contornos espectrais e difusos; nos templos de Kali, a força de suas mensagens depende da atividade oracular das divindades; e nos rituais domésticos, especialistas religiosos têm um papel determinante no reconhecimento da autoctonia territorial dos espíritos. Incapazes de se comunicarem plenamente na própria língua, espíritos holandeses se engajam diretamente na criação de meios alternativos de veiculação e armazenamento de suas estórias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reverberações de um passado distante, e tão íntimo, parecem percorrer caminhos inextricáveis quando assoladas por atos violentos embebidos na terra. Como deixei evidente, os próprios guianenses associam os modos de ser e as origens de espíritos holandeses ao passado colonial, a episódios da história nacional guianense e às plantações de açúcar. Informados pelas estórias dos espíritos, pelo histórico de coabitação com estes, por mensagens oraculares de divindades hindus, por experiências no plano onírico e por narrativas sobre a ocupação da terra, homens e mulheres do culto à Kali produzem reflexões e adquirem conhecimento em primeira mão sobre episódios imersos no passado colonial da Guiana.

Para meus interlocutores e minhas interlocutoras, os ataques de espíritos replicam o comportamento violento, ganancioso e traiçoeiro de colonizadores que, em vida, foram vitimados por um poder colonial exógeno – dos britânicos, no caso. A reincidência de sofrimentos, perdas e dores vivenciados por colonizadores holandeses parecem despertar, como bem notou Williams (2020), um desejo insaciável dos espíritos de asseverar a realidade de suas existências. As reivindicações de soberania territorial dos espíritos exigem, dos humanos, o reconhecimento dos traços e rastros dos efeitos produzidos por espíritos no mundo, particularmente aqueles inscritos na paisagem (Brown, 2008; Mueggler, 2001; Shaw, 2002).

O sistema hidráulico guianense parece constituir testemunho bastante eloquente da herança holandesa no país, na medida em que, como nota Trouillot (2016), a materialidade do processo histórico (historicidade 1, nos seus termos) contribui para a definição do cenário para futuras narrativas históricas (historicidade 2). Assim, “o que aconteceu deixa indícios, alguns dos quais bastante concretos – edifícios, cadáveres,

censo, monumentos, diários, fronteiras políticas – que limitam o alcance e o significado de qualquer narrativa histórica”. No entanto, tais formas materiais não conferem, por si só, força a narrativas históricas, cuja produção envolve a “desigual contribuição de grupos e pessoas concorrentes, que têm acesso desigual aos meios dessa produção” (Trouillot, 2016: 17-18). Na concepção de Trouillot, a materialidade do processo histórico não implica que os fatos já estejam dados e prontos para serem descobertos; antes, trata-se de reconhecer que “a história começa com corpos e artefatos: cérebros vivos, fósseis, textos, edifícios” (Trouillot, 2016: 61). A história oral não escapa a tal regra, embora, no que lhe diga respeito, “o momento da criação do fato é continuamente prolongado nos próprios corpos das pessoas que participam dessa transmissão. A fonte é viva” (Trouillot, 2016: p. 61, nota 3) [grifos no original]).

Essa última formulação pode ser adaptada para o caso aqui em pauta, na medida em que espíritos são fontes vivas não tanto porque apresentam testemunhos já prontos sobre eventos passados, mas porque inscrevem, por meio de diversas ordens de mediação, os legados e as heranças do passado colonial em edificações, ruínas³³, na paisagem e nos próprios corpos de guianenses. Deste modo, a própria imediaticidade de experiências sensoriais originais (Cf. Palmié e Stewart, 2019) dos espíritos é visceralmente experienciada, não raro coercitivamente, por guianenses no presente. Espíritos se servem de corpos humanos para expressar seus pontos de vista e desejos, bem como para contar suas histórias. Estabelecem canais de comunicação em diversos domínios da experiência, mesmo aqueles difusos, como sonhos. Inebriam suas vítimas para torná-las confusas. Ao reivindicarem a condição de senhores da terra, tornam os corpos de humanos em *locus* de replicação, reprodução e transmissão de suas histórias, transformando-os em repositórios (arquivos, se quisermos) dos legados do período colonial.

Disso não decorre que espíritos ajam impunemente, ou que suas histórias sejam meramente reproduzidas por humanos. Em rituais hindus, especialistas religiosos e divindades confrontam os espíritos, buscam mitigar os efeitos de suas ações, restringir seu raio de alcance. Nas narrativas sobre a transplantação do culto à Kali para a Guiana, a existência primeva dos espíritos ganha destaque, bem como outras dimensões centrais das vidas de devotos de Kali, como o histórico de ocupação da terra e a criação de espaços religiosos. Espíritos não são meras evocações de lembranças dolorosas de eventos passados. Na Guiana, suas influências, extensões e multiplicações no mundo (Cf. Blanes e Espírito Santo, 2013) assumem contornos materiais e imateriais. Se as narrativas que associam a própria gênese do país à intervenção colonial holandesa na paisagem encontram na infraestrutura colonial uma espécie de testemunho, são os representantes não-vivos de colonizadores que tornam o passado imperfeito, gramatical e ontologicamente (Lambek, 1996; 2016). A julgar pelas narrativas amplamente difundidas na região costeira da Guiana, massacres e suicídios não anularam a presença holandesa no país. Ao tornaram-se íntimos de trabalhadores de cana-de-açúcar e de

33 | Para uma análise das relações entre ruínas e sentidos históricos nativos, ver: Bulamah (2018); Collins (2015) e Gordillo (2014).

seus descendentes, os sobreviventes desincorporados (e sem túmulos para repousar) de colonizadores holandeses continuam a fazer irromper as heranças e os fardos do passado colonial.

Marcelo Moura Mello é Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e Etnologia e pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Esta pesquisa recebeu financiamento da Universidade Federal da Bahia, por meio do Programa de Apoio a Jovens Doutores (Edital 004/2016) e por meio do Edital ProCEAO (Edital 01/2017).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMSON, Alan. 1972. *Sugar Without Slaves: the political economy of British Guiana, 1838-1904*. New Haven: Yale University Press.

BAHADUR, Gaiutra. 2013. *Coolie Woman. The odyssey of indenture*. Chicago: The University of Chicago Press.

BASSIER, Dennis. 1977. *Kali Mai Worship in Guyana. An overview*. Georgetown: University of Guyana.

BETTELHEIM, Judith. 2005. "Caribbean espiritismo (Spiritist) altars: the Indian and the Congo". *The Art Bulletin* v. 87, n. 2: 312-330.

BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana. 2013. "Introduction. On the agency of intangibles". In: BLANES, Ruy e ESPÍRITO SANTO, Diana (eds.). *The social Life Of Spirits*. Chicago: The University of Chicago Press: pp.1-32.

BOODY, Janice. 1989. *Wombs and Spirits. Women, men, and the Zar cult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press.

BROWN, Vincent. 2008. *The Reaper's Garden. Death and power in the world of Atlantic slavery*. Cambridge, Harvard University Press.

BROWN, Vincent. 2010. "History attends to the dead". *Small Axe*, n. 31: 219-227. <https://doi.org/10.1215/07990537-2009-054>

BROWNE, Randy. 2017. *Surviving Slavery in the British Caribbean*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BULAMAH, Rodrigo. 2015. "Um lugar para os espíritos. Os sentidos do movimento desde um povoado haitiano". *Cadernos Pagu*, n. 45: 79-110. <https://doi.org/10.1590/18094449201500450079>

BULAMAH, Rodrigo. 2018. *Ruínas circulares: vida e história no norte do Haiti*. Campinas.

Tese de Doutorado. Campinas, Universidade de Campinas.

BUSBY, Cecilia. 1997. "Permeable and partible persons: a comparative analysis of gender and body in South India and Melanesia". *JRAI* v. 3, n. 2: 261-278. <https://doi.org/10.2307/3035019>

CARDOSO, Vânia. 2007. "Narrar o mundo: estórias do 'povo de rua' e a narração do imprevisível". *Mana – Estudos de Antropologia Social* v.13, n.2: 317-345. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000200002>

COLLINS, John. 2015. *Revolt of The Saints. Memory and redemption in the twilight of Brazilian racial democracy*. Durham: Duke University Press.

CROSSON, J. Brent. 2019. "What possessed you? Spirits, property, and political sovereignty at the limits of 'possession'". *Ethnos – Journal of Anthropology*, v. 84, n. 4: 546-556. <https://doi.org/10.1080/00141844.2017.1401704>

DALMASO, Flávia. 2018. "Heranças de família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 24, n. 3: 96-123. <https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p096>

DESPRES, Leo. 1967. *Cultural Pluralism and Nationalist Politics in British Guiana*. Chicago: Rand McNally.

DRUMMOND, Lee. 1980. "The cultural continuum: a theory of intersystems". *Man*, v. 15, n. 2: 352-374. <https://doi.org/10.2307/2801676>

EDWARDS, Duane. 2016. "Suicide in Guyana: a Parsonian corrective to Durkheim's theory of suicide". *Canadian Journal of American and Caribbean Studies*, v. 41, n. 2: 197-214. <https://doi.org/10.1080/08263663.2016.1189650>

ESPÍRITO SANTO, Diana; TASSI, Nicolas (Eds.). 2013. *Making Spirits. Materiality and transcendence in contemporary religions*. London: I. B. Tauris.

FARAGE, Nádia. 1992. *As muralhas do Sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Anpocs/Paz e Terra.

FORDE, Maarit. 2018. "Introduction". In: FORDE, Maarit e HUME, Yanique (eds.). *Passages and Afterworlds. Anthropological perspectives on death in the Caribbean*. Durham: Duke University Press, pp. 1-27.

GORDILLO, Gastón. 2014. *Rubble. The Afterlife of Destruction*. Durham: Duke University Press.

HINTZEN, Percy. 1989. *The Costs of Regime Survival. Racial mobilization, elite domination and control of the state in Guyana and Trinidad*. Cambridge: Cambridge University Press.

HIRSCH, Eric; STEWART, Charles. 2005. "Introduction: ethnographies of historicity". *History and Anthropology* v. 16, n. 3: 261-274. <https://doi.org/10.1080/02757200500219289>

JAYAWARDENA, Chandra. 1966. "Religious belief and social change. Aspects of the development of Hinduism in British Guiana". *Comparative Studies in Society and History* 8(1): 211-240.

KARS, Marjoleine. 2020. *Blood on the river. A chronicle of mutiny and freedom on the Wild Coast*. New York: New Press.

KHAN, Aisha. 2004. *Callaloo Nation. Metaphors of Race and Religious Identity among South Asians in Trinidad*. Durham: Duke University Press.

KHAN, Aisha. 2012. "Islam, vodou, and the making of the Afro-Atlantic". *New West Indian Guide* v. 86, n.1-2: 29-54.

KLOß, Sinah. 2016a. *Fabric of Indianness. The exchange and consumption of clothing in*

transnational Guyanese Hindu communities.
New York: Palgrave MacMillan.

KLOß, Sinah. 2016b. Manifesting Kali's Power: Guyanese Hinduism and the Revitalisation of the 'Madras Tradition'." *Journal of Eastern Caribbean Studies* 41(1): 8

KLOOSTER, Wim; OOSTINDIE, Gert. 2018. *Realm Between Empires. The second Dutch Atlantic, 1680-1815*. Ithaca: Cornell University Press.

KWON, Heonik. 2008. *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.

LAMBEK, Michael. 1981. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge, Cambridge University Press.

LAMBEK, Michael. 2016. "On being present in history: historicity and Brigadian spirits in Madagascar". *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, v. 6, n. 1: 317-341. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.018>

LOOK LAI, Walter. 1993. *Indentured Labour, Caribbean Sugar. Chinese and Indian migrants to the British West Indies, 1838-1918*. Baltimore: John Hopkins University Press.

MARRIOTT, McKim. 1976. "Hindu transactions: diversity without dualism." In: KAPFERER, Bruce (ed.). *Transaction and meaning*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, pp.109-142.

MATOS, Beatriz. 2017. "O ataque das pessoas e a desconstituição da pessoa entre os Matses". In: APARICIO, Miguel; CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 149-170.

McNEAL, Keith. 2010. *Trance and modernity in the Southern Caribbean*. Gainesville: The University of Florida Press.

MELLO, Marcelo Moura. 2021 [prelo]. "Dutch Spirits, East Indians, and Hindu deities in Guyana: contests over land." *American Anthropologist*.

MELLO, Marcelo Moura. 2020a. Mimesis, dúvida e poder: divindades hindus e espíritos de colonizadores na Guiana. *Horizontes Antropológicos*, v. 26, n. 1: 57-86. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832020000100004>

MELLO, Marcelo Moura. 2020b. "Articulação oracular e pesquisa de campo". *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* v. 7, n. 13: 35-52.

MELLO, Marcelo Moura. 2020c. "Materiality, affection, and personhood: on sacrifice in the worship of the goddess Kali in Guyana". *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology* v. 17, n. 1: 1-20. <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17d506>

MENTORE, George. 2018. "Of vital spirit and precarious bodies in Amerindian socialities". In: FORDE, Maarit & HUME, Yanique (eds.). *Passages and Afterworlds. Anthropological perspectives on death in the Caribbean*. Durham: Duke University Press, pp. 54-79.

MINTZ, Sidney. 1985. *Sweetness and Power. The place of sugar in modern history*. New York: Penguin Press.

MUEGLER, Eric. 2001. *The Age Of Wild Ghosts. Memory, violence, and place in Southwest China*. Berkeley: The University of California Press.

NABOKOV, Isabelle. 2000. *Religion Against The Self. An ethnography of Tamil rituals*. Oxford: Oxford University Press.

OOSTINDIE, Gert. 2012. "'British Capital, Industry and Perseverance' versus Dutch 'Old School'? The Dutch Atlantic and the Takeover of Berbice, Demerara and Essequibo, 1750-1815". *Low Countries Historical Review*, v. 127, n. 4: 28-55.

PALMIÉ, Stephan. 2013. "Historicist knowledge and its conditions of impossibility". In:

BLANES, Ruy & ESPÍRITO SANTO, Diana (eds.). *The Social Life of Spirits*. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 218-240.

PALMIÉ, Stephan. 2002. *Wizards & Scientists. Explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham: Duke University Press.

PALMIÉ, Stephan & STEWART, Charles. 2019. "Introduction: the varieties of historical experience". In: PALMIÉ, Stephan & STEWART, Charles (eds.). *The varieties of historical experience*. London: Routledge, pp. 1-29.

PALMIÉ, Stephan & STEWART, Charles 2016. "Introduction: for an anthropology of history". *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, v. 6, n. 1: 206-227. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.014>

PANAGIOTOPOULOS, Anastasios. 2018. "Food-for-words: sacrificial counterpoint and oracular articulacy in Cuba". *Hau – Journal of Ethnographic Theory* v. 8, n. 3: 474-487. <https://doi.org/10.1086/700980>

PECHINCHA, Monica. 2018. "Aportes da etnografia sul-americana ao entendimento dos suicídios indígenas: uma tentativa de síntese a partir de noções divergentes de 'psique'/'alma'". *Anuário Antropológico*, v. 1: 223-256. <https://doi.org/10.4000/aa.2965>

PIRES, Rogério; STRANGE, Stuart; MELLO, Marcelo Moura. 2018. "The Bakru speaks: Money-making demons and racial stereotypes in Guyana and Suriname". *New West Indian Guide* v. 92, n. 1-2: 1-34. <https://doi.org/10.1163/22134360-09201001>

RABELO, Miriam; ARACÃO, Renato. 2018. "Caboclos e orixás no candomblé: modos de conexão e possibilidades de simbiose". *Religião & Sociedade* v. 38, n. 1: 84-109. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap04>

RIVIÈRE, Peter. 1981. *Individual and society in Guyana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

RODNEY, Walter. 1981. *A history of the Guyanese working-class people, 1881-1905*. Baltimore: John Hopkins University Press.

RICHMAN, Karen. 2014. "Possession and attachment: notes on moral ritual communication among Haitian descendent groups". In: JOHNSON, Paul (ed.). *Spirited things. The work of 'possession' in Afro-Atlantic religions*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 225-255.

ROBERTSON, Ian. 1989. "Berbice and Skepi Dutch: a lexical comparison". In: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal-en Letterkunde* 105: 3-21.

SANTOS, Jocélio. 1995. *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras.

SAHLINS, Marshall. 1985. *Islands of history*. Chicago: The University of Chicago Press.

SHAW, Rosalind. 2002. *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: The University of Chicago Press.

SIMMEL, Georg. 1958 [1912]. "The ruin". *The Hudson Review*, v. 11, n. 3: 379-385.

SINGER, Philip; AARONS, Louis; ARANETA, Enrique. 1967. "Integration of indigenous healing practices of the Kali cult with Western psychiatric modalities in British Guiana". *Revista interamericana de psicología*, v. 1, n. 2:103-113.

SINGH, Karna. 1978. *Kali Mai Puja. A Study of a Guyanese East Indian folk cult in its sociocultural context*. Georgetown: University of Guyana.

SMITH, Raymond. 1956. *The Negro family in British Guiana*. Oxford: Clarendon Press.

SMITH, Raymond. 1959. "Some social characteristics of Indian immigrants to British Guiana". *Population Studies* 13: 34-39.

SMITH, Raymond. 1962. *British Guiana*. Oxford: Oxford University Press.

SMITH, Raymond. 1995. "Living in the gun mouth': race, class and political violence in Guyana". *New West Indian Guide*, v. 69, n. 3-4: 223-252.

STEPHANIDES, Stephanos; SINGER, Karna. 2000. *Translating Kali's feast. The goddess in in Indo-Caribbean ritual and fiction*. Amsterdam: Rodopi.

STEWART, Charles. 2016. "Historicity and anthropology". *Annual Review of Anthropology*, v. 45: 79-94. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-100249>

STRANGE, Stuart. 2019. "Indigenous spirits, pluralist sovereignty and the aporia of Surinamese Hindu belonging". *Ethnos Journal*, v. 84, n. 4: 642-659.

<https://doi.org/10.1080/00141844.2017.1381632>

TAYLOR, Moe. 2020. "Walter Rodney, Forbes Burnham, and the spectre of pseudo-socialism." *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* v. 45, n. 2: 193-211. <https://doi.org/10.1080/08263663.2020.1733850>

THOMPSON, Alvin. 1987. *Colonialism and underdevelopment Guyana, 1580-1603*. Bridgetown: Carib Research & Publications Inc.

TINKER, Hugh. 1974. *A new system of slavery. The export of Indians overseas*. London: Hansib.

TROUILLOT, Michel-Rolph. 2016 [1995]. *Silenciando o passado. Poder e a produção da história*. Curitiba: Huya.

TROTZ, Alissa. 2003. "Between despair and hope: women and violence in contemporary Guyana". *Small Axe*, v. 15, n. 1: 1-20. <https://doi.org/10.1215/8-1-1>

VIDAL, Silvia; WHITEHEAD, Neil L. 2004. "Dark shamans and the shamanic state. Sorcery and witchcraft as political process in Guyana and Venezuelan Amazon". In: WHITEHEAD, Neil L.; WRIGHT, Robin (eds.). *In Darkness And Secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, pp. 51-82.

WHITAKER, James. 2016. "Amerindians in the 18th Century Plantation system of the Guianas". *Tipití – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 14, n. 1: 30-43.

WHITEHEAD, Neil. 2002. *Dark shamans. Kanaimà and the poetics of violent death*. Durham: Duke University Press.

WILLIAMS, Brackette. 2020 [1990]. "Fantasmas holandeses e o mistério da história: ritual e interpretações de colonizados e colonizadores sobre a Rebelião de Escravos de Berbice de 1763". *Ilha, Revista de Antropologia*, v. 22, n. 1: 187-233. <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2020v22n1p187>

WILLIAMS, Brackette. 1991. *Stains on my name, war in my veins. Guyana and the politics of cultural struggle*. Durham: Duke University Press.

WHITAKER, James. 2016. "Amerindians in the 18th Century plantation systems of Guiana". *Tipití – Journal of the society for the anthropology of lowland South America*, v. 14, nº 1: 4-30.

WIRTZ, Kristina. 2016. "The living, the dead, and the immanent. Dialogues across chronotopes". *Hau – Journal of Ethnographical Theory*, v. 6, n. 1: 343-369. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.019>

YOUNGER, Paul. 2010. "Guyana: invented traditions". In: YOUNGER, Paul. *New homelands. Hindu communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji and East Africa*. Oxford: Oxford University Press, pp. 55-94.

Recebido em 27 de setembro de 2019. Aceito em 18 de março de 2021.

Spirits, history, and colonialism in Guyana ¹

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
ra.2021.186650](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186650)

Marcelo Moura Mello

Federal University of Bahia | Salvador, BA, Brazil
mmmello@gmail.com | ORCID: [https://
orcid.org/0000-0002-9460-2824](https://orcid.org/0000-0002-9460-2824)

ABSTRACT

Through a dialogue with the anthropology of history, in this article I analyze how spirits of Dutch colonizers in Guyana (formerly British Guiana), act as agents, actors, and narrators of the historical process. I argue that spirits participate in the formation, (re)creation and circulation of knowledge, facts, and experiences that are associated, by humans and spirits, to the colonial period of Guyana.

KEYWORDS

Spirits, history
colonialism,
Guyana,
colonialism

Spirits, history, and colonialism in Guyana

ABSTRACT Through a dialogue with the anthropology of history, in this article I analyze how spirits of Dutch colonizers in Guyana (formerly British Guiana), act as agents, actors, and narrators of the historical process. I argue that spirits participate in the formation, (re)creation and circulation of knowledge, facts, and experiences that are associated, by humans and spirits, to the colonial period of Guyana.

KEYWORDS

Spirits, history colonialism,
Guyana, colonialism

INTRODUCTION

In the introduction to a recent edited book on death in the Caribbean, Maarit Forde evokes several orders of remembrances of massacres in a region dominated by what she calls ‘inaugural events,’ namely, the genocide of indigenous populations, slavery and indentured labour. Far from being casual episodes, such events founded plantation colonial societies, basing them on coercion, violence, and forced displacement (Forde, 2018). Emphasizing the need to carefully examine the socio-political contexts in which Caribbean populations communicate with (and remember) the dead, Forde urges scholars to analyse the impacts of social, cultural, political and economic transformations on the very conceptualization of death. This implies, to evoke Brown’s (2008) fascinating work on mortuary politics in Jamaica, rescaling issues around death in societies built over the ruins of collective losses (Brown 2010).

Such approaches seem valuable to me as they point to the deep historical dimensions of the relationships to death in contexts, like the Caribbean, where violent, brutal and disquieting deaths have not only produced metaphors and allegories alluding to past losses, but also gave rise to beings who, notwithstanding their presumably spectral character, exist empirically in the world (Kwon, 2008). In this article, I set the spotlight on spirits whose very attributes and historical existences are inseparable both from the establishment of colonial rule and from the lasting effects of inaugural events in the present. More particularly, I am interested in analysing how the spirits of Dutch colonizers participate in the creation, circulation, transmission, and storage of knowledge about the colonial past of Guyana (formerly British Guiana).

A British colony until 1966, the year of independence, the Co-operative Republic of Guyana is formed by three regions – Essequibo, Demerara and Berbice – originally colonized by the Dutch between 1665 and 1803. In the latter year, the British took formal control of the three colonies, unifying them in 1831 and giving rise to British Guiana. While the transition from Dutch to British rule is depicted by official and professional historiography as relatively peaceful, without any tumult, contemporary residents of the coastal region of Guyana present a different image, highlighting the occurrence of a massacre.

According to a narrative found throughout the country, during the transition from Dutch to British rule, hundreds of Dutch were brutally murdered by the British, while entire families committed suicide to avoid murder, rape, raids and other forms of violence. Dispossessed of wealth, land, goods, and property, the Dutch also failed to receive proper funeral services. Considered the *masters of the land, or boundary masters*,² today the spirits of these dead seek to retain control over properties owned by Dutch settlers in the past, particularly in areas where sugar plantations still exist or once operated.³

Dutch spirits carry memories of violent acts, inflicting attacks on the living.

1 | I would like to express my gratitude to Omar Thomaz, Brackette Williams, Cristiana Bastos, Luis Nicolau Parés, Rodrigo Bulamah, Moisés Lino e Silva, Guillermo Vega Sanabria and Maria Elvira Diaz-Benitez for their valuable comments, dialogue and encouragement. Anonymous reviewers, to whom I also express my gratitude, helped to qualify this piece. David Rodgers revised this translated version.

2 | In this article, native expressions, terms, and categories are highlighted in italics the first time they occur only.

3 | I stress from the outset that this perspective is hegemonic in the coastal region of Guyana. It does not necessarily reflect the perceptions of Amerindians, who mostly live in forest areas of the country’s interior. On Amerindian concepts of dominance, power, and mastery in the Guianas, see, among others, Mentore (2018), Rivière (1981), Vidal and Whitehead (2004) and Whitehead (2002).

Immersed in quotidian life, they contribute to inexplicable feelings and sensations, erratic and self-destructive behaviour, as well as stimulating suicidal ideations.⁴ Spirits (of both men and women) often have sexual relations with humans during dreams, in addition to causing illness, mental confusion and excessive desires – the compulsion to consume drugs or alcohol, heightened libido, obsessive thoughts, and so on. In short – and to use a term widely employed among my main interlocutors – Dutch spirits *affect* and produce *affections*, forcing their victims to enter into direct contact with the legacies of the colonial past.

I learnt about the existence of Dutch spirits in Guyana quite spontaneously on my very first weekend in the country, during exploratory fieldwork.⁵ At this early stage of my research, references to spirits of the dead abounded, in part because I was living, unbeknown to me at first, in a house that was considered haunted. As I became familiar with the country, I met dozens of people who suffered from spiritual attacks, especially after I began my research with descendants of Indian indentured labourers, members of a heterodox Hindu sect who worship the goddess Kali. I extensively documented eight cases, obtaining information about their relationships with spirits over time, usually at the Hindu temple, Blairmont, where I concentrated my observations, and sometimes at the residences of these Indo-Guyanese.⁶ Regardless of the specificities of each particular relationship, it gradually became clear that the biographies of many Guyanese men and women are not dissociated from spiritual agency, nor from the *inheritances* of the spirits.

As I shall show in the following pages, the reverberations of the colonial past are evaluated by many Guyanese through the effects produced by spirits in the present. Spirits of the dead not only describe and re-enact the past; they also affect the present as immanent co-presences to the living (Wirtz, 2016). I argue that in contemporary Guyana, Dutch spirits are agents, actors and narrators of the historical process (Cf. Trouillot, 1995). Their stories entail historical knowledge about the colonial past, which is bodily experienced by living humans. In parallel, the latter tell their own stories, including those of territorial dominion, and reflect upon them in light of the effects generated by spirits in the world.

Despite the impact of the work of Sahlins (1985) and the various attempts made by anthropological studies in recent decades to intersect with history in general, the focus on the historical dimensions of any society has not always been accompanied by a close examination of what scholars understand by history in the first place (Stewart & Hirsch, 2005). It is beyond my interest here to explore this path or to challenge, based on spiritual agency in the world, how professional historiography ‘historicizes’ the past (Palmié, 2002; 2013). Rather, based on a dialogue with Palmié and Stewart’s proposal of an anthropology of history (Palmié and Stewart, 2016), my aim is to describe practices through which knowledge about the past is produced and acquired, as well as to investigate actions, techniques and sensations through which

4 | Guyana has one of the highest per capita suicide rates in the world. See Edwards (2016) for a recent assessment. Elsewhere, I analyse a suicide case influenced by Dutch spirits (Mello, forthcoming). For an analysis of the relationship between spirits and suicides in Amerindian socialities, see Matos (2017) and Pechincha (2018).

5 | I carried out ten months of fieldwork in Guyana between 2010 and 2012. My initial contact with worshippers of the goddess Kali occurred during the final part of my exploratory field research, conducted between January and April 2010. After this first experience, I conducted eight months of fieldwork among Kali worshippers. In 2018, I briefly returned to Guyana for about 40 days.

6 | Descendants of Indian indentured labourers who arrived in (then) British Guiana between 1838 and 1917. Indo-Guyanese – who call themselves Indians – form the largest demographic group in Guyana.

people feel that they are in touch, or in direct contact, with the past (see also Lambek, 2016; Palmié & Stewart, 2019; Stewart, 2016).

To develop my analysis, the article is structured as follows. Firstly, I show how the Dutch colonial past remains significant for contemporary Guyanese, whose narratives about this period are informed by heterogeneous accounts of historical events, by the materiality of colonial interventions in the landscape, and the past actions of European colonizers. Next, I turn my attention to the stories that the descendants of Indian indentured labourers – more specifically, worshippers of the Hindu goddess Kali – tell about the spirits, in order to explore the topics of spirits and territorial dominion. Finally, my concluding remarks are preceded by a more nuanced analysis of the embodied forms of communication between spirits and humans.

THE DUTCH HERITAGE

Physical traces of Dutch colonization in Guyana abound throughout the country's coastal region, taking the form of a complex hydraulic system composed by sluices (*kokers*), dams, canals and a sea wall erected both to avoid inundation by the tides – Guyana is situated below sea level – and to prevent water accumulation in inhabited and cultivated areas. Water control has structured the very patterns of settlement in the country and the distribution of its population (Smith, 1956), which is concentrated in a narrow and fertile coastal strip,⁷ where large agro-industrial enterprises, the plantations, were established in the past. Given these ecological conditions, the large-scale cultivation of agricultural products required the introduction of engineering techniques from the Netherlands. In the process of 'humanization' of Guyana's coastal region, to quote here the apt terminology of Rodney (1981: 3), the foundational work of enslaved people proved fundamental.⁸

This elaborate hydraulic infrastructure, which remains working still today, is attacked by other forces and forms – of nature, as Simmel would say (1958 [1912]) – that corrode all sorts of buildings: *kokers* constantly need repairs; the sea wall is cracked at several points; the canals are seldom operational during the season of torrential rains; and, with the exception of some tourist spaces, few buildings from the Dutch era remain standing today. Likewise, and despite the constant reference to the 'Dutch heritage' in government booklets, school textbooks and tourist guides, it is a public secret that a considerable proportion of the historical sources from the Dutch period have either been consumed by insects, or are unavailable for research in the Walter Rodney National Archives.

The National Archives is located near the Square of the Revolution, one of the main public areas of the capital Georgetown. Looming over the square is a large statue of Cuffy (Coffij, in Dutch sources), one of the leaders of the Berbice Slave Rebellion, which took place between 1763 and 1764.

7 | More than 95% of the Guyanese population, approximately 800,000 people in total, lives in 4% of the country's territory, specifically in the coastal region. The establishment of plantations confined the life of most of the Guyanese population in a boundary zone between the ocean and the country's inland forests.

8 | Under such conditions, the work involved in creating arable land was enormous. Millions of tons of clay, mud, and other residues were extracted from the ground. In building this infrastructure, Rodney (1981:3) reminds us, "slaves moved 100 million tons of heavy, waterlogged clay with shovel in hand, while enduring conditions of perpetual mud and water." Later, indentured labourers from India also worked in the maintenance of dams and canals, confronting the "steady work diet of mud and water" (ibid).

This monument, built by the African-Guyanese artist Philip Moore (1921-2012), depicts, in a non-naturalistic way, an African warrior with a knife strapped to his waist, whose corrugated body is carved with masks. The plaques located around the plinth represent, among other things, the African spiritual world, the greed of Dutch planters, and the resistance of the enslaved. The monument was commissioned by the controversial President and Prime Minister Forbes Burnham¹¹ (1923-1985), whose nationalist propaganda, in the aftermath of the troubled process of independence from the United Kingdom in 1966,¹² involved the retrospective reframing of several historical events, such as those associated with the African struggle for freedom in the past. It is not fortuitous, then, that the Proclamation of the Republic, declared on February 23, 1970, took place on the same day that the rebellion had allegedly started in 1763 (Thompson, 2006). Not by chance, both Burnham and other independence leaders produced writings on the Rebellion to draw lessons for the present and, by extension, for the future of a newly sovereign nation (Williams, 1990).

The almost-successful Berbice rebellion lasted more than a year and involved virtually the entire enslaved population, approximately 4000 people, living in the Dutch colony. Within weeks of the initial uprising, the rebels had gained territorial control of Berbice, forcing Dutch soldiers and planters to abandon dozens of plantations and two military forts. Besieged in Dageraad, a plantation located upstream from the Berbice River, Dutch troops anxiously waited for military support.

Meanwhile, Simon van Hoogenheim, the Governor of the colony, exchanged letters with Cuffy and Accabre, the leaders of the rebellion, who initially demanded the immediate departure of the Dutch from the colony, and later proposed the creation of two sovereign states: one ruled by Africans, the other by whites.¹³ Although no treaties were signed, van Hoogenheim deliberately kept the exchange of letters with Cuffy, while requesting and waiting for additional military support.

In the end, the Berbice Rebellion was unsuccessful and the revolutionary forces were gruesomely repressed by the colonial troops, reinforced by soldiers from neighbouring colonies, the Netherlands, and Amerindians.¹⁴ It is estimated that only



Koker (sluice) on the west bank of the Berbice River. June 2018.⁹



Map of the colony of Berbice, a permanent fixture in the research room of the Walter Rodney Archives (Georgetown, Guyana). June 2018.¹⁰

⁹ | All photos included here were taken by me.

¹⁰ | The map is by Jan Daniel Knapp from 1720.

¹¹ | Burnham's regime is considered responsible for the murder, in a bomb attack, of the eminent Guyanese historian Walter Rodney (1942-1980), whose political activity was primarily directed towards uniting the working class beyond the country's ethnic-racial divisions. Rodney was an outspoken critic of Burnham's dictatorial regime. For a recent assessment, see Taylor (2020).

¹² | The joint mobilization of the African and the Indo-Guyanese, the two largest demographic groups in the country, in the anti-colonial struggle arose in the 1950s. Over the years, though, this anti-colonial assembly became fragmented. Its main leaders, the African-Guyanese lawyer Forbes Burnham and the Indo-Guyanese dentist Cheddi Jagan, became rivals and the independence party, the PPP (People's Progressive Party), split along ethnic lines. The rise of hostilities between Indo-Guyanese and African-Guyanese resulted in conflicts throughout the country, leading to the killing of hundreds of people. A mutual animosity persists between the two groups still today (see, among others, Hintzen 1989; Smith, 1995; Trotz, 2003; Williams, 1991).

between one third and one fifth of the enslaved population survived the rebellion and its aftermath, while one third of plantations were abandoned by the colonizers, whose population, numbering approximately 350 people, was reduced by half (Kars 2020: 254; 260). After the defeat of the remaining groups of insurgents, hundreds of rebels and others suspected of participating in the rebellion were interrogated and tried. In addition to the physical punishment inflicted on hundreds of people, 120 men and 4 women were convicted and sentenced to death (Kars, 2020: 254).

In the “bloody months during and after the rebellion,” Brackette Williams (1990: 141) remind us, African men and women were “boiled, burned to a crisp, cooked over slow fires, or decapitated, their other severed remains flung asunder.” Their heads “were placed on poles” and other parts of their bodies “were ripped to pieces,” to set an example – and deliver a warning. Ordinarily, humans treated so unjustly at the end of their existence would not rest peacefully in the world of the dead, Williams suggests. However, she adds, “It is not [...] these men and women who have become ghosts seeking redress or sympathy from the living.” Instead, it is the spirits of Dutch men and women who died during the rebellion who “have [...] roamed the land, seeking ways to reclaim their property, to vindicate their untimely deaths, and/or to gain a proper funeral” (Williams 1990: 142). According to Williams, while many of these spirits resulted directly from the immediate events of the 1763 rebellion, others stemmed from its long-term (economic) consequences. Their stories, retold through individuals who the spirits possessed, “contrast the power and social position they had in Berbice prior to the rebellion to their ultimate social, political and economic ‘place’ in the social world that followed it” (ibid: 138).

Indeed, the Berbice Rebellion further weakened Dutch rule in the region, which had never been fully consolidated (Klooster & Oostindie, 2018; Williams, 2020). Between 1781 and 1803, Berbice, as well as Essequibo and Demerara, changed hands constantly between the Dutch, the French and the British, until the latter formalized their dominion over the three colonies in 1803, consolidating their political and financial ascendancy over the region, which had already been apparent in the last quarter of the eighteenth century (Oostindie 2012). In the decades following the Berbice Rebellion, the massive influx of British financial capital and the introduction of enslaved labour transformed the three colonies into substantial producers of coffee, cotton and sugar, in a period in which two apparently opposing forces developed concomitantly: the expansion of British colonialism in the southern Caribbean and the progressive dismantling of slavery (Browne, 2017).¹⁵

Despite the maintenance of the Dutch legal system, which was based on Roman legal traditions, and the presence of some Dutch planters in the region after the British established their dominion over the region, Dutch influence in the three colonies waned considerably. Dutch and two creole languages, Dutch Berbice and Skepi, quickly fell into disuse, becoming spoken by a few small communities only (Robertson 1989).¹⁶

13 | Leaders of the rebellion were probably aware of the treaties signed by the colonial governments of Jamaica and Suriname with Maroons – treaties that secured some territorial autonomy to Maroon communities (Kars, 2020).

14 | On the historical networks of Amerindians across the Guianas, see Farage (1991) and Whitaker (2016).

The population of Dutch origin, already scarce in the eighteenth century, practically disappeared.¹⁷ In contrast, British cultural values took root and had lasting effects (Smith, 1956; 1962; Drummond, 1980; Jayawardena, 1968; Williams, 1991). But while Dutch power and hegemony faded over a few decades, it is remarkable that non-living representatives of the colonizers have managed to remain in the land, as if they were immune to the transition from Dutch to British sovereignty and, later, to the establishment of an independent government.

In her aforementioned article, Williams (1990)¹⁸ skilfully demonstrates how the images of the colonial past of subordinated Guyanese groups were conveyed (and stored) through rituals in which spirits took part. To explain the attributes of Dutch spirits, Williams's interlocutors drew parallels between the behaviour of the spirits and the characteristics that they stereotypically associated with Dutch colonizers, referring not only to colonizers in living memory but also to episodes that took place during the Berbice Rebellion.¹⁹ In other words, by assuming a homology between colonizers and ethnically identified spirits, Guyanese conceive spirits as agents of history (Trouillot 1995) – that is, as members of a social stratum that determines, to a large extent, the behaviour and ways of being of the spirits.

Williams threads together several temporal and historical strands, developing thoughtful insights on the relationships between ritual and history, symbolic interpretations, and the social identity of producers of historical accounts. Given the objectives of the present article, I argue that we can also explore other dimensions of the production, creation and recreation of historical knowledge by and with spirits. As I became acquainted with people afflicted by Dutch spirits at the Kali temple, located in the region of Berbice, where I conducted most of my investigations, I encouraged my interlocutors to tell me about the Dutch period. Invariably, people referred to the country's hydraulic infrastructure, to the Berbice Rebellion, and to the cruel and greedy nature of Dutch colonizers, alluding to episodes from the rebellion. In turn, my main interlocutors – Indo-Guyanese members of the Kali sect – not only referred to the same things, but also possessed first-hand knowledge of the Dutch spirits. As I show below, plantation life left its legacies to the Indo-Guyanese in general and to Kali worshippers in particular.



The 1763 Monument, by Philip Moore (1970). Square of the Revolution, Georgetown, October 2018.

15 | In a short period between 1796 and 1807, more enslaved Africans were deported to Berbice, Essequibo and Demerara by British merchants than the total number of enslaved Africans deported by the Dutch over the previous one hundred years (Browne, 2017; Thompson, 1987).

16 | Today there are no speakers of Skepi or Dutch Berbice Creole.

17 | As in other Dutch colonies, Dutch settlers were supplemented by significant contingents of German, Swiss, French, Scandinavian and British settlers (Oostindie, 2012).

18 | With the exception of Williams's fascinating article (1990), few studies have focused on Dutch spirits in Guyana. General remarks can be found in Stephanides & Singh (2000); Younger (2010); Kloß (2016a); and Singer, Aaron & Araneta (1961).

19 | Stories about treasures buried by the Dutch in the past are particularly illustrative. Williams's informants reported that when alerted to the intention of enslaved people to plunder the plantations, "Dutch men and women took time to bury their valuables before running for their lives. Who except those blinded by greed, informants ask, would take the time to bury valuables under such conditions?" (Williams, 1990: 145). I heard similar stories – and moral lessons – during my field research. See also Kars (2020:7-8) and her account of treasures buried by the Dutch around Fort Nassau, in Berbice, the site of several skirmishes during the Berbice Rebellion.

SUGAR'S BITTER LEGACY

Indians arrived in a land where many wars and murders happened.
The Dutch were bad people, and they did many cruel things [...] they [the spirits] were here before us. We inherited them.

In evoking episodes that preceded the arrival of Indian indentured labourers in British Guiana between 1838 and 1917, the priest (pujarie) Bayo, quoted above, articulated different temporal nexuses that overlap each other. Prompted by my own interest in Dutch spirits – and, of course, by his own reflections – Bayo explained to me the reasons for the tenacious presence of these beings in the Guyanese landscape. Like several other interlocutors, at the beginning of our conversation, Bayo alluded to the massacre of the Dutch by the British, to the collective suicides, and to the lack of proper funeral rituals. In the remarks transcribed above, an excerpt from a lengthy conversation,²⁰ Bayo established a temporal nexus (Hirsch & Stewart, 2005) between the spirits existence in the present and the arrival of Indian immigrants to British Guiana in the past. Newly arrived in a colony overwhelmed by violent deaths, Indian immigrants came to live in a land inhabited by the spirits of the predecessors of the British.

