



editorial

Resistências e imaginações conceituais em disputa

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

Foto da capa

Thayanne Tavares.
São João de Pirabas (PA), 19/01/2019

artigos

Re-existências: notas de uma antropóloga negra em meio a concursos públicos para o cargo de magistério superior

Alexandra Eliza Vieira Alencar

A ocupação quilombola: “receita de resistência” do Território de Mãe Preta (RS)

Luiza Dias Flores

Terapeutas populares no Recôncavo da Bahia, Brasil: configurações agentivas em ontologias híbridas

Franческа Bassi, Fátima Tavares, Sílvia Michele
Macedo de Sá

O santo e o encantado: a procissão afro umbandista para São Sebastião em São João de Pirabas

Hermes de Sousa Veras

Nem instituição, nem indivíduo: notas sobre carisma e agência a partir de testemunhos de graças de devotos de dois frades franciscanos

Juliano Florczak Almeida

Assimetria e saliência: a relação entre iniciador/a e imitadores/as na circulação de bens industrializados entre os Wajãpi no Amapá

Camila Galan de Paula

Futebol em campo, no campo da etnologia: o desporto bretão e a esportividade ameríndia

Carlos Eduardo Costa

Casas de “tomar conta” e creches públicas: relações de cuidados e interdependência entre periferias e Estado

Camila Fernandes

Formas de governo e complementaridade entre a administração estatal e seus administrados: reflexões a partir de um serviço para homens autores de violência doméstica

Paulo Victor Leite Lopes

Os enquadramentos da cidadinidade: sobre os impactos da prática do skate de rua na cidade de São Paulo

Giancarlo Marques Carraro Machado

Sentidos e fantasias sobre o “luxo” na prostituição de “alto escalão” carioca

Natânia Lopes

Experiências de inclusão Ensino de Antropologia em inglês: reflexões sobre uma experiência de inclusão

Laura Moutinho, Thais Tiriba, Rodrigo Brusco

Críticas Bibliográficas e Resenhas

Ciências de combate em tempos de capitalismo pandêmico / *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*, de WALLACE, Rob
Alana Morae

Brincar, fazer parentes e outras saídas: *A cosmopolítica dos Animais / A cosmopolítica dos animais*, de FAUSTO, Juliana
Marcos de Almeida Mato

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

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

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

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

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

Renato Sztutman, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil |

Antonio Motta, Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Antropologia e Museologia, Recife, PE, Brasil |

Carmen Guarini, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Buenos Aires, Argentina | **Catarina Alves Costa**, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Departamento de Antropologia, Lisboa, Portugal | **Claudio Alves Furtado**, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Salvador, BA, Brasil |

Eduardo Viveiros de Castro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Esmeralda**

Celeste Mariano, Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Maputo, Moçambique | **Gilton**

Mendes dos Santos, Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Antropologia, Manaus, AM, Brasil | **Jane Felipe Beltrão**, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Belém, PA, Brasil | **Joanna Overing**, The London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido | **João**

Biehl, Princeton University, Department of Anthropology, New Jersey, Estados Unidos | **Júlio César Melatti**, Universidade de

Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil |

Klass Woortmam, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Livio Sansone**, Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-orientais, Salvador, BA, Brasil | **Lourdes Gonçalves Furtado**, Museu Paraense Emílio Goeldi, Programa de Pós-graduação em Diversidade Sócio-Cultural, Belém, PA, Brasil | **Luiz Fernando Dias Duarte**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Mara Viveiros**, Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género, Bogotá, Colômbia | **Marisa G. S. Peirano**, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Mariza Corrêa**, Universidade Estadual de Campinas, Departamento de 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



ISSN - 1678-9857

Produção Editorial

Secretaria Edinaldo F. Lima (Editor-Executivo)
Cássia Calais Silva (estagiária)
Revisão: Thiago Oliveira

Revisão

Comunica - Agência de Comunicação

Projeto gráfico Fernando Bizarri (Estúdio Brita)