The arrival in British Guiana of nearly 240,000 labourers from India was a consequence of the attempts by the colonial administration and planters to guarantee a supply of cheap labour for agricultural work following the abolition of slavery in the British Caribbean.²¹ The living conditions of Indian immigrants were precarious, and have been equated to slavery (Tinker, 1974). After crossing the *kala pani* (the dark waters) on a journey that lasted approximately 100 days, men and women from India were housed in the barracks formerly occupied by the enslaved Africans. These barracoons had deplorable sanitary conditions. The labour contracts – which lasted for five years²² – determined strenuous working routines, contained various mechanisms of repression, and set low payment rates. Immigrants also had restrictions imposed on their circulation within the colony (Bahadur, 2013). Likewise, customs, languages,²³ sartorial practices, eating and cooking habits, bodily marks (such as tattoos) and other practices were widely stigmatized, including by Africans.

In a colony whose Anglo-European values were hegemonic (Drummond 1980; Smith 1967; Williams 1991), religion became an important marker of distinction. Indeed, the Victorian tendency to conceive religion as a metonym of culture and civilization (Khan, 2012) contributed to the racialization of Indians, who were assigned in a peripheral position within colonial society. Hindu and Muslim religious practices²⁴ were labelled as pagan, barbarian and savage. Public religious festivals, customary weddings, and other rituals were forbidden for a long period (Jayawardena 1966), while Christian missions were established as early as the 1850s, although the

20 | Only on rare occasions did I take fieldnotes in front of my interlocutors. During all my field research, I used my mobile phone to make notes, record dialogues, jot down phrases and keywords, draft systematizations, describe the contexts of interaction, and so on. This raw material, stored on an electronic device, served as a fundamental complement to my diary, written every single day.

21 | Under the indentured labour system, around 340,000 people from Madeira Island, neighbouring Caribbean colonies, Africa, Europe and Asia migrated to British Guiana between 1835 and 1917 (Adamson 1972).

missionaries had little success in converting souls (Look Lai, 1993).

Specialized scholarship on Hinduism in Guyana focuses on two major topics: the impacts of the indenture system on immigrants' religious and cultural practices; and the process of institutionalization of religious organizations, which aimed to be more inclusive and universalized among the Indian population, such as *Sanatan Dharma*, the eternal truth, in literal translation (Jayawardena, 1966; Look Lai, 1993; McNeal, 2010; Younger, 2010). This Hindu sect emerged in British Guiana at the end of the nineteenth century and within a few decades had become the hegemonic Hindu sect within the colony, one of the main "ideological bases" of the "Indian group conscience" (Jayawardena 1966: 232-233). In parallel, the rise of Sanatan Dharma was accompanied by the stigmatization of religious practices deemed morally suspect, such as animal sacrifices, the direct verbal interaction between devotees and Hindu deities, and the role of the latter in performing healing treatments. Claiming orthodox and Brahmanical, Sanskrit and North Indian origins, Sanatan Dharma's members imputed these suspect practices to lower-caste Hindus and, in particular, South Indian immigrants, the so-called *Madrasis*.²⁵ Thus, various Hindu religious practices were pushed to the margins of official Hinduism (McNeal 2016; Kloß, 2016b; Younger, 2010).

Studies of heterodox Hindu sects, including Kali worship, pay little attention to the some of the narratives of their own members and tend to limit their observations to temples and religious festivals (Bassier, 1977; McNeal, 2010; Singh, 1978; Younger, 2010 but see Kloß, 2016a and Stephanides and Singh, 2000). As a consequence, various other practices were ignored, such as domestic ritual offerings (*pujas*) for spirits and for the deities worshipped by families. Similarly, the role of religious experts and Hindu deities in arbitrating the territorial claims of spirits has received little attention.

According to Bayo, during the indenture system – also referred to by the Indo-Guyanese as *bound time* – several religious practices were harshly reprimanded by the British in the name of the Christian faith and morality. Nevertheless, the *traditions* were kept, largely thanks to the performance, in the domestic domain, of *pujas* (ritual offerings) to deities worshiped by ancestors, both in India and in British Guiana. The so-called *family pujas* (also known as *ground pujas*) are part of what Kali devotees call *inheritance*. Although inheritance refers to a regime of descent, it is not fixed in time since new inheritances have been incorporated by Hindus: during the indenture period, several generations of Indians lived in or near the dwellings of Dutch spirits – namely, the sugar plantations.

As a consequence, the Indian labourers working in sugar plantations were not only subjected to exhausting work routines, but were also constantly threatened by the spirits of colonizers who, unhappy about receiving no compensation for their past losses, threatened the lives of sugarcane cutters. Unable to freely conduct rituals for Hindu deities in public spaces, immigrants began to make offers to the masters of the

22 | At the end of this period, the labour contracts could be renewed for another five years. In this case, a return ticket to India was provided. In total, around 32% of all immigrants returned to India (Look Lai 1993).

23 | The vast majority of immigrants – around 90% – came from the Northwest Provinces (modern-day Uttar Pradesh and Bihar). They were shipped to the Caribbean from the port of Calcutta (Kolkatta), while the rest of the immigrants came from the south (Look Lai 1993; Smith, 1959).

24 | According to Smith (1959), more than 80% of the Indian immigrants were Hindus, while about 15% were Muslims and only 1% were Christians.

25 | Immigrants from South India departed from Madras (present-day Chennai) having originated from two provinces with large territorial extensions: Madras (now Tamil Nadu) and Andhra Pradesh. Although rivalries and distinctions between North and South Indians already existed on the subcontinent, in Caribbean plantations, the diversity of the subcontinent was reduced to a handful of contrasting and identifying categories, such as North-Indians and Madrasis (Khan 2004: 41; 2012: 36).

land, protecting themselves from potentially nefarious actions. Thus, the repetition of offerings and items such as alcoholic beverages and sacrificed animals resulted in the incorporation of spirits into family pujas.

Analysing the relationships between dead human ancestors and the spirits that inhabit the land in Haiti, Dalmaso (2018) demonstrated that certain places, such as the *habitation* and the *lakou*, “incorporate experiences linked simultaneously to the past and to the present.” Such places are fundamental to understanding the idea of inheritance (see also Bulamah, 2015; Richman, 2014). Setting aside the specificities of each context, I would suggest that in Kali worship the category of inheritance points both to the dynamism of ritual practices and to conceptions of power and rights over the land. If, in other ethnographic contexts, the spirits of Amerindians are considered autochthonous to the land (Bettelheim, 2005; Rabelo & Aragão, 2018; Santos, 1995; Strange, 2019), in the Guyanese case, the spirits of colonizers embody this condition, at least when seen from the perspective of coastal Guyanese.

According to Bayo and to the descendants of Blairmont temple's founders, the constant threat posed by the spirits convinced plantation managers of the need to protect Indian labourers from spiritual attacks. Managers and oversees allowed the organization of yearly Hindu festivals, temporarily releasing labourers from their work tasks, and even offering monetary donations to the festivals. By glorifying deities transplanted from India to a society founded on sugar plantations, the ancestors came under the protection of Hindu gods and goddesses. As a consequence, they guaranteed the sugar harvest. A curious and symptomatic situation: the planting and harvesting of sugarcane depended on the occurrence of Hindu religious festivals.²⁶

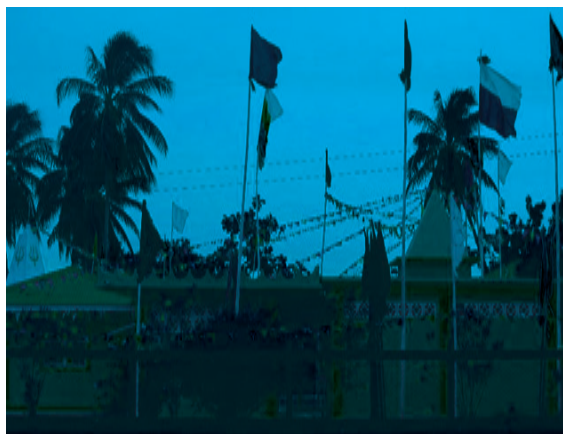
Stories about life and settlement on the plantations point, therefore, to the relationships between violence and loss, domination, possession and exploitation, including in the domain of territorial sovereignty (see Crosson, 2019; Johnson, 2011; 2019; Strange, 2019). Living in areas surrounded by sugarcane fields implies living in a landscape inhabited by spiritual beings attached to what is missing: the possession of goods and wealth produced by sugar. The sweetness of sugar carries with it the bitterness of domination, to paraphrase, rather wildly, Sidney Mintz (1985).

In Blairmont's case, the relationships with Dutch spirits are foundational as the temple was built in the 1940s on a *Dutch spot*, near the Blairmont Sugar Factory, one of the few sugarcane factories still operating in the country, where several temple attendees are employed. As pujas for the Hindu deities became performed more frequently, altars were built and trees – from which fruits, plants and flowers for the pujas are extracted –²⁷ planted. Hindu deities settled at the temple. They *replaced* the spirits, as people say.

Nevertheless, the manifestation of Dutch spirits is common in Blairmont. They often possess devotees during religious ceremonies. They also mimic Hindu deities (Mello 2020a). To understand how the ‘embodied communication’ with

26 | This conception relates to a perception common among the Indo-Guyanese, according to which by replacing enslaved people in agricultural work, Indian immigrants saved the sugar plantations – and, by extension, the country itself – from economic ruin.

spirits unfolds (Richman, 2014), a more nuanced description is required of the way in which communication takes place between spirits and humans, the contexts in which these encounters are experienced (Blanes & Espírito Santo 2013), the diverse ways of incorporating spirits into human daily lives (Espírito Santo & Tassi 2013) and the stories told by spirits about themselves and humans, and vice-versa (Cardoso 2007). Local systems of inference that track, recognize and create spiritual entities (Blanes & Espírito Santo, 2013; Palmié, 2013; Wirtz, 2016) are based, in this case, on narratives concerning the circumstances of the spirits' emergence. This historically-informed knowledge about the agency and the ways of being of spirits thus refers not only to ontological issues (what they are) and epistemological issues (what is known), but also to pragmatic questions (what to do in response). After all, the spiritual presence on land requires rituals manipulations and negotiations.



Lateral view of the Blairmont temple. October 2018.

27 | Elsewhere, I explore in more length human and spiritual projects of territorial sovereignty, paying attention to the role of plants and trees in this process (Mello, forthcoming).

HINDUS DEITIES, DUTCH SPIRITS AND COMPENSATION

At Blairmont's Kali temple, located on the west bank of the Berbice river, devotees gather weekly to do puja (offering, praying and worshiping) to a set of Hindu deities. The deities, who *manifest* themselves in the bodies of certain religious specialists, the *marlos* ('mediums'), deliver oracular messages and perform healing treatments on people afflicted by diseases, domestic issues, bad luck, witchcraft and spiritual attacks. On some occasions, rituals are performed by priests at the home of devotees, as in the case of localities inhabited by spirits.

The participation of Hindu deities in healing treatments is inseparable from oracular activity. Each person who seeks to be *looked after* by the Hindu deities must stand before the divine manifestations, bow to them, and listen to their revelations. Divination becomes a referential node for actions (Panagiotopoulos, 2018) in Kali worship. Oracular messages not only offer new elements about past and present events—and thus influence the future (Lambek, 1981; Boddy, 1989)—, they also produce transformations in the very conceptions that humans make of themselves (Mello, 2020b; Ishii, 2016).²⁸

Attendees and devotees normally interact with the deities as listeners initially to discover the origins and causes of their problems and afflictions. As a rule, the

deities prescribe a *devotion* period to humans. In other words, over a number of weeks, the person in question must attend the temple, participate in the rites, make offerings, and eventually start their *training* to manifest Hindu deities with the aim of incorporating the divine power (*shakti*) into their corporal and moral essences (Mello 2020c; Busby, 1997; Ishii, 2016; Marriott, 1976; Nabokov, 2001). Ideally, as the deities begin to manifest themselves in humans, the bodies of the latter become healthier and stronger, less susceptible to malevolent forces. Alternatively, specific ritual procedures may be performed, such as the so-called *boundary work* – that is, a ritual focused on the land, which aims to compensate Dutch spirits for their losses in the past, appease their desire for revenge, prevent spiritual attacks, and, at least partially, recognize their land rights. I briefly discuss details from two such cases.

Aisha is Guyanese in her mid-forties who migrated to Canada more than thirty years ago, where she lives with her daughter and son, both in their twenties. Like thousands of her fellow compatriots, Aisha left Guyana during Burnham's regime, looking for better living conditions. When she left the country, I came to learn, she already had no intention of returning. Not everything was left behind, however. Bodily pains and health issues, which had plagued her since adolescence, persisted, as did a series of unstable marital relationships. From an early age, Aisha knew that a Dutch spirit lived at her parents' home in Guyana and was responsible in large part for the misfortunes that befell her family. The latter's patriarch, however, was a devout Muslim and resisted any attempt to make offerings to Kali. Fears also existed concerning the family reputation, given that members of the village mosque were unlikely to approve the involvement of one of its members with 'Kali people.'

Aisha had her children very young and was obliged to abandon her husband (a cheater and aggressive man addicted to gambling) even before the birth of her first child. In Canada, she remarried, but again her partner brought her more sorrow than joy. Her daughter had been sick for years and neither the numerous medical appointments nor exams were able to identify any disease. Her son, for his part, was unemployed, despite all his qualifications. Aisha visited her parents in Guyana whenever possible, among other reasons because she was concerned with the health of her father who had been sick for many years. Against all expectations, though, it was her mother, who had been in excellent health, who died suddenly. Thirty years of troubled life prompted Aisha to seek assistance elsewhere. Through an old friend, Aisha decided to visit Blairmont some weeks after her mother's passing. In addition to being in mourning, her dreams began to be assaulted by the spirit, something that resulted in bodily pains and mental torpor.²⁹ Yes, she confided to me, she had reservations about the Hindu sect due to her Muslim background. However, her *despair* was so great that she decided to *ignore* her own *prejudices*.

On one of her visits to Blairmont, Aisha burst into tears when she was confronted by the goddess Mariamma, shortly after the latter preemptorily stated that Aisha's

28 | It does not follow from this that these divine verdicts are readily and uncritically accepted. Doubt, hesitation and scepticism are important components in the process of validating these verdicts (Mello, 2020c).

situation was extremely serious, requiring a *boundary work*. After some days, Aisha received priests from Blairmont at her father's residence with his consent. Although I did not attend the domestic *work*, I later learnt from Blairmont's members that Aisha's life had failed to prosper precisely because the *master of the land* (i.e., the spirit) had not received any compensation for years. By incorporating itself into a religious specialist, the spirit indeed made this clear, complaining about having been forgotten. Aisha went back to Canada shortly afterwards and

I lost contact with her. Months later, I received news about her when the temple's treasurer informed everyone, laughing, that the life of the *fulah gal*³⁰ had progressed so much, her problems left behind, that Aisha had decided to make a generous financial donation to the temple.

José, for his part, had enjoyed an extremely peaceful life until the moment he was attacked by a Dutch spirit, something that completely changed his mood. A man esteemed for his affability, José became aggressive and incessantly consumed the stocks of beer and rum that supplied his bar. A frequent visitor to Blairmont, José was absent from the rituals, not least because he was always *impure*, which prevented him from participating in them.³¹ His situation deteriorated so much, however, that the priest authorized his presence at the temple when his family forcibly dragged him to the site. On that Sunday in September 2011, José, clearly drunk, was possessed by the spirit, which began to mimic the Hindu deities as if it was one of them.

The god who performed a healing treatment in José was so infuriated by the spirit's conduct that he struck José's body violently, using a bundle of leaves from the sacred *neem* tree, until the latter came back to his senses. Still reeling, José was immediately taken to the goddess Mariamma, who prescribed a boundary work for him to perform. A few days later, six members of Blairmont gathered at José's home. As recommended by the priest, the host had arranged a small table in the middle of his room on which several items, such as food, alcohol and cigarettes, were laid out. Ricky, a young *marlo* ('medium') from Blairmont, was responsible for manifesting the spirit (*call up the Dutch upon himself*)³² so that everyone could listen to what he had to say.

I shall not reconstruct this story in detail here, nor the interaction between José, his family, Blairmont's members and the spirit on the evening in question (see Mello 2020a). It suffices to draw attention to three aspects. First, the reasons for the spiritual attacks were soon revealed by the spirit himself, who alluded to José's bad habit, when drunk, of making libations for all sorts of spiritual beings except for the *true master* of

29 | During her conversations with me, Aisha was reticent about the occurrence of sexual attacks from the spirit when she was dreaming. I have documented sexual attacks by spirits elsewhere (Mello, 2022).

30 | An offensive term used by Hindus in reference to Indian Muslims. The identification of Muslims with an African ethnicity suggests to Hindus that Indo-Guyanese Muslims do not profess the traditional religion of India, Hinduism. *Gal* is the phonetic equivalent of the word *girl* in the Creole language of Guyana, Creolese.



A Dutch spirit manifests during a Kali ritual. November 2018.

the land – not by chance, the spirit present there. Secondly, this conduct was compounded by a long-term forgetfulness: neither José nor his family had *rewarded the master* of the land for many years. Finally, the spirit had a strong accent as he was not very fluent in English. The guttural tone of his words evoked a historical depth, not always echoed among his interlocutors, who gradually gave up trying to understand everything said, limiting themselves to following the general course of the conversation. After performing this ritual, in which the spirit took part for more than an hour, the hostility of the master of the land towards José ceased and the latter stopped drinking, regaining his original state of soul.

The cases of Aisha and José show that expression of the viewpoints of the spirits depends on a series of mediations, even when channelled directly, through spiritual possession. On the dream plane, spiritual revelations have spectral and diffuse contours; in Kali temples, the strength of their messages depends on the oracular activity of deities; and in domestic rituals, religious specialists play a decisive role in recognizing the territorial autochthony of the spirits. Unable to communicate fully in their own language, Dutch spirits engage directly in the creation of alternative means of conveying and storing their stories.

FINAL REMARKS

The reverberations of a distant yet so intimate past seem to take inextricable paths when these are plagued by violent acts embedded in the land. As I have shown, Guyanese themselves associate the ways of being and origins of Dutch spirits with the colonial past, with episodes of Guyanese national history, and with the country's sugarcane plantations. Informed by the stories of spirits, by the history of cohabitation with them, by oracular messages delivered by Hindu deities, by experiences on the oneiric plane, and by narratives about the occupation of the land, male and female Kali worshippers produce reflections and acquire first-hand knowledge of episodes immersed in Guyana's colonial past.

According to my interlocutors, spiritual attacks replicate the violent, greedy and treacherous behaviour of colonizers who, in life, were brutalized by an exogenous colonial power – the British. As Williams (1990) remarked, the suffering, loss and pain experienced by Dutch colonizers seem to motivate the spirits to intensely assert the reality of their existences. Claims of territorial sovereignty demand recognition from humans of the traces of the effects produced by spirits in the world, particularly those inscribed in the landscape (Brown, 2008; Mueggler 2001; Shaw, 2002).

The Guyanese hydraulic system seems to be a very eloquent testimony to the Dutch heritage, insofar as, to evoke Trouillot (1995), the materiality of the historical process (historicity₁) sets the stage for future historical narratives (historicity₂). Thus, “what happened leaves traces, some of which are quite concrete – buildings, dead

31 | Kali devotees and members of the sect must abstain from consuming alcohol, eating meat and engaging in sexual intercourse for three days before the religious ceremonies.

32 | As far as I know, the manifestation of Dutch spirits is restricted to men and involves a series of ritual procedures, often secret. For Kali worshippers, whoever manifests a Dutch spirit must necessarily manifest Hindu deities, as the power (shakti) of the deities not only strengthens human bodies, but also prevents attacks from evil beings.

bodies, censuses, monuments, diaries, political boundaries—that limit the range and significance of any historical narrative” (Trouillot 1995: 29). However, such material forms do not by themselves give strength to historical narratives, the production of which involves the “uneven contribution of competing groups and individuals who have unequal access to the means for such production” (Trouillot, 1995: xxiii). For Trouillot, the materiality of the historical process does not imply that the ‘facts’ are already constituted, waiting to be discovered; rather, “history begins with bodies and artifacts: living brains, fossils, texts, buildings” (Trouillot 1995: 29). Oral history does not escape this law, since “the moment of fact creation is continuously carried over in the very bodies of the individuals who partake in that transmission. The source is alive” (Trouillot, 1995: 162, note 33, original emphasis).

This latter insight can be adapted to the case in question here, as spirits are living sources not so much because they present ready-made testimonies about past events, but because they inscribe, through several orders of mediation, the legacies and inheritances of the colonial past, in buildings and ruins,³³ in the landscape and in the bodies of the Guyanese. In this way, the immediacy of the spirits’ original sensorial experiences (Palmié & Stewart, 2019) is viscerally experienced, often coercively, by Guyanese people in the present. Spirits use human bodies to express their points of views and desires, as well as to tell their stories. They establish channels of communication in different domains of experience, even diffuse realms such as dreams. They intoxicate their victims to leave them confused. By claiming the status of masters of the land, they turn human bodies into a locus of replication, reproduction and transmission of their stories, transforming them into repositories (archives, so to speak) of colonial legacies.

It does not follow that spirits act with impunity, or that their stories are simply reproduced by humans. In Kali rituals, religious experts and deities challenge the spirits, seeking to mitigate the effects of their actions and to restrict their range of influence. In the narratives about the transplantation of Kali worship to Guyana, the prior existence of the spirits is highlighted, as well as other central dimensions of the lives of Kali devotees, such as the history of occupation and dominion of the land and the creation of sacred religious places. Spirits are not just evocations of painful memories of past events. In Guyana, their influences and extensions in the world (Blanes & Espírito Santo, 2013) take material and immaterial forms. If the narratives that associate the birth of the country with Dutch colonial intervention in the landscape are signalled by the surviving colonial infrastructure, it is the non-living representatives of colonizers who turn the past imperfect, grammatically and ontologically (Lambek, 1996; 2016). Judging by the narratives widespread in coastal Guyana, massacres and suicides have not prevented the Dutch presence in the country. By becoming intimate with sugarcane workers and their descendants, the disembodied survivors of Dutch colonizers, with no graves in which to rest, continue to erupt the legacies,

33 | For an analysis of the relationships between ruins and native historical meanings, see Bulamah (2018); Collins (2015) and Gordillo (2014).

inheritances and burdens of the colonial past.

Marcelo Moura Mello is Assistant Professor at the Department of Anthropology and Ethnology and researcher at the Center for Afro-Oriental Studies, Federal University of Bahia.

AUTHORSHIP CONTRIBUTION: Not applicable.

FUNDING: This research received funding from the Federal University of Bahia, through the Call for Young PHD's (Call 004/2016) and through the ProCEAO Call (Call 01/2017).

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

ADAMSON, Alan. 1972. *Sugar Without Slaves: the political economy of British Guiana, 1838-1904*. New Haven: Yale University Press.

BAHADUR, Gaiutra. 2013. *Coolie Woman. The odyssey of indenture*. Chicago: The University of Chicago Press.

BASSIER, Dennis. 1977. *Kali Mai Worship in Guyana. An overview*. Georgetown: University of Guyana.

BETTELHEIM, Judith. 2005. "Caribbean espiritismo (Spiritist) altars: the Indian and the Congo". *The Art Bulletin* v. 87, n. 2: 312-330.

BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana. 2013. "Introduction. On the agency of intangibles". In: BLANES, Ruy e ESPÍRITO SANTO, Diana (eds.). *The social Life Of Spirits*. Chicago: The University of Chicago Press: pp.1-32.

BOODY, Janice. 1989. *Wombs and Spirits. Women, men, and the Zar cult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press.

BROWN, Vincent. 2008. *The Reaper's Garden. Death and power in the world of Atlantic slavery*. Cambridge, Harvard University Press.

BROWN, Vincent. 2010. "History attends to the dead". *Small Axe*, n. 31: 219-227. <https://doi.org/10.1215/07990537-2009-054>

BROWNE, Randy. 2017. *Surviving Slavery in the British Caribbean*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BULAMAH, Rodrigo. 2015. "Um lugar para os espíritos. Os sentidos do movimento desde um povoado haitiano". *Cadernos Pagu*, n. 45: 79-110. <https://doi.org/10.1590/18094449201500450079>

BULAMAH, Rodrigo. 2018. *Ruínas circulares: vida e história no norte do Haiti*. Campinas, Tese de Doutorado. Campinas, Universidade de Campinas.

Spirits, history, and colonialism in Guyana.

BUSBY, Cecilia. 1997. "Permeable and partible persons: a comparative analysis of gender and body in South India and Melanesia". *JRAI* v. 3, n. 2: 261-278. <https://doi.org/10.2307/3035019>

CARDOSO, Vânia. 2007. "Narrar o mundo: estórias do 'povo de rua' e a narração do imprevisível". *Mana – Estudos de Antropologia Social* v.13, n.2: 317-345. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000200002>

COLLINS, John. 2015. *Revolt of The Saints. Memory and redemption in the twilight of Brazilian racial democracy*. Durham: Duke University Press.

CROSSON, J. Brent. 2019. "What possessed you? Spirits, property, and political sovereignty at the limits of 'possession'". *Ethnos—Journal of Anthropology*, v. 84, n. 4: 546-556. <https://doi.org/10.1080/00141844.2017.1401704>

DALMASO, Flávia. 2018. "Heranças de família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 24, n. 3: 96-123. <https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p096>

DESPRES, Leo. 1967. *Cultural Pluralism and Nationalist Politics in British Guiana*. Chicago: Rand McNally.

DRUMMOND, Lee. 1980. "The cultural continuum: a theory of intersystems". *Man*, v. 15, n. 2: 352-374. <https://doi.org/10.2307/2801676>

EDWARDS, Duane. 2016. "Suicide in Guyana: a Parsonian corrective to Durkheim's theory of suicide". *Canadian Journal of American and Caribbean Studies*, v. 41, n. 2: 197-214. <https://doi.org/10.1080/08263663.2016.1189650>

ESPÍRITO SANTO, Diana; TASSI, Nicolas (Eds.). 2013. *Making Spirits. Materiality and transcendence in contemporary religions*. London: I. B. Tauris.

FARAGE, Nádia. 1992. *As muralhas do Sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Anpocs/Paz e Terra.

FORDE, Maarit. 2018. "Introduction". In: FORDE, Maarit e HUME, Yanique (eds.). *Passages and Afterworlds. Anthropological perspectives on death in the Caribbean*. Durham: Duke University Press, pp. 1-27.

GORDILLO, Gastón. 2014. *Rubble. The Afterlife of Destruction*. Durham: Duke University Press.

HINTZEN, Percy. 1989. *The Costs of Regime Survival. Racial mobilization, elite domination and control of the state in Guyana and Trinidad*. Cambridge: Cambridge University Press.

HIRSCH, Eric; STEWART, Charles. 2005. "Introduction: ethnographies of historicity". *History and Anthropology* v. 16, n. 3: 261-274. <https://doi.org/10.1080/02757200500219289>

JAYAWARDENA, Chandra. 1966. "Religious belief and social change. Aspects of the development of Hinduism in British Guiana". *Comparative Studies in Society and History* 8(1): 211-240.

KARS, Marjoleine. 2020. *Blood on the river. A chronicle of mutiny and freedom on the Wild Coast*. New York: New Press.

KHAN, Aisha. 2004. *Callaloo Nation. Metaphors of Race and Religious Identity among South Asians in Trinidad*. Durham: Duke University Press.

KHAN, Aisha. 2012. "Islam, vodou, and the making of the Afro-Atlantic". *New West Indian Guide* v. 86, n.1-2: 29-54.

KLOß, Sinah. 2016a. *Fabric of Indianness. The exchange and consumption of clothing in transnational Guyanese Hindu communities*. New York: Palgrave MacMillan.

KLOß, Sinah. 2016b. *Manifesting Kali's Power: Guyanese Hinduism and the*

Spirits, history, and colonialism in Guyana.

Revitalisation of the ‘Madras Tradition’”

Journal of Eastern Caribbean Studies 41(1): 8

KLOOSTER, Wim; OOSTINDIE,

Gert. 2018. *Realm Between Empires.*

The second Dutch Atlantic, 1680-1815.

Ithaca: Cornell University Press.

KWON, Heonik. 2008. *Ghosts*

of War in Vietnam. Cambridge:

Cambridge University Press.

LAMBEK, Michael. 1981. *Human Spirits:*

A Cultural Account of Trance in Mayotte.

Cambridge, Cambridge University Press.

LAMBEK, Michael. 2016. “On being present

in history: historicity and Brigadian

spirits in Madagascar”. *Hau – Journal*

of Ethnographic Theory, v. 6, n. 1: 317-341.

<https://doi.org/10.14318/hau6.1.018>

LOOK LAI, Walter. 1993. *Indentured*

Labour, Caribbean Sugar. Chinese and Indian migrants to the British West Indies, 1838-1918.

Baltimore: John Hopkins University Press.

MARRIOTT, McKim. 1976. “Hindu

transactions: diversity without dualism.”

In: KAPFERER, Bruce (ed.). *Transaction*

and meaning, Philadelphia: Institute for

the Study of Human Issues, pp.109-142.

MATOS, Beatriz. 2017. “O ataque das

peçoas e a desconstituição da peçoas

entre os Matses”. In: APARICIO, Miguel;

CAMPO ARAÚZ (org.). *Etnografías del*

suicidio en América del Sur. Quito: Editorial

Universitaria Abya-Yala. pp. 149-170.

McNEAL, Keith. 2010. *Trance and modernity*

in the Southern Caribbean. Gainesville:

The University of Florida Press.

MELLO, Marcelo Moura. 2021 [prelo].

“Dutch Spirits, East Indians, and

Hindu deities in Guyana: contests over

land.” *American Anthropologist.*

MELLO, Marcelo Moura. 2020a. Mimesis,

dúvida e poder: divindades hindus e espíritos

de colonizadores na Guiana. *Horizontes*

Antropológicos, v. 26, n. 1: 57-86. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832020000100004>

MELLO, Marcelo Moura. 2020b. “Articulação

oracular e pesquisa de campo”. *Aceno – Revista*

de Antropologia do Centro-Oeste v. 7, n. 13: 35-52.

MELLO, Marcelo Moura. 2020c. “Materiality,

affection, and personhood: on sacrifice in the

worship of the goddess Kali in Guyana”. *Vibrant*

– Virtual Brazilian Anthropology v. 17, n. 1: 1-20.

<https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17d506>

MENTORE, George. 2018. “Of vital spirit and

precarious bodies in Amerindian socialities”.

In: FORDE, Maarit & HUME, Yanique (eds.).

Passages and Afterworlds. Anthropological

perspectives on death in the Caribbean.

Durham: Duke University Press, pp. 54-79.

MINTZ, Sidney. 1985. *Sweetness and*

Power. The place of sugar in modern

history. New York: Penguin Press.

MUEGLER, Eric. 2001. *The Age Of Wild Ghosts.*

Memory, violence, and place in Southwest China.

Berkeley: The University of California Press.

NABOKOV, Isabelle. 2000. *Religion Against*

The Self. An ethnography of Tamil rituals.

Oxford: Oxford University Press.

OOSTINDIE, Gert. 2012. “‘British Capital,

Industry and Perseverance’ versus Dutch ‘Old

School’? The Dutch Atlantic and the Takeover of

Berbice, Demerara and Essequibo, 1750-1815”.

Low Countries Historical Review, v. 127, n. 4: 28-55.

PALMIÉ, Stephan. 2013. “Historicist knowledge

and its conditions of impossibility”. In:

BLANES, Ruy & ESPÍRITO SANTO, Diana

(eds.). *The Social Life of Spirits.* Chicago, The

University of Chicago Press, pp. 218-240.

Spirits, history, and colonialism in Guyana.

PALMIÉ, Stephan. 2002. *Wizards & Scientists. Explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham: Duke University Press.

PALMIÉ, Stephan & STEWART, Charles. 2019. "Introduction: the varieties of historical experience". In: PALMIÉ, Stephan & STEWART, Charles (eds.). *The varieties of historical experience*. London: Routledge, pp. 1-29.

PALMIÉ, Stephan & STEWART, Charles. 2016. "Introduction: for an anthropology of history". *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, v. 6, n. 1: 206-227. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.014>

PANAGIOTOPOULOS, Anastasios. 2018. "Food-for-words: sacrificial counterpoint and oracular articulation in Cuba". *Hau – Journal of Ethnographic Theory* v. 8, n. 3: 474-487. <https://doi.org/10.1086/700980>

PECHINCHA, Monica. 2018. "Aportes da etnografia sul-americana ao entendimento dos suicídios indígenas: uma tentativa de síntese a partir de noções divergentes de 'psique'/'alma'". *Anuário Antropológico*, v. 1: 223-256. <https://doi.org/10.4000/aa.2965>

PIRES, Rogério; STRANGE, Stuart; MELLO, Marcelo Moura. 2018. "The Bakru speaks: Money-making demons and racial stereotypes in Guyana and Suriname". *New West Indian Guide* v. 92, n. 1-2: 1-34. <https://doi.org/10.1163/22134360-09201001>

RABELO, Miriam; ARAGÃO, Renato. 2018. "Caboclos e orixás no candomblé: modos de conexão e possibilidades de simbiose". *Religião & Sociedade* v. 38, n. 1: 84-109. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap04>

RIVIÈRE, Peter. 1981. *Individual and society in Guyana. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

RODNEY, Walter. 1981. *A history of the Guyanese working-class people, 1881-1905*. Baltimore: John Hopkins University Press.

RICHMAN, Karen. 2014. "Possession and attachment: notes on moral ritual communication among Haitian descendent groups". In: JOHNSON, Paul (ed.). *Spirited things. The work of 'possession' in Afro-Atlantic religions*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 225-255.

ROBERTSON, Ian. 1989. "Berbice and Skepi Dutch: a lexical comparison". In: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* 105: 3-21.

SANTOS, Jocélio. 1995. *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras.

SAHLINS, Marshall. 1985. *Islands of history*. Chicago: The University of Chicago Press.

SHAW, Rosalind. 2002. *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: The University of Chicago Press.

SIMMEL, Georg. 1958 [1912]. "The ruin". *The Hudson Review*, v. 11, n. 3: 379-385.

SINGER, Philip; AARONS, Louis; ARANETA, Enrique. 1967. "Integration of indigenous healing practices of the Kali cult with Western psychiatric modalities in British Guiana". *Revista interamericana de psicología*, v. 1, n. 2: 103-113.

SINGH, Karna. 1978. *Kali Mai Puja. A Study of a Guyanese East Indian folk cult in its sociocultural context*. Georgetown: University of Guyana.

SMITH, Raymond. 1956. *The Negro family in British Guiana*. Oxford: Clarendon Press.

SMITH, Raymond. 1959. "Some social characteristics of Indian immigrants to British Guiana". *Population Studies* 13: 34-39.

Spirits, history, and colonialism in Guyana.

SMITH, Raymond. 1962. *British Guiana*. Oxford: Oxford University Press.

SMITH, Raymond. 1995. "Living in the gun mouth': race, class and political violence in Guyana". *New West Indian Guide*, v. 69, n. 3-4: 223-252.

STEPHANIDES, Stephanos; SINGER, Karna. 2000. *Translating Kali's feast. The goddess in in Indo-Caribbean ritual and fiction*. Amsterdam: Rodopi.

STEWART, Charles. 2016. "Historicity and anthropology". *Annual Review of Anthropology*, v. 45: 79-94. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-100249>

STRANGE, Stuart. 2019. "Indigenous spirits, pluralist sovereignty and the aporia of Surinamese Hindu belonging". *Ethnos Journal*, v. 84, n. 4: 642-659.

<https://doi.org/10.1080/00141844.2017.1381632>

TAYLOR, Moe. 2020. "Walter Rodney, Forbes Burnham, and the spectre of pseudo-socialism." *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* v. 45, n. 2: 193-211. <https://doi.org/10.1080/08263663.2020.1733850>

THOMPSON, Alvin. 1987. *Colonialism and underdevelopment Guyana, 1580-1603*. Bridgetown: Carib Research & Publications Inc.

TINKER, Hugh. 1974. *A new system of slavery. The export of Indians overseas*. London: Hansib.

TROUILLOT, Michel-Rolph. 2016 [1995]. *Silenciando o passado. Poder e a produção da história*. Curitiba: Huya.

TROTZ, Alissa. 2003. "Between despair and hope: women and violence in

contemporary Guyana". *Small Axe*, v. 15, n. 1: 1-20. <https://doi.org/10.1215/-8-1-1>

VIDAL, Silvia; WHITEHEAD, Neil L. 2004. "Dark shamans and the shamanic state. Sorcery and witchcraft as political process in Guyana and Venezuelan Amazon". In:

WHITEHEAD, Neil L.; WRIGHT, Robin (eds.). *In Darkness And Secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, pp. 51-82.

WHITAKER, James. 2016. "Amerindians in the 18th Century Plantation system of the Guianas". *Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 14, n. 1: 30-43.

WHITEHEAD, Neil. 2002. *Dark shamans. Kanaimà and the poetics of violent death*. Durham: Duke University Press.

WILLIAMS, Brackette. 2020 [1990]. "Fantasmas holandeses e o mistério da história: ritual e interpretações de colonizados e colonizadores sobre a Rebelião de Escravos de Berbice de 1763". *Ilha, Revista de Antropologia*, v. 22, n. 1: 187-233. <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2020v22n1p187>

WILLIAMS, Brackette. 1991. *Stains on my name, war in my veins. Guyana and the politics of cultural struggle*. Durham: Duke University Press.

WHITAKER, James. 2016. "Amerindians in the 18th Century plantation systems of Guiana". *Tipiti – Journal of the society for the anthropology of lowland South America*, v. 14, nº 1: 4-30.

WIRTZ, Kristina. 2016. "The living, the dead, and the immanent. Dialogues across chronotopes". *Hau – Journal of Ethnographical Theory*, v. 6, n. 1: 343-369. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.019>

Spirits, history, and colonialism in Guyana.

YOUNGER, Paul. 2010. "Guyana: invented traditions". In: YOUNGER, Paul. *New homelands. Hindu communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji and East Africa*. Oxford: Oxford University Press, pp. 55-94.

Received on September 27, 2019. Accepted on March 18, 2021.

Viver sem guerra? Poderes locais e relações de gênero no cotidiano popular¹

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.186647>

Patrícia Birman

Universidade do Estado do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
patriciabirman@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1163-2073>

Camila Pierobon

Centro Brasileiro de Análise e Planejamento | São Paulo, SP, Brasil
camilapierobon@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7590-0773>

¹ | Agradecemos a leitura e comentários valiosos de Márcia Pereira Leite, dos membros do grupo de pesquisa "Distúrbio: dispositivos, tramas urbanas, ordens e resistências", dos membros grupo de trabalho coordenado por Gabriel Feltran, dos membros do Programa Internacional de Pós-Doutorado do CEBRAP e, por fim, agradecemos os pareceristas deste texto. Agradecemos também apoio do CNPq, da FAPERJ no âmbito do projeto: "A gestão da pobreza e seus gêneros: políticas públicas, emaranhados e apropriações no Rio de Janeiro", e da FAPESP (processo: 2018/15928-2), projeto intitulado: "Interstícios: entre a violência masculina do estado, do tráfico de drogas e da família, um corpo de mulher".

RESUMO

Neste texto, analisamos os efeitos de gênero que a guerra movida pelo Estado contra o Tráfico de Drogas produz na vida cotidiana das famílias que habitam as periferias do Rio de Janeiro. Ao privilegiar narrativas de mulheres, consideramos que as relações de gênero são "feitas" ao mesmo tempo em que fazem o fazer da guerra. Ao acompanhar situações que envolveram maus-tratos físicos e morais, ameaças e assassinatos enfrentados por mulheres, discutimos como crime, território e violência se embebem nas relações de família e de vizinhança. A temporalidade da guerra que já dura quase quarenta anos é lida como um passado tecido na intimidade das relações e como um presente sempre atualizado na experiência das relações de gênero posicionadas pela guerra contínua.

PALAVRAS-CHAVE

Estado, tráfico de drogas, família, relações de gênero, maus-tratos, mortes, guerra às drogas

Living without war? Local powers and gender relations in popular daily life

ABSTRACT In this paper, we analyze the effects that the war promoted by the State against the Drug Traffic produces in terms of gender in the daily life of families inhabiting the peripheries of Rio de Janeiro. By emphasizing the narratives of women, we consider that the gender relations are 'made' at the same time as they make the war making. By accompanying situations involving physical and moral ill treatment, threats and murders faced by women, we argue how crime, territory and violence are embedded in family and neighborhood relations. The temporality of war, lasting already 40 years, is read as a past woven in the intimacy of the relations and as a present always updated in the experiences of gender relations framed by the constant war.

KEYWORDS

State, drug trafficking, family, gender relations, mistreatment, deaths, war on drugs

Sueli, Cristina e Mariana, mulheres decididas e com uma longa história em várias periferias, hoje como há alguns anos, moram em uma vila popular na cidade do Rio de Janeiro. O texto baseia-se nas histórias que elas nos contaram e nas muitas situações cotidianas, nos “momentos”² e “eventos críticos” (Das, 1995, 2007; Han, 2012) nos quais participamos com os moradores dessa pequena comunidade (Fernandes, 2013; Birman, Fernandes, Pierobon, 2014; Birman, 2015; Pierobon, 2018).