Foto da Capa

Thayanne Tavares.
São João de Pirabas (PA), 19/01/2019

Editoração Eletrônica

Zeta Studio

patrocinadores

CAPES
AGUIA/USP





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(3) – Setembro/Dezembro de 2021

Sumário

Resistências e imaginações conceituais em disputa

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

ARTIGOS

Re-existências: notas de uma antropóloga negra em meio a concursos públicos para o cargo de magistério superior

Alexandra Eliza Vieira Alencar

A ocupação kilombola: “receita de resistência” do Território de Mãe Preta (RS)

Luiza Dias Flores

Terapeutas populares no Recôncavo da Bahia, Brasil: configurações agentivas em ontologias híbridas

Francesca Bassi, Fátima Tavares, Sílvia Michele Macedo de Sá

O santo e o encantado: a procissão afro umbandista para São Sebastião em São João de Pirabas

Hermes de Sousa Veras

Nem instituição, nem indivíduo: notas sobre carisma e agência a partir de testemunhos de graças de devotos de dois frades franciscanos

Juliano Florczak Almeida

Assimetria e saliência: a relação entre iniciador/a e imitadores/as na circulação de bens industrializados entre os Wajãpi no Amapá

Camila Galan de Paula

Futebol em campo, no campo da etnologia: o desporto bretão e a esportividade ameríndia

Carlos Eduardo Costa

Casas de “tomar conta” e creches públicas: relações de cuidados e interdependência entre periferias e Estado

Camila Fernandes

Formas de governo e complementaridade entre a administração estatal e seus administrados: reflexões a partir de um serviço para homens autores de violência doméstica

Paulo Victor Leite Lopes

Os enquadramentos da cidadinidade: sobre os impactos da prática do skate de rua na cidade de São Paulo

Giancarlo Marques Carraro Machado

Sentidos e fantasias sobre o “luxo” na prostituição de “alto escalão” carioca

Natânia Lopes

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

Ciências de combate em tempos de capitalismo pandêmico / Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência, de WALLACE, Rob

Alana Moraes

Brincar, fazer parentes e outras saídas: A cosmopolítica dos Animais / A cosmopolítica dos animais, de FAUSTO, Juliana

Marcos de Almeida Matos

EXPERIÊNCIAS DE INCLUSÃO

Ensino de Antropologia em inglês: reflexões sobre uma experiência de inclusão

Laura Moutinho, Thais Tiriba, Rodrigo Brusco

Table of Contents

EDITORIAL

Resistances and conceptual imaginations in dispute

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

ARTICLES

Re-existences: notes from a black female anthropologist in the middle of public tenders applying for positions of higher education teaching

Alexandra Eliza Vieira Alencar

The quilombola occupation: “resistance recipe” of the Mãe Preta Territory (RS)

Luiza Dias Flores

Popular cures in the Recôncavo da Bahia (Brazil): agentive configurations in hybrid ontologies

Francesca Bassi, Fátima Tavares, Sílvia Michele Macedo de Sá

The saint and the enchanted one: the afro umbandist procession to São Sebastião in São João de Pirabas

Hermes de Sousa Veras

Neither institution, nor Individual: notes about the charisma and agency from the grace Testimonies of two franciscan friars' votary

Juliano Florczak Almeida

Asymmetry and salience: initiator and followers' relation in the industrial goods circulation among the Wajãpi in Amapá (Brazil)

Camila Galan de Paula

Football on the field, in the field of ethnology: football association and amerindian sportiveness

Carlos Eduardo Costa

Houses for "taking care of children" and public daycare centers: relationships of care and interdependence between peripheries and the state

Camila Fernandes

Forms of government and complementarity between state administration and its administrated: reflexions on a service for men who commit domestic violence

Paulo Victor Leite Lopes

The frameworks of urbanity: the impacts of street skateboarding in the city of São Paulo

Giancarlo Marques Carraro Machado

Senses and fantasies about Luxury in high end prostitution in Rio de Janeiro

Natânia Lopes

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHICAL CRITIQUES

Ciências de combate em tempos de capitalismo pandêmico / *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*, by WALLACE, Rob

Alana Moraes

Brincar, fazer parentes e outras saídas: *A cosmopolítica dos animais / A cosmopolítica dos animais*, by FAUSTO, Juliana

Marcos de Almeida Matos

INCLUSION EXPERIENCES

Teaching Anthropology in English: Reflections on an Inclusion Experience

Laura Moutinho, Thais Tiriba, Rodrigo Brusco

Resistências e imaginações conceituais em disputa

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2020.189685](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189685)

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

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
ORCID: <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
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3871-4984>

Júlio Assis Simões

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

O número 64.3 da Revista de Antropologia contempla artigos de áreas diversas da disciplina que, contudo, são atravessados por tentativas de construir modos de pensamento, de existência e de resistência capazes de confrontar políticas e conceitos dominantes. Na realidade, a maneira pela qual tal confronto é realizado na disciplina está também em processo de intensa transformação, haja vista a reivindicação crescente pela participação de pesquisadorxs e pela formulação de proposições analíticas que não se enquadrem na hegemonia branca ocidentalizada característica não apenas da formação da antropologia mas, mais amplamente, da própria academia como um todo. Neste sentido, as transformações do conhecimento antropológico só fazem reagir (e espera-se que com contundência) às demandas de uma sociedade em plena ebulição, que já não mais aceita a condição de subalternidade imposta a grupos sociais e seus respectivos modos de existência. A disposição antirracista deve, portanto, coincidir com a própria vocação antropológica, ou então condená-la definitivamente à obsolescência.

Não por acaso, Alexandra Eliza Vieira Alencar, em “Re-existências: notas de uma antropóloga negra em meio a concursos públicos para o cargo de magistério superior”, vai tratar da urgente necessidade de superação das desigualdades no ensino superior

perpetradas pelo racismo institucional, através da análise da trajetória da própria autora em concursos públicos realizados em universidades federais. Num contexto em que 52,9 % do corpo docente (de universidades públicas e privadas) é branco, 14,4 % pardo e 2% preto, o desafio de superação do racismo e do machismo acaba por ser ainda mais vasto do que o envolvido nas (certamente fundamentais) políticas de ação afirmativa. Afinal, como bem aponta a autora, trata-se também de realizar uma profunda “mudança epistêmica nos currículos e práticas de formação acadêmica”, ainda marcados pelo conhecimento ocidental, branco e masculino, também ele tributário da relação perversa entre genocídio e epistemicídio que devemos superar.

Luiza Dias Flores, em “A ocupação kilombola: “receita de resistência” do Território de Mãe Preta (RS)”, não poderia estar mais sintonizada com tal tarefa. Seu estudo versa sobre a noção de ocupação desenvolvida pelos membros da comunidade *kilombola* Morada da Paz (RS). Aparentemente distinta daquelas relacionadas ao processo político associado, por exemplo, ao Movimento Sem Terra (MST), a noção e o processo de ocupação aí se desenvolvem a partir de uma comunidade espiritual e de uma “guerra cósmica”. São elas as responsáveis por movimentar o processo de “retomada” da terra e de “reativação” de modos de existência perseguidos pela empresa colonial, em consonância com as reativações do animismo discutidas por pensadoras contemporâneas como Isabelle Stengers. Ao tratar das curas populares no Recôncavo da Bahia à luz do conceito de “configuração agentiva” cunhado por Perig Pitrou, Francesca Bassi, Fátima Tavares e Sílvia Michele Macedo de Sá em “Terapeutas populares no Recôncavo da Bahia, Brasil: configurações agentivas em ontologias híbridas”, também se dedicam ao estudo de “agências ontologicamente híbridas” envolvidas nas relações entre humanos e não-humanos. Para as autoras, as práticas rituais do Recôncavo não se compreendem via a separação moderna entre esferas ontológicas e devem, antes, ser compreendidas pela existência de um único ambiente, de acordo com a acepção de Tim Ingold.