A violência cotidiana faz parte de uma experiência compartilhada entre os moradores das favelas e periferias da cidade, amplamente estudada pelas ciências sociais. O nosso intuito é seguir os caminhos abertos pelas pesquisas que enfocam as relações de gênero nas situações de guerra e seus efeitos no cotidiano e nas modalidades de ação sobretudo das mulheres³. Discutiremos algumas situações que envolveram ameaças, agressões físicas e mortes enfrentadas por essas mulheres no período em que a Vila que habitavam esteve submetida ao domínio do tráfico de drogas e ameaças de remoção. Ouvir as mulheres ao longo dos anos em que acompanhamos a vida diária no interior desta Vila consolidou para nós o viés que viemos a desenvolver no texto, a saber, a produção das relações de gênero relacionada à produção da guerra⁴.

A rotinização da guerra no Rio de Janeiro nos faz conviver diariamente por meio da mídia com situações em que homens, “bandidos” *versus* “bandidos” ou “policiais” *versus* “bandidos” trocam tiros, jogam bombas, metralham ruas e casas e provocam a morte ininterruptamente. Apresentados como tipos ideais, encarnam um dualismo jamais abandonado entre o Bem e o Mal, entre a cidade e a periferia, entre o Estado e a Sociedade e que aqui chamamos de Grande Clivagem⁵. Ao mencionar os regimes de poder e o uso da força que são empregados para o controle dos territórios periféricos bem como o circuito econômico e político envolvidos nessa guerra mortífera queremos principalmente analisar como as relações de gênero participam do engendramento da guerra e das construções possíveis e aceitáveis das mulheres nesse longo processo de devastação⁶.

MEMÓRIAS E RELAÇÕES

Em 2010, cerca de 30 famílias ganharam na justiça o direito de permanecer no barracão em que residiam, indo na contramão das crescentes remoções e despejos que ocorriam na localidade⁷. Naquele momento, o “Estado” aparecia como o “adversário” a ser vencido pelos moradores para obterem a regularização fundiária: a prefeitura e o governo do estado que planejavam as remoções, o juiz com quem estava o processo, a Caixa Econômica Federal cujas burocracias impediam a reforma das casas. Na sua face minúscula, o estado também aparecia como um “aliado” no processo de regularização fundiária por meio de defensores públicos e professores universitários específicos que apoiavam esta pequena comunidade. Ocorre que, nove meses após a regularização dos imóveis, em março de 2011, membros de uma facção de tráfico de drogas *invadiram* a Vila e instalaram um ponto de vendas de drogas em sua entrada.

2 | Os termos em itálico são aqueles utilizados com frequência por nossos interlocutores ou falas específicas das pessoas com quem mantivemos contato durante a pesquisa; os termos entre aspas são aqueles utilizados nos documentos oficiais e também problematizações ou ainda citações de textos e conceitos, estes acompanhados da referência bibliográfica.

3 | Márcia Pereira Leite (2004) fez uma discussão pioneira no Brasil sobre o tema da “violência urbana”, quando ela trouxe para o primeiro plano a figura das mães que lutam por “justiça” pelo filho que foi assassinado. Para a autora, a “mãe” e seu sofrimento em busca de justiça se relaciona com a tradição cristã em referência à Maria, mãe de Jesus, que ofereceu seu filho em sacrifício. Na esteira do trabalho de Leite, várias pesquisas têm trazido as experiências das mulheres que buscam justiça pelos filhos assassinados (Vianna, 2015; Vianna e Farias, 2011; Araújo, 2014; Lacerda, 2015; Farias, 2015). Destacamos os trabalhos de Adriana Vianna (Vianna, 2015; Vianna e Farias, 2011; Vianna e Lowenkron, 2017) quando a autora discute como as gramáticas de gênero que se corporificam na diáde “mãe-filho”. Para a autora, as “mães” se contrapõem - como sujeito político, moral e afetivo - ao “Estado que mata”, em uma batalha que é atravessada por representações e relações de gênero. Ao mesmo tempo, essa figura “mãe-filho” oblitera outras conexões familiares e não-familiares que estão presentes nessas relações, algo que valorizamos neste texto. Destacamos também a resenha crítica de Shaylih Muehmann (2018) sobre relações de gênero na guerra às drogas.

4 | Para o emprego da noção de guerra em relação à violência no Rio de Janeiro ver, em primeiro lugar, o trabalho de Márcia Leite sobre a “metáfora da guerra” (2012). Destacamos duas coletâneas, fundamentais para o entendimento do problema da violência urbana no Rio de Janeiro. A primeira, “Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro” organizada por Luiz Antônio Machado da Silva (2008). A segunda, organizada por Márcia

Definiu-se nesse momento um novo regime político local. A Vila passou a ter *dono* fazendo com que os moradores passassem a entender que seu pequeno bairro havia se transformado em uma *favela*. Durante onze anos o regime vigente na Vila se diferenciava das demais moradias no bairro pelo seu caráter político/coletivo de *autogestão*. De um momento a outro, passaram a um regime de obediência estrita aos membros do tráfico que se instalaram no local, como nas demais favelas dos arredores.

Se a Vila possui sua especificidade, as antigas relações com “donos” fazem parte da memória de experiências vividas pela quase totalidade de seus moradores. Histórias sobre “donos” conhecidos no passado que morreram de modo violento, que ajudaram a comunidade local, que protegiam alguém, que maltratavam e matavam são narrativas compartilhadas, ancoradas em experiências acumuladas ao longo do tempo que envolveram familiares, vizinhos e conhecidos. Com o novo regime instaurado, as violações passadas e presentes se integravam em linguagem e práticas complexas nas quais todos reconheciam a potencialidade dos perigos que poderiam vir (Das, 2007).

As múltiplas experiências de violações que historicamente constituíram as periferias da cidade do Rio de Janeiro se distinguem de outras pela existência de um “dono” que controla o território e sua população, o que não ocorre, segundo Daniel Hirata e Carolina Grillo (2017), em São Paulo⁸. “Donos” de favelas, loteamentos, condomínios populares, ocupações e invasões fazem parte de uma configuração específica das relações de poder que se estabeleceu nas áreas populares do Rio de Janeiro. Figuras bem conhecidas que dominam certos territórios na cidade e exercem o controle sobre as relações locais tendo como limite ameaças de morte, agressões físicas e também assassinatos.

Como analisaram Hirata e Grillo (2017), os territórios populares do Rio de Janeiro possuem “donos”. O “valente” Zé da Barra, descrito em 1924 pelo jornalista Benjamin Costallat como “chefe incontestável da favela”, foi um dos primeiros personagens a aparecerem na literatura sobre o Rio de Janeiro como o “dono do morro”. Segundo o historiador Romulo Mattos (2014), Zé da Barra e Annibal Ferreira “eram os ‘chefes de polícia’ do Morro da Favela na década de 1920, cada qual com sua zona de influência” (2014: 7). Em 1922 houve uma mudança nas políticas de segurança destinadas à Favela que consistiu em “uma forte repressão aos ‘criminosos’ do morro, que foi sucedida por uma política de aliança entre a polícia e as principais lideranças locais” (*idem*: 1). Esta aliança consistia em “de um lado, [que] os policiais não interviriam ostensivamente no morro; de outro, [que] as lideranças da localidade ficariam com a obrigação de manter o seu cotidiano sob controle” (*idem*: 5). Nos anos 20, defende Mattos, inaugurou-se uma forma de poder no controle sobre a Favela delegada pelo próprio aparato coercitivo do estado. Histórica e enraizada, essa forma de exercício de poder no controle de certos espaços da cidade antecede a existência do tráfico de drogas e ajudou-o a se configurar. Não nos basta mencionar, com já se convencionou, as teias de relações que envolvem o tráfico de drogas com os vários segmentos estatais. Retomando

Leite, Lia Rocha, Juliana Farias e Monique Carvalho (2018), “Militarização no Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção”.

5 | Quando utilizamos o termo “Estado” em letra maiúscula, estaremos nos referindo à ideia de Abrams (2006) que difere o “Estado ideia” do “Estado prática”. O “Estado ideia” trata dos processos de abstração, na qual o Estado aparece como unidade coesa de sentido. Por outro lado, “Estado prática” nos permite olhar para as agências do estado na vida social. Em um sentido que dialoga ao proposto por Abrams, temos Das e Poole (2004), na qual o “estado” é grafado com letras minúsculas exatamente para que as análises consigam mostrar as formas com que o Estado aparece como abstração e como o estado aparece em suas práticas. Assim, quando escrevemos a palavra Estado em maiúsculo, nos referimos às abstrações e quando grafada em minúsculo, o que está em jogo são as práticas cotidianas que fazem o estado funcionar. Seguimos o mesmo raciocínio quando utilizamos o termo Tráfico, em maiúscula, e tráfico, em minúscula. No Brasil, muitos autores têm aprofundado nas discussões sobre estado. Sobre o tema, ver os trabalhos de Antônio Carlos de Souza Lima, dentre os quais destacamos o texto em que ele discute a relação entre Antropologia e Estado no Brasil: Souza Lima; Dias, 2020.

6 | As estatísticas que tratam dos assassinatos no Rio de Janeiro, sobretudo de jovens negros e pobres, revelam números assustadores. Nos últimos trinta anos, cerca de 84 mil pessoas foram assassinadas apenas na cidade do Rio de Janeiro (ISP, 2020), majoritariamente nas periferias e sem julgamento. Os números são um gesto com vista à enormidade do problema no qual “os homens, jovens e negros são as principais vítimas dos assassinatos e as mulheres mães/esposas/irmãs, negras, são aquelas que acabam tendo que habitar o mundo pós-morte e lidar com o cotidiano do sofrimento” (Pierobon, 2018: 34-35). Esses assassinatos indicam também o caráter interseccional das relações em que raça, gênero e território são inseparáveis (ver: Efreim-Filho, 2017; Fernandes, 2017).

6 | As estatísticas que tratam dos assassinatos no Rio de Janeiro, sobretudo de jovens negros e pobres, revelam números assustadores. Nos últimos trinta anos, cerca de 84 mil pessoas foram assassinadas apenas na

Hirata e Grillo, os donos do morro enfatizam a “relação de *posse* sobre o território das favelas” (2017: 81, grifos dos autores) que antecedeu o tráfico de drogas e que assim estabeleceu as condições sociais e políticas para o exercício dessa atividade comercial no Rio de Janeiro. A experiência de se conviver com um “dono” local é amplamente compartilhada entre homens e mulheres que vivem nas periferias do Rio de Janeiro e produz consequências na vida diária de seus habitantes.

Um forte entrelaçamento entre memórias de eventos passados e experiências do presente constituíram o que João Pacheco de Oliveira (2000) nos sugere ao analisar as narrativas de um massacre vivido pelos indígenas Ticuna na Amazônia: que as ameaças, agressões corporais e mortes que discutiremos abaixo “fazem parte de um conjunto de conhecimentos e de uma forma de consenso partilhado” entre os moradores das periferias do Rio de Janeiro “que os reúne dentro de uma mesma ‘comunidade de comunicação’” (Oliveira, 2000: 295). Lembremos que o trabalho da memória associa várias temporalidades relacionadas às experiências vividas (Das, 2007; Carsten, 2007; Cho, 2008; Han, 2012).

BREVE HISTÓRIA VELADA DA VILA

A história da Vila Carolina Maria de Jesus teve início no ano 2000. O horizonte difundido por seus idealizadores se afirmava por um comprometimento com o não pagamento de aluguel e outras taxas e com a não submissão dos moradores ao tráfico, à milícia ou a qualquer outro *dono*. Uma moradia popular que se propunha igualitária e democrática, cujo modelo de “autogestão” derivaria das decisões coletivas ocorridas em assembleias. Esse horizonte se fazia em oposição à realidade das periferias da cidade onde a convivência com grupos armados é emaranhada à vida cotidiana (Fernandes, 2013; Araujo, 2014; Lobo, 2015; Menezes, 2016; Fernandes, 2017; Araujo, 2017; Pierobon, 2018; Coutinho, 2018).

No processo de transformar um barracão abandonado em uma moradia popular a diversidade de experiências dos moradores foi em grande parte invisibilizada em prol de uma narrativa pública e coesa do movimento social que a coordenava. A divisão de tarefas relativas ao funcionamento do espaço coletivo e a obediência ao regulamento eram pilares para o engajamento na experiência igualitária de moradia, por mais que críticas e acusações à forma como este regime ocorria na prática constituíssem as relações. Apesar do horizonte comum, as dinâmicas do cotidiano colocavam os moradores em constantes enfrentamentos e acusações. Problemas concretos como ligar e desligar a bomba que distribuía água no barracão, o recolhimento do dinheiro para pagar a conta de água, os frequentes curtos-circuitos diante os usos de energia elétrica geravam sucessivos conflitos e desgastavam o convívio entre os moradores. Ano após ano, as acusações a respeito de uma aplicação enviesada das regras e dos princípios morais desrespeitados resultavam em uma desqualificação do regime igualitário

cidade do Rio de Janeiro (ISP, 2020), majoritariamente nas periferias e sem julgamento. Os números são um gesto com vista à enormidade do problema no qual “os homens, jovens e negros são as principais vítimas dos assassinatos e as mulheres mães/esposas/irmãs, negras, são aquelas que acabam tendo que habitar o mundo pós-morte e lidar com o cotidiano do sofrimento” (Pierobon, 2018: 34-35). Esses assassinatos indicam também o caráter interseccional das relações em que raça, gênero e território são inseparáveis (ver: Efreim-Filho, 2017; Fernandes, 2017).

7 | Inúmeros trabalhos fizeram um balanço das remoções e despejos no Rio de Janeiro. Sobre o tema, ver: Fernandes, 2013; Magalhães, 2013; Gutierrez, 2014; Faulhaber e Azevedo, 2015; e Lobo, 2015.

8 | Além do trabalho de Hirata e Grillo (2017), Birman e Leite (2018) comparam as diferenças nas políticas públicas direcionadas à “guerra às drogas” e seus efeitos nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo. Ver também o Dossiê: “Crimes, territórios e sociabilidades: comparações entre Rio de Janeiro e São Paulo” organizado por Vera Telles (2019).

como princípio vigente, aproximando-o do regime de autoridade conhecido, imposto por “donos” nos territórios da periferia. Em suma, os problemas que percorrem a vida diária em uma vila popular destacavam as dinâmicas familiares e as cargas sociais e morais que as revestiam, indicando o desejo ambivalente de que alguém pudesse exercer certa autoridade e resolver os problemas tão difíceis de serem solucionados em decisões diretas.

Desde o início da Vila o Tráfico era uma referência compartilhada. Muitos provinham de lugares em que essa era uma experiência constitutiva de suas vidas. As memórias das situações vividas faziam com que qualquer sinal de aproximação entre um morador da Vila e uma *pessoa ligada ao Tráfico* gerasse rumores, desconfianças e reconfigurasse a sociabilidade local. Alguns jovens trabalhadores do tráfico, ainda no período de *autogestão* da Vila, *invadiram* e se apoderaram de uma das casas. Os moradores, depois de muitas hesitações e conversas, decidiram entrar em contato com um militante que conhecia uma “mãe vítima de violência policial” que, por sua vez, poderia acionar a mãe da *gerente* do morro ao qual pertenciam os garotos e, finalmente, a própria *gerente*. Essas mediações femininas sucessivas permitiram que uma carta escrita pelos moradores chegasse à alta hierarquia do tráfico sem que a polícia, sempre à espreita, agisse contra a Vila, acusando-os de *coniventes* com o *crime* e assim inviabilizando o processo de regularização fundiária.

O medo da intervenção policial e também de outros atores do estado reforçavam os jovens traficantes como figuras de poder, capazes de destruir inteiramente o projeto que os moradores cultivavam e que faziam par com as muitas faces do estado envolvidas nesse empreendimento: a polícia, a prefeitura, o juiz, a secretária de assuntos fundiários, que se ancoram nas experiências com o estado no passado: remoções forçadas, assassinatos sem julgamentos ou absolvição de policiais assassinos. Naquele momento, a *gerente* aceitou retirar os garotos, livrando os moradores dos perigos tanto relativos à tomada da casa pelo Tráfico quanto às possíveis denúncias ao Estado. Havia uma gerente geral do tráfico na região que, ao ser contatada no interior de uma rede familiar e feminina, decidiu favorecer os moradores e retirou os jovens garotos de dentro do barracão.

Os conflitos internos à Vila, contudo, não impediram a continuidade da luta política pela regularização fundiária, apesar dos muitos percalços. Aconteceu que a regularização coincidiu com a invasão e o domínio pelo tráfico de drogas (2010 e 2011 respectivamente). A partir daquele momento duas ordens paralelas e entrecruzadas passaram a vigorar, e a relação entre as duas, na visão dos moradores, aumentavam o sentimento de risco e de insegurança. Em primeiro lugar, poderiam perder o direito a permanecer no barracão pois, no “contrato de cessão de uso” do barracão, estava descrito que o governo do estado do Rio de Janeiro poderia “suspender a regularização fundiária” caso houvesse “atividades ilegais e criminosas no local”. Em segundo lugar, os moradores viam-se atingidos gravemente pelas ameaças que dificultavam as

condições de habitar esse espaço, agora controlado por um grupo masculino armado. A regularização passou a ser ameaçada pela situação de ilegalidade, fortemente associada à criminalidade o que os submetia a ameaças de morte e exigências de submissão. Esse período na Vila atingiu fortemente os moradores, levando-os a situações de desespero e também de busca por saídas improváveis, alimentadas pela angústia e pelo medo.

A reconfiguração das relações de poder mudou a sociabilidade local. Um silêncio se impunha frente as ameaças dos novos *donos* caso as situações que ocorriam ali chegassem à imprensa ou a diferentes atores na hierarquia da polícia. As retaliações que aventavam caso fossem denunciados não seriam esquecidas. Ao contrário, se conjugavam com a raiva, com as humilhações e os desejos de escaparem dali e dos enredamentos que as situações de cada família propiciavam. Se enfrentar o tráfico individualmente era algo difícil e perigoso, tentou-se fazer denúncias que fizessem vir, do exterior, uma solução que liberasse o barracão sem dar margem para uma retaliação dos *donos* sobre os moradores, ou uma represália promovida pela polícia, além da perda das casas se fossem acusados de cumplicidade com o tráfico. As ameaças provenientes desse campo de forças indicam o processo de instauração do tráfico de drogas como uma guerra no Rio de Janeiro nos últimos quarenta anos que criou uma dinâmica particular na cidade e suas periferias, analisadas por Luiz Antônio Machado e Marcia Leite (2008), além de vários outros autores. Como sugere Leite (2008:119)

É no interior desta configuração que as favelas cariocas se constituem como espaços que, por diferentes meios e relações, se encontram vinculados à violência. Constituídas na percepção social como território da violência na cidade, as favelas são habitadas por uma população que precisa levar em conta em seu cotidiano, de um lado, esta designação que os abrange e que essencializa uma diferença em relação ao restante da população carioca e do território urbano, demarcando seu lugar na cidade e suas possibilidades de acesso aos bens de cidadania e às instituições e serviços públicos. De outro precisa considerar as diferentes modalidades de presença e atuação do crime violento e da polícia em seus locais de moradia. Ambas as dimensões constroem e reconstroem as fronteiras entre “asfalto” e favela no Rio de Janeiro como distintos territórios físicos e morais da cidade.

Como se houvesse na descrição desse campo de guerra que ordena a cidade um personagem que é percebido como “figura” ao mesmo tempo se minimiza ou se torna invisível a outra, seu contraponto, o “fundo”. Ora o Tráfico ora o Estado nessa reificação se apresentam como potências autorreferidas e autônomas. Esta ideologia do Estado e também a já antiga construção do Tráfico como o Inimigo da Sociedade, combatido pelo Estado, dominante na mídia e valorizada no plano político de intervenção na cidade, quer sempre apagar e silenciar as falas que denunciam o quanto cada uma dessas figuras, aparentemente unas, são produzidas de modo relacional. Vale dizer: encerram,

de fato, uma multiplicidade de aspectos ainda que sejam vistas por intermédio de uma de suas faces momentaneamente mais visíveis em contextos particulares.

Talal Asad (2018) nos sugeriu uma chave de leitura interessante sobre o exercício da vigilância e controle no espaço público. Ao invés de figura e fundo como sugerimos, para Asad, a noção de máscara se opõe à noção de *self*, conforme a herança de Marcel Mauss. A oposição entre máscara e *self*, diz Asad, foi fundamental para as ciências humanas e sociais instituírem saberes e tecnologias que permitiriam desvendar as máscaras para alcançar a verdadeira natureza do *self*, bem como pensar as diferenças entre os espaços públicos e privados. Máscaras e *selves* seriam inseparáveis nos saberes e práticas relativos aos espaços sociais e seus modelos normativos. O exercício da vigilância e dos poderes securitários do Estado exige que se conheça as faces ocultas de cada um, donde a coerção do *self*, moldado em seus comportamentos públicos é a contraface da sua autenticidade fadada a ser vigiada: “o pensamento aqui é que a convenção coage um *self* real a se comportar inautenticamente.” (2018:102, tradução nossa). No entanto, a oposição entre máscara e *self* ou entre figura e fundo, como sugerimos, ainda é insuficiente na medida em que o seu emprego supõe duas faces contrapostas: face e contraface. Não seria mais adequado pensar em faces e contrafaces múltiplas que se alimentam reciprocamente? Não seriam as pessoas um composto de relações, cujas apresentações e desvelamentos ao mesmo tempo visíveis e invisíveis potencializam certas posições e formas de circulação de poder, por mais instáveis que sejam? Estamos sugerindo que tanto a figura do Estado, e seu par o Tráfico, podem se apresentar encarnadas por meio de um aspecto, deixando à sombra o que as fazem múltiplas e relacionadas em muitos níveis entre si.

Observemos, pois, que essa imagem de figura e fundo remete também à percepção de personagens múltiplos em um composto heterogêneo. Figuras múltiplas do Estado, que se encarnam em pessoas que trazem aspectos também variados como “fundo”, da mesma forma que os personagens do Tráfico são tão mais potentes quanto mais encerram neles mesmos vários “outros” que os compõem em suas performances variadas. Potências que se constroem e são constituídas por muitas forças “outras”, interligadas em um jogo contínuo de apagamento e desvelamento como práticas corriqueiras daqueles envolvidos nessas relações de poder.

SUELI E A RESISTÊNCIA COLETIVA

Sueli e seu ex-companheiro Douglas eram os moradores que tinham maiores vínculos com membros de movimentos sociais. Juntos, eles mobilizaram suas redes de confiança no esforço de construir algumas estratégias de denúncia para expulsar os “donos” do barracão. Foram semanas de encontros e discussões, algumas delas em que pudemos participar. Decidiu-se pela redação de uma carta-denúncia que seria enviada por e-mail de forma anônima. Vale mencionar as precauções que foram

tomadas: Sueli, que permaneceu na Vila, escreveu a carta se fazendo passar por uma comerciante local. Um membro de um movimento social reconhecido forneceu a lista de endereços eletrônicos com os nomes de políticos, jornalistas, defensores públicos, policiais civis e federais que poderiam se aliar à causa da vila popular. Nós ficamos responsáveis por encontrar um computador público, criar uma conta de e-mail, enviar o texto redigido e destruir a lista de endereços eletrônicos na sequência. Trechos da carta enviada deixam claro os objetivos que queriam atingir:

Sou moradora e comerciante da região (suprimido) do Rio de Janeiro, nasci no subúrbio e aos 15 anos vim morar aqui em (suprimido) com meus pais que herdaram de meu avô um comércio e uma casinha na rua (suprimido) e desde essa época aqui vivo. Hoje tenho 54 anos e moro com um filho e neto. O que venho relatar aqui é o que foi feito dessa região nos últimos anos. Tenho saudade da época que podia andar pelas ruas, mesmo sujas, a qualquer hora, sem ver o que vejo agora. O que vejo agora são farrapos humanos e meninos comprando e vendendo drogas. Esses mesmos meninos traficantes são extremamente violentos, mas essa violência ultrapassa os limites e chega aos comerciantes locais, trabalhadores e moradores. Com a chegada da UPP tudo piorou muito, pois a polícia, que deveria defender a gente, defende os traficantes. Toda a região sabe que eles pegam o “arrego” com os meninos para deixarem eles trabalharem no asfalto. A cracolândia do bairro é uma feira a céu aberto. Eles gritam chamando o freguês para comprar as mercadorias (...). Como cidadã, acho impossível que as autoridades não saibam o que está acontecendo aqui. De um lado o Comando Militar, mais adiante a Sub Secretaria de Segurança, o Batalhão da Polícia Militar e ainda a UPP. Como eles não veem o que está ocorrendo? (...) O que vejo é quase um beco sem saída. Será que eu, meus amigos e vizinhos vamos acabar nossos dias acucados em casa, com medo de sair e morrer ou ser surrado e ultrajado pelos bandidos? Os comerciantes locais, os moradores e trabalhadores estão desorientados, mas uma coisa é certa, de alguma forma vamos fazer com que nos ouçam e nos vejam. O povo brasileiro já demonstrou que não é bobo. Nós que vivemos e ganhamos nosso pão aqui, construímos esse bairro e não vamos deixar acabarem com ele.

Rio de Janeiro, 25 de junho de 2013.

A indignação da personagem comerciante visava produzir um efeito de solidariedade sobre o Estado, os “homens de bem”, com ressonância sobre os outros destinatários possíveis. Não foi à toa que se construiu como emissor uma personagem, cuja cor implícita é branca, de classe média, membra de uma família tradicional de comerciantes, que estaria horrorizada com a cena dos “pequenos farrapos humanos vendendo e consumindo drogas” e também com “os bandidos” que ultrajavam a sociedade do “asfalto”. Foi uma tentativa cuja finalidade seria a de mobilizar a faixa social que compartilha a violência do Estado direcionada aos “bandidos”, acionando a Grande Clivagem essencializada entre Tráfico e Estado que tanto estigmatiza, eles, os moradores do barracão. Apesar do esforço de inversão identitária, não houve reação dos destinatários. A carta buscou jogar o jogo tal como ele supostamente estaria

sendo jogado: a favor dos “homens e mulheres de bem”, incomodados pelos “sujos e perigosos”. Apela para os poderes de polícia que servem aos “grandes”, contra “os pequenos farrapos humanos” que os perturbam. Em suma, apostaram que o Estado, como categoria unitária e de ação homogênea, defende a boa sociedade dos seus inimigos, consubstanciado no Tráfico, e tiveram a esperança – não chegaram a ter a convicção – que teriam alguma chance de serem atendidos desde que não mostrassem quem eram, aqueles aos quais o Estado não atenderia jamais, antes, acusaria como perniciosos inimigos pertencentes ao Tráfico.

Assim, o par que ordena a percepção e a gestão social e política dos habitantes das periferias, o Tráfico e o Estado, não facilita a compreensão das tramas relacionais no cotidiano que ocorriam de modo nada abstrato nem homogêneo, tampouco totalizante no interior/exterior da Vila. No primeiro caso em que recorreram à *gerente*, fizeram um caminho com muitas veredas, pelas sombras, acionando familiares e amigos de pessoas ligadas ao tráfico que poderiam lhes fazer chegar à *dona* sem que fossem denunciados e punidos por parte dos atores do estado que respondiam pelo processo de regularização fundiária. No segundo caso, inventaram uma identidade conservadora de classe média modesta para serem ouvidos pelo Estado sem serem punidos pelos *donos* do tráfico local. Participamos da construção dessa imagem da comerciante “de bem” que o Estado protegeria do Tráfico e da elaboração da denúncia. O emprego de subterfúgios para fazer chegar a carta aos seus destinatários sem que se descobrisse seus verdadeiros emissores indica, na sua forma artilosa de proceder, o desejo que o Estado agisse como a figura que ostenta em suas performances públicas: prendesse os “bandidos” sujos e perturbadores que atentavam contra a paz dos “homens de bem”. Assim, desconsideramos o quanto justamente duvidávamos da homogeneidade e coerência desse par ideal. Afinal, os ardis empregados indicaram o quanto as experiências dos moradores os levavam a criar astúcias e manobras para obrigar o “lado” do Estado agir como alega que age como “inimigo” do Tráfico. Ficou muito claro para todos a indiferença da hierarquia policial e política em interferir para acalmar uma população na margem da pobreza, ainda que exterior às favelas.

POSIÇÕES VOLÁTEIS

As posições internas à Vila Clementina Maria de Jesus nunca se constituíram como se os moradores tivessem convencidos, mesmo depois da assinatura do termo que autorizaria o “usufruto do imóvel” por 99 anos, que esta conquista fosse estável. Nós, muito mais do que eles, acreditamos nisso. Faltou considerar que viver em um cotidiano precário, cercado de ameaças diversas, não permite conferir certezas ao mundo que os cerca, tampouco um solo firme para a estabilidade conforme os parâmetros que fixaram na história moderna o respeito à propriedade e seu caráter sagrado. Não seria razoável se verem como se fossem “proprietários” em um bairro de classe média.

Antes, as benesses alcançadas são sempre provisórias, já que a ordem vigente para as populações pobres tem como baliza o par Tráfico e Estado. Ameaças contínuas, tais como aquelas de perderem a casa, a confiança dos vizinhos, a relativa neutralidade do tráfico, a indiferença da polícia, a integridade corporal e a vida de si próprio e/ou dos familiares agem no cotidiano. Tráfico e Estado conformam as memórias e o fazer dos seus habitantes no presente, reiterando os limites do possível.

Vamos agora analisar o que compôs essa precariedade, particularmente por intermédio da posição de Cristina, Sueli e Mariana, das narrativas que nos chegaram de forma fragmentada e de situações nas quais participamos.

A RESPEITABILIDADE MORAL COMO CONSTITUTIVA DAS RELAÇÕES DE GÊNERO E DE GUERRA

Cristina mudou-se para a Vila logo no seu início e três dos seus quatro filhos cresceram ali. Hoje, com mais de sessenta anos, ela mora com sua mãe doente e dedica o seu tempo basicamente aos cuidados que esta exige. Cristina carrega no presente as situações de conflito provocadas no momento em que os filhos adolescentes se vincularam ao tráfico local. Dois de seus filhos que trabalhavam para o tráfico de drogas foram ameaçados, presos e torturados ora pelo tráfico ora pela polícia. Um terceiro morreu pouco antes dela se mudar para o barracão. Ela descreve a sua morte como um assassinato cometido pelo seu próprio irmão. Cristina qualifica as suas relações de família como conflitivas, destrutivas e mesmo mortíferas. Quando Camila a conheceu, passou a apoiá-la ajudando-a em várias situações difíceis que incluíram o acompanhamento do cotidiano de cuidados de Cristina com sua mãe, os problemas causados pela relação de seus filhos com o tráfico e a polícia e os problemas vividos com seus vizinhos na Vila. Cristina descreve a si própria como uma mulher sozinha, batendo-se dia e noite contra as adversidades.

Sueli, mãe de quatro filhos, moradora da Vila desde os seus primórdios, também teve seus filhos envolvidos com o tráfico de drogas durante algum tempo. Eles fizeram parte do grupo de adolescentes que se formou com vários outros jovens ali dentro, dentre os quais Mariana e os filhos de Cristina. O filho mais velho de Sueli chegou a cumprir um ano de pena por tráfico de drogas, no período em que a Vila ainda era considerada *autogestionária*. Após a invasão pelo Tráfico, sua filha teve um breve namoro com um dos novos *donos*. Seus outros dois filhos homens, a contragosto dos pais militantes, se forjaram na igreja pentecostal na tentativa de se oporem às relações com o tráfico em que estavam inseridos seus irmãos.

As consequências para as mulheres-mães terem um filho no tráfico dependem das posições que estabeleceram junto aos demais moradores. Ter filhos no tráfico pesou na reputação dessas duas mulheres com consequências diferentes. Embora alvo de acusações, Sueli não ficou tão à mercê dos julgamentos morais como Cristina.

Mulher negra, crítica do racismo e sempre disposta a reagir às discriminações, militante do movimento que construiu a Vila, universitária e antiga companheira de Douglas, com quem compartilhou a organização do barracão e o cuidado com os filhos, foi sempre vista como uma pessoa de respeito. O casal, embora vivesse separadamente, constituía um par solidário e responsável pelos filhos. Guardava uma respeitabilidade que provinha em certa medida das relações externas que cultivara ao longo do tempo. Eram os dois quem detinham a maior rede de contatos com sindicatos, representações estudantis, defensoria pública, professores universitários, movimentos dos sem-terra e sem-teto e assim por diante. Ainda que os conflitos se passassem como se eles fossem “iguais” a todos, suas pessoas estavam integradas pelos elos com esses vários “outros” significativos nos pequenos jogos de poder na Vila. E, além do mais, Sueli marcou sua posição sobre a participação do seu filho no tráfico deixando claro a sua contrariedade recusando-se visitá-lo na prisão.

A posição do núcleo familiar de Sueli e Douglas dentro da Vila contrastava com aquele de Cristina e de outras mulheres moradoras do barracão. Comparando com Mariana, uma mulher jovem, Cristina não era estigmatizada e acusada com o rigor que a atingia: a falta de cuidado com os filhos, com a casa, a não colaboração com o barracão, de ser “puta”, entre outras acusações circulavam na Vila (ver: Fernandes, 2013; Fernandes, 2017; Birman, 2015). A presença dos filhos *traficantes* na casa de Cristina diminuía a confiabilidade que os moradores atribuíam a ela além de ter propiciado atitudes ameaçadoras tanto do tráfico quanto da polícia a sua pessoa.

As diferenças relativas às mulheres em termos de responsabilidade pelos cuidados de si, dos filhos e dos outros saltam aos olhos. No início da Vila, as mulheres encarregavam-se da cozinha coletiva, obrigavam-se a limpar os banheiros de uso comum para proteger a si próprias e aos filhos, entre outros encargos. Sueli nos contou como foi difícil levar a vida em comum quando chegou na Vila. Dentre os problemas enfrentados no cotidiano e que recaía com maior peso sobre as mulheres estava o ciclo mensal de abastecimento, uso, dívida e pagamento da conta de água. O barracão tinha apenas um medidor que calculava todo o uso de água dos moradores. O valor total da conta de água era dividido igualmente entre as casas. Embora fosse um problema de longa duração e que marcava a história da Vila, este agravou-se com a presença do tráfico que passou a disputar esse bem vital, gerando ansiedades permanentes e incertezas generalizadas. Por fazerem da própria casa o lugar de trabalho, eram as mulheres quem lidavam com a desestabilização do cotidiano gerado pela ausência de água ou pelo abastecimento da região com água contaminada. Cabia, portanto, às mulheres resolver os conflitos em torno do pagamento da água que se enredavam a vários outros problemas.

Alguns moradores homens conseguiram se relacionar com esses *donos* neutralizando suas ameaças e assim obtendo acesso a um abastecimento de água que não era facilitado às mulheres que cobravam a água, nem aos demais

moradores. Dentre eles se encontrava Silvio, o filho mais velho de Cristina que, além do mais, fazia esportes no Batalhão da Polícia Militar próximo à sua casa. O *dono*, nesse caso, era visto como uma pessoa cuja face mais visível no cotidiano era dada principalmente por sua condição masculina: entre homens podia-se falar de futebol e tomar uma cerveja eventualmente, além de se realizar pequenas trocas de favores. O poder de acaque, de vida e de morte que os *donos* detinham, assegurado pela delegacia próxima, era minimizado, a favor de seu comportamento generificado, velando o uso da força que fazia tendo a polícia das redondezas como um auxiliar importante. Desde a invasão do barracão pelo tráfico, os novos *donos* ocuparam algumas casas com suas companheiras, expulsando antigos moradores, em alguns casos, sem pagar pelo consumo da água utilizada por meio de performances mais ou menos ameaçadoras.

Dada a importância da água nos ritmos da vida cotidiana, as mulheres se responsabilizavam pela função de cobrar os moradores, pagar a conta e, assim garantir o abastecimento de água no barracão. Sueli trabalhou durante anos como cobradora de água. Atualmente é Mariana, a responsável por passar de casa em casa para receber o dinheiro da água. Mas parte do tempo em que a Vila ficou sob o domínio do tráfico, era Cristina quem exercia esta função. Embora controversa na Vila devido a seus posicionamentos assertivos, muitos moradores que evitavam qualquer contato com Cristina na vida cotidiana a apoiavam no trabalho de *cobrar a água* devido a sua história construída no barracão como *mulher honesta*. Foram anos na batalha por essa posição de *honestidade*, que não significa bondade e tampouco cordialidade, que esteve estremecida quando seu filho Rafael voltou a morar com ela e começou a trabalhar para o tráfico de drogas.

UM MOMENTO CRÍTICO

De surpresa, Rafael saiu do Espírito Santo para passar o Natal com Cristina, que não o via há 7 anos, desde que havia deixado a prisão por tráfico de drogas. Morando com a mãe, não demorou muito para que Rafael logo retomasse suas atividades no tráfico, dessa vez na porta de sua casa. A partir deste momento, muitos dos apoiadores de Cristina na Vila passaram a vê-la como uma possível ameaça por ser a *mãe de um traficante*.

Se posição de Rafael protegia Cristina das ameaças do *dono* e favorecia sua posição de cobradora da água, ao mesmo tempo ela enfraquecia a sua imagem de pessoa *honestas* e *não conivente* com o tráfico. Sua casa passou a ser visada por policiais militares. Como no trabalho de Rosa (2015) e Feltran (2011; 2020), a polícia local mapeava qual casa arrombar e, com um homem jovem morando consigo, a casa de Cristina passou a ser alvo de operações policiais. Em uma das operações, os policiais militares bateram com força na sua porta. De roupas escuras e camufladas, armados com fuzis e toucas

ninjas que impediam a identificação, os policiais queriam revistar os cômodos. Com o filho dormindo no quarto ao fundo e ela prevendo uma sessão de espancamentos, Cristina decidiu, em uma fração de segundos, fingir que se assustava para proteger Rafael. Mulher, branca e idosa, Cristina deu um grito, deixou propositalmente a toalha cair e ficou nua na frente dos jovens policiais militares. Jogando com as relações de raça, gênero e geração, sua estratégia funcionou. Os policiais ficaram constrangidos e deixaram sua casa, ao menos dessa vez.

Ocorre que as relações no interior do tráfico de drogas são voláteis e incertas. Em menos de um ano os *donos* que protegiam Rafael passaram a ameaçá-lo de morte. Vigiar o filho em suas relações com o tráfico ao mesmo tempo em que vigiava as ações dos policiais militares ganhou precedência sobre todo o mais no seu cotidiano. Em uma vigília do sono de Rafael, ela analisou sua agitação, seus pesadelos, as frases que falava enquanto dormia e concluiu: *meu filho está correndo perigo*.

Era dezembro de 2017, época do ano em que policiais civis e militares *estouram* pontos de vendas de drogas para conseguir dinheiro e aumentar o orçamento das festas de Natal e ano novo de suas famílias. Dessa vez, os policiais militares *estouraram* a *boca-de-fumo* onde trabalhava Rafael. Dele e de seu colega Carlos os policiais levaram cerca de 14 mil reais em dinheiro, substâncias ilícitas e armamento. Cada um dos rapazes ficou devendo 7 mil reais para o gerente responsável pela boca-de-fumo onde trabalhavam. Cristina soube do ocorrido quando Rafael retornou com seu amigo ferido. Durante a operação, os policiais espancaram o rosto de Carlos com o fuzil. Ao cuidar dos ferimentos no rosto do rapaz, Cristina soube que ambos trabalhariam para o tráfico sem receber até que a dívida fosse paga. Rafael tinha uma situação melhor, visto que morava com sua mãe e o dinheiro do trabalho ficava exclusivamente com ele. Já Carlos tinha como única fonte de renda o trabalho no ponto de venda de drogas e com o dinheiro sustentava sua mulher e o filho pequeno. O acolhimento de Cristina como “mãe” dissolveu, ainda que momentaneamente, a sua condição de “traficante” para aquela de “filho” sob cuidados e afeto no interior do espaço de intimidade da casa de Cristina.

Por meio das fofocas e rumores que circulavam no bairro, Cristina foi informada que o gerente do tráfico local desconfiava de Carlos e Rafael e insinuava que ambos mentiam quando atribuíam aos policiais militares a perda da mercadoria, do dinheiro e das armas. Os rumores também diziam que o dono local havia chamado o *matador do tráfico* para dar um *corretivo* em Rafael e Carlos. A informação que chegou até a casa de Cristina é que Rafael havia apanhado do matador do tráfico e que ele estava *jurado de morte*. Rafael fugiu. O *dono* ameaçou tomar a casa de Cristina para pagar a dívida do filho. Felizmente ela conseguiu *desenrolar* por meio de acordos (que todos sabiam, mas que nunca eram mencionados) entre certos moradores e os agentes do tráfico. O fato de ser mulher-idosa e os cuidados que dedicava à mãe ainda mais idosa e doente, ajudaram-na a resolver o conflito.

MORTE MATADA, MÃE E CRIANÇA ACUSADAS

“Eu acho que as crianças sabem muitas coisas sobre a morte e o morrer”.