Em “O santo e o encantado: a procissão afro umbandista para São Sebastião em São João de Pirabas”, Hermes de Sousa Veras apresenta um estudo etnográfico sobre uma procissão afro religiosa que envolve as figuras complexas de São Sebastião e de Rei Sabá, este último um encantado proteiforme de identidade fluida associado a orixás e a um antigo *vodunsi*. Marca fundamental do espaço urbano e da vida ritual coletiva, as entidades envolvidas em tal procissão atentam mais uma vez para modos de existência que escapam às reificações metropolitanas e seu enquadramento pela noção de manifestação cultural, mobilizada pela Igreja Católica como estratégia para preservar o seu monopólio da religião. Os pressupostos de pensamento que fundamentam tal monopólio, contudo, são mais uma vez abalados pela proposta ousada de Juliano Florczak Almeida que, em “Nem instituição, nem indivíduo: notas sobre carisma e agência a partir de testemunhos de graças de devotos de dois frades franciscanos”, se dedica a discutir as noções de carisma e de agência entre devotos de santos católicos via a aproximação com os conceitos de indivíduo e de distribuição da

agência, originalmente elaborados a partir da etnologia melanesianista. Com isso, o artigo contribui para a transformação de estudos antropológicos sobre o cristianismo à luz de contribuições teóricas que lhes seriam estranhas à primeira vista, embora consigam se demonstrar capazes de conferir ganhos analíticos e de revelar processos obscurecidos pela abordagem sociológica tradicional do catolicismo.

Camila Galan de Paula, em “Assimetria e saliência: a relação entre iniciador/a e imitadores/as na circulação de bens industrializados entre os Wajãpi no Amapá”, dedica-se ao estudo da circulação de mercadorias industrializadas entre os Wajãpi na tentativa de compreender as relações de simetria e de assimetria mobilizadas pelas noções de “imitação” e de “preconceito” retraduzidas por categorias locais. Na tentativa de não tomar relações sociais e econômicas capitalistas pelas ameríndias, a autora pretende tratar da difícil questão envolvida em “compreender acepções de *imitar*, *preconceito*, *desigualdade* que não estejam ancoradas em pressupostos da propriedade, do controle, da hierarquia, da produção”. A reinvenção de processos provenientes do mundo não indígena é também assunto do artigo de Carlos Eduardo Costa, “Futebol em campo, no campo da etnologia: o desporto bretão e a esportividade ameríndia”. Com foco no Alto Xingu, o autor procura tratar do futebol a partir da indagação sobre as esportividades ameríndias e a pluralização práticas corporais de origem ocidental. A redefinição do futebol por tais povos, termina por se envolver em relações de competitividade e de controle da violência que caracterizam dinâmicas intra e interétnicas desde sempre existentes, marcadas pela guerra e pela disputa.

No que se refere ao contexto urbano, Camila Fernandes, em “Casas de “tomar conta” e creches públicas: relações de cuidados e interdependência entre periferias e Estado”, procura analisar, através de pesquisa conduzida no complexo do São Carlos, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, as relações entre creches públicas e moradoras que trabalham como cuidadoras de crianças em favelas. O artigo aponta, assim, para a situação de subalternidade de mulheres periféricas envolvidas no “tomar conta” de crianças, em condição de precariedade e de desigualdade crônicas. O artigo “Formas de governo e complementaridade entre a administração estatal e seus administrados: reflexões a partir de um serviço para homens autores de violência doméstica”, de Paulo Victor Leite Lopes, pretende, por sua vez, realizar uma “investigação acerca de processos de formação de Estado” via o estudo etnográfico de uma instância administrativa de acompanhamento de homens autores de violência doméstica. Para Lopes, tal investigação permite concluir que “essas técnicas de gestão são eficazes não apenas por (re)produzir formas de subjetivação e sujeição dos diretamente envolvidos, mas também podem ser revelar eficazes na manutenção cotidiana da crença (e do desejo) de Estado”.

Tais enquadramentos, contudo, são frequentemente desafiados por práticas esportivas que produzem linhas de fuga para as intenções administrativas e capitalistas. O estudo “Os enquadramentos da cidadinidade: sobre os impactos da prática do skate de rua na cidade de São Paulo”, de Giancarlo Marques Carraro Machado, trata justamente

da presença do skate na cidade de São Paulo como uma forma de desterritorialização do espaço urbano marcado pelo planejamento e pelo mercado. Em uma espécie de recusa teimosa, o skate termina por produzir, via Michel de Certeau, uma “redefinição do espaço como um lugar praticado com a apregoação de novas leituras e valores simbólicos”. Natânia Lopes, em “Sentidos e fantasias sobre o “luxo” na prostituição de “alto escalão” carioca”, debruça-se por fim sobre o universo da prostituição de luxo na cidade do Rio de Janeiro, ainda muito pouco estudado. Ao refletir sobre a própria categoria “luxo”, a autora se depara com um campo semântico definido a partir de relações de poder clivadas pela hegemonia masculina heteronormativa: “Quem empresta o qualificativo “luxo” a estes meios e às próprias garotas são, portanto, os homens. É o pertencimento socioeconômico deles que define o luxo na prostituição de luxo.” Mais uma vez, trata-se de demonstrar, via o rigor etnográfico e conceitual, que a história e origem de categorias e formas de pensamento dominantes não podem ser universalizadas ou naturalizadas, mas antes problematizadas à luz da reflexão antropológica e de seus compromissos políticos.

Neste número, a *Revista de Antropologia* abre uma nova seção intitulada “Experiências de Inclusão”. Como se sabe, a Universidade de São Paulo chegou atrasada na implementação de políticas de ações afirmativas. Ainda assim vêm acontecendo iniciativas de diferentes ordens que visam promover a inclusão social e democratizar o acesso e a permanência de estudantes na instituição nos âmbitos da graduação e pós-graduação. Na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), o Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS) foi o primeiro Programa, há cinco anos, a incorporar reserva de vagas para indígenas e cotas para pretos/pardos, pessoas com deficiência e, desde 2021, pessoas trans (travestis, transexuais e transgêneros)¹. Portanto, algumas iniciativas vêm ocorrendo em distintas frentes. A proposta da nova seção é, justamente, abrir espaço para que essas experiências sejam registradas e compartilhadas com um público mais amplo, de modo a ampliar o debate sobre o tema. Esta é, parece-nos, uma questão urgente, especialmente no momento em que se aproxima a data da revisão da Lei de Cotas nas Universidades, prevista para 2022.

Iniciaremos a nova seção com a publicação do artigo “Ensino de Antropologia em inglês: reflexões sobre uma experiência de inclusão”, que aborda um projeto-piloto voltado ao letramento de discentes em língua inglesa, realizado em duas disciplinas obrigatórias de antropologia. O artigo de autoria de Laura Moutinho, Thais Tiriba e Rodrigo Brusco (2021) aborda debates contemporâneos nas áreas de Ciências Sociais e Letras que discutem a questão da inclusão e do letramento acadêmico, menciona experiência internacional na temática, compartilha a metodologia utilizada, reproduzindo atividades oferecidas e realiza ao final um balanço de toda a experiência pedagógica. A *Revista de Antropologia*, atendida com seu tempo, espera, dessa forma que essa e outras experiências vindouras contribuam para a discussão e reprodução de iniciativas voltadas para a inclusão social e democratização do acesso à universidade.

¹ | Sobre esse processo e suas dificuldades ver Ana Leticia de Fiori et al (2017).