Veena Das (2009)

Homem branco, solteiro, de poucos amigos. Josué era um dos moradores mais antigos da Vila. Chegou no barracão por intermédio dos apoiadores e militantes no momento em que estes buscavam nas ruas do Rio de Janeiro pessoas para morarem no barracão. Da experiência das ruas, seu corpo trazia as marcas das agressões que havia vivido e que resultara no seu apelido: *Queimado*. Camila teve poucas experiências na companhia de Josué. Algumas das experiências foram nas idas aos órgãos do estado quando, junto aos moradores mais aguerridos, tentava-se denunciar a ação do tráfico na Vila ou quando se empenhavam para conseguir verba pública para a reforma estrutural do barracão. A notícia de sua morte nos chegou por meio da seguinte mensagem de celular, enviada por Cristina:

Por volta de 1:50 da madrugada mataram o Josué a pauladas. Graças a Deus eu não acordei. Dizem que foi horrível. Levaram o corpo dele em um triciclo. Dizem que ele tirou o pinto pra garota de 7 anos. Bem, têm várias reclamações sobre ele das meninas daqui do barracão. A Joana e outras meninas tinham medo dele. Hoje aqui está estranho. Dizem que fecharam a rua, a polícia saiu e não deixaram passar nem um carro ou moto.

Em uma madrugada de março de 2018, Josué voltava do trabalho quando foi surpreendido pelos traficantes locais. Acusado de *mostrar o pinto e bater uma punheta* para uma criança de sete anos de idade, os agentes do tráfico cercaram Josué e o espancaram até a morte, com o uso de tacos de madeira. Embora fosse madrugada, nas ruas do centro do Rio de Janeiro há sempre trabalhadores, prostitutas, imigrantes, boêmios, pastores, moradores de rua e também policiais militares. Como esse caso se configurou como um crime particularmente sujeito à punição – um caso de abuso sexual infantil, portanto, pedofilia – a morte por espancamento foi o castigo. O espancamento, então, se deu de forma pública, na rua, em frente ao barracão, com a presença da mãe, que acusava Josué, e da criança que teria sido abusada. Por não aguentar o que presenciava, a mãe da criança desmaiou. O corpo de Josué foi levado para um hospital público próximo por meio de um triciclo. O uso de carrinhos de mão, triciclos ou carrinhos de lixo para a remoção de corpos faz parte do repertório das condutas de policiais e traficantes que, muitas vezes, provocam indignação e revolta em moradores de periferia.

Outras mensagens chegaram de forma fragmentada: *dizem que ele estava batendo punheta e chamando a garota de 7 anos; a Laura [mãe da criança] desmaiou lá; Deus nos proteja*

de nunca vermos isso; aqui não se fala em outra coisa. Nesse “não se falar outra coisa”, além de discutirem sobre a *crueldade* do que havia acontecido com Josué, os moradores se dividiam entre aqueles que achavam possível que Josué tivesse molestado a criança e outros que acreditavam que os traficantes locais usaram a criança como desculpa para eliminar Josué e ficarem com sua casa. O fato é que nunca foi comprovado que Josué assediou a criança. Seu caso desapareceu com a sua morte. Mas não passou em branco. Foi um acontecimento que reorganizou algumas dinâmicas relacionais ali dentro. Um compartilhamento coletivo do poder de morte do dono local foi amparado pela presença, desta vez, amplamente visível, da polícia militar que, ao invés de impedir as pauladas, facilitou-as, ao interromper o tráfego na rua até a morte física de Josué ser consumada.

O corpo de Josué foi deixado em frente a um hospital próximo e de lá foi levado ao Instituto Médico Legal (IML). Os poucos amigos que Josué tinha no barracão procuravam uma maneira de enterrá-lo. Para se exercer esse suposto direito de enterrar um corpo se apresentou um obstáculo difícil de ser resolvido no âmbito de amigos e vizinhos próximos. Ir ao IML e reconhecer o corpo implicaria em se tornar testemunha de um assassinato cometido pelo tráfico, visto que o ato de reconhecimento em circunstâncias criminais implica em responder um conjunto de questões relativas ao inquérito policial. Além disso, havia as ameaças reais feitas pelo *dono* local que alertava os moradores a não irem ao hospital pois, *quem fosse reconhecer o corpo ia aguentar as consequências depois.* Nenhum dos seus amigos foi reconhecê-lo no hospital ou no IML, embora desejassem fazê-lo, por medo das ameaças. Ocorre que, sem o reconhecimento do corpo, a regra comum é que os corpos “não identificados” (Ferreira, 2015) sejam enterrados como indigentes, o que indignou seus amigos e conhecidos. O reconhecimento foi vivido como uma condição a ser cumprida para recuperar a humanidade de Josué mediante seu enterro como pessoa identificada. Mariana, então, contactou um antigo apoiador da Vila, militante ativo na causa dos direitos humanos, que concordou ir identificar o corpo de Josué. Ele pôde responder às perguntas solicitadas: ele não era, de fato, testemunha ocular, não estava presente, não tinha muito o que falar. Além disso, ele não poderia ser confundido com um morador do barracão. Para o alívio de Mariana e outros amigos, o militante conseguiu a liberação do corpo e Josué foi enterrado em um dos cemitérios públicos da cidade (ver: Medeiros, 2016; Azevedo, 2019).

Nos dias seguintes à morte de Josué, sua casa foi invadida pelo gerente local que o atribuiu a uma nova família. O fato da casa ter sido rapidamente ocupada por uma família intermediada pelo tráfico gerava mais desconfianças no interior das redes de fofocas, rumores, vigilâncias formadas pelos moradores e vizinhos no barracão. Essa ação fez com que mais moradores passassem a duvidar da narrativa que acusava Josué de molestar a criança. Conforme os meses se passavam, a acusação de abuso sexual se enfraquecia enquanto uma outra narrativa se cristalizava: a de que o abuso sexual teria sido uma estratégia dos donos locais para matar Josué e se apossarem de uma

nova casa. Porém, junto a essa, foram surgindo outras pessoas responsabilizadas pelo ocorrido: a criança e sua mãe.

Em uma conversa que presenciamos sobre o assassinato de Josué foi partilhada a ideia de que sua morte tinha sido uma *injustiça*. O novo consenso que atribuía à criança e sua mãe a responsabilidade pelo ocorrido vinha por meio de alguns comentários: *ela (a criança) mentiu pro tráfico de propósito; ela (a criança) ficava só de calcinha na rua mesmo; ela (a mãe) não estava nem aí pra menina, dá nisso. E quem pagou foi Josué!* Tadeu pediu para explicar seu raciocínio e assim argumentou: ele próprio, um homem, jovem e negro, vivia sozinho na Vila, por isso sua casa também poderia ser alvo fácil de disputa: quem contestaria sua morte? Em uma das vezes que voltava do trabalho, ele se deparou com a criança na porta de sua casa. Prevendo que uma acusação recaísse sobre si, caso ele abrisse a porta de sua casa e a criança entrasse nela, afinal *criança mente*, Tadeu ligou para Mariana e pediu ajuda: *imagina se eu abro a porta e essa criança entra dentro da minha casa, como eu vou explicar isso?* A menina de 7 anos também passou a ser evitada pelas mães moradoras do barracão que a excluíam das brincadeiras com outras crianças e interditavam a sua entrada nas casas. Mariana, mulher que assegurou o enterro de Josué, explicou: *essa menina é perigosa, não quero minha filha com ela não*. Depois de questionarmos essa afirmação, dizendo que a tal “menina” era apenas uma criança, Mariana foi assertiva em colocar: *eu aprendi desde cedo que não é a cegonha que traz o bebê pra gente não. Desde meus 5 anos de idade eu sei como se faz filho e crio minha filha sabendo como se vestir, como sentar*.

A exigência de Mariana em relação a sua filha que desde muito cedo tem que aprender a “como se sentar” indica uma fala posicionada e relacionada às circunstâncias. As mulheres podem colocar os homens “em perigo”. Permitiu, no caso, uma confusão entre um trabalhador (Josué) com um estupro e assim possibilitaram os “donos” e os senhores da guerra matarem um antigo morador da Vila. Sob o prisma das mulheres, elas se encontram situadas no meio da Grande Clivagem que separa policiais e bandidos na guerra que as submetem. Deste lugar, a respeitabilidade que conseguem deter as protege de ameaçar um “lado” da guerra, e virarem por sua vez um de seus destroços. As relações de gênero são assim constitutivas das relações de guerra. No plano dos valores morais compartilhados, as mulheres a princípio não devem ter “lado”. O lugar “entre” esses dois polos, embora irreal, é um recurso necessário para as práticas astuciosas e manobras de contornamento que buscam garantir a vida sob risco e também, como vimos, uma certa respeitabilidade⁹.

A morte de Josué e a forma com que se consolidou o consenso sobre esta morte fez com que o “evento crítico” (Das, 1995) fosse habitado pelos moradores da Vila nos termos reconhecidos como possíveis. Era, de fato, difícil colocar o vizinho Josué em contiguidade com aqueles o mataram de forma *cruel*, ou seja, sustentando que ele teria realizado um crime de pedofilia, portanto, uma “monstruosidade” (Lowenkron, 2015). Assim, as acusações morais sobre os corpos femininos que atribuía à díade

9 | Cf. As análises de Machado e Leite (2008) e outros sobre as narrativas dos moradores que vivem ao mesmo tempo sob esse duplo modo de subordinação construído por intermédio do dispositivo de combate à “violência”.

mãe-filha a “culpa” pelo assassinato permitiram a reconstrução da “honra” masculina de Josué e, enfim, a reconstrução da ordem estabelecida (ver: Das, 2008). Este evento crítico, ao ser reabilitado por meio da culpa e do perigo feminino, se apagou da superfície das conversas cotidianas. Mas ele existe na memória dos que viveram este evento. Seus gestos, hoje, continuam a construir as relações com o cuidado, com a morte e a tortura. As delicadas relações que as mulheres são encarregadas de gerir não serão abandonadas, bem como a vigilância e o controle de cada um dos seus passos. Uma dinâmica constante de acusações e solidariedades contribuem para garantir o equilíbrio precário no qual a respeitabilidade como valor em exposição sempre participa.

GUERRA SEM FIM: APONTAMENTOS FINAIS

Em sua discussão sobre violência e sofrimento social, Veena Das (2007) analisa como dois dos grandes eventos que marcaram a história indiana – a Partição entre Índia e Paquistão (1947) e os tumultos decorrentes do assassinato de Indira Gandhi (1984) – se infiltraram na vida cotidiana das famílias. No trabalho de campo com aqueles que viveram a experiência da Partição, Das analisa como este evento se faz no presente, não só por meio da memória, mas em conexão íntima e lenta com os processos de *fazer família*. No segundo caso, Das se depara no trabalho de campo com a rápida violência dos eventos e com a potência dos minúsculos gestos feitos pelas mulheres para refazer a vida após o assassinato de seus filhos e maridos. Analisamos aqui alguns gestos de grande potência em meio aos cuidados do cotidiano: a toalha de Cristina que cai, a argúcia de Sueli para elaborar uma carta se distanciando dos estigmas sobre os favelados, o esforço de Mariana para enterrar Josué, e finalmente uma situação limite em que a potência destruidora da guerra faz dos gestos de uma criança uma perigosa ameaça do poder que teria uma sexualidade não conforme às próprias mulheres, sujeitas às relações de gênero conformadas às relações de guerra.

Por mais que saibamos dos limites das experiências que conhecemos envolvendo o Tráfico e o Estado em favelas é difícil compreender o seu caráter perversivo. Foi um choque para Camila se deparar com o que não era diretamente mencionado sobre as crianças e suas experiências com a morte. Quatorze crianças levantaram a mão quando perguntadas se elas conheciam alguém que havia morrido ou desaparecido no último mês na favela em que residiam. O choque de Camila foi, na verdade, perceber que crianças que alegremente queriam assistir a um filme em um centro cultural da favela de Acari, no ano de 2012, já carregavam repetidas e cotidianas experiências de morte e desaparecimento indicadas pelo gesto de levantar a mão¹⁰. Ao conviver com os adultos de hoje nesse e em outros territórios periféricos nem sempre somos capazes de considerar como crianças e adultos construíram um consenso compartilhado, como sugere Oliveira (2000), sobre modos de agir e pensar levando em conta as figuras reais e heterogêneas do grande par, sempre referido, Tráfico e Estado.

10 | Em 2020 a “Chacina de Acari” completou 30 anos sem resolução. As mães e irmãs continuam a busca pelos 11 jovens desaparecidos, cujos acusados pelo crime são policiais militares, membros de um grupo de extermínio.

Embora a preocupação de Das seja a de compreender a continuidade desses eventos na vida cotidiana, há uma natureza diferente dos eventos que analisamos neste texto. A Partição e os tumultos tiveram “oficialmente” um início e um fim, enquanto a guerra no Rio de Janeiro ganhou a condição de um modo de existência e de convivência de diferentes populações territorializadas, racializadas e generificadas na cidade. Apesar do desespero que provoca e da resistência ativa a assimilá-la como o estreito horizonte do possível, as configurações políticas hegemônicas não assinalam o seu fim! Esta guerra já dura quarenta anos e não há nenhum indicativo de que ela irá terminar, ao contrário, a guerra é produzida como um solo permanente. Uma “guerra sem fim” (Mbembe, 2003), vivida como memória que se infiltra nas relações de família e vizinhança, ao mesmo tempo em que é atualizada diariamente por meio do controle de corpos e territórios e do poder de agredir, ameaçar e matar. Uma guerra que está no cotidiano como passado tecido na intimidade das relações e como um presente sempre atualizado, no qual as famílias e, destacamos a particularidade das mulheres que são forçosamente enredadas às relações de poder que incluem os atores tráfico de drogas e do estado. A armadura temporal da guerra é vivida ao mesmo tempo como passado, como presente e como projeção do futuro.

Embora diferentes, as análises de Veena Das em ambos os eventos nos ajudam a refletir sobre os efeitos generificados que a Grande Clivagem produz na vida cotidiana das famílias que habitam as periferias do Rio de Janeiro. Nessa gestão da vida em guerra são os homens, jovens e negros os que seriam passíveis de matar e morrer e são as mulheres mães/irmãs/esposas, majoritariamente negras, quem têm que lidar com o cotidiano do sofrimento, com os modos de refazer suas vidas e, muitas vezes, com a responsabilidade de reconstrução da vida daqueles que estão a sua volta. Por isso, gostaríamos de também destacar a agência feminina nas ações que descrevemos acima e a potência dos seus gestos na manutenção da vida compartilhada que é cotidianamente destroçada por essa guerra infinita. Sueli, que escreve uma carta e mobiliza sua ampla rede de militância na tentativa de retirar o tráfico da Vila e impedir que seu cotidiano se transforme em um controle territorial marcado por mortes rotineiras. Sueli, que busca rejeitar qualquer “lado” que lhe oferecem no campo das batalhas correntes, ao gerir suas relações próximas deixando claro para filhos e vizinhos sua posição quando se recusou a visitar um filho preso por tráfico de drogas reafirmando também sua trajetória como militante de movimentos por moradia. Cristina, com todas as suas forças e com artimanhas das mais sutis, assegurou a vida de seu filho frente ao tráfico e à polícia que o ameaçara e mantém-se no governo coletivo da Vila. O minúsculo gesto de deixar a toalha cair para proteger o filho ou acolher maternalmente um jovem traficante agredido por policiais nos mostra os elos de afeto e solidariedade que essa guerra provoca. Mariana reconstituiu a humanidade de seu amigo Josué ao viabilizar seu enterro, enfrentando de forma silenciosa os poderes do tráfico e do estado. Todas essas mulheres, em algum momento da história da Vila, garantiram a vida em comum ao batalharem pela manutenção do abastecimento de água no barracão. Longe de construir essas mulheres como “heroínas”, nossa tentativa foi a de visibilizar e

valorizar a potência dos minúsculos gestos que garantiram e teceram a reconstrução da vida diante de situações que destroçaram as relações, e que podem se repetir no presente.

Para finalizar, gostaríamos de pontuar a natureza concreta das ameaças, agressões físicas e mortes que ocorreram no cotidiano e seu compartilhamento entre adultos e crianças. No plano das discussões mais amplas, as mortes por arma de fogo viram debate político porque são, de fato, majoritárias. Contudo, ao olharmos para ameaças, agressões físicas e mortes que registramos, estas são muito próximas e atingem visceralmente os corpos dos que as assistem. Matar por espancamento tem uma natureza e proximidade diferente daquela de dar tiros com uma certa distância, até mesmo de um helicóptero, por exemplo, como se passou a fazer no Rio de Janeiro mais recentemente¹¹. A proximidade carnal da produção da morte por tortura, os sons emitidos por gritos e pedidos por socorro fazem parte de um conhecimento compartilhado entre moradores de periferia, habitam suas subjetividades e envolvem todos os sentidos corporais. São essas mortes que se embebem nas relações cotidianas, nas subjetividades e moralidades e nas formas de governar a vida. E não excluem as crianças. Por isso, consideramos importante compreender melhor como as mortes sob tortura e em continuidade com maus tratos físicos e morais modelam a vida, generificam seus aspectos mais íntimos e forjam os sentidos subjetivos da guerra como uma experiência de proximidade com o par Tráfico/Estado que a conduz.

¹¹ | Embora operações com o uso de helicópteros militares e atiradores de elite já ocorressem na cidade, o então governador do estado do Rio de Janeiro tem autorizado publicamente os assassinatos cometidos por agentes de estado. Lembremos da célebre frase de Wilson Witzel: "O correto é matar o bandido que está de fuzil. A polícia vai fazer o correto: vai mirar na cabecinha e... fogo! Para não ter erro", pronunciada em novembro de 2018, logo após sua eleição. Em outro episódio, ocorrido em maio de 2019, o governador estava dentro de um helicóptero militar e autorizou tiros contra um suposto "acampamento de bandidos". Contudo, o alvo era uma tenda utilizada por religiosos. Em decorrência da luta de moradores de favelas e periferias, o Supremo Tribunal Federal aprovou em agosto de 2020 uma liminar que limita o uso de helicópteros em operações militares.

Patrícia Birman é antropóloga, professora no departamento de Antropologia da UERJ e pesquisadora do CNPq.

Camila Pierobon é antropóloga, pós-doutoranda no IPP/CEBRAP, bolsista FAPESP.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Ambas as autoras contribuíram conjuntamente no texto.

FINANCIAMENTO: CNPq, FAPERJ, FAPESP

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMS, Philip. 2006. "Notes on the Difficulty of Studying the State". In: SHARMA, Aradhana & GUPTA, Akhil. (ed.). *The Anthropology of the state: a reader*. Malden, Blackwell Publishing, pp. 112-130.

ARAÚJO, Fábio. 2014. *Das 'técnicas' de fazer desaparecer corpos*. Rio de Janeiro, Lamparina.

ARAÚJO, Marcella. 2017. *Obras, casas e contas: uma etnografia de problemas domésticos de trabalhadores urbanos, no Rio de Janeiro*. Rio de

Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

ASAD, Talal. 2018. *Secular Translations: Nation State, Modern Self, And Calculative Reason*. New York, Columbia University Press.

AZEVEDO, Desrirée. 2019. “Os mortos não pesam todos o mesmo. Uma reflexão sobre atribuição de identidade política às ossadas da Vala de Perus”. *Papeles del CEIC*. V. 2: 1-20. <https://ojs.ehu.eus/index.php/papelesCEIC/article/view/20389>

BIRMAN, Patrícia. 2015. “Ocupações: territórios em disputa, gêneros e a construção de espaços comuns”. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia P.; MACHADO, Carly; SÁ CARNEIRO, Sandra de. (org.), *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro, Editora FGV, pp. 163-187.

BIRMAN, Patrícia; FERNANDES, Adriana; PIEROBON, Camila. 2014. “Um emaranhado de casos: tráfico de drogas, estado e precariedade em moradias populares”. *Mana – estudos de Antropologia Social*, v. 20, n. 3: 430-461. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000300001>

BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. 2018. “Rio e São Paulo: categorias emaranhadas e relativização dos seus sentidos nos estudos sobre (as chamadas) periferias”. In: BARROS, Joana; COSTA, André da; RIZEK, Cibele. (org.). *Os limites da acumulação, movimentos e resistência nos territórios*. São Carlos, IAU/USP, pp. 27-40.

CARSTEN, Janet. 2007. *Ghosts of Memories: Essays on Remembrance And Relatedness*. Malden, Blackwell Publishing.

CHO, Grace. 2008. *Haunting the Korean Diaspora: Shame, Secrecy and The Forgotten War*. Minneapolis/London, University of Minnesota Press.

COUTINHO, Bruno. 2018. *Não tem essa de separação, aqui é tudo Complexo do Alemão!*: uma etnografia dos espaços urbanos em um conjunto residencial no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

DAS, Veena. 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford, Oxford University Press.

DAS, Veena. 2007. *Life and Words: Violence and The Descent Into The Ordinary*. Los Angeles, University of California Press.

DAS, Veena. 2008. “Violence, Gender and Subjectivity”, *Annual Review of Anthropology*. V. 37: 283-299. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.36.081406.094430>

DAS, Veena. 2009. “Two plaits and a step in the world: a childhood remembered”. In: KARLEKAR, Malavika; MOOKERJEE, Rugrashu. (eds.) *Remembered childhood: essays in honour of André Béteille*. Delhi, Oxford University Press, pp. 196-209.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. 2004. “State and its margins: Comparative ethnographies”. In: DAS Veena & POOLE, Deborah (eds.) *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, School of American Research Press, pp. 3-34.

EFREM-FILHO, Roberto. 2017. *Mata-mata: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território*. Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

FARIAS, Juliana. 2015. *Governo de Mortes: Uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FAULHABER, Lucas; AZEVEDO, Lena. 2015. *SMH 2016: remoções no Rio de Janeiro Olímpico*. Rio de Janeiro, Mórula.

FELTRAN, Gabriel. 2011. "Trabalhadores' e 'bandidos' na mesma família". In: CABANES, Roger; GEORGES, Isabel; RIZEK, Cibele; TELLES, Vera. (org.). *Saídas de Emergência: ganhar/perder a vida na periferia de São Paulo*. São Paulo: Boitempo Editorial, pp. 397-417.

FELTRAN, Gabriel. 2020. Das Prisões às Periferias: coexistência de regimes normativos na 'Era PCC'. *Revista Brasileira de Execução Penal*, v. 1: 45-71. <http://rbepdepen.depen.gov.br/index.php/RBEP/article/view/dossiez>

FERNANDES, Adriana. 2013. *Escuta Ocupação: arte do contornamento, viração e precariedade no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

FERNANDES, Camila. 2017. *Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FERREIRA, Letícia. 2015. *Pessoas desaparecidas: uma etnografia para muitas ausências*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

GUTERRES, Anelise. 2014. *A resiliência enquanto experiência de dignidade: antropologia das práticas políticas em um cotidiano de lutas e contestações junto a moradoras ameaçadas de remoção nas cidades sede da Copa do Mundo 2014 (Porto Alegre, RS e Rio de Janeiro, RJ/ Brasil)*. Porto Alegre, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

HAN, Clara. 2012. *Life in Debt: times of care and violence in neoliberal Chile*. Berkeley, University of California Press.

HIRATA, Daniel; GRILLO, Carolina. 2017. "Sintonia e amizade entre patrões e donos de morro: Perspectivas

comparativas entre o comércio varejista de drogas em São Paulo e no Rio de Janeiro". *Tempo Social*. V. 29, n. 2: 75-98. <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2017.125494>

ISP, Instituto de Segurança Pública. 2020. "Séries históricas anuais de taxa de letalidade violenta no estado do Rio de Janeiro e grandes regiões". <http://www.ispdados.rj.gov.br/Arquivos/SeriesHistoricasLetalidadeViolenta.pdf>

LACERDA, Paula Mendes. 2015. *Meninos de Altamira: violência, "luta" política e administração pública*. Rio de Janeiro, Garamond.

LEITE, Márcia Pereira. 2012. "Da 'metáfora da guerra' ao projeto de 'pacificação': favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro". *Revista Brasileira de Segurança Pública*. V. 6, n. 2: 374-389. <http://revista.forumseguranca.org.br/index.php/rbsp/article/view/126/123>

LEITE, Márcia Pereira. 2008. "Violência, risco e sociabilidade nas margens da cidade: percepções e formas de ação de moradores de favelas cariocas". In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. (org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 115-143.

LEITE, Márcia Pereira. 2004. "As mães em movimento". In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. (org.). *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, pp.141-190.

LEITE, Márcia Pereira; ROCHA, Lia de Mattos; FARIAS, Juliana; CARVALHO, Monique. (org.). *Militarização no Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção*. Rio de Janeiro, Mórula.

LOBO, Heloísa. 2015. *Processos de remoções e seus desdobramentos: tramas e percursos em busca de uma casa*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

LOWENKRON, Laura. 2015. *O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Rio de Janeiro, EDUERJ.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio, *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio; LEITE, Márcia Pereira. 2008. "Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas?". In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio (org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 47-76.

MAGALHÃES, Alexandre. 2013. *Transformações no "problema favela" e a reatualização da remoção no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

MATTOS, Rômulo. 2014. "A ocupação policial do morro da Favela no contexto do 1º Centenário da Independência e o discurso sobre José da Barra (o 'chefe de polícia' da localidade)". In: ANAIS, XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas. http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400295307_ARQUIVO_RomuloMattos2014.pdf

MBEMBE, Achille. 2003. "Necropolitics". *Public Culture*, v. 15, n. 1: 11-40. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>

MEDEIROS, Flávia. 2016. *Matar o morto: uma etnografia do Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro*. Niterói, EdUFF.

MENEZES, Palloma. 2016. *Entre o 'fogo cruzado' e o 'campo minado': uma etnografia do processo de 'pacificação' de favelas cariocas*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

MUEHLMANN, Shaylih. 2018. "The gender of the war on drugs". *Annual Review of Anthropology*, v. 47: 315-330. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050214>

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2000. "Sobre índios, macacos e peixes: narrativas e memórias da intolerância na Amazônia contemporânea". *Etnográfica*, vol. IV, n. 2: 285-310.

http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_285-310.pdf

PIEROBON, Camila. 2018. *Tempos que duram, lutas que não acabam: o cotidiano de Cristina e sua ética de combate*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

ROSA, Thaís. 2015. "Da casa própria à casa manjada: dinâmicas socioespaciais e vulnerabilidades territorializadas nas periferias urbanas". In: *Anais, 39º Encontro Anual da ANPOCS*, pp: 1-38. <https://www.anpocs.com/index.php/papers-39-encontro/gt/gt34/9767-da-casa-propria-a-casa-manjada-dinamicas-socioespaciais-e-vulnerabilidades-territorializadas-nas-periferias-urbanas/file>

SOUZA LIMA, Antônio Carlos; DIAS, Caio Gonçalves. 2020. "Anthropology and the State in Brazil: questions concerning a complex relationship". *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 17: 1-21. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412020v17d454>

TELLES, Vera. 2019. "Figurações da 'guerra urbana': perspectivas Rio de Janeiro-São Paulo". *Novos Estudos CEBRAP*, v. 38, n.3: 521-527. <http://dx.doi.org/10.25091/so1013300201900030001>

VIANNA, Adriana. 2015. "Tempos, dores e corpos: considerações sobre a "espera" entre familiares de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro". In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira; MACHADO, Carly; SÁ CARNEIRO, Sandra de. (orgs.), *Dispositivos urbanos e trama*

dos viventes: ordens e resistências. Rio de Janeiro, Editora FGV, pp. 405-418.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. 2011. "A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional", *Cadernos Pagu*, v. 37, n.1: 79-116. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004>

VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. 2017. "O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagem". *Cadernos Pagu*, v. 51, n. 1: e175101. <https://doi.org/10.1590/18094449201700510001>

Recebido em 31 de agosto de 2020. Aceito em 16 de dezembro de 2020.

Living without war? Local powers and gender relations in everyday popular life¹

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186647>

Patrícia Birman

State of University of Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ Brasil
patriciabirman@gmail.com | ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1163-2073>

Camila Pierobon

Brazilian Center for Analysis and Planning | Campinas, SP, Brasil
camilapierobon@cebrap.org.br | ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7590-0773>

ABSTRACT

In this paper, we analyse the effects that the war promoted by the State against the Drug Traffic produces in terms of gender in the daily life of families inhabiting the peripheries of Rio de Janeiro. By emphasizing the narratives of women, we argue that the gender relations are 'made' at the same time as they make the war making. By accompanying situations involving physical and moral abuse, threats and murders faced by women, we argue how crime, territory and violence are embedded in family and neighbourhood relations. The temporality of war, already lasting forty years, is read as a past woven in the intimacy of the relations and as a present always updated in the experiences of gender relations framed by the constant war.

KEYWORDS

State, drug trafficking, family, gender relations, mistreatment, deaths, war on drugs.

Living without war? Local powers and gender relations in popular daily life

ABSTRACT In this paper, we analyse the effects that the war promoted by the State against the Drug Traffic produces in terms of gender in the daily life of families inhabiting the peripheries of Rio de Janeiro. By emphasizing the narratives of women, we argue that the gender relations are 'made' at the same time as they make the war making. By accompanying situations involving physical and moral abuse, threats and murders faced by women, we argue how crime, territory and violence are embedded in family and neighbourhood relations. The temporality of war, already lasting forty years, is read as a past woven in the intimacy of the relations and as a present always updated in the experiences of gender relations framed by the constant war.

KEYWORDS

State, drug trafficking, family, gender relations, mistreatment, deaths, war on drugs.

INTRODUCTION

Sueli, Cristina and Mariana, determined women with a long history in various urban peripheries, today, as they have now for some years, live in a vila popular, a cluster of low-income houses, in the city of Rio de Janeiro. This text is based on the histories that they told us and on the many everyday situations, 'moments'² and 'critical events' (Das 1995, 2007, Han 2012) in which we participated with the residents of this small community (Fernandes 2013, Birman, Fernandes & Pierobon 2014, Birman 2015; Pierobon 2018).

Quotidian violence forms part of an experience shared by inhabitants of the city's favelas and peripheries; a subject comprehensively studied by the social sciences. Our intention here is to follow the paths opened by research specifically focused on gender relations in war situations and the effects on everyday life and modalities of action, especially those of women.³ We discuss various situations involving threats, physical aggression and deaths faced by these women during the period when the Vila where they lived – an abandoned factory site converted into houses – was under the sway of drug traffickers and threats of eviction. Listening to women over the years in which we accompanied daily life inside this Vila consolidated the approach developed by us in this text, namely, the production of gender relations as a correlate of the production of war.⁴

Whether experienced through the mass media or in person, the routinization of war in Rio de Janeiro forces its residents to cope daily with situations in which men – 'criminals' versus 'criminals' or 'police' versus 'criminals' – exchange gunfire, throw bombs, machine gun streets and houses, and cause death continuously. Presented as ideal types, they embody a never abandoned dualism between Good and Evil, city and periphery, State and Society, and what we call here the Great Divide.⁵ In citing the regimes of power and the use of force employed to control peripheral territories, as well as the economic and political circuits involved in this deadly war, we primarily wish to analyse how gender relations participate in the gendering of war and the possible and acceptable constructions of women in this long process of devastation.⁶

MEMORIES AND RELATIONS

In 2010, around 30 families won a court case giving them the legal right to remain in the barracão or 'warehouse' (referring to the abandoned factory site) where they resided, going against the tide of removals and evictions increasingly taking place in the local area.⁷ At that moment, the 'State' appeared as the 'adversary' to be defeated by residents in order for them to obtain land regularization: this adversary included the city council and state government responsible for planning the removals, the judge heading the trial, and the Caixa Econômica Federal, the government-owned

1 | For reading the article and their valuable comments, we thank Márcia Pereira Leite, members of the research group "Disturbance: dispositifs, urban plots, orders and resistances," members of the workgroup coordinated by Gabriel Feltran, members of CEBRAP's International Postdoctoral Program, and, finally, the reviewers of the text. Our thanks also for the support received from CNPq, from FAPERJ as part of the project "Managing poverty and its genders: public policies, entanglements and appropriations in Rio de Janeiro," and from FAPESP (process 2018/15928-2) via the project "Interstices: between the male violence of the state, drug traffickers and the family, a woman's body."

2 | Terms in italics are those used frequently by our interlocutors or specific remarks by people with whom we maintained contact during our research. Terms in quote marks are citations from official documents, problematizations, or quotations from texts and concepts, the latter accompanied by a bibliographic reference.

3 | Márcia Pereira Leite (2004) launched a pioneering discussion in Brazil of the theme of 'urban violence' when she foregrounded the figure of mothers who fight for 'justice' for their killed sons. The author argues that the 'mother' and her suffering in the quest for justice is closely related to the Christian tradition and the figure of Mary, mother of Jesus, who offered her own son in sacrifice. In the wake of Leite's work, various research projects have explored the experience of women seeking justice for their killed sons (Vianna 2015, Vianna & Farias 2011, Araújo 2014, Lacerda 2015, Farias, 2015). We can highlight the works of Adriana Vianna (Vianna 2015, Vianna & Farias 2011, Vianna & Lowenkron 2017) where the author discusses how gender grammars are embodied in the 'mother-son' dyad. In the author's analysis, 'mothers' are contrasted – as political, moral and affective subjects – with the 'State that kills,' in a battle pervaded by gender representations and relations. At the same time, this 'mother-son' figure obliterates other family and non-family connections present in these relations, an aspect that we foreground in this text. We also highlight the critical review by Shaylih Muehmann (2018) on gender relations in the war on drugs.

bank whose bureaucrats had blocked reform of the houses. In its 'lowercase' form, though, the state also appeared as an 'ally' in the land regularization process through the public defenders and various university academics who supported this small community. Nine months after regularization of the properties in March 2011, however, members of a drug trafficking gang invaded the Vila and installed a drug sales point at its entrance.

At this moment, a new local political regime was defined. The Vila acquired a dono, an 'owner,' leading the residents to realize that their small neighbourhood had transformed into a favela. For eleven years, the regime in force in the Vila had differed from other housing in the neighbourhood due to its political/collective character of self-management. Overnight, they shifted to a regime of strict obedience to the members of the drug gangs who installed themselves in the locality, as in the other favelas in the surrounding region.

If the Vila has a specificity, this derives from how long-term relations with owners form part of the memory of the lived experiences of almost all its residents. Histories about owners known in the past who died violently, who helped the local community, who protected someone, who mistreated and killed others, are shared narratives anchored in experiences accumulated over time that involved families, neighbours and acquaintances. With the new regime established, the past and present violations became integrated into complex practices and languages in which everyone recognized the potential dangers (Das 2007).

The multiple experiences of violations that historically constituted the peripheries of Rio de Janeiro city are distinguished from others by the existence of an owner who controls the territory and its population, which, according to Daniel Hirata and Carolina Grillo (2017), does not occur in São Paulo.⁸ Owners of favelas, subdivisions, popular condominiums, occupations and invaded lands form part of a specific configuration of the power relations established in popular areas of Rio de Janeiro. Well-known figures who dominate certain territories in the city and exert control over local relations, ultimately through death threats, physical aggression and also killings.

As Hirata and Grillo (2017) have analysed, the popular territories of Rio de Janeiro possess owners. The 'valiant' Zé da Barra, described in 1924 by the journalist Benjamin Costallat as "undisputed boss of the favela," was one of the first personalities to appear in the literature on Rio de Janeiro as "owner of the hill [morro]." According to the historian Romulo Mattos (2014), Zé da Barra and Annibal Ferreira "were the 'police chiefs' of Morro da Favela in the 1920s, each with his own zone of influence" (2014: 7). In 1922 there was a change in the security policies for the Favela, which involved "a strong repression of the 'criminals' of the morro, followed by a policy of alliance between the police and the main local leaders" (ibid: 1). This alliance meant that "on one hand, the police did not intervene ostensibly in the morro; on the

4 | On the use of the notion of war in relation to violence in Rio de Janeiro, see, first of all, Márcia Leite's work on the 'metaphor of war' (2012). We also highlight two collections of essays fundamental to any understanding of the problem of urban violence in Rio de Janeiro. The first is *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, edited by Luiz Antônio Machado da Silva (2008), followed by *Militarização no Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção*, edited by Márcia Leite, Lia Rocha, Juliana Farias and Monique Carvalho (2018).

5 | When we use the term 'State' in uppercase, we refer to the idea of Abrams (2006) who differentiates between the 'state-idea' and the 'state-system.' The 'state-idea' concerns processes of abstraction in which the State appears as a cohesive unit of meaning. The 'state-system,' on the other hand, allows us to explore the agencies of the state in social life. In a work that dialogues with Abrams's proposal, Das and Poole (2004) write 'state' in lowercase precisely so that the analyses can show how the State appears as an abstraction and how the state appears in its practices. Thus, when we write the word State in uppercase, we refer to abstractions and when we write in lowercase, the focus is on everyday practices that enable the state to function. We employ the same rationale when using the term Drug Traffic (Tráfico) in uppercase and drug trafficking in lowercase. In Brazil, many authors have contributed to deepening these discussions on the state. On this theme, see the works of Antônio Carlos de Souza Lima, among which we highlight the text in which he discusses the relationship between Anthropology and the State in Brazil: Souza Lima and Dias 2020.

6 | The statistics on killings in Rio de Janeiro, especially those of black and impoverished youths, are alarming. Over the last thirty years, around 84,000 people have been killed in the city of Rio de Janeiro alone (ISP 2020), the majority in the peripheries and without trial. The figures are no more than an indication given the enormity of the problem in which "men, youths and blacks

other, the leaders of the locality had the obligation to maintain everyday life under control” (ibid: 5). In the 1920s, Mattos argues, a form of delegated power in control over the Favela was inaugurated by the state coercive apparatus itself. Historical and embedded, this form of exercising power in the control of certain spaces of the city precedes the existence of drug trafficking and indeed helped the latter develop. It is not enough to mention, as has become conventional, the web of relations that implicate drug trafficking with various state sectors. Returning to Hirata and Grillo, the owners of the morro emphasize the “relation of posse [possession/ownership/tenure] over the territory of the favelas” (2017: 81, authors’ italics) which preceded drug trafficking and thus established the social and political conditions for engaging in this commercial activity in Rio de Janeiro. The experience of living with a local dono or ‘owner’ is widely shared among men and women living in the peripheries of Rio de Janeiro and has consequences for the day-to-day life of their inhabitants.

A strong interweaving between memories of past events and experiences of the present echoes the kind of context suggested by João Pacheco de Oliveira (2000) in his analysis of the narratives of a massacre lived by the Ticuna indigenous people in Amazonia. The threats, bodily aggressions and deaths that we discuss below “form part of a set of knowledge and a form of consensus shared” among the residents of Rio de Janeiro’s peripheries, “which unites them within a single ‘community of communication’” (Oliveira 2000: 295). We should also recall that the work of memory associates various temporalities related to lived experiences (Das 2007, Carsten 2007, Cho 2008, Han 2012).

A BRIEF SECRET HISTORY OF THE VILA

The history of Vila Carolina Maria de Jesus begins in 2000. The vision promulgated by its founders was based on a commitment for residents to pay no rent or other taxes and not to submit to drug gangs, militias or any other ‘owner.’ A popular housing initiative that set out to be egalitarian and democratic, whose ‘self-management’ model would derive from collective decisions made in assemblies. This vision was in opposition to the reality of the city’s peripheries where coexistence with armed groups is entangled in everyday life (Fernandes 2013, Araujo 2014, Lobo 2015, Menezes 2016, Fernandes 2017, Araujo 2017, Pierobon 2018, Coutinho 2018).

In the process of transforming an abandoned warehouse (barracão) into a popular form of housing (moradia), the diversity of residents’ experiences was largely pushed into the background in favour of a public and cohesive narrative of the social movement that coordinated the process. The division of tasks relating to the functioning of collective space and adherence to the rules were central to engagement in the egalitarian housing experience, however much relations were shaped by criticisms and accusations over the form in which this regime was realized in practice. Despite

are the main victims of killings and the mothers/spouses/sisters, black women, are those who end up having to inhabit the post-death world and deal with the everyday reality of suffering” (Pierobon 2018: 34-35). These killings also indicate the intersectional nature of the relations in which race, gender and territory are inseparable (see Efrem-Filho 2017, Fernandes 2017).

7 | Numerous works have covered the removals and evictions in Rio de Janeiro. See, for example, Fernandes 2013, Magalhães 2013, Gutierrez 2014, Faulhaber and Azevedo 2015, and Lobo 2015.

8 | In addition to the work of Hirata and Grillo (2017), Birman and Leite (2018) compare the differences in public policies directed towards the ‘war on drugs’ and its effects on the cities of Rio de Janeiro and São Paulo. Also see the dossier “Crimes, territórios e sociabilidades: comparações entre Rio de Janeiro e São Paulo” organized by Vera Telles (2019).

the common vision, the dynamics of everyday life immersed the residents in constant confrontations and allegations. Concrete problems like switching on and off the pump that distributed water in the warehouse, collecting money to pay the water bill, and the frequent short-circuits caused by people's uses of electricity generated a series of conflicts and eroded the sense of conviviality among residents. As the years passed, accusations of skewed applications of the rules and disrespect for moral principles led to a disqualification of the egalitarian regime as the dominant principle, assimilating it instead to the well-known regime of authority, imposed by 'owners' in the territories of the periphery. In sum, the problems that pervade daily life in a popular housing collective highlighted family dynamics and the social and moral implications that enveloped them, indicating the ambivalent desire for someone to be able to exert a degree of authority and resolve the problems that were proving so difficult solve through direct decisions.