Pedro de Niemeyer Cesarino é professor doutor do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP e editor-chefe da Revista de Antropologia. Pulicou *Oniska - poética do xamanismo na Amazônia* (Ed. Perspectiva/FAPESP, 2011), *Quando a Terra deixou de falar - cantos da mitologia marubo* (Ed. 34, 2013), entre outros livros e artigos.

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

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

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).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. 2021. "Re-existências: notas de uma antropóloga negra em meio a concursos públicos para o cargo de magistério superior". *Revista de Antropologia*, 64(3): e189647. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189647>

ALMEIDA, Juliano Florczak. 2021. "Nem instituição, nem indivíduo: notas sobre carisma e agência a partir

de testemunhos de graças de devotos de dois frades franciscanos". *Revista de Antropologia*, 64(3): e189654. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189654>

BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima; SÁ, Sílvia Michele Macedo de. 2021. "Terapeutas populares no Recôncavo da Bahia, Brasil: configurações agentivas em ontologias híbridas". *Revista de*

Antropologia, 64(3): e189651. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189651>

COSTA, Carlos Eduardo. 2021. "Futebol em campo, no campo da etnologia: o desporto bretão e a esportividade ameríndia". *Revista de Antropologia*, 64(3): e189722. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189722>

DE FIORI, Ana Letícia; ASSÊNSIO, Cibele Barbalho; ANDRADE, Fabiana, TEIXEIRA, Jacqueline Moraes, PATRIARCA, Letizia & DAL BO, Talita Larazin. 2017. O tempo e o vento: notas sobre a arte de burocratizar políticas de cotas na USP. *Revista de Antropologia*, 60(1), 55-83. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132101>

FERNANDES, Camila. 2021. "Casas de "tomar conta" e creches públicas: relações de cuidados e interdependência entre periferias e Estado". *Revista de Antropologia*, 64(3): e189648. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189648>

FLORES, Luiza Dias. 2021. "A ocupação kilombola: 'receita de resistência' do Território de Mãe Preta (RS)". *Revista de Antropologia*, 64(3): e189655. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189655>

LOPES, Natânia. 2021. "Sentidos e fantasias sobre o "luxo" na prostituição de "alto escalão" carioca". *Revista de Antropologia*, 64(3): e189656. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189656>

LOPES, Paulo Victor Leite. 2021. "Formas de governo e complementaridade entre a administração estatal e seus administrados: reflexões a partir de um serviço para homens autores de violência doméstica". *Revista de Antropologia*, 64(3): e189657. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189657>

MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. 2021. "Os enquadramentos da cidadindade: sobre os impactos da prática do skate de rua na cidade de São Paulo". *Revista de Antropologia*, 64(3): e189652. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189652>

MOUTINHO, Laura, TIRIBA, Thais, & BRUSCO, Rodrigo. 2021. Ensino de Antropologia em inglês: reflexões sobre uma experiência de inclusão. *Revista de Antropologia*, 64(3). <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.191370>

PAULA, Camila Galan de. 2021. "Assimetria e saliência: a relação entre iniciador/a e imitadores/as na circulação de bens industrializados entre os Wajãpi no Amapá". *Revista de Antropologia*, 64(3): e189649. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189649>

VERAS, Hermes de Sousa. 2021. "O santo e o encantado: a procissão afro umbandista para São Sebastião em São João de Pirabas". *Revista de Antropologia*, 64(3): e189653. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.189653>

Re-existências: notas de uma antropóloga negra em meio a concursos públicos para o cargo de magistério superior

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2020.189647](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189647)

1 | Este artigo foi escrito durante o pós-doutorado no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar de Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGICH/UFSC). Agradeço imensamente à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta formação e a minha supervisora Prof^a Dr^a Miriam Pillar Grossi pelo incentivo desta escrita.

Alexandra Eliza Vieira Alencar¹

Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil
xanda.alencar@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3305-6046>

RESUMO

Graças às políticas de ações afirmativas com reserva de vagas nas universidades públicas brasileiras vivemos atualmente um período de visibilidade de negros/as, indígenas, pessoas de baixa renda, quilombolas, populações LGBTT+, dentre outras. Essas presenças diversas no contexto universitário nos convidam ao exercício reflexivo sobre o ser/fazer universidade. Ao concluir nossas formações em nível superior, nos encontramos nas lutas cotidianas de buscar oportunidades profissionais que abarquem esses/as sujeitos/as em um sistema capital que continua estruturado por várias perspectivas opressivas, como o racismo e o sexismo. Assim, a partir das propostas teóricas de Alberto Guerreiro Ramos sobre a relação entre o negro-tema e o negro-vida e do amor como prática de liberdade de bell hooks, este artigo pretende tecer algumas grafias de re-existências diante da participação de uma antropóloga negra em concursos públicos para o cargo de magistério superior em universidade pública do sul do Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

Re-existências,
concursos, negras

RE-EXISTENCES: NOTES FROM A BLACK FEMALE ANTHROPOLOGIST IN THE MIDDLE OF PUBLIC TENDERS APPLYING FOR POSITIONS OF HIGHER EDUCATION TEACHING

ABSTRACT Thanks to affirmative action policies which guarantee vacancies in Brazilian public universities, we are currently experiencing a period of visibility of black, indigenous, low income, quilombolas, and LGBTTQIA populations, among others. These diverse presences within the university context invite us to put into practice the reflexive exercise of being/doing university. Once we finish our higher-level studies, we find ourselves in a daily struggle to seek professional opportunities that embrace these specific subjects, in a capital system that continues to be structured by various oppressive perspectives such as racism and sexism. The article is based on the theoretical assumptions of Alberto Guerreiro Ramos on the relationship between the black-theme and the black-life, and also on bell hooks notion of love as a practice of freedom from bell hooks. It aims to comment on some lines of re-existences in face of the participation of a black female anthropologist in public tenders applying for positions of higher education teaching at a public university in the south of Brazil.

KEYWORDS

Re-existences, public tenders, black people

INTRODUÇÃO

“Estuda pra ser alguém na vida!”. Eu ouvi essa frase durante toda a minha vida e segui ela à risca. Nos anos do ensino fundamental e médio de uma escola da rede pública de ensino sempre fui aprovada sem passar por nenhuma recuperação. Quando prestei vestibular para Jornalismo, graduação super concorrida da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) nos anos 2000, meus pais tiveram que me matricular em cursos pré-vestibulares particulares em busca de ter mais chance, e na quarta tentativa, ingressei na UFSC sendo a única estudante negra de cerca de 200 estudantes de todas as fases que existiam nesta graduação.

Estar nesse lugar de poder que é a universidade, me possibilitou, além do conhecimento proveniente de um curso superior, olhar para minha própria constituição como sujeito, bem como da própria universidade como instituição. Em sua obra *“Da Relação com o Saber: Elementos para uma Teoria”*, Bernard Charlot (2000) indica que não há sujeito de saber e não há saber senão em uma certa relação com o mundo. Segundo o autor, as relações sociais no mundo oferecem aos sujeitos um conjunto de significados que são partilhados com outros indivíduos. O sujeito apropria-se do social, sob uma forma específica, compreendidas aí sua posição, ou seja, o sujeito não se constrói à distância, mas sim, com o social, porque tem acesso ao universo dos significados, ao “simbólico”. E, é neste universo simbólico, que são estabelecidas as relações entre os sujeitos; a relação consigo mesmo e, com os sistemas simbólicos.

Neste sentido, como é possível que o cânone do pensamento em todas as disciplinas das Ciências Sociais e Humanidades nas universidades ocidentalizadas se baseiem no conhecimento produzido por uns poucos homens de quatro países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra, Alemanha) e dos Estados Unidos?