From the beginning of the Vila, the Drug Traffic (Tráfico) was a shared point of reference. Many residents came from places where this experience had been a constitutive part of their lives. Memories of these lived situations meant that any sign of close proximity between a resident of the Vila and a person linked to the Drug Traffic would generate rumours and suspicions, reconfiguring local sociability. Some youths involved in drug trafficking, while the Vila was still in its self-management period, invaded and took possession of one of the houses. After many hesitations and conversations, the residents decided to contact an activist who knew a "mother of a victim of police violence" who, in turn, could ask for help from the mother of the gerente (manager) of the morro (favela) to which the youths belonged and, finally, the 'manager' himself. This sequence of female mediations enabled a letter written by the residents to reach the upper hierarchy of the drug gang without the police, always lurking, acting against the Vila, accusing them of colluding with crime and thus making success in the land regularization process impossible.

Fear of intervention by the police and other state actors reinforced the perception of young drug traffickers as figures of power, capable of completely undermining the project developed by the residents. These youths became thus assimilated with the many faces of the state pursuing this same goal – the police, the city council, the judge, the office of land affairs – and anchored in experiences with the state in the past: forced evictions, killings without trial, or the absolving of police officers. At that moment, the 'manager' agreed to remove the youths, freeing the residents of the dangers over both the seizure of the house by the Drug Traffic and the possible denunciations to the State. There was a 'general manager' (gerente geral) of drug trafficking in the region who, on being contacted via a female family network, decided in favour of the residents and removed the youths from the warehouse site.

Conflicts within the Vila did not impede continuation of the political fight for land regularization, however, despite the many obstacles. It so happened that regularization

coincided with the invasion and domination by drug traffickers (in 2010 and 2011 respectively). From that moment, two parallel and intersecting orders came into force and the relationship between the two increased the feeling of risk and insecurity among residents. Firstly, they could lose the right to stay at the converted warehouse since, in the Assignment of Right of Use Agreement for the site, it was stated that the Rio de Janeiro state government could “suspend land regularization” in the case of “illegal and criminal activities in the locality.” Secondly, the residents found themselves gravely affected by the threats that made it difficult to inhabit this space, now controlled by an armed group of men. Regularization became threatened by the situation of illegality, strongly associated with criminal gangs, which subjected them to death threats and demands for their submission. This period in the Vila strongly affected the residents, provoking desperate situations and the search for improbable solutions, driven by anguish and fear.

The reconfiguration of power relations changed local sociability. A silence took root in the face of threats from the new donos (owners) were the situations that occurred there to become known to the press or members of the police hierarchy. The retaliations threatened were the drug traffickers to be denounced would not be forgotten. On the contrary, they combined with the anger, humiliations and desires to escape from there and the entanglements that the situations of each family engendered. While confronting the drug traffickers individually was difficult and dangerous, the attempt was made for denunciations to come from outside the Vila, a solution that would liberate the warehouse site without provoking a retaliation against the residents from the ‘owners,’ or a reprisal from the police, or indeed the loss of the houses were the residents to be accused of complicity with drug trafficking. The threats issuing from this field of forces indicate the process of installation of drug trafficking as a war in Rio de Janeiro over the last forty years. This created a particular dynamic in the city and its peripheries, as analysed by Luiz Antônio Machado and Marcia Leite (2008), as well as other authors. As Leite (2008: 119) suggests:

It is within this configuration that Rio’s favelas are constituted as spaces that, via different mediums and relations, find themselves linked to violence. Constituted in the social imaginary as a territory of violence within the city, the favelas are inhabited by a population who, in their day-to-day life, must cope with this designation that encompasses them and that essentializes a difference vis-à-vis the rest of Rio’s population and the urban territory, delimiting their place in the city and their possibilities for access to the benefits of citizenship and to public institutions and services. At the same time, they also need to cope with the different modalities of presence and action of violent organized crime and the police in their places of residence. Both dimensions construct and reconstruct the boundaries between the asfalto [‘tarmac,’ the regularized area of the city] and the favela in Rio de Janeiro as distinct physical

7 | Since August 2017, Bort Jr. and Henrique are divided into monthly fieldwork, respectively, in the Xucuru-Kariri and kiriri villages. Although it was the initial idea, it has not been prudent to carry out joint entries in the villages due to the configuration of relationships between peoples. This reflection that we publish is a result sharing data, impressions, readings and situations.

8 | We will keep the indigenous names always in anonymity. Eventually, we will make explicit those that anthropological literature has made public.

and moral urban territories.

The description of this field of war ordering the city always seems to project one actor as the 'figure' while another is simultaneously minimized or rendered invisible as its counterpoint or 'ground.' In this figure/ground reification, sometimes the Drug Traffic is presented as the self-referential and autonomous power, sometimes the State. This ideology of the State along with the long-standing construction of the Drug Traffic as the Enemy of Society to be fought by the former, dominant in the media and valorised at the level of political intervention in the city, always seeks to erase and silence those discourses that denounce the extent to which each of these figures, apparently singular, are relationally produced. It should be stressed, however, that they in fact contain a multiplicity of aspects, even though in particular contexts they may be seen through just one of its momentarily more visible faces.

Talal Asad (2018) suggests an interesting reading of the exercise of surveillance and control in public space. Rather than our proposal of a figure/ground reversal, Asad invokes the notion of a mask in opposition to the notion of the self, as formulated by Marcel Mauss. The opposition between mask and self, Asad argues, was fundamental to the human and social sciences to institute forms of knowledge and technologies that would allow them to uncover the masks to attain the true nature of the self, as well as to think about the differences between public and private spaces. Masks and selves would become inseparable in the knowledge and practices relating to social spaces and their normative models. The exercise of surveillance and the security powers of the State require us to recognize the occult faces of each where the coercion of the self, shaped in its public behaviours, is the other side of its authenticity fated to be monitored: "The thought here is that convention coerces a real self into behaving inauthentically" (2018: 102). However, the opposition between mask and self – or between figure and ground, as in our suggestion – is still insufficient insofar as it presumes two opposite sides: front and back. Would it not be more appropriate to think of multiple fronts and backs that mutually feed off one another? Are persons not a composite of relations whose presentations and unmaskings, at once visible and invisible, potentialize certain positions and forms of circulation of power, however unstable they may be? What we are suggesting is that both the figure of the State and its pair, the Drug Traffic, may be embodied through one aspect, thus eclipsing what makes them multiple and related to one another at many different levels.

We can observe, then, that this image of figure and ground also relates to the perception of multiple personas in a heterogenic composite. Multiple figures of the State, embodied in people who also bring diverse aspects as a 'ground,' in the same way that the personas of the Drug Traffic are all the more potent the more they contain within themselves various 'others' who compose them in their varied

performances. Potencies that are constructed and constituted by many 'other' forces, interlinked in a constant game of erasure and revelation as practices commonplace among those involved in these power relations.

SUELI AND THE COLLECTIVE RESISTANCE

Sueli and her former partner Douglas were the residents with the strongest connections to members of social movements. Together they mobilized their trusted networks in the attempt to construct various denunciation strategies aimed at expelling the 'owners' of the warehouse site. There were weeks of meetings and discussions, some of which we were able to participate in. The decision was reached to write a letter of denunciation that would be sent by email anonymously. It is worth mentioning the precautions taken: Sueli, who remained in the Vila, wrote the latter pretending to be a local trader. A member of a recognized social movement provided the list of email addresses with the names of politicians, journalists, public defenders, and civil and federal police who might ally with the cause of the popular housing collective. We were responsible for locating a public computer, creating an email account, sending the written text and finally destroying the list of email addresses. Sections of the letter make clear the objectives they wanted to achieve:

I am a resident and trader from the [blanked] region of Rio de Janeiro, I was born in the suburb and came to live here in [blanked] at the age of 15 with my parents who inherited a business from my grandfather and a small house in [blanked] street and I have lived here ever since. Today I am 54 years old and live with my son and grandson. I am writing here to relate what has become of this region over the last few years. I miss the time when you could walk the streets, even though they were dirty, at any time, day or night, without seeing what I see now. What I see now are human scraps and boys buying and selling drugs. These same drug trafficking boys are extremely violent, but this violence exceeds the limits and affects the local traders, workers and residents. With the arrival of the UPP [Police Pacification Unit] everything worsened, since the police, who should be defending us, defend the traffickers instead. The entire region knows that they take arrego [bribes] with the youths to let them work in the asfalto [the non-favela area of the city]. The neighbourhood's crackland is like an open-air market. They yell for customers to buy their merchandise [...]. As a citizen, I find it impossible to believe that the authorities are unaware of what is happening here. On one side is the Military Command, further on the Security Subdivision, the Military Police Battalion and the UPP too. How can they fail to see what's happening? [...] What I see is almost a dead end. Am I, my friends and neighbours going to see out our days trapped at home, too afraid to go out and die or be beaten and abused by the gangsters? The local traders, residents

and workers are bewildered, but one thing is certain, one way or another we're going to make ourselves heard and seen. The Brazilian people have demonstrated that they are not stupid. Those of us who live and earn our living here, we built this neighbourhood and we're not going to let them destroy it.

Rio de Janeiro, 25 June 2013.

The indignation of the trader persona sought to instil a feeling of solidarity among the agents of the State, the “good men,” one that would resonate with other potential recipients too. It was no accident that the persona constructed as the letter writer, implicitly white, is cast as a member of a traditional middle-class family of merchants, horrified by the sight of the “small human scraps selling and consuming drugs” and by the ‘gangsters’ who outraged the society of the asfalto. It was an attempt designed to mobilize the social grouping that shares the same violent attitude of the State towards the ‘gangsters,’ mobilizing the Great Divide essentialized between Drug Traffic and State that so heavily stigmatizes the residents of the Vila. Despite the attempt at identity inversion, there was no response from its recipients. The letter sought to play the game like it is supposedly played: in favour of the “good men and women,” disturbed by the “dirty and dangerous.” They appealed to the police powers who served the interests of the “big people” against “the small human scraps” who perturb them. In sum, they gambled that the State, as a unity category of homogenous action, would defend good society from its enemies, consubstantiated in the Drug Traffic, and maintained the hope – albeit not the conviction – that some possibility existed that they would be helped so long as they did not show who they were: those who the State would never help, indeed would be more likely to accuse of being pernicious enemies allied with the Drug Traffic.

Hence, the pairing that orders the perception and the social and political management of the inhabitants of the peripheries, the Drug Traffic and the State, does not facilitate an understanding of the relational plots of everyday life that unfold in neither an abstract nor a homogenous or totalizing way either inside or outside the Vila. In the first case, when they turned to the ‘manager’ or gerente, they took a route with many hidden trails, through the shadows, mobilizing families and friends of people connected to the drug traffickers who could allow them to communicate with the owner or dona without being denounced and punished by the state actors responsible for the land regularization process. In the second case, they invented a modest conservative middle-class identity to be heard by the State without being punished by the donos of the local drug trafficking gang. We took part in the construction of this image of the ‘good’ trader who the State would protect from the Drug Traffic and also helped elaborate the denunciation. The clever use of subterfuge to enable the letter to reach its recipients without the true senders being discovered indicates the wish for the State to act as the figure displayed in its public performances and catch

the dirty and disturbing ‘gangsters’ who threaten the peace and tranquillity of ‘good men.’ In this way, we ignored just how much we actually doubted the homogeneity and coherence of this ideal pair. After all, the schemes used indicate how much the experiences of the residents led them to adopt ruses and manoeuvres to oblige the ‘side’ of the State to act as it claims to act – as an ‘enemy’ of the Drug Traffic. But what was left clear to everyone was the indifference of the police and political hierarchies to intervening to tranquilize a population on the margin of poverty, albeit outside the favelas.

VOLATIVE POSITIONS

The positions internal to Vila Clementina Maria de Jesus were never constituted as though the residents were convinced, even after signing the term authorizing ‘tenure of the property’ for 99 years, that this achievement was stable. We, much more than them, believed in this. We failed to consider, though, that living in a precarious everyday situation, surrounded by diverse threats, did not afford the same certainties to the world around them, nor a solid ground for stability within the parameters that, in modern history, established respect for property and its sacred character. It would be unreasonable for them to see themselves as ‘proprietors’ in a middle-class neighbourhood. Rather, any benefits achieved are always provisional, since the dominant order for poor populations is guided by the Drug Traffic/State pair. Constant threats, such as losing one’s house, the trust of one’s neighbours, the relative neutrality of the drug traffickers, the indifference of the police, the integrity of one’s body and life and/or those of family members shape everyday life. Drug Traffic and State mould the memories and acts of their inhabitants in the present, reiterating the limits of the possible.

We turn now to analyse what composes this precariousness, particularly through the positions of Cristina, Sueli and Mariana, of the narratives that reached us in a fragmented form and the situations in which we participated.

MORAL RESPECTIBILITY AS CONSTITUTIVE OF GENDER AND WAR RELATIONS

Cristina moved to the Vila at its very beginning and three of her four children grew up there. Today more than sixty years old, she lives with her sick mother and basically devotes her time to providing the care she needs. Cristina carries with her in the present the situations of conflict provoked when her teenage children became linked to the local drug trafficking. Two of her children who worked for the drug traffickers were threatened, imprisoned and tortured either by the drug traffickers themselves or by the police. A third died shortly before she moved to the warehouse site. She recounts his death as a murder committed by his own brother. Cristina

describes her family relations as conflictual, destructive and even deadly. When Camila Pierobon first met her, she began to provide support, helping her in various difficult situations, which included accompanying Cristina in the day-to-day care for her mother, the problems caused by the relationship between her children and the drug traffickers and police, and her problems with neighbours in the Vila. Cristina describes herself as a single woman, striving night and day against adversity.

Sueli, a mother to four children, resident of the Vila from its outset, also saw her sons become involved in drug trafficking for a time. They formed part of the group of adolescents who grew up with various other youths inside the community, among them Mariana and Cristina's children. Sueli's older son spent a year in prison for trafficking during the period when the Vila was still considered 'self-managing.' After the invasion by the Drug Traffic, her daughter had a brief love affair with one of the new 'owners.' Her other two male children, contrary to the wishes of their activist parents, joined the Pentecostal church in attempted opposition to the relations with drug trafficking in which their brothers were embroiled.

The consequences for mothers of having a son involved in drug trafficking depended on the positions that they established with other residents. Having children involved in drug trafficking affected the reputation of these two women with different consequences. Although the target of accusations, Sueli was not exposed to moral judgments as much as Cristina. A black woman, critical of racism and always ready to respond to discrimination of every kind, a militant of the movement that constructed the Vila, university-educated and the former partner of Douglas, with whom she shared organization of the warehouse site and care of the children, she was always seen as a person of respect. The couple, although they lived separately, constituted a solid pair and both assumed responsibility for the children. She possessed a respectability that derived to a certain extent from the outside relations that she had cultivated over time. The couple had the largest network of contacts with unions, student bodies, the public defenders office, university professors, landless and homeless movements, and so on. Although the conflicts took place as though they were 'equal' to everyone, their persons were integrated through connections with these diverse significant 'others' in the small power games within the Vila. Finally, Sueli also marked her position on concerning her son's participation in drug trafficking, making clear she was opposed and refusing to visit him in prison.

The position of Sueli and Douglas's nuclear family within the Vila contrasted with the positions of Cristina and other women resident there. Compared to Mariana, a young woman, Cristina was not stigmatized and accused with the same rigour as the former: the lack of care for her children and home, the failure to collaborate with others, and being a puta ('whore') were among the accusations against her that circulated in the Vila (see Fernandes 2013, Fernandes 2017, Birman 2015). The presence of Cristina's drug trafficker (traficantes) sons in her diminished the trust that the residents placed in

her, as well as eliciting threatening attitudes towards her from both the drug traffickers and the police.

The differences between the women in terms of the responsibility shown in caring for themselves, their children and others are starkly apparent. At the beginning of the Vila, the women took charge of the collective kitchen, as well as agreeing to clean the common bathrooms to protect themselves and their children, among other tasks. Sueli told us how it was difficult to lead a communal life when she first arrived in the Vila. Among the everyday problems that weighed on the women more heavily was the monthly cycle of the water supply, including consumption, billing and payment. The warehouse site had just one metre which registered the use of water by all the residents. The total amount of the water bill was divided equally among the houses. Although it was a long-term problem that marked the Vila's history, it worsened with the presence of the drug traffickers who began to compete for this vital service, generating constant anxieties and a general atmosphere of uncertainty. By turning their home into their place of work, it was the women who had to deal with the destabilization of daily life caused by the absence of water or by the supply of contaminated water to the region. It was left to them, therefore, to solve the conflicts surrounding payment of the water bill, which became entangled with various other problems.

Some male residents came to an understanding with these 'owners,' neutralizing the threat and allowing them to gain access to a supply of water that was not provided to the women asking for the water or to the other residents. Among the latter was Silvio, Cristina's oldest son who, moreover, engaged in sports at the Military Police Battalion close to their home. The 'owner' in this case was seen as someone whose most visible face in day-to-day life was primarily defined by his masculinity: among men, they could chat about football and perhaps have a beer, as well as do each other small favours. The power of accusation, life and death possessed by the 'owners,' assured by the nearby police station, was downplayed in favour of their generalized conduct, concealing the use of force involved in having the neighbourhood police as an important source of assistance. Since the invasion of the warehouse site by the drug gang, the new 'owners' had occupied some of the houses with their female companions, expelling former residents, in some cases, without paying for the consumption of the water used through more or less threatening behaviour.

Given the importance of water in the rhythms of everyday life, women assumed responsibility for the job of charging the residents, paying the bill and thus ensuring the supply of water in the Vila. Sueli worked for years as the water bill collector. Today it is Mariana, responsible for going from house to house to get the water money. But for part of the time in which the Vila was under the control of the drug traffickers, it was Cristina who performed this function. Although controversial due to her assertive stances, many residents who avoided any contact with Cristina

in day-to-day life supported her in the work of water bill collector due to the history she had constructed in the Vila as an honest woman. It took her years of struggle to acquire this position of honesty, which does not mean kindness or even cordiality, which was shaken when her son Rafael came back to live with her and began to work for the drug traffickers.

A CRITICAL MOMENT

Unexpectedly, Rafael left the state of Espírito Santo to spend Christmas with Cristina, whom he had not seen for 7 years ever since he had left prison for drug trafficking. Living with his mother, it was not long before Rafael resumed his drug trafficking activities, this time at the door of her house. From this moment, many of Cristina's supporters in the Vila began to see her as a potential threat as the mother of a trafficker.

While Rafael's position protected Cristina from the threats of the 'owner' and favoured her position as the water bill collector, it simultaneously weakened her image as an honest person who did not collude with the drug traffickers. Her house began to be kept under surveillance by military police. As shown in the work of Rosa (2015) and Feltran (2011, 2020), the local police mapped which house to raid and, with a young man living with her, Cristina's house became a target of police operations. In one of the operations, the military police pounded on her door. In dark camouflage clothing, armed with rifles and ninja hoods that prevented them from being identified, the police officers wanted to search the rooms. With her son sleeping in the back room and foreseeing them beating him up, Cristina decided, in a split second, to pretend she was startled so as to protect Rafael. A white elderly woman, Cristina yelled out, deliberately allowed her towel to drop and stood naked in front of the young military police officers. Playing with the relations of race, gender and generation, her strategy worked. The police were embarrassed and left her house, at least this time.

Relations within drug trafficking are volatile and uncertain, though. In less than a year, the 'owners' who had protected Rafael began threatening to kill him. Keeping an eye on her son's relations with the drug traffickers while also monitoring the actions of the military police took precedence over everything else in her day-to-day life. Watching Rafael asleep one time, she analysed his agitation, his nightmares, the phrases that he spoke while sleeping, and concluded: my son is in danger.

It was December 2017, the time of year when civil and military police 'burst' (estouram) drug sales points to grab money and boost the budget for the Christmas and New Year festivities with their families. This time, the military police 'burst' the 'drug joint' (boca-de-fumo) where Rafael was working.

The police took around 14,000 reais in money, illegal substances and guns

from him and his colleague Carlos. Each of the youths was left owing 7,000 reais to the 'manager' responsible for the drug sales point where he worked. Cristina discovered what had happened when Rafael returned with his injured friend. During the operation, the police beat Carlos's face with their rifles. As she was tending the wounds on the young man's face, Cristina learnt that both would be working for the drug traffickers without receiving anything until the debt was repaid. Rafael's situation was better given that he lived with his mother and the money from the work went exclusively to him. But Carlos's only source of income was the drug sales point, and he used the money for the upkeep of his wife and small child. Cristina's comfort as a 'mother' dissolved, albeit momentarily, his condition of 'trafficker' to that of 'son' receiving care and empathy in the intimate space of Cristina's house.

Through the gossip and rumours that circulated in the neighbourhood, Cristina was informed that the manager of the local drug gang distrusted Carlos and Rafael, insinuating that they had both lied when they blamed the military police for the loss of the goods, money and weapons. The rumours also said that the local 'owner' had summoned the gang's killer (matador do tráfico) to give a lesson (corretivo) to Rafael and Carlos. The information that reached Cristina's house was that Rafael had been beaten up by this man and that he was sentenced to death. Rafael fled. The 'owner' threatened to seize Cristina's house as payment for her son's debt. Fortunately, she managed to 'unravel' the situation through agreements (which everyone knew about, but nobody ever mentioned) between certain residents and the drug traffickers. The fact of being an elderly woman and the care that she gave to her own ever older and sick mother, helped her resolve the conflict.

"DEATH KILLED", ACCUSED MOTHER AND CHILD

"I think kids know many things about death and dying."

Veena Das (2009)

A white man, single, with few friends. Josué was one of the oldest residents of the Vila. He had arrived at the warehouse through the mediation of supporters and activists at the moment when they were looking for people in the streets of Rio de Janeiro to live there. His experience on the streets had left his body covered with the marks of the assaults suffered, giving him his nickname: Queimado, Burned. Camila had a few experiences in Josué's company. Some of these were on the visits to state agencies when, along with the more combative residents, they attempted to denounce the action of the drug traffickers in the Vila or when they tried to obtain public funding for structural reform of the site. We received the news of his death through the following mobile message, sent by Cristina:

Around 1.50 am they beat Josué to death. Thank God I didn't wake up. They say it was horrible. They carried his body away in a tricycle. They say that he showed his dick to a seven-year-old girl. Well, there had been various complaints about him from girls here in the Vila. Joana and other girls were afraid of him. Today it's strange here. They say that they closed the street, the police arrived and let nobody past, not one car or motorbike.

It was an early morning in March 2018, Josué was returning from work when he was jumped by local drug traffickers. Accused of showing his dick and jerking off to a seven-year-old child, the drug traffickers surrounded Josué and beat him to death with wooden bats. Although it was early morning, the streets of Rio de Janeiro's centre are always full of workers, prostitutes, immigrants, Bohemians, pastors, homeless people and also military police. As this case was seen as a crime particularly subject to punishment – a case of child sexual abuse, hence paedophilia – the penalty was death by beating. The beating, then, took place in public, in the street, in front of the Vila, in the presence of the mother, who had accused Josué, and the child who had allegedly been abused. Unable to bear what she witnessed, the child's mother fainted. Josué's body was taken to a nearby public hospital using a tricycle. The use of wheelbarrows, tricycles or trash carts to remove bodies forms part of the repertoire of conducts of police officers and drug traffickers, which very often provokes outrage and disgust among residents of the peripheries.

Other messages arrived in fragmented form: they say that he had been jerking off and calling the 7-year-old girl; Laura [the child's mother] fainted there; God protect us from ever seeing this; here people aren't talking about anything else. In this "not talking about anything else," as well as discussing the cruelty of what had happened to Josué, the residents were split between those who thought it possible for Josué to have molested the girl and others who believed that the local traffickers used the child as an excuse to eliminate Josué and take his house. The fact is that it was never proven that Josué harassed the child. His case disappeared with his death. But it did not go unnoticed. It was an event that reorganized some of the relational dynamics in the Vila. A collective sharing of the power of death of the local 'owner' was backed by the presence, this time amply visible, of the military police, who rather than preventing the beating, helped it by stopping the traffic in the street until Josué was physically dead.

Josué's body was left in front of a nearby hospital and from there was taken to the Institute of Forensic Medicine (Instituto Médico Legal: IML). The few friends that Josué had in the Vila sought for a way to bury him. In order to exercise this supposed right to bury a body, a difficult obstacle presented itself to be resolved by the deceased's friends and close neighbours. Going to the IML and recognizing the body would signify becoming a witness to a murder committed by the drug gang,

given that the act of recognition in criminal circumstances entails replying to a series of questions relating to the police inquiry. Furthermore, there were the real threats made by the local 'owner' who warned the residents not to go to the hospital because anyone who went to recognize the body would face the consequences later. None of his friends went to recognize him in the hospital or in the IML, though they wished to do so, due to the threats. But without recognition of the body, the common rule is for 'unidentified' bodies (Ferreira 2015) to be buried as indigents, which outraged his friends and acquaintances. The recognition was lived as a condition to be fulfilled to recuperate Josué's humanity by being buried as an identified person. Mariana, therefore, contacted an old supporter of the Vila, a human rights activist, who agreed to identify Josué's body. He would be able to respond to the police questions: he was not an eyewitness, he had not been present, he did not have much to say. Moreover, he could not be mistaken for a resident of the Vila. To the relief of Mariana and other friends, the activist obtained the release of the body and Josué was interred in one of the city's public cemeteries (see Medeiros 2016, Azevedo 2019).

In the days following Josué's death, his house was invaded by the local 'manager' who assigned it to a new family. The fact that the house was rapidly occupied by a family through the mediation of the drug gang generated more distrust with the networks of gossip, rumours and surveillance formed by residents and neighbours in the Vila. This action led to more residents having doubts about the narrative accusing Josué of molesting the child. As the months went by, the accusation of sexual abuse weakened as another narrative solidified: the sexual abuse accusation had been a strategy by the local 'owners' to kill Josué and take possession of a new house. Along with this version, however, other people were held responsible for what happened: the girl and her mother.

In a conversation we witnessed on the killing of Josué, the idea was shared that his death had been an injustice. The new consensus that attributed responsibility for the event to the child and mother was apparent in a few comments: she [the child] lied to the drug gang on purpose; she [the child] would go in the street just in her knickers; she [the mother] couldn't have cared less about the girl, so that's what happens. And who paid the price was Josué! Tadeu asked to his explain his reasoning and argued as follows: he himself, a man, young and black, lived alone in the Vila, so his house too could become an easy target: who would complain if he died? One time when he was returning from work, he spotted a child at the door to his house. Anticipating an accusation were he to open the door to his house and the girl entered, after all children lie, Tadeu phoned Mariana and asked for help: imagine if I open the door and the child enters my house, how am I going to explain that? The seven-year-old girl also started to be avoided by mothers living in the Vila who excluded her from playing with other children and banned her from entering their homes.

Mariana, the woman who ensured Josué's burial, explained: that girl is dangerous, I don't want my daughter with her. After asking her about this claim, saying that the 'girl' was just a child, Mariana replied assertively: I learnt from an early age that it isn't the stork that brings us babies. Since I was five, I know how children are made and I've raised my daughter knowing how to dress and sit properly.

Mariana's requirement that her daughter learn 'how to sit' from an early age indicates a discourse positioned and related to the circumstances. Women could put men 'in danger.' In the case in question, it allowed a worker (Josué) to be confused with a rapist and thus permitted the 'owners' (donos) and warlords to kill a long-standing resident of the Vila. From the viewpoint of the women, they found themselves standing in the middle of the Great Divide that separates police and gangsters in the war to which they are subjected. From this standpoint, the respectability that they acquired would protect them from threatening one 'side' of the war or becoming in turn one of its debris. Gender relations are thus constitutive of war relations. On the level of shared moral values, the women in principle should not have a 'side.' The place 'between' these two poles, though unreal, is a necessary recourse for the cunning practices and manoeuvres that seek to ensure life under threat and also, as we have seen, a certain respectability.⁹

Josué's death and the way in which the consensus about it became consolidated meant that the "critical event" (Das 1995) was inhabited by residents of the Vila in terms recognized as possible. It was indeed difficult to compare the neighbour Josué to those who killed him in such a cruel form, maintaining that he had perpetrated the crime of paedophilia and thus a 'monstrosity' (Lowenkron 2015). Thus, the moral accusations against female bodies that assigned 'blame' for the killing to the mother-daughter dyad allowed the reconstruction of Josué's male 'honour' and, in sum, the reconstruction of the established order (see Das 2008).

This critical event, on being re-inhabited through blame and female danger, was erased the surface of everyday conversations. But it exists in the memory of those who lived this event. Today, its gestures continue to construct the relations with care, death and torture. The delicate relations that the women are tasked with managing will not be abandoned, nor the surveillance and control of their every step. A constant dynamic of accusation and solidarity help ensure the precarious balance in which respectability as a displayed value always takes part.

ENDLESS WAR: FINAL NOTES

In her discussion on violence and social suffering, Veena Das (2007) analyses how two of the major events that marked Indian history – the Partition of India and Pakistan (1947) and the riots following the assassination of Indira Gandhi (1984) – infiltrated the daily lives of families. In the fieldwork with those who lived the experience of Partition,

9 | See the analyses of Machado and Leite (2008) and others on the narratives of the residents who live simultaneously under this double mode of subordination constructed through the mechanisms of fighting 'violence.'

Das analyses how this event occurs in the present, not only through memory but in intimate and slow connection with the processes of making a family. In the second case, Das encounters in fieldwork the rapid violence of the events and the potency of the minute gestures made by women to remake their life after the murder of sons and husbands. Here we analyse some of the powerful gestures that occur amid everyday cares: Cristina's falling towel, Sueli's astuteness in writing a letter distancing herself from the stigmas faced by favela dwellers, Mariana's endeavour to bury Josué, and finally a limit situation in which the destructive potency of war makes a child's gestures a dangerous threat of the power of a sexuality that does not conform to the women themselves, subject to gender relations that conform with war relations.

However much we know about the limits of the experiences that we had involving the Drug Traffic and the State in favelas, it is difficult to comprehend its pervasiveness. It was a shock for Camila to discover what was not directly mentioned about children and their experiences with death. Fourteen children raised their hand when they were asked whether they had known someone who had been killed or had disappeared over the last month in the favela where they lived. The shock for Camila was, in truth, perceiving that children who happily wanted to watch a film in a cultural centre in the Acari favela, in 2012, already carried with them repeated everyday experiences of death and disappearances, as shown by the gesture of raising a hand.¹⁰

When interacting with adults today in this and other peripheral territories, we are not always able to appreciate how children and adults construct a shared consensus, as Oliveira (2000) suggests, on modes of acting and thinking, taking into account the real and heterogenic figures of the always present pair of Drug Traffic and State.

Although Das's concern is to comprehend the continuity of these events in quotidian life, the events that we analyse in this text are distinct in nature. Partition and the riots 'officially' had a beginning and an end, while the war in Rio de Janeiro has become a mode of existence and conviviality involving different territorialized, racialized and generalized populations in the city. Despite the despair provoked and the active resistance to assimilating it as the narrow horizon of the possible, the hegemonic political configurations do not signal any end in sight... This war has already lasted forty years and shows no sign of concluding. Much the opposite, the war is produced as a permanent ground. An 'endless war' (Mbembe 2003), lived as a memory that seeps into family and neighbourhood relations, at the same time as it is actualized daily through the control of bodies and territories and the power to harm, threaten and kill. A war that exists in the everyday as a past woven into the intimacy of relations and as an always actualized present in which families and women in particular are necessarily entangled in relations of power that include the actors from drug trafficking and the state. The temporal framework of war is lived simultaneously as past, present and projection of the future.

¹⁰ | In 2020 the 'Acari Massacre' completed 30 years without any resolution. The mothers and sisters continue the search for the 11 youths who vanished, those accused of the crime being military police officers, members of a death squad.

Although different, the analyses of Veena Das of both events help us reflect on the generalized effects that the Great Divide produces in the everyday life of the families inhabiting Rio de Janeiro's peripheries. In this management of life in war, it is the men, young and black, who are likely to kill and die and the women, mothers/sisters/wives, most of them black, who have to deal with the everyday suffering, with the modes of remaking their own lives, and, very often, with the responsibility for rebuilding the lives of those around them. Hence, we also wish to highlight the female agency contained in the actions that we described above and the potency of their gestures in maintaining the shared life that is shattered everyday by this infinite war. Sueli, who writes a letter and mobilizes her broad network of activists in the attempt to remove the drug traffickers from the Vila and prevent her everyday life transforming into a territorial control marked by routine deaths. Sueli, who seeks to reject any 'side' offered to her in the field of ongoing battles, makes her position clear to her children and neighbours through the management of her close relations when she refuses to visit a son in prison for drug trafficking, also reaffirming her history as an activist in housing movements. Cristina, with all her strength and with subtler ruses, secured the life of her son in response to threats from drug traffickers and police and maintained her active role in the collective government of the Vila. The tiny gesture of letting her towel fall to protect her son, or the act of providing maternal refuge to a young trafficker assaulted by police officers shows us the bonds of affect and solidarity provoked by this war. Mariana recuperated the humanity of her friend Josué by enabling his burial, silently confronting the power of the drug traffickers and the state. All these women, at some point in the history of the Vila, guaranteed communal life by battling for the maintenance of the water supply. Far from constructing these women as 'heroines,' our endeavour has been to make visible and valorise the potency of the tiny gestures that enable the reconstruction of life in the face of situations that shatter relations, and that can be repeated in the present.

To finish, we wish to point out the concrete nature of the threats, physical aggressions and deaths that occurred in everyday life and their sharing among adults and children. At the level of broader discussions, deaths caused by firearms have entered the political debate because they indeed make up the majority. However, when we regard the threats, physical aggressions and deaths that we recorded, these are very close and viscerally affect the bodies of those whom they help. Killing through beating has a nature and sense of proximity different to killing with guns from a certain distance, sometimes even a helicopter, for instance, as has become a practice in Rio de Janeiro more recently.¹¹ The carnal proximity of the production of death by torture, the sounds made by yells and cries for help, form part of a knowledge shared by residents of the peripheries, inhabiting their subjectivities and involving all the bodily senses. These are deaths that are soaked into everyday relations, subjectivities and moralities, and forms of governing life. Moreover, they do not exclude children.

10 | Although operations using military helicopters and snipers already occurred in the city, the governor of the state of Rio de Janeiro has publicly authorized the killings committed by state agents. We can recall the infamous phrase of Wilson Witzel: "The right thing is to kill gangsters armed with rifles. The police will do the right thing; they will aim at the head and... fire! So there's no mistake," pronounced in November 2018, soon after his election. In another episode, which occurred in May 2019, the governor was in a military helicopter and authorized shots against a supposed 'gangster encampment.' However, the target was actually a tent used by a religious group. Following campaigning by residents of favelas and peripheries, in August 2020 the Federal Supreme Court approved an injunction that restricts the use of helicopters in military operations.

For this reason, we consider it important to gain a better understanding of how deaths under torture and alongside physical and moral abuses shape life, generalize its most intimate aspects, and forge the subjective meanings of war as an experience of proximity with the Drug Traffic/State that conducts it.

Patrícia Birman is an anthropologist, professor at the Anthropology Department of UERJ and a CNPq researcher.

Camila Pierobon is an anthropologist, a postdoctoral research at IPP/CEBRAP, and a FAPESP award holder.

AUTHORSHIP CONTRIBUTION: Both authors contributed jointly to the text.

FUNDING: CNPq, FAPERJ, FAPESP.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

ABRAMS, Philip. 2006. "Notes on the Difficulty of Studying the State". In: SHARMA, Aradhana & GUPTA, Akhil. (ed.). *The Anthropology of the state: a reader*. Malden, Blackwell Publishing, pp. 112-130.

ARAÚJO, Fábio. 2014. *Das 'técnicas' de fazer desaparecer corpos*. Rio de Janeiro, Lamparina.

ARAUJO, Marcella. 2017. *Obras, casas e contas: uma etnografia de problemas domésticos de trabalhadores urbanos, no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

ASAD, Talal. 2018. *Secular Translations: Nation State, Modern Self, And Calculative Reason*. New York, Columbia University Press.

AZEVEDO, Desrirée. 2019. "Os mortos não pesam todos o mesmo. Uma reflexão sobre atribuição de identidade política

às ossadas da Vala de Perus". *Papeles del CEIC*. V. 2: 1-20. <https://ojs.ehu.es/index.php/papelesCEIC/article/view/20389>

BIRMAN, Patrícia. 2015. "Ocupações: territórios em disputa, gêneros e a construção de espaços comuns". In: BIRMAN, Patrícia; LEITE; Márcia P; MACHADO, Carly; SÁ CARNEIRO, Sandra de. (org.), *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro, Editora FGV, pp. 163-187.

BIRMAN, Patrícia; FERNANDES, Adriana; PIEROBON, Camila. 2014. "Um emaranhado de casos: tráfico de drogas, estado e precariedade em moradias populares. *Mana – estudos de Antropologia Social*, v. 20, n. 3: 430-461. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000300001>

BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. 2018. "Rio e São Paulo: categorias emaranhadas e relativização dos seus sentidos nos estudos sobre (as chamadas) periferias". In: BARROS, Joana; COSTA, André da; RIZEK, Cibele. (org.). *Os limites da acumulação, movimentos e resistência*

Living without war? Local powers and gender relations in everyday popular life.

nos territórios. São Carlos, IAU/USP, pp. 27-40.

CARSTEN, Janet. 2007. *Ghosts of Memories: Essays on Remembrance and Relatedness*. Malden, Blackwell Publishing.

CHO, Grace. 2008. *Haunting the Korean Diaspora: Shame, Secrecy and The Forgotten War*. Minneapolis/London, University of Minnesota Press.

COUTINHO, Bruno. 2018. *Não tem essa de separação, aqui é tudo Complexo do Alemão!*: uma etnografia dos espaços urbanos em um conjunto residencial no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

DAS, Veena. 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford, Oxford University Press.

DAS, Veena. 2007. *Life and Words: Violence and The Descent into The Ordinary*. Los Angeles, University of California Press.

DAS, Veena. 2008. "Violence, Gender and Subjectivity", *Annual Review of Anthropology*. V. 37: 283-299. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.36.081406.094430>

DAS, Veena. 2009. "Two plaits and a step in the world: a childhood remembered". In: KARLEKAR, Malavika; MOOKERJEE, Rughshu. (eds.) *Remembered childhood: essays in honour of André Béteille*. Delhi, Oxford University Press, pp. 196-209.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. 2004. "State and its margins: Comparative ethnographies". In: DAS Veena & POOLE, Deborah (eds.) *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, School of American Research Press, pp. 3-34.

EFREM-FILHO, Roberto. 2017. *Mata-mata: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território*.

Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

FARIAS, Juliana. 2015. *Governo de Mortes: Uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FAULHABER, Lucas; AZEVEDO, Lena. 2015. SMH 2016: *remoções no Rio de Janeiro Olímpico*. Rio de Janeiro, Mórula.

FELTRAN, Gabriel. 2011. "Trabalhadores' e 'bandidos' na mesma família". In: CABANES, Roger; GEORGES, Isabel; RIZEK, Cibele; TELLES, Vera. (org.). *Saídas de Emergência: ganhar/perder a vida na periferia de São Paulo*. São Paulo: Boitempo Editorial, pp. 397-417.

FELTRAN, Gabriel. 2020. Das Prisões às Periferias: coexistência de regimes normativos na 'Era PCC'. *Revista Brasileira de Execução Penal*, v. 1: 45-71. <http://rbepdepen.depen.gov.br/index.php/RBEP/article/view/dossie2>

FERNANDES, Adriana. 2013. *Escuta Ocupação: arte do contornamento, viração e precariedade no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

FERNANDES, Camila. 2017. *Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FERREIRA, Letícia. 2015. *Pessoas desaparecidas: uma etnografia para muitas ausências*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

GUTERRES, Anelise. 2014. *A resiliência enquanto experiência de dignidade: antropologia das práticas políticas em um cotidiano de lutas e contestações junto a*

Living without war? Local powers and gender relations in everyday popular life.

moradoras ameaçadas de remoção nas cidades sede da Copa do Mundo 2014 (Porto Alegre, RS e Rio de Janeiro, RJ/Brasil). Porto Alegre, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

HAN, Clara. 2012. *Life in Debt: times of care and violence in neoliberal Chile*. Berkeley, University of California Press.

HIRATA, Daniel; GRILLO, Carolina. 2017. "Sintonia e amizade entre patrões e donos de morro: Perspectivas comparativas entre o comércio varejista de drogas em São Paulo e no Rio de Janeiro". *Tempo Social*. V. 29, n. 2: 75-98. <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2017.125494>

ISP, Instituto de Segurança Pública. 2020. "Séries históricas anuais de taxa de letalidade violenta no estado do Rio de Janeiro e grandes regiões". <http://www.ispdados.rj.gov.br/Arquivos/SeriesHistoricasLetalidadeViolenta.pdf>

LACERDA, Paula Mendes. 2015. *Meninos de Altamira: violência, "luta" política e administração pública*. Rio de Janeiro, Garamond.

LEITE, Márcia Pereira. 2012. "Da 'metáfora da guerra' ao projeto de 'pacificação': favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro". *Revista Brasileira de Segurança Pública*. V. 6, n. 2: 374-389. <http://revista.forumseguranca.org.br/index.php/rbsp/article/view/126/123>

LEITE, Márcia Pereira. 2008. "Violência, risco e sociabilidade nas margens da cidade: percepções e formas de ação de moradores de favelas cariocas". In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. (org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 115-143.

LEITE, Márcia Pereira. 2004. "As mães em movimento". In: BIRMAN, Patrícia; LEITE,

Márcia Pereira. (org.). *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, pp.141-190.

LEITE, Márcia Pereira; ROCHA, Lia de Mattos; FARIAS, Juliana; CARVALHO, Monique. (org.). *Militarização no Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção*. Rio de Janeiro, Mórula.

LOBO, Heloísa. 2015. *Processos de remoções e seus desdobramentos: tramas e percursos em busca de uma casa*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

LOWENKRON, Laura. 2015. *O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Rio de Janeiro, EDUERJ.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio, *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio; LEITE, Márcia Pereira. 2008. "Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas?". In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio (org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, pp. 47-76.

MAGALHÃES, Alexandre. 2013. *Transformações no "problema favela" e a reatualização da remoção no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

MATTOS, Rômulo. 2014. "A ocupação policial do morro da Favela no contexto do 1º Centenário da Independência e o discurso sobre José da Barra (o 'chefe de polícia' da localidade)". In: ANAIS, XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas. http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400295307_ARQUIVO_RomuloMattos2014.pdf

- MBEMBE, Achille. 2003. "Necropolitics". *Public Culture*, v. 15, n. 1: 11-40. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- MEDEIROS, Flávia. 2016. *Matar o morto: uma etnografia do Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro*. Niterói, EdUFF.
- MENEZES, Palloma. 2016. *Entre o 'fogo cruzado' e o 'campo minado': uma etnografia do processo de 'pacificação' de favelas cariocas*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- MUEHLMANN, Shaylih. 2018. "The gender of the war on drugs". *Annual Review of Anthropology*, v. 47: 315-330. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-050214>
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2000. "Sobre índios, macacos e peixes: narrativas e memórias da intolerância na Amazônia contemporânea". *Etnográfica*, vol. IV, n. 2: 285-310. http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_285-310.pdf
- PIEROBON, Camila. 2018. *Tempos que duram, lutas que não acabam: o cotidiano de Cristina e sua ética de combate*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- ROSA, Thaís. 2015. "Da casa própria à casa manjada: dinâmicas socioespaciais e vulnerabilidades territorializadas nas periferias urbanas". In: *Anais, 39º Encontro Anual da ANPOCS*, pp: 1-38. <https://www.anpocs.com/index.php/papers-39-encontro/gt/gt34/9767-da-casa-propria-a-casa-manjada-dinamicas-socioespaciais-e-vulnerabilidades-territorializadas-nas-periferias-urbanas/file>
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos; DIAS, Caio Gonçalves. 2020. "Anthropology and the State in Brazil: questions concerning a complex relationship". *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 17: 1-21. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412020v17d454>
- TELLES, Vera. 2019. "Figurações da 'guerra urbana': perspectivas Rio de Janeiro-São Paulo". *Novos Estudos CEBRAP*, v. 38, n.3: 521-527. <http://dx.doi.org/10.25091/so1013300201900030001>.
- VIANNA, Adriana. 2015. "Tempos, dores e corpos: considerações sobre a "espera" entre familiares de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro". In: BIRMAN, Patrícia; LEITE; Márcia Pereira; MACHADO, Carly; SÁ CARNEIRO, Sandra de. (Orgs.), *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro, Editora FGV, pp. 405-418.
- VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. 2011. "A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional". *Cadernos Pagu*, v. 37, n.1: 79-116. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004>
- VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. 2017. "O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagem". *Cadernos Pagu*, v. 51, n. 1: e175101. <https://doi.org/10.1590/18094449201700510001>

Received 31 August 2020. Accepted 16 December 2020.

O Enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul¹

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2021.186652>

¹ | Gostaríamos de deixar, desde já, nossos agradecimentos às mães e aos pais de santo, aos donos de empresas de mídia e a todos os alabês que, amigavelmente, nos concederam as entrevistas mencionadas neste artigo. Também aos interlocutores e interlocutoras que direta ou indiretamente contribuíram para a feitura deste artigo, incluindo colegas do Núcleo de Estudos da Religião da UFRGS, incluindo colegas do Núcleo de Estudos da Religião da UFRGS e do Grupo de Estudos Afro - GEAFRO.

Emerson Alessandro Giumbelli

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil
emerson.giumbelli@yahoo.com.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6980-5494>

Leonardo Oliveira de Almeida

Universidade Federal do Ceará | Fortaleza, CE, Brasil
leonardoalmeida_cs@yahoo.com.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0958-4888>

RESUMO

Quimbanda, no Rio Grande do Sul, é uma modalidade ritual que assumiu um estatuto sem par no restante do Brasil. Designando o culto de exus e pombagiras, a quimbanda alcançou um lugar proeminente em relação a outras expressões afroreligiosas, como são o batuque e a umbanda. O objetivo deste texto é apontar as condições de possibilidade da quimbanda, mostrando como ela corresponde a um deslocamento em relação a princípios caros uns ao batuque, outros à umbanda. Também as formas de exposição de exus e pombagiras, que encadeiam manifestações espirituais, registros fotográficos e divulgação na internet, são abordadas como parte constitutiva do desenvolvimento da quimbanda. As análises baseiam-se na discussão de bibliografia sobre a quimbanda, na etnografia de rituais e em entrevistas com religiosos, buscando contribuir para o debate acerca das modalidades religiosas geradas pelo culto aos orixás no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

Religiões afro-brasileiras, umbanda, batuque, exu

The enigma of Quimbanda: forms of existence and showing of an African-Brazilian religious modality in Rio Grande do Sul

ABSTRACT Quimbanda is a ritual modality that has assumed unparalleled status in Rio Grande do Sul when compared to the rest of Brazil. Designating the cult of exus and pombagiras, Quimbanda has reached a prominent place in relation to other Afro-religious expressions, such as Batuque and Umbanda. The objective of this text is to point out the conditions of possibility of Quimbanda, showing how it corresponds to a displacement in principles that are essential either to Batuque or to Umbanda. The forms of exus and pombagiras exposure, associating spiritual manifestations, photographic records and internet propagation, are also addressed as part of the development of Quimbanda. The analyzes are based on the discussion of bibliography on Quimbanda, on the ethnography of rituals, and on interviews with priests. The text seeks to contribute to the debate about the religious modalities generated by the cult of orixás in Brazil.

KEYWORDS

African-Brazilian religions, Umbanda, Batuque, eshu

INTRODUÇÃO

O foco deste texto são as formas rituais em que se expressam as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Interessa-nos analisar um aspecto peculiar do campo afro-religioso gaúcho, aspecto que se revela inclusive em termos estatísticos. Em 2010, um projeto realizou o mapeamento de terreiros (unidades de culto de “religiões afro-brasileiras e afro-indígenas”) em quatro regiões metropolitanas, incluindo Porto Alegre, Recife, Belo Horizonte e Belém.² No que se refere à capital gaúcha, foram catalogadas 1342 casas, maior número entre os quatro universos, magnitude que se confirma em outros levantamentos. Às perguntas “qual a religião do seu terreiro/casa?” e “que outras formas religiosas praticam-se neste terreiro/casa?”, as indicações somadas chegaram ao número de 2743 respostas. As referências mais frequentes foram “umbanda”, com 36% das respostas; em seguida, “batuque”, com 30%. Ao passo que a umbanda é religião nacionalmente disseminada, o batuque é a denominação que, no Rio Grande do Sul, constituiria um análogo ao candomblé na Bahia e a outras expressões locais presentes em muitas metrópoles brasileiras. Contudo, em terceiro lugar nas respostas, com expressivos 28%, aparece um termo que não consta nos resultados de outras cidades e adquiriu sentido próprio e singular no Rio Grande do Sul: “quimbanda”.

Quimbanda é, para qualquer pessoa que esteja a par da literatura umbandista, ou de seus estudos nos campos da história e das ciências sociais, uma palavra conhecida. Ocorre que, geralmente, ela se consolidou como uma categoria de acusação. É impossível precisar quando isso se firma, mas há registros que remetem aos anos 1940, ou seja, ao período em que a umbanda busca se apresentar como religião autônoma e com doutrina própria. De acordo com as formulações que acompanham essa institucionalização, a quimbanda seria uma espécie de negativo da umbanda, tanto em termos morais (“trabalha para o mal”), quanto em termos cosmológicos (um panteão simétrico e invertido de entidades). Com base nisso, em seu amplo estudo, Capone (2004: 100) reitera uma conclusão que traduz uma apreciação generalizada: “É evidente que nenhum centro se dirá de quimbanda em razão de sua associação com a magia negra”. Como mostram as estatísticas mencionadas acima, isso não é verdade para a região metropolitana de Porto Alegre. Nessa região, e em outras cidades gaúchas onde as religiões afro-brasileiras são significativas, “quimbanda”, entendida como o culto dirigido especificamente a exus e pombagiras, é algo que se declara.

Isso facilmente se constata em incursões pelo universo afro-gaúcho. A quimbanda é considerada, no Rio Grande do Sul, como algo com grande vitalidade. Em sua tese, Almeida (2019) deparou-se com a pujança e expansão desses rituais. O autor buscou compreender a atuação dos tambores utilizados nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul, inclusive na saudação de exus e pombagiras, em um contexto de transformações no campo religioso e de intenso uso de “novas mídias” e tecnologias. A partir de uma perspectiva alargada de mídia, mais alinhada com a noção de *mediação*

2 | Inventário Socioeconômico e Cultural dos Povos e das Comunidades Tradicionais de Terreiros (Brasil, 2011)

(Meyer, 2020; Stolow, 2005; Engelke, 2010), o trabalho faz uma análise acerca de certos agentes e objetos em constante diálogo com diferentes expressões do universo material afro-gaúcho. Nesse percurso, observações acerca da quimbanda e suas expressões materiais tiveram papel de destaque e fornecerão alguns dos argumentos e reflexões presentes neste artigo.

Partindo de tal quadro, este texto tem como objetivo contribuir para a discussão do que chamaríamos de “o enigma da quimbanda”. Que condições ocorreram para que algo categoricamente negativo em outros contextos adquirisse certa positividade no Rio Grande do Sul? Quais as relações entre tais condições e as configurações de devoção e de culto às quais está associada a quimbanda gaúcha? Além disso, que formas expressivas foram e vêm sendo associadas à quimbanda gaúcha, contribuindo para sua afluência? Embora façamos considerações que envolvem certos aspectos históricos, nossa referência está calcada mais no presente das feições do campo afro-gaúcho. Se recorremos à história, não será para estabelecer conclusões genealógicas, mas para encontrar os sinais de elementos que nos parecem estruturais para dar conta da existência, em um sentido que será necessário precisar, da quimbanda.

Com base nesses objetivos, apontamos dois conjuntos de interlocuções. Um primeiro tem a ver com estudos sobre a configuração de formas rituais – e seus correspondentes em termos de categorias de nominação – no universo religioso afro-brasileiro (Maggie, 1992; Silva, 1995; Serra, 1995; Brumana e Martinez, 1995; Carvalho 1995; Birman, 1997; Giumbelli, 1997). Trata-se, mais propriamente, de um multiverso, conformado por uma proliferação de termos e de práticas, não necessariamente em compasso. Suas fronteiras tampouco são bem definidas, como mostram suas relações com outras referências, em especial o espiritismo de inspiração kardecista. Nesse campo, cada termo – candomblé, umbanda, espiritismo, etc – inspira uma investigação capaz de mostrar muito sobre o estatuto (frequentemente contestado) e as configurações de formas rituais (frequentemente heteróclitas). Queremos tomar como alvo a palavra “quimbanda” no contexto das condições de práticas afro-religiosas estabelecidas no Rio Grande do Sul.

Um segundo conjunto de discussões tem a ver com uma abordagem material das religiões, no modo sintetizado por autores como Engelke (2010) e Meyer (cf. Giumbelli, Rickli e Toniol, 2019). Trata-se de um veio teórico que recusa a separação entre conteúdo e forma, entre mensagem e meio. Com isso, ganham relevo questões acerca dos meios de expressão e dos modos de exposição das religiões. Aplicando essa perspectiva a nossa investigação acerca da quimbanda, privilegiamos o modo como as entidades cultuadas nessa modalidade ritual se mostram, por meio de performances, com suas formas de produção, registro e disseminação. É sobretudo na segunda parte de nossa análise que essa perspectiva renderá seus frutos.

Em termos metodológicos, este texto se sustenta em dois procedimentos. Primeiro, a discussão da bibliografia dedicada à caracterização da configuração dos

cultos afro-gaúchos. Sem deixar de levar em conta um número maior de referências, concentraremos essa discussão em duas teses (Barbosa, 2012; Leistner, 2014), cujas análises e materiais nos parecem fundamentais para uma investigação sobre a quimbanda. Segundo, a exposição de aspectos pertinentes do trabalho que resultou em outra tese, que já foi mencionada acima (Almeida, 2019). Ao ter se dedicado por quatro anos às atividades dos tamboreiros que atuam em religiões afro-brasileiras na região metropolitana de Porto Alegre, o trajeto de sua elaboração deparou-se com “o enigma da quimbanda”. O presente texto nasce exatamente da pesquisa etnográfica relacionada a essa tese, infletida por questões geradas na interlocução com discussões sobre a configuração de formas rituais e modos de exposição da religião.

QUIMBANDA NA LINHA CRUZADA

Ainda que, como já adiantamos, nossa démarche não seja genealógica, alguns elementos históricos nos parecem imprescindíveis para adentrarmos no “enigma da quimbanda”. Entre eles está o que podemos chamar de um certo “equilíbrio” entre batuque e umbanda em termos de seu enraizamento no campo afro-religioso em Porto Alegre e em outras cidades onde sua presença é significativa.³ Equilíbrio no sentido de que, ao contrário de outros contextos, uma referência mais africanizada (o batuque) e outra menos africanizada (a umbanda) mostraram-se igualmente arraigadas.⁴ O batuque gaúcho, como variante local do culto jeje-nagô, traça genealogias que partem ao menos do final do século XIX. Embora os templos atuais não tenham biografias longas, sacerdotes e sacerdotisas do batuque marcam de forma indelével a história das cidades e de sua cultura. Quando a umbanda se constitui em Porto Alegre, ela se depara assim com a presença firme de práticas referidas ao batuque ou a suas “nações”. Isso ocorre a partir dos anos 1930, embora a primeira federação – a União de Umbanda – só venha a ser fundada em 1953. A umbanda que então predomina em Porto Alegre e outras regiões é “branca”, recusando práticas estabelecidas no batuque como o uso de tambores e sacrifícios animais.

Segundo Leistner (2014), contudo, já desde o final dos anos 1950, desponta no Rio Grande do Sul outra possibilidade, assim descrita: “A Linha Cruzada surge de uma aproximação entre o Batuque e a Umbanda motivada pelas trajetórias de determinados agentes religiosos que, após a iniciação em uma dessas vertentes, aderiram à segunda passando a arregimentar em seus templos ambas as práticas.” (:133). Embora com uma porcentagem bem menor (menos de 3%) das respostas, “linha cruzada” é uma categoria que aparece também nos resultados do mapeamento acima citado, novamente apenas para Porto Alegre (Brasil, 2011). Tal porcentagem destoa das observações de Leistner, que estima que “na atual formação do segmento dos terreiros gaúchos, a Linha Cruzada corresponde a cerca de 80% das configurações religiosas presentes nas unidades de culto existentes” (:158). Embora não haja consenso

3 | Trata-se, basicamente, da região litorânea delimitada pela capital metropolitana em direção ao sul, cobrindo outras cidades importantes como Pelotas e Rio Grande. No Rio Grande do Sul estão os 14 municípios com mais alto índice de adeptos de religiões afro-brasileiras, segundo o Censo do IBGE de 2010. Ver: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2012/06/dados-do-ibge-colocam-municipios-do-estado-como-campeoes-em-credos-3806966.html>

4 | Casos contrastivos seriam, de um lado, Salvador, com predomínio do candomblé; de outro, Rio de Janeiro e São Paulo, com prevalência histórica da umbanda.

sobre a pertinência da categoria para designar uma forma específica, pesquisadores do campo afro-gaúcho concordam que é muito comum encontrarmos terreiros nos quais ambas as modalidades rituais, batuque e umbanda, são realizadas, geralmente com inclusão da quimbanda. As casas pesquisadas por Barbosa (2012), nas quais seus sacerdotes mantêm vínculos – diferenciais mas não excludentes – com entidades da umbanda e do batuque, poderiam servir de exemplo, embora não se assumam como “Linha Cruzada”. Um ponto importante é que, embora a quimbanda esteja estabelecida como forma ritual, o termo aparece bem menos do que batuque e umbanda para designar os lugares de culto (templos).

Na verdade, há diferenças importantes entre os dois trabalhos quanto ao modo como entendem a linha cruzada. Para Leistner, “Linha Cruzada” é uma espécie de antecessora da quimbanda, a cuja caracterização como um sistema religioso próprio sua tese se dedica. Já para Barbosa, “linha cruzada” é a expressão de uma lógica que opera simultaneamente por conexões e separações, aquilo que permite entender a passagem entre entidades cultuadas sem produzir uma confusão entre elas. Para nós, ambos os trabalhos são valiosos. Ao situar nosso empreendimento em relação a eles, sustentamos: de um lado, questionamos a autonomização que Leistner atribui à quimbanda como sistema religioso; de outro, mantemos o interesse nas condições de possibilidade da quimbanda, questão que Barbosa desconsidera. Poderíamos igualmente afirmar: concordamos com Barbosa quanto à lógica que opera por conexões e separações, mas insistimos na pergunta de Leistner acerca das formas de existência da quimbanda. Ou seja, ainda que essa existência assuma uma forma que depende fundamentalmente de outras, não há como negar que ela se cristalizou a ponto de receber uma nomeação bastante recorrente – a julgar pelos dados de Brasil (2011), tão significativa quanto “umbanda” e “batuque” – no campo afro-gaúcho.

Nosso procedimento consistirá em partir de certos traços das entidades cultuadas na quimbanda a fim de caracterizar suas condições de possibilidade. Essas entidades, segundo a terminologia consagrada pelos praticantes de seus rituais, são principalmente “exus” e “pombagiras”, mas também “eguns”. Ao passo que “exus” e “pombagiras” são termos que, no contexto afro-gaúcho, remetem à umbanda, “eguns” é algo que remete ao batuque. Por outro lado, como se sabe, “exu” é também o nome de um dos orixás cultuados na tradição jeje-nagô à qual se filia o batuque, enquanto que, para batuqueiros, “espíritos de mortos” – “eguns” – é uma definição que se aplicaria a todas as entidades reverenciadas na umbanda. Isso nos leva a uma observação importante: não pressupomos que umbanda e batuque sejam tipos correspondentes a modelos de religião puros. Concordamos com Barbosa e outros (por exemplo, Chiesa, 2012, para a umbanda; Serra, 1995, para o candomblé) que o campo afro-religioso é composto por formações sempre heteróclitas que permitem passagens entre elas e para fora delas. Mesmo assim, a recorrência de algumas categorias mostra a cristalização de certas configurações. Abandonemos a ideia de modelos, mas mantenhamos a

noção de princípios. Na sequência, tomaremos certos traços cruciais da umbanda e do batuque para demonstrar como as entidades referidas à quimbanda operam uma espécie de curto-circuito – por meio do qual o acionamento de princípios como “evolução” e “feitura” geram novas possibilidades – que propicia as formas rituais que a caracterizam. Para tanto, nos serviremos de algumas referências que Leistner e outros autores resumem, com base no vocabulário nativo, nas expressões “exu da alta” e “exu cruzado”.

EXU DA ALTA

Ao apresentar o trajeto que teria levado da Linha Cruzada à quimbanda, Leistner (2014) ilustra parte das inovações ocorridas a partir da segunda metade dos anos 1960 em diversos terreiros da região metropolitana de Porto Alegre com o caso de Ieda de Ogum. Nela, tida como uma das primeiras quimbandeiras da região (:147), se incorporava o Exu Rei das Sete Encruzilhadas (“Seu Sete”). Registra a tese de Leistner (2014:148):

Como Mãe Ieda refere em suas narrativas, as diferenças entre seu Exu e os Exus que até então participavam das sessões umbandistas consistia no fato de que “Seu Sete” poderia ser compreendido como um Exu mais evoluído, um Exu da alta, em oposição àqueles, considerados como entidades sem luz e localizados na mais baixa hierarquia da espiritualidade, segundo as representações amplamente disseminadas na região pela Umbanda “branca”.

Essa distinção entre dois tipos de exus aparece também em um dos casos acompanhados na tese de Barbosa (2012), o de Mãe Rita, tensionada por sua relação com duas pombagiras: “E eu que sempre sonhei com uma pombagira bonita, passei a ter um espírito bêbado, caindo pelo terreiro” (:33).

Uma noção fundamental da ideia de “exu da alta” é a de evolução. Eis aí um princípio importante da umbanda, em dois planos. Primeiro, o cosmológico, que organiza a relação entre um conjunto de entidades, nas quais se destacam os caboclos e os preto-velhos em sua oposição com os exus. Diz-se que os primeiros são “mais evoluídos” que os segundos. Essa evolução, no entanto, é relativa, o que nos leva ao segundo plano, o da moral. Caboclos e preto-velhos manifestam-se para “fazer caridade” e, ao ajudar as pessoas, eles contribuem para sua própria evolução. O princípio da evolução é apropriado do espiritismo kardecista, notando-se que a umbanda, mesmo a “branca”, empreende uma transformação ao reconhecer a força e render um culto a entidades, indígenas e negras, que o espiritismo, em geral, confinava a um papel menor.

Referindo-se ao passado da umbanda gaúcha, Leistner (2014: 140) afirma que, na prática ritual, “os Exus só chegavam ao final das sessões para *limpar o terreiro, arrastando-se e bebendo cachaça pelo chão*, sendo tratados como *escravos dos guias de luz*, verificando-se que nem mesmo existiam sessões rituais específicas para essas

entidades.” Afirmação semelhante pode ser ouvida de diversos pais e mães de santo. O pai de santo e tamboreiro da “velha guarda” do batuque, Alfredo Ferreira⁵, por exemplo, afirmou que:

Ele chegava uma vez no mês pra limpar a casa. No fim, terminava a sessão da umbanda e ele chegava pra limpar a casa. Os exus não eram materializados como estão hoje. O exu tomava cachaça no chão, andava todo torto. E aí, foi evoluindo. As pessoas fizeram a evolução do exu. [...] O exu era uma calça preta, uma camisa vermelha, descalço e deu. Hoje, exu bota sapato, exu bota terno, exu toma cerveja. Não tinha nada disso, era cachaça pura e deu. Não tinha festa de exu.

É comumente dito por pais e mães de santo que os exus se vestiam de maneira simples e com poucas peças, possuíam presença breve e controlada durante os rituais e andavam descalços ou, descrito de outra forma, sem necessariamente ser redundante, não usavam sapatos.

O “exu da alta”, de que depende a quimbanda, significa uma transformação. Na umbanda, exus e pombagiras podem ser positivados – por exemplo, se passam por um “batismo” (Ortiz 1978). Como se viu acima, não se lhes nega um papel ritual, como “lixeiros do astral”. De toda forma, afirma-se sua subordinação aos caboclos e pretos-velhos, não sendo incomum sua designação como “escravos” daquelas entidades. Na quimbanda, ocorre uma libertação, rompendo-se essa subordinação dos exus e pombagiras. Essas entidades são promovidas na escala cosmológica, o que lhes impõe cobranças morais. A exemplo de caboclos e pretos-velhos, confia-se que exus e pombagiras podem “fazer o bem” – conforme avaliações sempre relativas, pois se reconhece que o bem para alguém é capaz de ser o mal para outrem. Novamente tal como caboclos e pretos-velhos, são chamados a “trabalhar” em trocas que não estão desprovidas de moralidade, pois dependem de “merecimentos” e “esforços” de parte a parte (entidades e humanos).

Essa equalização entre exus e pombagiras, de um lado, e, de outro, caboclos e preto-velhos não elimina a diferença entre essas entidades no plano da sua caracterização. Se a marginalidade é um traço que se aplica a todas, exus e pombagiras mantêm-se associados a formas mais urbanas e liminares, figuras que levam “vidas desconformes”. No caso das pombagiras, a referência dominante é a prostituição. No caso dos exus, as referências são mais variadas, explorando as muitas possibilidades de combinação entre vulnerabilidade e astúcia. Na quimbanda, essas pombagiras e exus são vistos e tratados com nobreza, subvertendo a noção de escravo.⁶ Vejamos quais são as referências para essa nobreza, como elas são representadas e qual é sua relação com a moralidade expressa nos “merecimentos”.

Pai Geison de Xangô, pai de santo que tem seu terreiro em Alvorada, na região metropolitana de Porto Alegre, comenta sobre a biografia espiritual dos exus:

Os exus são do tempo antigo, é diferente de hoje em dia. Nos tempos antigos você tem muito barão, baronesa, capitão do mato. Então eles são dessa origem, por isso que na manifestação deles são dessa forma. Todo exu, ele era barão. Se não era barão, era capitão do mato. Se não era

5 | Entrevista, julho de 2018, concedida a Leonardo Almeida.

6 | O tamboreiro Alfredo, quando questionado sobre as possíveis explicações para o fenômeno do crescimento da quimbanda, afirmou que “o exu começou a crescer quando deixou de ser escravo e virou rei” (Alfredo, julho de 2018).

*capitão do mato, eles eram donos de boemia, de casas de jogo. Então não era essa vida popular. Não era assim na manifestação deles enquanto ser humano. Era uma outra época, então eram imperiais, reis, rainhas, baronesas, barões. Então por isso essa imponência, de serem mais autoritários, até mesmo [no jeito] de se vestir, de se impor e de se falar. Ou eles eram doutor... Tu não encontra um exu operário, um exu “serviços gerais”. Vamos dizer, funções de serviço, não existia isso.*⁷

7 | Entrevista, setembro de 2018, concedida a Leonardo Almeida.

A fala de Pai Geison não parece anunciar apenas um processo de evolução, mas também, com base nas pesquisas que estivemos realizando, um processo de valorização de personalidades míticas ligadas a certos modos de poder social. Esse “tempo antigo” e o alinhamento dos exus às vestes da elite foi evidenciado por Cesar de Xangô, pai de santo e dono de uma loja de axós (roupas para religião) em Porto Alegre. Pai Cesar também nos fala sobre a importância que os rituais praticados no terreiro da mãe de santo leda de Ogum, que é, tal como afirmam diversos mães e pais de santo entrevistados, uma das grandes referências na quimbanda gaúcha.⁸

8 | Entrevista, julho de 2018, concedida a Leonardo Almeida.

Uma das principais ialorixás, zeladoras de exu, a Mãe leda de Ogum, que é do Seu Sete, eles é que começaram com essa questão mais visual, essa questão do Rei, essa coisa do Rei das Sete Encruzilhadas. Então as vestes, a decoração, aquele estilo de cadeira, Luiz XV, uma coisa mais medieval, veio dessa família religiosa que é muito numerosa. E isso foi se espalhando, as pessoas foram tomando gosto e tudo se copia ao longo do tempo. Então hoje se criou essa questão de que o dono da festa tem o seu momento, a sua entrada triunfal (corte). Quanto mais babado, quanto mais casacas, mais coletes, melhor.

Não foram poucos os pais e mães de santo que, quando entrevistados durante o processo de pesquisa que originou este artigo, destacaram a influência de Mãe leda e “Seu Sete” para a constituição de modelos evolutivos na quimbanda gaúcha. A essa mãe de santo também são atribuídas, por exemplo, a realização de festas de quimbanda em casas de shows e galpões, ou seja, fora do terreiro; a existência do cortejo⁹; e outros aspectos dessa “coisa mais visual”, como o trono, as vestimentas e as características de realeza.

9 | A corte (cortejo) faz referência a uma espécie de “entrada triunfal” dos exus e seus convidados mais ilustres durante uma festa de quimbanda.

Diversos elementos que constituem o “exu da alta”,¹⁰ tais como vestimentas, tronos, cetros, sacrifícios, decorações, local onde ocorrem as festas de quimbanda fazem parte do que é comumente chamado de *merecimento*, ou seja, o recebimento de presentes pelos trabalhos prestados. Esses exus “trajam merecimentos”, assim descreve Teixeira (2005) a partir de sua pesquisa sobre o vestuário dos exus e pombagiras da quimbanda gaúcha. O exu quimbandeiro, portanto, “trabalha para evoluir”, assim como nos tempos em que era um “exu de umbanda”, mas agora possui autonomia em relação a outras entidades. Receber objetos cada vez mais bonitos, bem como a frequência com que se recebe novos presentes, é motivo de orgulho para pais, mães de santo e para os próprios exus.

10 | Além de Leistner (2014), Silva (2003) e Bem (2012) constata a importância do que grafam como “exu do alto” para a quimbanda.

Importante figura da monarquia inglesa, o “Seu Sete” da Mãe leda é tratado como um rei cujos atributos foram sendo adquiridos ao longo dos anos. A entidade

nasceu na umbanda, manifestando-se ao final dos rituais e, em certo momento de sua trajetória, passou a trabalhar no que anos mais tarde viria a ser a quimbanda, até tornar-se, tal como considera Mãe leda, o *hors concours*.

Meu exu usava avental, as bombachinha, sapatilha. Não chegava vestido de homem. Chegava todo torto, gritando, tomava cachaça no chão, comia vela, descarregava o terreiro e ia embora. Depois de anos ele pediu uma calça branca e uma camisa vermelha. Pediu a guia, vermelha e branca.... Quando eu comecei a fazer a magia dele, que ele foi pedindo, comecei a fazer mesa, presente no cruzeiro, que ele pedia. Papel de seda vermelho, uma bandeja, uma cachaça, um charuto, uma vela e um pedaço de carne e azeite de dendê. Eu comecei assim. Ele pedia e ele foi ganhando roupa, capa, cartola, sapato, charuto bom, uísque bom. Há 50 anos não tinha nada disso. Ele foi ganhando. E tem um estilista. Esse que faz a roupa do Seu Sete é estilista que faz roupa de escola de samba. Então, se pedir uma roupa de rei, ele sabe. A corte, ele (Seu Sete) fez. Seu Sete tinha sete mulheres (que entravam com ele na corte), sete rainhas feitas por ele, na casa dele. Não é eu que escolhi, foi ele. Ele foi pedindo. Seu Sete trabalhava no cruzeiro como um rei, não como um Zé Pilintra dançando samba.¹¹

¹¹ | Entrevista, julho de 2018, concedida a Leonardo Almeida.

Torna-se importante destacar que a realeza não se resume à imagem da monarquia europeia, como é bastante comum entre os exus quimbandeiros, mas também apresenta características que seguem modelos diversos de prestígio social e poder. Outro conhecido exu de Porto Alegre é o “Seu Belo”, exu do pai de santo Neco de Oxalá¹² Este pai de santo contou que seu exu se manifestou pela primeira vez em 1966, quando ainda tinha sete anos de idade. Sua mãe, Teresinha de Oxalá, conhecida mãe de santo da quimbanda portoalegrense, recebia o Exu Sete Cruzeiros e, como auxílio dessa entidade, fez uma negociação com Seu Belo. Uma vez que Pai Neco, à época, tinha apenas sete anos, Seu Belo deveria aguardar até a maturidade do seu novo “cavalo”. Em troca, a entidade fez dois pedidos: seu próprio assentamento e, além disso, realizar trabalhos às sextas feiras. Até então, a casa de Mãe Teresinha realizava trabalhos com as entidades da umbanda às terças, com sessões destinadas aos pretos velhos, e às quintas, com sessões destinadas aos caboclos. A realização de um ritual destinado apenas aos exus, prática iniciada no final da década de 1960, se confunde com o surgimento e constituição da quimbanda como ritual específico em Porto Alegre.

¹² | Entrevista, dezembro de 2018, concedida a Leonardo Almeida.

Segundo Pai Neco, o Exu Sete Cruzeiros de sua mãe nunca aceitou ser tratado como uma realeza, tampouco trocar suas vestes: “A única mudança do exu da minha mãe, da vida toda, foi aceitar o preto [até então utilizava apenas o branco], em 89, e depois, na década de 90, aceitar o bonezinho”. Por outro lado, “Seu Sete” tratava “Seu Belo” como um rei: “Seu Sete tratava Seu Belo como uma majestade. Chamava ‘meu rei, o que o senhor precisa?’”. Ele prossegue:

Eu não concordo que exu seja um bicho, nunca aceitei. Nós construímos uma imagem de exu totalmente diferente do exu sendo chamado de diabo, de coisas do gênero, o exu que tomava cachaça no chão, comia vela, se arrastava. Então a partir dos anos 60, que a gente começou a fazer uma sessão pra exu, a gente começou a construir uma imagem de exu diferente, exu rei. Exu de

sapato, exu de capa, exu de bengala, exu tratando as pessoas por senhoria, por reis e rainhas. Tira a questão do exu comer vela, tomar cachaça. Não! Exu tem que tomar uísque, tem que tomar espumante. Em 1967 nós dávamos, como axé, à chegada de exu, nós presenteamos eles, a capa, o chapéu, a bengala, o sapato, tudo era axé. Eles ganhavam por méritos, de trabalhos, de serviços. Então os exus tinham que se esmerar, mostrar trabalho, ajudar as pessoas pra ganhar o sapato, depois a capa. Na década de 70, em 76, 78, por aí, nas festas o Seu Belo chegava de limusine. Agora eu tenho um filho de santo, o Sidnei, que o (Exu) Maré chega de limusine em Tramandaí.

A realeza do Exu Belo não advém dos modelos reais europeus, tal como no caso do exu de Mãe leda. Sua majestade vem do fato de ser Lúcifer, o “grande arquiteto do universo”: “A história dele é que ele era Lúcifer. A história que todo mundo conhece. Sempre foi tratado por majestade, por ser um exu maior, o grande arquiteto do universo. A gente deu um nome carinhoso pra ele, de Seu Belo, pra não ser chamado de Lúcifer, que assustava as pessoas”. Observamos aqui outro modelo de realeza, que se consolidaria na década de 1970 e 1980, em especial a partir do tratamento dado ao Seu Belo pelo Exu Sete Cruzeiros. Seu Belo passou a ter grandes festas em salões bem decorados, a receber presentes e a ter uma entrada triunfal com convidados ilustres e toques de clarim.

Seu Belo também passou a coroar outros exus, prática que, atualmente, é bastante comum na quimbanda gaúcha.¹³ Como reconhecimento pelos trabalhos prestados, a coroação confere à entidade um novo status, agora de “exu coroadado”. Uma das entidades coroada por Seu Belo, a Maria Mulambo, reforça a ressignificação do princípio da evolução. No Rio Grande do Sul, o imaginário da realeza contribuiu para que os exus assumissem aspectos morais anteriormente negados pela umbanda “branca”.¹⁴ Maria Mulambo é também chamada de “Rainha do Lixo”. Essa entidade mostra que é possível ser rainha e, ao mesmo tempo, manter a marginalidade, como se canta em seu ponto: “Ela ganhou uma coroa de ouro / Ganhou uma coroa de prata / Mas preferiu morar no lixo / Com sua coroa de lata”. Maria Mulambo assume o trabalho do lixo, o que confere aos exus a possibilidade de reconfiguração moral dos processos evolutivos. Exu é “a exposição do que está em degradação” (Anjos, 2006: 87). O exu quimbandeiro parece atuar sobre a “iluminação evolutiva”, propondo outros tipos de reconhecimento evolutivo aos exus que por muito tempo foram considerados despossuídos de luz.

Em suma, o “exu da alta” – e podemos acrescentar a “pombagira de luxo” – opera uma transformação no arranjo umbandista, permitindo que essas entidades se relacionem com caboclos e pretos-velhos de outra forma: não mais como “escravos”, mas como mais marginais. Nem a cosmologia ou a moralidade umbandistas são recusadas categoricamente, pois a marginalidade é delas um componente fundamental. Mas há um deslocamento, que produz cenas curiosas, a exemplo de “giras de gala” nas quais palavrões e brincadeiras sexuais são correntes – assim como ambientes pouco iluminados podem ser descritos por adjetivos como “brilhantes” (Leistner, 2014: 265).

13 | No Rio Grande do Sul, também é utilizada a expressão Exu Catiço para identificar exus evoluídos e coroados.

14 | Tendo como base a Jurema, Assunção (2004: 211) destaca a existência de um processo que, por um lado, procura moralizar as atitudes da entidade. Este pode ser identificado com os modos de evolução espiritual presentes na chamada “umbanda branca”. Por outro, e em diálogo com o processo anterior, “a evolução proporciona o surgimento de novas entidades que passam a assumir aquele lado que foi ‘rejeitado’ pelo processo moralizador.”

Exus e pombagiras não se arrastam mais pelo chão, nem suportam mais cachaça barata, mas não deixam de se apresentar como mais próximos dos seres humanos que os procuram, “trabalhando” para quem “merece” e para ganhar “merecimento”. Nessas condições, curto circuitando as linhas da evolução, os princípios umbandistas são instados a produzir uma outra modalidade de ação espiritual, a merecer um culto, o que se chama no Rio Grande do Sul de quimbanda.

EXU CRUZADO

Passemos ao “exu cruzado”, novamente pedindo licença para citar outro trecho da tese de Leistner (2014: 143):

Até meados da década de 1960, os cultos dos Exus e Pombagiras no Rio Grande do Sul ainda encontravam-se balizados nas concepções umbandistas, até mesmo aqueles presentes na formação inicial da Linha Cruzada. (...) Contudo, as primeiras mudanças ocorrem já nesses templos sendo inicialmente observadas nos domínios do código ritual, especialmente no que se refere às inovações na feitura dos Exus. (...) Desse modo, se na versão umbandista aquelas divindades eram apenas toleradas nos templos para trabalhar em troca da evolução espiritual, agora passavam a ter seus próprios assentamentos e receber a sacralização animal como recurso de mediação simbólica (...). A referência ao corte para os Exus é constante nas narrativas dos atores do campo afro-gaúcho como elemento fundamental na distinção entre uma concepção antiga e uma nova perspectiva de culto àquelas divindades (agora presentes na Linha Cruzada).

A isso, vale juntar como Barbosa (2012) resume o que lhe conta um pai-de-santo de Pelotas exatamente a propósito da feitura dos exus:

O exu torna-se então um “exu liberto, um exu mais evoluído”, enquanto pelo lado da umbanda, nos diz ele, “o exu é torto”. Fazer este espírito pelo lado da quimbanda é quebrá-lo, tornando-o “um exu pronto, que age mais”, já aquele da umbanda, “é mais difícil de ser doutrinado, ele bebe no chão, se arrasta” (:43).

De acordo várias fontes, a feitura de exus e pombagiras é uma das características centrais da quimbanda atual. Isso implica a realização de sacrifícios animais para a produção de assentamentos que operam como vinculadores entre pessoas e entidades. Assim, um sacerdote ou uma sacerdotisa dedicados a rituais de quimbanda precisam ser iniciados (ou “aprontados”) e estar vinculados a assentamentos correspondentes às entidades com as quais trabalham. Uma forma de entendermos os movimentos que estão em jogo nesse procedimento estabelecido é relacioná-los com alguns princípios do batuque, especificamente duas de suas noções, a de orixá e a de egum.

Como bem percebe Barbosa, “cruzar o exu (...) é dar a ele um tratamento ritual análogo àquele que é dado a um orixá” (2012:41). Mas exu já não é um orixá? Essa é uma questão complexa no batuque gaúcho. A entidade que corresponde a exu no panteão jeje-nagô recebe o nome de bará no batuque. Segundo Corrêa (2006: 182), “imagens e símbolos do Exu inexistem nas casas consideradas de Batuque ‘puro’”. Mas, de acordo

com o mesmo pesquisador (ver também Barbosa, 2012: 248-52), o termo exu é utilizado de modo a revelar equivalências com bará. Outro ponto é que existem vários modos (ou “qualidades”) de bará, e entre suas distinções uma das mais importantes é a que separa o da casa e o da rua. O “bará de casa” recebe um tratamento parecido com os demais orixás, mas o “bará da rua” tem poucos iniciados, mesmo estes prefere-se vincular “a um outro Bará mais calmo” (Corrêa, 2006:181). Considerando esses pontos, podemos sugerir que ao “cruzar o exu”, a quimbanda está apontando para a presença problemática desse orixá no batuque.¹⁵ Mais do que isso, está, a modo de um curto-circuito, reformulando as distinções que mantêm separações entre exu e bará.

É importante salientar que, no batuque, Bará recebe uma deferência que não é a mesma que corresponde a Exu no candomblé. Entre as pessoas entrevistadas ao longo do processo de pesquisa que originou este artigo, temos Alexandre de Bará, Chaninho de Bará, Wesley de Bará Agelu, Pai Marquinho de Bará, entre outros. Ou seja, eles expressam uma realidade distinta daquela exposta por algumas etnografias do candomblé, pois Bará comumente ocupa seus filhos e atua como “dono da cabeça”, assim como os outros orixás do Orumalé. Talvez o contraste com relação ao Exu observado por Roger Bastide (1959: 241) em outras regiões o tenha levado a afirmar, quando de sua vinda do Rio Grande do Sul, que haveria nessa parte do país “uma oposição enérgica à identificação de Bará com o diabo”. Também é válido considerar o que Silva (2019: 144) aponta como sendo, “no Brasil, talvez o caso mais conhecido de culto público de Exu”. Ele se refere a algo que constatamos nos mercados centrais de Porto Alegre e de Pelotas, lugares que abrigam, segundo narrativas bem disseminadas, assentamentos do Bará e que participam de atividades rituais públicas do batuque.

Voltemos agora aos exus da quimbanda, com a hipótese de que estes podem ter se beneficiado da deferência prestada no Rio Grande do Sul ao Bará. Um diálogo com o pai de santo Cesar de Xangô, cujo terreiro cruzado (umbanda, quimbanda e batuque) está situado na cidade de Alvorada, permite aventar essa hipótese ao tratar do assentamento como uma promoção. No momento que antecede o trecho citado a seguir, Pai Cesar falava sobre os sacrifícios que, “de umas décadas pra cá”, começaram a ser feitos para os exus, havendo, portanto, uma aproximação dessas entidades com os modelos de oferenda feitas aos orixás e, ao mesmo tempo, se afastando das práticas presentes na chamada “umbanda branca”. Na sequência, lamentando o “desaparecimento” de entidades centrais à umbanda, pai Cesar comenta sobre os sacrifícios de animais:

Não tem mais quase caboclo, preto velho menos ainda. Tem muito pouco e infelizmente tá se perdendo cada vez mais. Em algumas casas ainda estão nessa questão de evolução, trazendo as feiturinhas de santo para dentro da umbanda. Tipo, fazendo corte, sacralização pra dentro da umbanda. Coisas que não eram assim um tempo atrás. Estão tentando dar um “up” na Umbanda de alguma forma, e aí trazendo o sangue, o axorô.¹⁶

15 | Esse é um ponto que se estende ao candomblé, como notam, em diferentes perspectivas, Barbosa (2012), Silva (2019) e Capone (2004).

16 | Entrevista, julho de 2018, concedida a Leonardo Almeida.

Ou seja: uma vez atestado o crescimento da quimbanda e a evolução dos exus, uma maneira de evoluir ou expressar evolução é aproximar as entidades dos orixás no que diz respeito aos aprontamentos, sacrifícios e assentamentos. Nessa linha, torna-se possível supor que as vantagens evolutivas do exu quimbandeiro estão relacionadas à maneira como Bará é cultuado no batuque.

Esse fato, considerando o caso gaúcho, não parece revelar uma busca pela (re?) africanização das entidades da quimbanda, semelhante ao que foi destacado por alguns autores acerca do processo de busca por pureza ou traços e práticas mais africanizadas (Silva, 1995; Capone, 2004), em especial a partir da década de 1970 e tendo o candomblé como principal irradiador. Por outro lado, tal como foi destacado por Corrêa (2006), parece haver um reconhecimento do batuque como modalidade possuidora de maior poder simbólico. O exu, portanto, não ganha assentamentos, aprontamentos e sacrifícios para africanizar-se como tentativa de uma “busca às origens”, mas para adquirir poder simbólico e potencial evolutivo através dos princípios já assumidos pelo batuque. O mesmo se estende aos eguns, cultuados na quimbanda não como signo de africanização, mas em função de deslocamentos em relação ao batuque.

Na cosmologia batuqueira, os eguns são espíritos de mortos, fontes de potenciais perturbações para os vivos. Por tal razão, recebem um tratamento que visa neutralizar seus perigos. A quimbanda associa os eguns ao espírito de pessoas que viveram situações trágicas, sobretudo quando isso resultou de suas deliberações. Mas propicia também formas de recuperação, pelo assentamento dessas entidades. Apesar do assentamento sugerir uma aproximação com os orixás, a quimbanda mantém uma distinção importante entre exus/pombagiras e eguns. Essa distinção remete àquela que a umbanda constrói entre caboclos e pretos-velhos, de um lado, e, de outro, exus. Mas também – assim pode-se vê-la, para mantermos a metáfora do curto-circuito – reelabora o estatuto atribuído aos eguns pelo batuque. Pois na quimbanda encontra-se a configuração do “exu assentado com o carregamento de eguns”. Ou seja, não se trata apenas de fixar (e de isolar) o egum para que trabalhe para o terreiro, mas de associá-lo a algo que, lembremos do “exu cruzado”, recebe dedicação ritual análoga àquela que é dada a um orixá.

Os deslocamentos condensados nas noções de “exu da alta” e “exu cruzado” têm paralelos com arranjos espaciais característicos da quimbanda. Como a configuração demandada pelos rituais de umbanda (mas não do batuque), as sessões de quimbanda ocorrem em salões que mantêm uma separação entre a parte dos médiuns e a parte da assistência. Após a incorporação ritual das entidades e seu bailado ao som de pontos, exus e pombagiras (“evoluídos”) ficam disponíveis para consultas destinadas a ajudar os que frequentam as sessões ou deles receber presentes. Mas, se não for improvisado, o lugar onde ocorrem essas sessões deve providenciar espaços onde estão depositados os assentamentos das entidades (“cruzadas”). O exemplo destacado por Leistner (2014) é o de um terreiro que têm casinhas separadas para os exus, para os barás e, elas

mesmas distintas, para os eguns do batuque e os eguns da quimbanda. Em geral, a configuração espacial é mais simples, sem deixar de afirmar a distinção entre espaços internos e outros externos. Tal distinção não é exigida em casas de umbanda, mas é esperada em terreiros de batuque – com a diferença de que na quimbanda o exu não fica apenas do lado de fora.

A dimensão espacial oferece ainda a oportunidade de retomarmos o tema da autonomia da quimbanda. Quando Leistner (2014) descreve uma sessão de exus como a célula básica do que seria o “código ritual” da quimbanda (:235ss), o espaço onde ela se desenrola é, na verdade, um terreiro de linha cruzada. Há sacerdotes e sacerdotisas de quimbanda cujos nomes incorporam as principais entidades a que se dedicam, mas são mais raros os templos exclusivamente atribuídos aos seus rituais. O terreiro de Mãe Rita em Pelotas seria um exemplo, mas Barbosa (2012) nota como a sacerdotisa foi também iniciada na umbanda, cujas atividades frequenta em uma casa cuja mãe se aprontou no batuque. O mais comum é que sessões de quimbanda ocorram em espaços cujos salões mantêm três altares, um para os orixás, outro para os caboclos e pretos-velhos, e ainda outro para exus e pombagiras. Em suma, a quimbanda, para ser praticada, não exige um espaço próprio e exclusivo, demandando apenas adaptações a partir de disposições estabelecidas pela umbanda e pelo batuque.

Em razão do que expusemos acima, encontramos razões para afirmar que a quimbanda existe de uma forma que, por ora, não depende ou exige sua autonomia. O que a define é o culto de entidades conhecidas como exus e pombagiras, secundadas pelos eguns. Buscamos mostrar que esse culto exige condições que podem ser estabelecidas quando observamos os deslocamentos operados a partir de princípios que caracterizam, axialmente, a umbanda, por um lado, e o batuque, por outro. As figuras do “exu da alta” e do “exu cruzado” correspondem a esses deslocamentos e abrem os caminhos para entendermos como exus e pombagiras podem receber um culto específico. Específico não significa autônomo. Pois parece-nos que a quimbanda existe, apresentando-se como outra coisa, na medida em que depende de princípios desenvolvidos por formas do culto dos orixás mais estabelecidas no Rio Grande do Sul.¹⁷

EXUS, MÍDIA E EXPOSIÇÃO

A constituição do “exu quimbandeiro” envolve um processo pelo qual essa entidade, por meio de seus “cavalos”, passou a valorizar a complementaridade entre *evolução* e *exposição*. Manifestar-se com pompa e realeza, nessa lógica, significa validar-se como exu evoluído, condensando tanto o sentido de força e de magia, quanto o de merecimentos. O exu tornou-se vaidoso e buscou, também como parte de seu processo evolutivo, aprender as melhores maneiras de se expor. Vale citar um dos casos em que essa exposição nos foi apresentada pelas quimbandas gaúchas.

17 | Vale reforçar essa observação com a constatação de Leistner (2012: 283) quando nota que o vínculo de pessoas com a quimbanda não inclui um “processo de formação de uma identidade política coletiva”, como evidencia a ausência do termo “quimbanda” do nome das várias federações afro-religiosas gaúchas.

Em Viamão, cidade da região metropolitana de Porto Alegre, o terreiro do pai de santo Daniel de Xangô iniciava, por volta das 20h do dia 9 de junho de 2018, a chamada dos exus que iriam participar da grande festa de quimbanda destinada ao Exu Rei das Sete Encruzilhadas, entidade incorporada por Pai Daniel. Os exus que naquele momento chegavam ao terreiro haviam sido previamente convidados a compor o *cortejo*, uma espécie de “entrada triunfal” do exu dono da festa e seus convidados mais especiais. A grande festa, que seria celebrada ainda naquela noite, não aconteceria no terreiro, embora fosse uma comemoração da data de assentamento do Exu de Daniel, ocorrida originalmente 18 anos antes. A poucas quadras dali a sede da escola de samba Vila Isabel, alugada especialmente para o evento, já estava preparada para receber o Exu Rei das Sete Encruzilhadas e seu cortejo, bem como outros convidados, médiuns, curiosos e moradores das proximidades.¹⁸

Enquanto as incorporações começavam no terreiro, a equipe de alabês que seria responsável pela condução musical já iniciava seus toques no local da festa. Ao passo em que os pontos de exu eram cantados, mais convidados chegavam. A equipe se acomodava sobre um palco montado em uma das extremidades do salão, diante da entrada principal. Tratava-se de uma plataforma coberta por um tecido preto e, sobre ele, armações de ferro acomodavam canhões de luz de cores e rotações variadas, tudo para contribuir na produção do ambiente. Jogos de luz, chuva de prata, jatos de fumaça e decorações pomposas são elementos que se tornaram comuns nas festas de quimbanda no Rio Grande do Sul. Dizem os quimbandeiros: “é assim que os exus gostam”.

Por volta de uma da manhã, a *corte* do Exu Rei das Sete Encruzilhadas começou a se deslocar do terreiro ao local da festa. Enquanto os exus caminhavam pelas ruas do bairro, os convidados se reposicionavam no grande salão da Vila Isabel até que fossem formadas duas fileiras em lados opostos, de modo a compor um corredor que ligava a entrada principal ao palco onde estavam alabês e tambores. Os casais que formavam a corte entravam em sequência, uma dupla após a outra, e tinham seu momento de dança diante dos tambores e admiradores.

Seu Sete, o último a entrar, vestia-se como rei. Diante dos tambores, após atravessar o corredor cheio de admiradores, a entidade dançou e, como é comumente dito nas quimbandas de Porto Alegre, “fez sua magia”. Em meio às quase mil pessoas que assistiam a performance do exu, funcionários de diferentes empresas de mídia contratadas faziam o registro em foto e em vídeo, além de transmissões ao vivo pelo Facebook, em suas respectivas “páginas oficiais”. A contratação de empresas de mídia com trabalho exclusivamente dedicado à clientela de terreiros se tornou comum a partir de 2010¹⁹, em boa medida incentivadas pelo crescimento da quimbanda no Rio Grande do Sul e pelo comportamento intensamente expositivo dos exus e pombagiras. Essas empresas utilizam recursos como fotos publicadas no Facebook, transmissões ao vivo, produção de clipes e documentários, e outros recursos para compor, a partir do trabalho conjunto desses ingredientes, o que é comumente chamado de *cobertura de mídia* e,

18 | Como constatou Leistner (2014: 158-9), eventos dessa magnitude não são raros na região metropolitana.

19 | Ver Almeida (2019).

assim, estender a presença dessas entidades para além dos rituais no terreiro. Além disso, a contratação dessas empresas é também compreendida como um *merecimento*, um presente dado à entidade pelos trabalhos prestados e pela evolução alcançada.

O próximo momento da festa, após o cortejo, seria um dos mais esperados, quando o anfitrião permitiria fotos com seus convidados em um espaço cuidadosamente preparado. Ao lado do palco, um cenário de realeza foi montado (cf. foto abaixo). Era possível ver uma plataforma circular e, sobre ela, um tapete vermelho com detalhes pretos. Nas extremidades da plataforma, luzes cuidadosamente posicionadas iluminavam o trono dourado e de estofado vermelho. Era possível ver uma mesa com flores vermelhas e uma garrafa de uísque dentro de um balde metálico com gelo, bem diante do trono onde Seu Sete posaria com seus convidados. Quatro fotógrafos de empresas de mídia se posicionavam diante do exu em busca das melhores imagens e, ao lado, uma grande fila era formada por admiradores à espera de um breve momento com a realeza.

No momento seguinte, após as fotos no “cenário”, o dono da festa se juntaria aos outros exus e pombagiras no salão para dançar, conversar com admiradores e clientes e, também, para tirar mais fotos com seus amigos. O exu anfitrião “puxava o fotógrafo pelo braço”, pedindo que tirasse mais fotos com seus convidados. Ele andava para a esquerda, percebia a presença de um exu amigo e dizia: “agora aqui”. Virava-se e atravessava o salão: “tira uma aqui com o Veludo”. Em cada parada, uma foto e uma *pose*, prática que se tornou recorrente entre os exus portoalegrenses. É comum, portanto, que ao buscarmos imagens de uma mesma entidade nas páginas oficiais e perfis das empresas de mídia na internet, ela seja vista em diversas situações e festas expondo-se a partir da mesma pose. Alguns exus se ajoelham e erguem o copo de uísque. Outros, abaixam a cabeça até que o chapéu esconda seus olhos por completo e tocam levemente a aba com a ponta dos dedos. As *poses* se tornaram marcas de exposição dessas entidades e, tal como buscamos argumentar, marcas de evolução.

Fernando²⁰, dono da empresa Afro Mídia, reafirma que essa necessidade de exposição dos exus e sua participação ativa junto às mídias só é possível porque os exus evoluíram.

Exu que não evolui, não gira mais. A imagem entra dentro dessa evolução. O exu vinha uma vez por mês, uma vez por semana. E era todo entrevado num canto, tomava só cachaça



Seu Sete e suas amigas (entidades) sendo fotografados pelas empresas de mídia.

20 | Entrevista, março de 2018, concedida a Leonardo Almeida.

com cinza. Hoje em dia não, toma um bom Red Lable, toma uma cerveja. E a fotografia entra nessa evolução. Ele [o exu] quer registrar.

A partir de um movimento quase coreografado, a justificativa apresentada pelos religiosos para essa “vontade de aparecer” dos exus é quase sempre a mesma: “os exus são os que mais se aproximam de nós”, os vivos. Essa proximidade, que se manifesta em diversos aspectos de seus comportamentos, se estende também ao uso das mídias. Pai Geison de Xangô disse que os exus “são do nosso mundo, pois não são das florestas como os caboclos, não são do *orum* como os orixás. Os exus são das ruas e das festas, gostam dos nossos assuntos e passaram pelos desafios que nós passamos. Sendo os mais próximos de nós, eles gostam das mídias que gostamos”.²¹ Pai Geison, assim como Pai Daniel e outros, afirma que os exus sentem, “em sua espiritualidade”, seu prestígio e reconhecimento sendo ampliados pela atuação das mídias. As entidades “aprenderam que isso é bom” e buscaram estender sua presença também virtualmente. Onde quer que sejam vistos, os exus querem conquistar admiradores e clientes, mostrar beleza, poder e desenvoltura em suas práticas mágicas.

21 | Entrevista, setembro de 2018, concedida a Leonardo Almeida.

É importante destacar que há, no Rio Grande do Sul, uma compreensão amplamente compartilhada de que as diferentes divindades (entidades ou orixás) expressam distintas relações com as mídias. Segundo Alberto Flores, fundador da empresa de mídia *Grande Axé*, as entidades da umbanda, principalmente os caboclos, não demonstram interesse pelo registro de sua imagem e, em alguns casos, são “arredios”. Os orixás, segundo as tradições do batuque, não podem ser filmados ou fotografados após sua chegada ao terreiro. A quimbanda, por outro lado, é a modalidade ritual que mais se aproveitou dos usos das novas mídias, pois, comenta Alberto, “o exu gosta de aparecer”²². Rafael Luz, dono da empresa *Planeta África*, comenta sobre a produção de imagens: “O santo a gente nem fotografa e o caboclo não reage tanto a isso, nem nos vê na festa. As outras entidades da umbanda, preto velho, etc, entra junto, não dão bola. Já o exu, não, o exu na quimbanda já interage até de foto, nos pede pra tirar foto.”²³

22 | Entrevista, março de 2017, concedida a Leonardo Almeida.

No caso dos exus quimbandeiros, diferente dos orixás e das entidades da umbanda, há um regime de imagem em que o comportamento da entidade é marcado pelo ato de exposição. Tal regime se manifesta no universo da performance, como um *jeito de ser* constitutivamente expositivo. Nesse caso, aprimorar a interação com as mídias e elaborar maneiras de potencializar a exposição também são sinais de evolução. E aqui é importante lembrar do que diz Rabelo (2015) acerca da *visão* no candomblé. A autora destaca que as religiões afro-brasileiras atuam a partir de dinâmicas de *ver* e *ocultar*, muitas vezes em processos em que o visível e o invisível encontram-se dispostos em camadas sobrepostas ou distribuídos em diferentes espaços. Assemelhando-se aos orixás, o exu assentado da quimbanda gaúcha deve ser oculto na “casinha dos exus”, acessível apenas a alguns, enquanto que, afastando-se das divindades africanas, uma de suas outras partes, a entidade incorporada, deve ser exposta.

23 | Entrevista, agosto de 2017, concedida a Leonardo Almeida.

O que está em questão aqui, em sintonia com certos debates teóricos que buscam considerar a importância da *estética*²⁴ para o estudo das materialidades religiosas (Giumbelli, Rickli e Toniol, 2019; Morgan, 2011; Van de Port, 2016), é a recusa da separação entre forma e conteúdo. Nesse sentido, consideramos que as “mídias”, entendidas como uma categoria êmica, não são extrínsecas à evolução dos exus. Dito de outra maneira, uma imagem, por exemplo, que pode ser compreendida como um dos elementos constituintes das “mídias”, não é apenas um intermediário entre o exu evoluído e sua exposição. Tampouco é apenas um mediador que transforma uma mensagem no momento do encontro e, em seguida, se retira, evidenciando de maneira externa um trabalho por ela feito. Em suma, mensagem e meio se confundem, pois, a cada incremento estético, como no caso de uma imagem clareada com o auxílio de programas de edição ou quando uma *pose* performatizada toma a forma de uma fotografia oficial, observamos uma expressão e uma das maneiras de materialização da força e dos merecimentos dos exus. Evolução não é apenas uma bela dança do exu no salão; é, também, a dança sendo exposta a partir do aprimoramento da relação que os exus possuem junto às mídias (lembramos das *poses*) e que, dessa maneira, são reunidos de forma indissociável em uma imagem. Trata-se de importantes componentes de distinção entre os exus/pombagiras e as entidades cultuadas na umbanda e no batuque (caboclos, pretos velhos, orixás, etc), cuja presença junto à mídia não se manifesta a partir dos mesmos sistemas de relação e evolução. Isso explicaria, em parte, o crescimento conjunto e interdependente da quimbanda e das empresas de mídia no Rio Grande do Sul, bem como os usos diferenciados das mídias nas modalidades religiosas ou formas rituais que compõem o campo afro-gaúcho.

24 | Estética é aqui pensada a partir da compreensão aristotélica de *aisthesis*, como uma crítica a noção de estética ligada à ideia do “belo”, e refere-se a “nossa experiência sensorial total do mundo e nosso conhecimento sensível dele” (Meyer e Verrips, 2008: 21).

DEIXANDO CAMINHOS ABERTOS

Buscamos neste artigo mostrar as condições que dão possibilidade a assim chamada quimbanda no contexto do campo afro-religioso gaúcho. Em nosso argumento, as entidades cultuadas pela quimbanda constituem-se a partir de deslocamentos em princípios que remetem a duas outras modalidades mais estabelecidas, a umbanda e o batuque. Para tanto, é central a ideia de evolução dos exus (e pombagiras), definida seja pela elevação do marginal, seja pelo assentamento diferenciado. Isso permite que exus e pombagiras possam ser cultuados em rituais específicos. Faz parte da dinâmica desses rituais uma certa relação entre ocultação e revelação. Ao passo que os assentamentos – de que também dependem as entidades da quimbanda – mantêm-se reservados, a manifestação dos exus e pombagiras, especialmente em ocasiões festivas, depende de uma superexposição. Esse modo de exposição institui uma continuidade entre princípios espirituais (especialmente, “evolução”) e formas materiais (o que no campo das práticas se chama de “cobertura de mídia”).

Dar atenção à quimbanda gaúcha é, em nosso entendimento, uma via para conferir visibilidade a modalidades rituais que se distinguem dos modelos religiosos mais estabelecidos – no contexto local, batuque e umbanda. Se voltarmos aos dados resultantes do mapeamento de terreiros referido no início deste artigo (Brasil, 2011), vamos perceber uma recorrência: junto a termos que correspondem àqueles modelos mais estabelecidos (umbanda, de um lado, candomblé/nagô/xangô/tambor de mina, de outro), há sempre outros com expressão variável e localmente específica. Em Belém, temos “pena e maracá”, “mina de caboclo” e “pajelança”; em Recife, a “jurema”; em Belo Horizonte, “omolocô”. Enquanto as quatro primeiras categorias mostram a presença de componentes indígenas, a última nomeia uma modalidade que, como a quimbanda, é geralmente descrita como uma forma híbrida. Nosso enfoque da quimbanda aposta em uma perspectiva que não apenas recusa ver tais modalidades como anomalias, mas também não se contenta em caracterizá-las como híbridas sem a devida investigação dos processos que as constituem.

O caso da quimbanda mostra como ainda há caminhos para problematizarmos as formas assumidas por exu. Desde Carneiro (1950), pelo lado do candomblé, e desde Ortiz (1978), pelo lado da umbanda, inúmeros trabalhos investem nisso. Confundindo-se com o movimento, esse orixá é também a chave para compreendermos – utilizando-se a expressão de Barbosa (2012) – as variações contínuas que caracterizam as múltiplas modalidades religiosas que o incorporam. Ao acompanhar essas multiplicidades, percebemos que formas híbridas são reveladoras não por serem a síntese de formas puras, mas porque permitem ver o quão longe se pode ir a partir do que aparece como uma simples oposição. Ao privilegiar a quimbanda, pretendemos mostrar as dinâmicas que expandem concepções associadas à umbanda (evolução) e ao batuque (feitura). O caminho para isso foi exu, ser que, em seus modos e lugares de atuação, escolhamba a linearidade e a pureza dos cursos únicos (Rufino, 2018) e é notado pelo movimento, pelos fluxos e cruzamentos, pela recusa de identidades estáticas. Acreditamos que tal procedimento aponte pistas para se compreender outras transformações que tenham nesse orixá o seu protagonista.

Emerson Alessandro Giumbelli é Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, atuando no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Integra o Núcleo de Estudos da Religião na UFRGS. É bolsista de produtividade do CNPq.

Leonardo Oliveira de Almeida é pesquisador DCR (Desenvolvimento Científico Regional) – CNPq/FUNCAP no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da

Universidade Federal do Ceará. É doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Leonardo Almeida realizou sua pesquisa de doutorado sob a orientação de Emerson Giumbelli. Dados da pesquisa de tese de Oliveira são parte do texto, assim como a respectiva análise. Reflexões mais gerais, estruturação do texto e diálogos com a literatura mais ampla sobre religiões mediúnicas são a contribuição de Giumbelli. Interlocuções com referências mais específicas sobre religiões afro-gaúchas são de autoria de ambos.

FINANCIAMENTO: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. 2019. *Tambores de todas as cores: práticas de mediação religiosa afro-gaúchas*. Porto Alegre, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre, Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares.

ASSUNÇÃO, Luiz. 2004. "Os Mestres da Jurema". In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro—RJ, Pallas, pp. 183-215.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BASTIDE, Roger. 1959. *A Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo, Editora Anhembi.

BEM, Daniel Francisco de. 2012. *Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da*

atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

BIRMAN, Patricia. 1997. "O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros". *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 2: 75-92.

BRASIL. 2011. *Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação.

BRUMANA, Fernando; MARTINEZ, Elda. 1991. *Marginália Sagrada*. Campinas, Editora Unicamp.

CAPONE, Stefania. 2004. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas Editora.

CARNEIRO, Edison. 2005. "Um orixá caluniado". In: CARNEIRO, Edison (org.) *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Agir, pp. 397-400.

CARVALHO, José Jorge. 1995. "A experiência histórica dos quilombos nas Américas e no Brasil." In: CARVALHO, José Jorge; DORIA, Siglia Zambrotti e OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. (orgs.). *O Quilombo do Rio das Rãs. História, tradições, lutas*. Salvador, EDUFBA, pp.13-73.

CHIESA, Gustavo. 2012. "Criando mundos, produzindo sínteses: experiência e tradição na Umbanda". *Debates do Ner*, v. 21: 205-238. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.26495>

CORRÊA, Norton. 2006. *O Batuque no Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. São Luiz, Cultura&arte.

ENGELKE, Matthew. 2010. "Religion and the media turn: a review essay". *American Ethnologist*, v. 37, n. 2: 371-379. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01261.x>

GIUMBELLI, Emerson. 1997. *O Cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). 2019. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

LEISTNER, Rodrigo Marques. 2014. *Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas*. São Leopoldo, Tese de doutorado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

MAGGIE, Yvonne. 1992. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

MEYER, Birgit; VERRIPS, Jooda. 2008. "Aesthetics". In: MORGAN, David. (org.). *Key Words in Religion, Media, Culture*. Londres/ Nova York, Routledge, pp. 20-30.

MEYER, Birgit. 2020. "Religion as Mediation". *Entangled Religions*, v. 11, n. 3. <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8444>

MORGAN, David. 2012. *The Embodied Eye. Religious visual culture and the social life of feeling*. Berkeley, University of California Press.

ORTIZ, Renato. 1978. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes.

RABELO, Miriam. 2015. "Aprender a ver no candomblé". *Horizontes Antropológicos*, n. 44: 229-251. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200010>

RUFINO, Luiz. 2018. "Pedagogia das encruzilhadas". *Periferia*, v. 10, n. 1, p. 71-88. <https://doi.org/10.12957/periferia.2018.31504>

SERRA, Ordep Trindade. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis, Vozes.

SILVA, Suziene David da. 2003. *A quimbanda de mãe leda: religião afro-gaúcha de exus e pombas-giras*. Recife, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 1995. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Vozes.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2019. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro, Pallas.

STOLOW, Jeremy. 2005. "Religion and/as Media". *Theory, Culture & Society*, v. 22, n. 4: 119-145. <https://doi.org/10.1177/0263276405054993>

TEIXEIRA, Talita Bender. 2005. *Trapo Formoso: o vestuário na Quimbanda*. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

VAN DE PORT, Mattijs. 2016. "Expondo exu: algumas notas sobre práticas de exposição em religião, artes e ciências". In: FONSECA, Claudia; ROHDEN, Fabíola; MACHADO, Paula Sandrine e PAIM, Heloísa Salvatti. (orgs.)

Antropologia da Ciência e da Tecnologia, dobras reflexivas. Porto Alegre: Sulina, pp. 99-116.

Recebido em 3 de julho de 2020. Aceito em 18 de março de 2021.

The enigma of Quimbanda: forms of existence and showing of an African-Brazilian religious modality in Rio Grande do Sul¹

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186652>

Emerson Alessandro Giumbelli

Federal University of Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brazil
emerson.giumbelli@yahoo.com.br | ORCID:
<https://orcid.org/0000-0002-6980-5494>

Leonardo Oliveira de Almeida

Federal University of Ceará | Fortaleza, CE, Brazil
leonardoalmeida_cs@yahoo.com.br | ORCID:
<https://orcid.org/0000-0002-0958-4888>

ABSTRACT

Quimbanda is a ritual modality that has assumed unparalleled status in Rio Grande do Sul when compared to the rest of Brazil. Designating the cult of exus and pombagiras, Quimbanda has reached a prominent place in relation to other Afro-religious expressions, such as Batuque and Umbanda. The objective of this text is to point out the conditions of possibility of Quimbanda, showing how it corresponds to a displacement in principles that are essential either to Batuque or to Umbanda. The forms of exus and pombagiras, Showing, associating spiritual manifestations, photographic records and internet propagation, are also addressed as part of the development of Quimbanda. The analyzes are based on the discussion of bibliography on Quimbanda, on the ethnography of rituals, and on interviews with priests. The text seeks to contribute to the debate about the religious modalities generated by the cult of orixás in Brazil.

KEYWORDS

African-Brazilian religions, Umbanda, Batuque, eshu

The enigma of Quimbanda: forms of existence and showing of an African-Brazilian religious modality in Rio Grande do Sul

ABSTRACT Quimbanda is a ritual modality that has assumed unparalleled status in Rio Grande do Sul when compared to the rest of Brazil. Designating the cult of exus and pombagiras, Quimbanda has reached a prominent place in relation to other Afro-religious expressions, such as Batuque and Umbanda. The objective of this text is to point out the conditions of possibility of Quimbanda, showing how it corresponds to a displacement in principles that are essential either to Batuque or to Umbanda. The forms of exus and pombagiras, Showing, associating spiritual manifestations, photographic records and internet propagation, are also addressed as part of the development of Quimbanda. The analyzes are based on the discussion of bibliography on Quimbanda, on the ethnography of rituals, and on interviews with priests. The text seeks to contribute to the debate about the religious modalities generated by the cult of orixás in Brazil.

KEYWORDS

African-Brazilian religions, Umbanda, Batuque, eshu

INTRODUCTION

The focus of this text is the ritual forms in which Afro-Brazilian religions are expressed in Rio Grande do Sul. We are interested in analyzing a peculiar aspect of the Afro-religious field in Rio Grande do Sul, an aspect that reveals itself even in statistical terms. In 2010, a project carried out the mapping of *terreiros* [yards] (cult place of “Afro-Brazilian and Afro-Indigenous religions”) in four metropolitan regions, including Porto Alegre, Recife, Belo Horizonte and Belém². With regard to the state capital, 1342 houses were catalogued, the highest number among the four environment, a magnitude that is confirmed in other surveys. To the questions “what is the religion of its *terreiro*/house?” and “what other religious forms are practiced in this *terreiro*/house?”, the combined indications reached 2743 responses. The most common references were “umbanda”, with 36% of responses; then “batuque”, with 30%. While Umbanda is a nationally disseminated religion, batuque is the denomination that, in Rio Grande do Sul, would be an analogue to Candomblé in Bahia and other local expressions present in many Brazilian metropolises. However, in third place in the answers, with an expressive 28%, a term appears that is not included in the results of other cities and acquired its own unique meaning in Rio Grande do Sul: “Quimbanda”.

Quimbanda is, for anyone familiar with Umbanda literature, or its studies in the fields of history and the social sciences, a familiar word. It so happens that, generally, it has consolidated itself as an accusation category. It is impossible to specify when this is confirmed, but there are records that go back to the 1940s, that is, to the time in which Umbanda seeks to present itself as an autonomous religion and with its own doctrine. According to the formulations that follow this institutionalization, Quimbanda would be a kind of negative strand of umbanda, both in moral terms (“works for evil”) and in cosmological terms (a symmetrical and reversed pantheon of entities). Based on this, in his extensive study, Capone (2004: 100) reiterates a conclusion that translates into a widespread appreciation: “It is evident that no templo will claim to be Quimbanda because of its association with black magic”. As the statistics mentioned above, this is not true for the metropolitan region of Porto Alegre. In this region, and in other cities in Rio Grande do Sul where Afro-Brazilian religions are significant, “Quimbanda”, understood as the cult specifically aimed at *eshus* and *pombagiras*, is something that is declared.

This is easily seen in incursions into the Afro-gaúcho universe. Quimbanda is considered, in Rio Grande do Sul, as something with great vitality. In his thesis, Almeida (2019) faced the strength and expansion of these rituals. The author sought to understand the performance of drums used in Afro-Brazilian religions in Rio Grande do Sul, including the greeting of *eshus* and *pombagiras*, in a transformations context in the religious field and the intense use of “new media” and technologies. From a broad media perspective, more aligned with the mediation idea (Meyer, 2020; Stollow, 2005; Engelke, 2010), the work analyzes some agents and objects in constant dialogue

1 | We would like to give, in advance, our thanks to the pais and mães de santos, the owners of media companies and all the alabés who, in a friendly manner, granted us the interviews mentioned in this article. Also to the interlocutors who directly or indirectly contributed to the writing of this article, including colleagues from the Center for Religion Studies at UFRGS, including colleagues from the Center for Religion Studies at UFRGS and the Afro Studies Group - GEAFRO.

2 | Socioeconomic and Cultural people Inventory and Traditional Communities of terreiros [yards] (Brasil, 2011).

with different expressions of the real universe Afro-gaúcho. Along this path, observations about Quimbanda and its material expressions played a prominent role and will provide some of the arguments and reflections present in this article.

Based on this framework, this text aims to contribute to the discussion of what we would call “the enigma of Quimbanda”. What conditions occurred for something categorically negative in other contexts to acquire a certain positivity in Rio Grande do Sul? What are the relationships between these conditions, devotion and worship configurations to which Quimbanda from Rio Grande do Sul is associated? Furthermore, what expressive forms were and are being associated with Quimbanda from Rio Grande do Sul, contributing to its affluence? Although we make considerations that involve some historical aspects, our reference is based more on the present features of the Afro-Gaúcho field. If we resort to history, it will not be to establish genealogical conclusions, but to find the signs of elements that seem to us to be structural to account for the existence, in a sense that will be necessary to specify, of Quimbanda.

Based on these objectives, we point out two sets of interlocutions. The first has to do with studies on the configuration of ritual forms – and their counterparts in terms of naming categories – in the Afro-Brazilian religious universe (Maggie, 1992; Silva, 1995; Serra, 1995; Brumana and Martinez, 1995; Carvalho 1995; Birman, 1997; Giumbelli, 1997). Rather, it is a multiverse, shaped by a proliferation of terms and practices, not necessarily in step. Its borders are not well defined either, as shown by its relationships with other references, especially Kardecist-inspired spiritism. In this field, each term – Candomblé, Umbanda, Spiritism, etc. – inspires an investigation capable of showing a lot about the status (often contested) and the configurations of ritual forms (often heteroclitic). We want to target the word “Quimbanda” in the context of the conditions of Afro-religious practices established in Rio Grande do Sul.

A second set of discussions has to do with a material approach to religions, as synthesized by authors such as Engelke (2010) and Meyer (cf. Giumbelli, Rickli and Toniol, 2019). It is a theoretical strand that rejects the distinction between content and form, message and environment. With this, questions about the means of expression and modes of religions showing gain matter. Applying this perspective to our investigation about Quimbanda, we privilege the way in which entities worshiped in this ritual modality show themselves, through performances, with their production, recording and dissemination forms. It is especially in the second part of our analysis that this perspective will have good results.

In methodological terms, this text is based on two procedures. First, the discussion of the bibliography dedicated to the configuration description of Afro-gaúcho cults. Without neglecting to take into account a greater number of references, we will focus this discussion on two theses (Barbosa, 2012; Leistner, 2014), whose analyzes and materials seem central on Quimbanda investigation. Second, the exposition

of relevant work aspects that resulted in another thesis, which has already been mentioned above (Almeida, 2019). Having dedicated himself for four years to the activities of *tamboreiros* [drummers] who work in Afro-Brazilian religions in the metropolitan region of Porto Alegre, the path of its elaboration came across “the enigma of Quimbanda”. The present text was made exactly from the ethnographic research related to this thesis, inflected by questions created in the dialogue with discussions on the ritual forms configuration and modes of religion exposition.

QUIMBANDA ON THE CROSSED LINE

Even though, as we have already mentioned, our démarche is not genealogical, some historical elements seem essential to us to access the “Quimbanda enigma”. Among them is what we might call a certain “balance” between batuque and umbanda in terms of its rootedness in the Afro-religious field in Porto Alegre and in other cities where its presence is significant³. Balance in the sense that, as opposed to in other contexts, a more Africanized reference (batuque) and a less Africanized one (umbanda) were equally rooted⁴. The gaucho batuque, as a local variant of the Jeje-Nagô cult, traces genealogies that go back to at least the end of the 19th century. Although today's temples do not have long biographies, priests and priestesses of batuque indelibly mark the history of cities and their culture. When Umbanda is established in Porto Alegre, it is faced with the stick presence of practices referring to batuque or its “nations”. This occurred from the 1930s onwards, although the first federation – União de Umbanda [umbanda unification] – was only founded in 1953. Umbanda that predominates in Porto Alegre and other regions is “white”, refusing practices established in batuque such as use of drums and animal sacrifices.

According to Leistner (2014), however, since the late 1950s, another possibility has emerged in Rio Grande do Sul, described as follows: “The crossed line arises from an approach between Batuque and Umbanda motivated by the trajectories of some religious agents who, after initiation in one of these aspects, they joined the second, starting to enlist both practices in their temples.” (:133). Although with a much smaller percentage (less than 3%) of the answers, “crossed line” is a category that also appears in the above mentioned mapping results, again only for Porto Alegre (Brasil, 2011). This percentage clashes with the Leistner observations, who estimates that “in the current segment creation of the Rio Grande do Sul *terreiros*, the Crossed Line consist to about 80% of the religious configurations present in the existing places of worship” (:158). Although there is no consensus on the relevance of the category to designate a specific form, researchers in the Afro-Gaúcho field agree that it is very common to find *terreiros* in which both ritual modalities, batuque and umbanda, are performed, usually with the inclusion of Quimbanda. The houses researched by Barbosa (2012), in which their priests maintain ties – differential but not exclusive – with entities from Umbanda

³ | It is basically the coastal region delimited by the metropolitan capital towards the south, covering other important cities such as Pelotas and Rio Grande. In Rio Grande do Sul are 14 municipalities with the highest rate of Afro-Brazilian religions supporters, according to the 2010 IBGE Census. See: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2012/06/dados-do-ibge-colocam-municipios-do-esta-como-campeoes-em-credos-3806966.html>

⁴ | Contrasting cases would be, on the one hand, Salvador, with a predominance of Candomblé; on the other, Rio de Janeiro and São Paulo, with historical prevalence of umbanda.

and Batuque, could serve as an example, although they do not assume themselves as “Crossed Line”. An important point is that, although Quimbanda is established as a ritual form, the term appears much less than batuque and umbanda to designate places of worship (temples).

In fact, there are important differences between the two works in their understanding of the crossed line. For Leistner, “Crossed line” is a kind of predecessor of Quimbanda, whose description as a religious system of its own thesis is dedicated. For Barbosa, on the other hand, “crossed line” is the expression of a logic that works simultaneously through connections and distinctions, which allows us to understand the passage between worshiped entities without producing a confusion between them. For us, both works are valuable. By situating our undertaking in relation to them, we maintain: on the one hand, we question the autonomy that Leistner attributes to Quimbanda as a religious system; on the other hand, we keep interest in the conditions of Quimbanda possibility, an issue that Barbosa does not consider. We could equally say: we agree with Barbosa about the logic that works through connections and distinctions, but we insist on Leistner’s question about the ways of Quimbanda existence. That is, even if this existence takes a way that fundamentally depends on others, there is no denying that it has settled down to the point of receiving a very recurrent nomination - judging by the data from Brazil (2011), as significant as “umbanda” and “batuque” – in the Afro-gaúcho field.

Our procedure will consist of starting from some features of the entities worshiped in Quimbanda in order to characterize their possibility conditions. These entities, according to the terminology established by their ritual practitioners, are mainly “eshus” and “pombagiras”, but also “eguns”. While “eshus” and “pombagiras” are terms that, in the Afro-gaúcho context, refer to umbanda, “eguns” is something that refers to batuque. However, as is known, “eshu” is also the name of one of the orixás worshiped in the Jeje-Nagô tradition to which batuque is associated while, for batuqueiros, “spirits of the dead” - “eguns” - is a definition that would apply to all entities revered in Umbanda. This brings us to an important observation: we do not assume that umbanda and batuque corresponding to pure religion models. We agree with Barbosa and others (for example, Chiesa, 2012, for umbanda; Serra, 1995, for candomblé) that the Afro-religious field is composed of heteroclite formations that allow passages between and beyond them. Even so, the recurrence of some categories shows the stability of certain configurations. Let’s leave the models idea, but keep the notion of principles. Next, we will take some crucial features of umbanda and batuque to demonstrate how the entities referred to Quimbanda ply a kind of short-circuit - through which the principles connection such as “evolution” and “action” generate new possibilities - which provides the ritual forms that define it. To do so, we will use some references that Leistner and other authors summarize, based on native vocabulary, in the expressions “exu da alta” and “Exu cruzado”.

EXU DA ALTA [HIGH ESHU]

By presenting the path that would have taken from the Crossed Line to the Quimbanda, Leistner (2014) illustrates part of the innovations that took place from the second half of the 1960s onwards in several *terreiros* in the metropolitan region of Porto Alegre with the case of Ieda of Ogum. In it, considered one of the first quimbandeiras in the region (:147), the Exu Rei das Sete Encruzilhadas [The king eshu of the seven crossroads] (“Seu Sete”) was incorporated. Registers Leistner’s thesis (2014:148):

As Mãe Ieda mentions in her narratives, the differences between her Eshu and the Eshus who until then participated in Umbanda sessions consisted in the fact that “Seu Sete” could be understood as a more evolved Eshu, an Eshu of high, in opposition to those, considered as entities without light and placed in the lowest hierarchy of spirituality, according to the representations widely disseminated in the region by the “white” Umbanda.

This distinction between two types of eshus also appears in one of the cases followed in Barbosa’s thesis (2012), that of Mãe Rita, strained by her relationship with two pombagiras: “And I, who always dreamed of a beautiful pombagira, started to have one drunken spirit, falling through the *terreiro*” (:33).

A primordial notion of the idea of “high eshu” is that of evolution. Here is an important principle of umbanda, on two levels. First, the cosmological, which organizes the relationship between a set of entities, in which *caboclos* and *pretos-velhos* stand out in their opposition to the eshus. The former are said to be “more evolved” than the latter. This evolution, however, is relative, which takes us to the second plane- morality. *Caboclos* and *pretos-velhos* demonstrate to “do charity” and, by helping people, they contribute to their own evolution. The principle of evolution is appropriated from Kardecist spiritism, noticing that Umbanda, even the “white one”, undertakes a transformation by recognizing the strength and rendering a cult to entities indigenous and black, that spiritism, in general, would have a minor role.

Referring to the past of umbanda in Rio Grande do Sul, Leistner (2014: 140) states that, in ritual practice, “the Eshus only arrived at the end of the sessions to clean the *terreiro* crawling around and drinking cachaça on the floor, being treated as slaves of the guides of light, realizing that there were not even specific ritual sessions for these entities.” A similar statement can be heard from many *pais and mães de santo*. The pai de santo and *tamboreiro* of the “old guard” of batuque, Alfredo Ferreira⁵, for example, stated that:

He came once a month to clean the house. In the end, the umbanda session ended and he arrived to clean the house. Eshus were not materialized as they are today. The eshu drank cachaça on the floor, walked around crookedly. And then, it evolved. People made the evolution

5 | Interview, July 2018, granted to Leonardo Almeida.

The Quimbanda Enigma: forms of existence and showing of an Afro-Brazilian religious modelity in Rio Grande do Sul

of eshu. [...] The eshu was wearing black pants, a red shirt, barefoot and that's it. Today, eshu wears shoes, eshu wears a suit, eshu drinks beer. It didn't have any of that, it was pure cachaça and that's it. There was no eshu party.

It is commonly said by the pais and mães de santo that the eshus dressed simply and with few pieces, had a brief and controlled presence during rituals and walked barefoot or, described in another way, without necessarily being redundant, did not wear shoes.

The "high eshu", on which the Quimbanda depends on, means a transformation. In Umbanda, eshus and pombagiras can be positive – for example, if they undergo a "baptism" (Ortiz 1978). As seen above, they are not denied a ritual role, as "astral garbage collectors". In any case, their subordination to caboclos and pretos-velhos is asserted, and their designation as "slaves" of those entities is not uncommon. In Quimbanda, a liberation takes place, breaking this eshus and pombagiras subordination. These entities are further on the cosmological scale, which imposes moral demands on them. Like caboclos and pretos-velhos, it is trusted that eshus and pombagiras can "do good" – according to evaluations that are always relative, as it is recognized that good for someone is capable of being evil for others. Again, like caboclos and pretos-velhos, they are called to "work" in exchanges that are not devoid of morality, as they depend on "deservings" and "efforts" from both sides (entities and humans).

This leveling between eshus and pombagiras, on the one hand, and caboclos and pretos-velhos, on the other, does not eliminate the difference between these entities in terms of their description. If marginality is a trait that applies to all of them, eshus and pombagiras remain associated with more urban and liminal forms, figures that lead "nonconforming lives". In the pombagira's case, the dominant reference is prostitution. In the eshus case, the references are wider, exploring the many possibilities of combining vulnerability and cunning. In Quimbanda, these pombagiras and eshus are seen and treated with nobility, subverting the notion of slave⁶. Let's see what the references to this nobility are, how they are represented and what is their relationship with the morality expressed in the "deservings".

Pai Geison of Xangô, pai de santo who has his terreiro in Alvorada, in the metropolitan region of Porto Alegre, comments on the spiritual eshus biography:

The eshus are from ancient times, it's different from today. In ancient times you have a lot of baron, baroness, capitão do mato [a bounty hunter]. So they are from that origin, that's why in their manifestation they are like that. Every eshu was a baron. If it wasn't a baron, it was a bounty hunter. If it wasn't a bounty hunter, they owned gambling houses. So it wasn't this popular life. Not so in their manifestation as a human being. It was another time, so they were emperors, kings, queens, baronesses, barons. So that's why this imposing, being more

6 | Tamboeiro [Drummer] Alfredo, when asked about possible explanations for the phenomenon of Quimbanda growth, stated that "the eshu began to grow when he stopped being a slave and became king" (Alfredo, July 2018).

The Quimbanda Enigma: forms of existence and showing of an Afro-Brazilian religious model in Rio Grande do Sul

authoritarian, even [in the way] of dressing, imposing and speaking. Or they were a doctor... it does not find a worker eshu, a “general helper” eshu. Let's say, service functions, that didn't exist.⁷

7 | Interview, September 2018, granted to Leonardo Almeida.

Pai Geison's speech does not seem to announce only an evolution process, but also, based on the research we have been carrying out, a process of valuing mythical personalities linked to certain modes of social power. This “old time” and the alignment of the eshus to the clothes of the elite was evidenced by Cesar of Xangô, pai de santo and owner of an axós shop (religion clothes) in Porto Alegre. Pai Cesar also tells us about the importance of the rituals practiced in the *terreiro* of the mãe de santo leda of Ogum, which is, as stated by several mães and pais de santo interviewed, one of the great references in Quimbanda gaúcha.⁸

8 | Interview, July 2018, granted to Leonardo Almeida.

9 | The court (procession) refers to a kind of “triumphal arrival” of the eshus and their most illustrious guests during a Quimbanda party.

One of the main ialorixás, caretakers of Eshu, Mãe leda of Ogum, who belongs to Seu Sete, they started with this more visual issue, this King issue, this thing about the King of the Seven Crossroads. So the clothes, the decoration, that chair style, Luiz XV, something more medieval, came from this religious family, which is vast. And that was spreading, people took a liking to it and everything is duplicated over time. So today, this issue was created that the party owner has its moment, its triumphal arrival (court). The more frilly, the more coats, the more vests, the better.

10 | In addition to Leistner (2014), Silva (2003) and Bem (2012) note the importance of what they write as “high eshu” for Quimbanda.

Many Pais and mães de santo, when interviewed during the research process that led to this article, highlighted the influence of Mãe leda and “Seu Sete” for the constitution of evolutionary models in the Quimbanda gaúcha. This Mãe de santo is also attributed, for example, to holding Quimbanda parties in concert halls and sheds, that is, outside the *terreiro*; the procession⁹ existence; and other aspects of that “more visual thing”, such as the throne, the costumes and the features of royalty.

Several elements that constitute the “high eshu”¹⁰, such as garments, thrones, scepters, sacrifices, decorations, place where the Quimbanda parties take place are part of what is commonly called deserving, that is, the receipt of gifts for the works provided. These eshus “dress deservings”, as described by Teixeira (2005) based on his research on the clothing of eshus and pombagiras from the Quimbanda gaúcha region. The quimbandeiro eshu, therefore, “works to evolve”, just as in the times when it was an “umbanda eshu”, but now it has autonomy in relation to other entities. Receiving more and more beautiful objects, as well as the frequency with which new gifts are received, is a source of pride for pais, mães de santo and for the eshus themselves.

An important character in the English monarchy, Mãe leda's “Seu Seven” is treated as a king whose attributes have been acquired over the years. The entity was born in umbanda, manifesting itself at the end of the rituals and, at a some point in its trajectory, started to work in what years later would become the Quimbanda, until

becoming, as Mãe Ieda considers, the *hors concours*.

My eshu wore an apron, pumps, sneakers. It didn't arrive dressed as a man. It arrived all crooked, screaming, drank cachaça on the ground, ate candles, unloaded the terreiro and left. After years it asked for white pants and a red shirt. It asked for the guide, red and white... When I started to do its magic, which it asked for, I started to make a table, placed on the cruise, which it asked for. Red tissue paper, a tray, a cachaça, a cigar, a candle and a piece of meat and palm oil. I started like this. It asked and got clothes, a cape, a top hat, shoes, a good cigar, a good whiskey.⁵⁰ years ago there was none of that. It was gaining. And it has a stylist. The one who makes Seu Sete's clothes is a stylist who makes samba school clothes. So if it ask for a king's outfit, it will know. The court Seu Sete did. Seu Sete had seven women (who goes to the court with him), seven queens made by him, in his house. I didn't choose it, he did it. He was asking. Seu Sete worked on the cross like a king, not like a Zé Pilintra dancing samba.¹¹

11 | Interview, July 2018, granted to Leonardo Almeida.

12 | Interview, December 2018, granted to Leonardo Almeida.

It is important to highlight that royalty is not limited to the image of the European monarchy, as is quite common among the quimbandeiros eshus, but also presents characteristics that follow different models of social prestige and power. Another well-known eshu from Porto Alegre is “Seu Belo”, eshu of the pai de santo Neco of Oxalá¹² This pai de santo said that his eshu manifested for the first time in 1966, when he was still seven years old. His mother, Teresinha of Oxalá, known as the mãe de santo of the Quimbanda Portoalegrense, received the Eshu Sete Cruzeiros and, as a help from that entity, she negotiated with Mr Belo. Since Pai Neco, at the time, was only seven years old, Mr Belo had to wait until the maturity of his new “horse”. In exchange, the entity made two requests: its own settlement and, in addition, work on Fridays. Until then, Mãe Teresinha's house had worked with Umbanda entities on Tuesdays, with sessions for pretos velhos, and on Thursdays, with sessions for caboclos. The performance of a ritual intended only for eshus, a practice that began in the late 1960s, is confused with the emergence and constitution of Quimbanda as a specific ritual in Porto Alegre.

According to Pai Neco, his mother's Exu Sete Cruzeiros never accepted to be treated like royalty, nor to change its clothes: “The only change in my mother's eshu, in my whole life, was to accept black color [until then, I used only white], in 89, and then, in the 90's, accepting the little cap”. Contrarily, “Mr Sete” treated “Mr Belo” as a king: “Mr Sete treated Mr Belo as a majesty. It called 'my king, what do you need?' It keep going:

I don't agree that eshu is an animal, I never accepted it. We built an image of an eshu that was totally different from the eshu being called the devil, of things like that, the eshu who drank cachaça on the ground, ate candles, crawled. So, from the 60s, when we started doing a session for eshu, we started to build an image of a different eshu, the king eshu. Eshu with shoes, with cape, with cane, eshu treating people as lordship, by kings and queens. Take ok the issue of eshu eating candles, drinking cachaça. No! Eshu has to drink whiskey, has to drink sparkling wine.

The Quimbanda Enigma: forms of existence and showing of an Afro-Brazilian religious model in Rio Grande do Sul

In 1967 we gave them, as axé [ashé - Strength, sacred energy of each orixá], when eshu arrived, we gave them the cape, hat, cane, shoe, everything was ashé. They earned by merit, by work, by time service. So the eshus had to do their best, show their work, help people to earn the shoe, then the cape. In the 70s, in 76, 78, around, at parties Mr Belo arrived in a limousine. Now I have a filho de santo, Sidnei, who (Eshu) Maré arrives by limousine in Tramandaí.

The royalty of Eshu Belo does not come from European royal models, as in the case of Mãe Ieda's eshu. Its majesty comes from being Lucifer, the "great architect of the universe": "Its story is that it was Lucifer. The story that everyone knows. It was always treated by majesty, for being a major eshu, the great architect of the universe. We gave it an affectionate name, Mr Belo, so it wouldn't be called Lucifer, who scared people". Here we observe another model of royalty, which would be consolidated in the 1970s and 1980s, especially after the treatment given to Mr. Belo by Eshu Sete Cruzeiros. Mr. Belo started to have large parties in well-decorated halls, to receive gifts and to have a triumphant arrival with distinguished guests and trumpet calls.

Mr. Belo also began to crown other eshus, a practice that is currently quite common in Quimbanda gaúcha.¹³ In recognition of the work done, the coronation gives the entity a new status, now of "crowned eshu". One of the entities crowned by Mr. Belo, Maria Mulambo, reinforces the resignification of the evolution principle. In Rio Grande do Sul, the imagination of royalty helped the eshus to assume moral aspects previously denied by the "white" umbanda.¹⁴ Maria Mulambo is also called the "Queen of Garbage". This entity shows that it is possible to be queen and, at the same time, maintain marginality, as her point sings: "She won a gold crown / She won a silver crown / But she preferred to live in the garbage / with her tin crown". Maria Mulambo takes on the garbage work, which gives the eshus the possibility of moral reconfiguration of evolutionary processes. Eshu is "the Showing of what is in degradation" (Anjos, 2006: 87). The quimbandeiro eshu seems to act on the "evolutionary illumination", proposing other types of evolutionary recognition to the eshus that for a long time were considered devoid of light.

In short, the "high eshu" – and we can add the "luxury pombagira" – makes a transformation in the Umbanda arrangement, allowing these entities to relate to caboclos and pretos-velhos in another way: no longer as "slaves", but as more marginal. Neither Umbanda cosmology or morality are categorically rejected, as marginality is a fundamental component of them. But there is a displacement, which produces curious scenes, such as "giras de galas" in which swearing and sex games are common – just as dimly lit environments can be described by adjectives as "brilliant" (Leistner, 2014: 265).

Eshus and pombagiras no longer crawl on the ground, nor do they support cheap cachaça anymore, but they do not fail to present themselves as closer to the human beings who seek them out, "working" for those who "deserve" and to earn

¹³ | In Rio Grande do Sul, the expression Eshu Catiço is also used to identify evolved and crowned eshus.

¹⁴ | Based on Jurema, Assunção (2004: 211) highlights the existence of a process that, on the one hand, seeks to moralize the entity's attitudes. This can be identified with the modes of spiritual evolution present in the so-called "white Umbanda". Contrarily, and in dialogue with the previous process, "evolution provides the emergence of new entities that start to assume the side that was 'rejected' by the moralizing process."

“deserving”. Under these conditions, short-circuiting the lines of evolution, the Umbanda principles are urged to produce another modality of spiritual action, to deserve a cult, which in Rio Grande do Sul is called Quimbanda.

EXU CRUZADO [CROSSED ESHU]

Let's move on to “crossed eshu”, again asking permission to quote another excerpt from Leistner's thesis (2014: 143):

Until the mid-1960s, the cults of Eshus and Pombagiras in Rio Grande do Sul were still based on Umbanda conceptions, even those present in the initial formation of the Crossed Line. (...) However, the first changes already happen in these temples, being initially observed in the domains of the ritual code, especially with regard to innovations in the making of the Eshus. (...) Thus, if in the Umbanda version those deities were only tolerated in the temples to work in exchange for spiritual evolution, now they started to have their own settlements and receive animal sacralization as a symbolic mediation resource (...). The reference to the cut for the Eshus is constant in the narratives from the Afro-Gaúcho field as a fundamental element in the distinction between an old conception and a new perspective of worshiping those deities (now present in the cross-line).

To this, it is worth adding how Barbosa (2012) summarizes what a pai-de-santo from Pelotas tells him exactly about the eshus making:

The eshu becomes a “freed eshu, a more evolved eshu”, while on the umbanda side, he tells us, “the eshu is crooked”. Doing this spirit from the side of the Quimbanda is to break it, making it “a ready eshu, who acts more”, whereas that of the umbanda, “it is more difficult to be indoctrinated, it drinks on the ground, it crawls” (:43).

According to several sources, the eshus and pombagiras makings is one of the main description of the current Quimbanda. This implies the carrying out of animal sacrifices for the production of settlements that work as linkers between people and entities. Thus, a priest or priestess dedicated to Quimbanda rituals must be initiated (or “ready”) and be linked to settlements corresponding to the entities with which they work. One way to understand the movements that are at play in this established procedure is to relate them to some principles of batuque, specifically two of its notions, the orixá and the egum.

As Barbosa well understands, “crossing the eshu (...) is to give it a ritual treatment analogous to that given to an orixá” (2012:41). But isn't eshu already an orixá? This is a complex issue in gaúcho batuque. The entity that corresponds to eshu in the Jeje-Nagô pantheon is called bará in batuque. According to Corrêa (2006: 182), “images and symbols of the Eshu do not exist in the houses considered to be 'pure' Batuque”. However, according to the same researcher (see also Barbosa, 2012: 248-52),

the term eshu is used in order to reveal equivalences with bará. Another point is that there are several modes (or “qualities”) of bará, and among its distinctions, one of the most important is that which separates the house from the street. The “bará from house” receives a similar treatment to other orixás, but the “bará from the street” has few initiates, even these rather to link “to another, calmer Bará” (Corrêa, 2006:181). Considering these points, we can suggest that by “crossing the eshu”, the Quimbanda is pointing to the problematic presence of this orixá in batuque.¹⁵ More than that, it is, as a short-circuit, reformulating the distinctions that maintain distinctions between eshu and bará.

It is important to point out that, in batuque, Bará receives a deference that is not the same as that of Eshu in Candomblé. Among the people interviewed during the research process that led to this article, we have Alexandre of Bará, Chaninho of Bará, Wesley of Bará Agelu, Pai Marquinho of Bará, among others. In other words, they express a different reality from that exposed by some Candomblé ethnographies, as Bará commonly fill its children and acts as “the master of the head”, as well as the other orixás of Orumélé. Perhaps the contrast with the Eshu observed by Roger Bastide (1959: 241) in other regions led him to assert, when he came from Rio Grande do Sul, this side of the country there was “an energetic opposition to the recognition of Bará with the devil”. It is also valid to consider what Silva (2019: 144) points out as being, “in Brazil, perhaps the best known case of public worship of Eshu”. He refers to something we see in the central markets of Porto Alegre and Pelotas, shelter places, according to well-disseminated narratives, settlements of the Bará and that participate in public ritual activities of batuque.

Let us now return to the Quimbanda eshus, with the hypothesis that they may have benefited from the deference given in Rio Grande do Sul to the Bará. A dialogue with the Pai de santo Cesar of Xangô, whose crossed terreiro (umbanda, Quimbanda and batuque) is located in the city of Alvorada, allows us to consider this hypothesis when dealing with the settlement as a promotion. In the moment that precedes the excerpt quoted below, Pai Cesar spoke about the sacrifices that, “a few decades now”, began to be made for the eshus, with, therefore, an approach of these entities with the models of offering made to the orixás and, at the same time, moving away from the practices present in the so-called “white umbanda”. Next, regretting the “disappearance” of main entities to Umbanda, Pai Cesar comments on animal sacrifices:

There is almost no more caboclo, even less pretos velhos. Only a few remain and unfortunately it's getting lost more and more. In some houses, they are still involved in this matter of evolution, bringing saint-making into umbanda. Like, cutting, sacralizing into umbanda. Things that weren't like that a while ago. They are trying to give Umbanda an "up" in some way, and then bring the blood, the axoro.¹⁶

¹⁵ | This is a point that extends to Candomblé, as noted, in different perspectives, by Barbosa (2012), Silva (2019) and Capone (2004).

¹⁶ | Interview, July 2018, granted to Leonardo Almeida

In other words: once the growth of Quimbanda and the eshus evolution is attested, one way to evolve or express evolution is to bring the entities of the orixás closer with regard to provision, sacrifices and settlements. Along these lines, it becomes possible to suppose that the evolutionary advantages of the quimbandeiro eshu are related to the way in which Bará is worshiped in batuque.

This fact, considering the Rio Grande do Sul case, does not seem to reveal a search for (re?) Africanization of Quimbanda entities, similar to what has been highlighted by some authors about the process of searching for purity or more Africanized traits and practices (Silva, 1995; Capone, 2004), especially from the 1970s onwards, with Candomblé as the main disseminator. Under the conditions, as highlighted by Corrêa (2006), there seems to be batuque recognition as a modality with greater symbolic power. The eshu, therefore, does not gain settlements, provisions and sacrifices to become African as an attempt to “search for the origins”, but rather to acquire symbolic power and evolutionary potential through the principles already assumed by batuque. The same extends to the eguns, worshiped in Quimbanda not as a sign of Africanization, but as a function of displacements in relation to batuque.

In batuqueira cosmology, eguns are spirits of the dead, sources of potential disturbances for the living. For this reason, they receive treatment aimed at neutralizing their dangers. Quimbanda associates the eguns with the spirit of people who have lived through tragic situations, especially when this resulted from their deliberations. Nevertheless, it also provides ways of recovery, through the settlement of these entities. Although the settlement {assentamento} suggests an oncoming with the orixás, the Quimbanda maintain an important distinction between eshus/pombagiras and eguns. This distinction refers to the one that Umbanda builds between caboclos and pretos-velhos, on both sides, eshus. But it also – that's how it can be seen, to keep the short-circuit metaphor – it rework the status attributed to the eguns by batuque. For in Quimbanda is the configuration of the “eshu seated with the charge of eguns”. In other words, it is not just a matter of fixing (and isolating) the egum so that it works for the *terreiro*, but of associating it with something that, let's remember the “crossed eshu”, receives ritual dedication analogous to that given to an orixá.

The thick displacements in the notions of “high eshu” and “crossed eshu” have parallels with spatial arrangements that are standards of Quimbanda. Like the configuration demanded by the umbanda rituals (but not the batuque), the Quimbanda sessions take place in halls that keep separation between the mediums and the audience sides. After the ritual embody of the entities and their dancing to the sound of *pontos* [praise music], eshus and pombagiras (“evolved”) are available for discussion aimed at helping those who attend the sessions or receive gifts from them. However, if not improvised, the place where these sessions take place must provide spaces where the entities' settlements (“crossed”) are placed. The example

highlighted by Leistner (2014) is that of a *terreiro* that has separate houses for the eshus, for the barás and, themselves distinct, for the eguns of batuque and the eguns of Quimbanda. In general, the spatial configuration is simpler, without failing to state the distinction between internal and external spaces. Such distinction is not required in Umbanda houses, but it is expected in Batuque *terreiros* – with the difference that in Quimbanda the Eshu is not just outside.

The spatial dimension also offers the opportunity to return to the theme of Quimbanda's autonomy. When Leistner (2014) describes an eshus session as the basic point of what would be the “ritual code” of the Quimbanda (:235ff), the space where it takes place is actually a crossed line *terreiros*. There are priests and priestesses of Quimbanda whose names incorporate the main entities to which they are dedicated, but temples exclusively attributed to their rituals are rarer. Mãe Rita's *terreiro* in Pelotas would be an example, but Barbosa (2012) notes how the priestess was also initiated into Umbanda, whose activities she attends in a house whose the mãe got ready to batuque. The most usual is that Quimbanda sessions take place in spaces whose halls have three altars, one for the orixás, another for the caboclos and pretos-velhos, and another for eshus and pombagiras. In short, the Quimbanda, to be practiced, does not require its own and exclusive space, only requiring adaptations based on provisions established by umbanda and batuque.

Due to the above, we found reasons to claim that Quimbanda exists in a way that, for the time being, does not depend on or demand its autonomy. What defines it is the cult of entities known as eshus and pombagiras, supported by the eguns. We seek to show that this cult requires conditions that can be established when we observe the displacements operated from principles that characterize umbanda, on the one hand, and batuque, on the other. The figures of the “high Eshu” and the “crossed eshu” correspond to these displacements and open the way for us to understand how Eshus and Pombagiras can receive a specific cult. Specific does not mean autonomous. Because it seems to us that Quimbanda exists, presenting itself as something else, insofar as it depends on principles developed by the more established forms of the orixás cult in Rio Grande do Sul¹⁷.

ESHUS, MEDIA AND SHOWING

The constitution of the “eshu quimbandeiro” involves a process by which this entity, through its “horses”, started to value the complementarity between evolution and showing. Manifesting oneself with pomp and royalty, in this logic, means validating oneself as an evolved eshu, condensing both the sense of strength and magic, as well as that of deserving. The eshu became vain and sought, also as part of its evolutionary process, to learn the best ways to expose itself. It is worth mentioning one of the cases in which this showing was presented to us by Quimbandas from Rio

¹⁷ | It is worth reinforcing this observation with the finding of Leistner (2012: 283) when he notes that the bond of people with Quimbanda does not include a “process of a collective political identity”, as evidenced by the absence of the term “Quimbanda” in the name of several Afro-religious federations from Rio Grande do Sul.

Grande do Sul.

In Viamão, a city in the metropolitan region of Porto Alegre, the *terreiro* of the pai de santo Daniel of Xangô began, at around 8 pm on June 9, 2018, the call of the eshus who would participate in the great Quimbanda party for the Eshu King of the Seven Crossroads, an entity incorporated by Pai Daniel. The eshus who arrived at the *terreiro* at that time had been previously invited to compose the procession, a kind of “triumphal arrival” of the eshu owner of the party and its most special guests. The big party, which would be celebrated that night, would not take place in the *terreiro*, although it was a celebration of the eshu settlement date of Daniel, which had originally taken place 18 years earlier. A few blocks away, the headquarters of the Vila Isabel samba school, rented especially for the event, was already prepared to receive the Eshu King of the Seven Crossroads and its procession, as well as other guests, mediums, curious people and nearby residents.¹⁸

18 | As Leistner (2014: 158-9) found, events of this magnitude are not rare in the metropolitan region.

While the embody began in the *terreiro*, the team of alabés that would be responsible for conducting the music was already starting their melodies at the party site. As the points of eshu were chanted, more guests arrived. The team was seated on a stage set up at one end of the room, facing the main entrance. It was a platform covered with a black tissue and, on top of it, iron frames to settle light cannons of different colors and rotations, all to contribute to the arrangement of the place. Light games, silver rain, smoke jets and pompous decorations are elements that have become common in Quimbanda parties in Rio Grande do Sul.

Around 1am, the court of the Eshu King of the Seven Crossroads began to move from the *terreiro* to the party place. While the eshus walked through the streets of the neighborhood, the guests repositioned themselves in the great hall of Vila Isabel until two rows were formed on opposite sides, in order to compose a corridor that connected the main entrance to the stage where alabês and drums were located. The couples who made the court would fall into sequence, one pair after the other, and have their moment of dancing in front of the drums and admirers.

Mr. Sete, the last one to enter, dressed like a king. In front of the drums, after crossing the corridor full of admirers, the entity danced and, as it is commonly said in the Quimbandas of Porto Alegre, “made its magic”. Among the nearly a thousand people who watched the eshu's performance, employees from different hired media companies recorded in photo and video, in addition to live broadcasts on Facebook, on their respective “official pages”. The hiring of media companies with work exclusively dedicated to the customers of the *terreiros* became common as of 2010¹⁹, to a large extent encouraged by the growth of Quimbanda in Rio Grande do Sul and by the intensely expository behavior of eshus and pombagiras. These companies use resources such as photos posted on Facebook, live broadcasts, video clips production and documentaries, and other resources to compose, from the joint work of these ingredients, what is commonly called media coverage and thus extend the presence

19 | See Almeida (2019).

of these entities in addition to the rituals in the *terreiro*. In addition, the hiring of these companies is also understood as a deserving, a gift given to the entity for the work performed and the progress achieved.

The next moment of the party, after the procession, would be one of the most anticipated, when the host would allow photos with its guests in a carefully prepared space. Beside the stage, a royal set was set up (cf. photo below). It was possible to see a circular platform and, above it, a red carpet with black details. At the ends of the platform, carefully placed lights illuminated the golden and red-upholstered throne. It was possible to see a table with red flowers and a bottle of whiskey inside a metallic ice bucket, right in front of the throne where Mr. Sete would pose with its guests. Four photographers from media companies were positioned in front of the eshu in search of the best images and, beside it, a long line was formed by admirers waiting for a brief moment with royalty.

In the next moment, after the photos in the “scenario”, the party owner would join the other eshus and pombagiras in the hall to dance, talk to admirers and customers and also to take more photos with their friends. The host eshu “pulled the photographer by the arm”, asking him to take more pictures with its guests. He walked to the left,



Mr. Sete and his friends (entities) being photographed by media companies

noticed the presence of an eshu friend and said: “now here”. He turned and crossed the room: “take one here with Veludo”{entity name}. At each stop, there is a photo and a pose, a practice that has become recurrent among the eshus from Porto Alegre. It is common, therefore, that when looking for images of the same entity on the official pages and profiles of media companies on the internet, it is seen in different situations and parties, exposing itself from the same pose. Some eshus kneel down and raise their whiskey glass. Others lower their heads until the hat completely hides their eyes and lightly touch the brim with their fingertips. The poses became marks of showing of these entities and, as we seek to argue, signs of evolution.

Fernando²⁰, owner of the company Afro Mídia, reaffirms that this need for eshus showing and their active participation in the media is only possible because the eshus have evolved.

The Quimbanda Enigma: forms of existence and showing of an Afro-Brazilian religious modelity in Rio Grande do Sul

Eshu that doesn't evolve, doesn't rotate anymore. The image enters into this evolution. The eshu came once a month, once a week. And it was all stuck in a corner, I only drank cachaça with ash. Not these days, have a good Red Label, have a beer. And photography comes into this evolution. He [the eshu] wants to record.

Based on an almost choreographed movement, the justification given by the religious for this “will to appear” of the eshus is almost always the same: “the eshus are the ones that come closest to us”, the living. This proximity, which manifests itself in different aspects of their behavior, also extends to the use of media. Pai Geison of Xangô said that the eshus “are from our world, as they are not from the forests like the caboclos, they are not from the Orum like the orixás. The eshus are from the streets and parties, they like our subjects and have gone through the challenges we went through. Being the closest to us, they like the media we like.”²¹ Pai Geison, as well as Pai Daniel and others, says that the eshus feel, “in their spirituality”, their prestige and recognition being amplified by the actions of the media. The entities “learned that this is good” and sought to extend their presence virtually as well. Wherever they are seen, eshus want to get admirers and customers, show beauty, power and resourcefulness in their magical practices.

20 | Interview, March 2018, granted to Leonardo Almeida.

21 | Interview, September 2018, granted to Leonardo Almeida.

22 | Interview, March 2017, granted to Leonardo Almeida.

23 | Interview, August 2017, granted to Leonardo Almeida.

It is important to highlight that, in Rio Grande do Sul, there is a widely shared understanding that different deities (entities or orixás) express different relationships with the media. According to Alberto Flores, founder of the media company Grande Axé, Umbanda entities, mainly the caboclos, do not show interest in record their image and, in some cases, are “skittish”. The orixás, according to the batuque traditions, cannot be filmed or photographed after their arrival at the *terreiro*. Quimbanda, contrarily, is the ritual modality that took the most advantage of the uses of new media, as, Alberto says, “the eshu likes to appear”²³. Rafael Luz, owner of the Planeta África Company, comments on the images production: “We don't even photograph the saint and the caboclo doesn't react so much to that, nor does it see us at the party. The other entities from Umbanda, Preto Velho, etc., come in together, they don't care. But the eshu, no, the eshu in the Quimbanda already interacts even with a photo, it asks us to take a picture.”²³

In the case of the eshus quimbandeiros, unlike the orixás and the Umbanda entities, there is an image regime in which the entity's behavior is measured by the act of showing. Such regime manifests itself in the universe of performance, as a way of being constitutively expository. In this case, improving interaction with the media and devising ways to enhance showing are also signs of evolution. And here it is important to remember what Rabelo (2015) says about vision in Candomblé. The author highlights that Afro-Brazilian religions act from dynamics of seeing and hiding, often in processes in which the visible and the invisible are arranged in overlapping layers or distributed in different spaces. Resembling the orixás, the eshu seated from the gaúcha Quimbanda

must be hidden in the "eshus' house", accessible only to a few, while, moving away from the African divinities, one of its other parts, the incorporated entity, must be exposed.

The point here is, in line with some theoretical debates that seek to consider the importance of aesthetics²⁴ for the study of religious materialities (Giumbelli, Rickli and Toniol, 2019; Morgan, 2011; Van de Port, 2016), is the refusal of distinction between form and content. In this sense, we consider that the "media", understood as an emic category, are not extrinsic to the evolution of the eshus. In other words, an image, for example, which can be understood as one of the constituent elements of the "media", is not just an intermediary between the evolved eshu and its showing. Nor is it just a mediator who transforms a message at the time of the meeting and then withdraws, externally evidencing a work done by it. In short, message and media become confused, because at each aesthetic increment, as in the case of an image brightened with the help of editing programs or when a performed pose takes the form of an official photograph, we observe an expression and one of the ways of materializing the strength and the eshus deservings. Evolution is not just a beautiful ballroom eshu dance; it is also the dance being exposed from the improvement of the relationship that the eshus have with the media (let's remember the poses) and that, in this way, are united in an inseparable way in an image. These are important components of distinction between the eshus/pombagiras and the entities worshiped in umbanda and batuque (caboclos, pretos-velhos orixás, etc.), whose presence in the media does not manifest itself from the same systems of relationship and evolution. This would explain, in part, the joint and interdependent growth of Quimbanda and media companies in Rio Grande do Sul, as well as the differentiated uses of media in religious modalities or ritual forms that make up the Afro-gaúcho field.

²⁴ | Aesthetics is considered here from the Aristotelian understanding of aisthesis, as a critique of the aesthetics notion linked to the idea of "beautiful", and refers to "our total sensory experience of the world and our sensitive knowledge of it" (Meyer and Verrips, 2008: 21).

LEAVING OPEN PATHS

In this article, we seek to show the conditions that make the so-called Quimbanda possible in the context of the Afro-religious field in Rio Grande do Sul. In our argument, the entities worshiped by Quimbanda are constituted from shifts in principles that refer to two other more established modalities, umbanda and batuque. Therefore, the idea of the eshus evolution (and pombagiras) is principal, defined either by the marginal elevation or by the differentiated settlement. This allows eshus and pombagiras to be worshiped in specific rituals. Part of the dynamics of these rituals is a certain relationship between concealment and revelation. While the settlements – on which the Quimbanda entities also depend on – remain reserved, the manifestation of the eshus and pombagiras, especially on joyful events, depends on over showing. This mode of showing establishes a continuity between spiritual principles (especially "evolution") and material forms (what in the field of practices is called "media coverage").

Paying attention to the gaúcha Quimbanda is, in our understanding, a way to give visibility to ritual modalities that differ from the more established religious models—in the local context, batuque and umbanda. If we go back to the data resulting from the mapping of *terreiros* referred to at the beginning of this article (Brasil, 2011), we will notice a recurrence: along with terms that correspond to those more established models (umbanda, on the one hand, candomblé/nagô/xangô/ tambor de mina, on the other), there are always others with variable expression and locally specific. In Belém, we have “pena and maraca”, “mina of caboclo” and “pajelança”; in Recife, the “jurema”; in Belo Horizonte, “omolocô”. While the first four categories shows the presence of indigenous components, the last names a modality that, like Quimbanda, is generally described as a hybrid form. Our approach to Quimbanda bets on a perspective that not only refuses to see such modalities as anomalies, but is also not content to describe them as hybrids without due investigation of the processes that constitute them.

The case of Quimbanda shows how there are still ways to problematize the shapes taken by eshu. Since Carneiro (1950), on the Candomblé side, and since Ortiz (1978), on the Umbanda side, numerous works have invested in this. Mixed with movement, this orixá is also the key to understanding – using the expression of Barbosa (2012) – the continuous variations that characterize the multiple religious modalities that incorporate it. By following these multiplicities, we see that hybrid forms are revealing not because they are the synthesis of pure forms, but because they allow us to see how far one can go from what appears as a simple opposition. By privileging Quimbanda, we intend to show the dynamics that expand conceptions associated with umbanda (evolution) and batuque (“feitura” [making]). The path to this was eshu, being that, in its modes and places of action, undermines the linearity and purity of unique courses (Rufino, 2018) and is noted by its movement, flows and crossings, by the refusal of static identities. We believe that this procedure points out clues to understand other transformations that have its protagonist in this orixá.

Emerson Alessandro Giumbelli is Full Professor at the Federal University of Rio Grande do Sul, working in the Department of Anthropology and in the Postgraduate Program in Social Anthropology. He is part of the Center for Religious Studies at UFRGS. He is a CNPq productivity scholarship holder.

Leonardo Oliveira de Almeida is a DCR researcher (Regional Scientific Development) – CNPq/FUNCAP in the Postgraduate Program in Anthropology at the Federal University of Ceará. He holds a PhD in Social Anthropology from the Federal University of Rio Grande do Sul.

The Quimbanda Enigma: forms of existence and showing of an Afro-Brazilian religious model in Rio Grande do Sul

AUTHORSHIP CONTRIBUTION: Leonardo Almeida carried out his doctoral research under the guidance of Emerson Giumbelli. Data from Oliveira's thesis research are part of the text, as well as the respective analysis. More general reflections, structuring the text and dialogues with the broader literature on mediumistic religions are Giumbelli's contributions. Interlocutions with more specific references about Afro-Gaúcho religions are the authorship of both.

FUNDING: Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel (CAPES), National Council for Scientific and Technological Development (CNPq).

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. 2019. *Tambores de todas as cores: práticas de mediação religiosa afro-gaúchas*. Porto Alegre, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre, Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares.
- ASSUNÇÃO, Luiz. 2004. "Os Mestres da Jurema". In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro—RJ, Pallas, pp. 183-215.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BASTIDE, Roger. 1959. *A Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo, Editora Anhembi.
- BEM, Daniel Francisco de. 2012. *Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul*. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- BIRMAN, Patricia. 1997. "O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros". *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 2: 75-92.
- BRASIL. 2011. *Alimento: Direito Sagrado—Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação.
- BRUMANA, Fernando; MARTINEZ, Elda. 1991. *Marginália Sagrada*. Campinas, Editora Unicamp.
- CAPONE, Stefania. 2004. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas Editora.
- CARNEIRO, Edison. 2005. "Um orixá caluniado". In: CARNEIRO, Edison (org.) *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Agir, pp. 397-400.
- CARVALHO, José Jorge. 1995. "A experiência histórica dos quilombos nas Américas e no Brasil." In: CARVALHO, José Jorge;
- DORIA, Siglia Zambrotti e OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. (orgs.). *O Quilombo do Rio das Rãs. História, tradições, lutas*. Salvador, EDUFBA, pp.13-73.

The Quimbanda Enigma: forms of existence and showing of an Afro-Brazilian religious model in Rio Grande do Sul

CHIESA, Gustavo. 2012. "Criando mundos, produzindo sínteses: experiência e tradição na Umbanda". *Debates do Ner*, v. 21: 205-238. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.26495>

CORRÊA, Norton. 2006. *O Batuque no Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. São Luiz, Cultura&arte.

ENGELKE, Matthew. 2010. "Religion and the media turn: a review essay". *American Ethnologist*, v. 37, n. 2: 371-379. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01261.x>

GIUMBELLI, Emerson. 1997. *O Cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). 2019. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

LEISTNER, Rodrigo Marques. 2014. *Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas*. São Leopoldo, Tese de doutorado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

MAGGIE, Yvonne. 1992. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

MEYER, Birgit; VERRIPS, Jooda. 2008. "Aesthetics". In: MORGAN, David. (org.). *Key Words in Religion, Media, Culture*. Londres/ Nova York, Routledge, pp. 20-30.

MEYER, Birgit. 2020. "Religion as Mediation". *Entangled Religions*, v. 11, n. 3. <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8444>

MORGAN, David. 2012. *The Embodied Eye. Religious visual culture and the social life of feeling*. Berkeley, University of California Press.

ORTIZ, Renato. 1978. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes.

RABELO, Miriam. 2015. "Aprender a ver no candomblé". *Horizontes Antropológicos*, n. 44: 229-251. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200010>

RUFINO, Luiz. 2018. "Pedagogia das encruzilhadas". *Periferia*, v. 10, n. 1, p. 71-88. <https://doi.org/10.12957/periferia.2018.31504>

SERRA, Ordep Trindade. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis, Vozes.

SILVA, Suziene David da. 2003. *A quimbanda de mãe leda: religião afro-gaúcha de exus e pombas-giras*. Recife, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 1995. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Vozes.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2019. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro, Pallas.

STOLOW, Jeremy. 2005. "Religion and/as Media". *Theory, Culture & Society*, v. 22, n. 4: 119-145. <https://doi.org/10.1177/0263276405054993>

TEIXEIRA, Talita Bender. 2005. *Tapo Formoso: o vestuário na Quimbanda*. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

VAN DE PORT, Mattijs. 2016. "Expondo exu: algumas notas sobre práticas de exposição em religião, artes e ciências". In: FONSECA, Cláudia; ROHDEN, Fabíola; MACHADO, Paula Sandrine e PAIM, Heloísa Salvatti. (orgs.) *Antropologia da Ciência e da Tecnologia, dobras reflexivas*. Porto Alegre: Sulina, pp. 99-116.

The Quimbanda Enigma: forms of existence and showing of an Afro-Brazilian religious modelity in Rio Grande do Sul

Received on July 3, 2020. Accepted on March 18, 2021.