Essa é uma das questões, ainda super atual, que o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel evoca em seu artigo *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*, publicado em 2016. Como resposta o autor aborda os genocídios/epistemicídios ocorridos ao longo do século XVI contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus; contra povos nativos na conquista das Américas, denominados depois por colonizadores europeus de povos indígenas; contra povos africanos na conquista da África e a escravização dos mesmos nas Américas e; finalmente, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria. Seu argumento é de que o privilégio epistêmico do homem ocidental foi construído à custa desses genocídios/epistemicídios, nos quais figurava inicialmente o racismo religioso que, em meio às viagens europeias de exploração e conquista, foi aos poucos sendo substituído pelo racismo de cor para o qual os “povos sem religião”, lidos à época como “povos sem alma”, ou seja, desprovidos de humanidade, são passíveis de processos de inferiorização e dominação.

A tese principal deste artigo é que a condição de possibilidade para o cartesianismo idolátrico dos anos 1640 que assume o olho de Deus arrega-se o direito de dizer “penso, logo existo” à custa do “extermínio, logo existo”. Assim, no fim do século XVIII, quando as ditas universidades deixaram de ser cristãs e teológicas e se transformaram em seculares, utilizou-se a ideia antropológica kantiana de que a racionalidade está encarnada no homem branco ao norte dos Pirineus. A Península Ibérica foi relacionada ao estigma da irracionalidade, ao lado dos povos de pele negra, vermelha e amarela. As pessoas “sem racionalidade” foram epistemologicamente excluídas das estruturas de conhecimento das universidades e é a partir desta estrutura que o cânone da universidade ocidental é fundado. “Após 500 anos de colonização do saber, não existe qualquer tradição cultural ou epistêmica, em um sentido absoluto, que esteja fora da Modernidade eurocêntrica. Tudo foi afetado pela Modernidade eurocêntrica e muitos aspectos do eurocentrismo foram engessados nessas novas epistemologias” (Grosfoguel, 2016: 44).

Contudo, o autor argumenta que se, por um lado, o projeto colonial ocidental de genocídio/epistemicídio foi, em alguma extensão, bem-sucedido, em espaços particulares do mundo, por outro, fracassou totalmente. O pensamento de indígenas, muçulmanos, judeus, negros e mulheres críticos deste projeto continua vivo, ao lado do pensamento de outros/as críticos/as do Sul.

Esses saberes subalternizados, no caso brasileiro, mas poderíamos estender a outras populações do mundo, começam a ter visibilidade à medida que as universidades vão implementando as políticas de ações afirmativas, que configuram reservas de vagas para negros/as, indígenas, de baixa renda, quilombolas, populações LGBTQI+, dentre outras.

Num esforço de síntese e incorporando as diferentes contribuições, Sabrina Moehlecke (2002) argumenta que podemos falar em ação afirmativa como uma ação reparatória/compensatória e/ou preventiva, que busca corrigir uma situação de discriminação e desigualdade infringida a certos grupos no passado, presente ou futuro, por meio da valorização social, econômica, política e/ou cultural desses grupos, durante um período limitado. A ênfase em um ou mais desses aspectos dependerá do grupo visado e do contexto histórico e social. Ou seja, a ideia de uma restituição de uma igualdade que foi rompida ou que nunca existiu.

As políticas de ações afirmativas nas universidades não se fazem apenas com o ingresso desses e dessas estudantes. É necessária uma mudança epistêmica nos currículos e práticas de formação acadêmica que abarquem efetivamente essas diversidades.

O sociólogo negro Alberto Guerreiro Ramos faz em sua obra uma distinção conceitual importante para esta reflexão que é a do *negro-tema* e do *negro-vida*.

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escalpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como

vida ou realidade efetiva, o chamado negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida. O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção. O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistado, profético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje (Guerreiro Ramos, 1955: 215).

Neste sentido no que se refere à presença negra na universidade procuro nas próximas linhas refletir de que forma, utilizando as palavras de Alberto Guerreiro Ramos (1955), o negro-tema vai sendo complementado com o negro-vida no espaço universitário.

AS POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS E PRESENÇA NEGRA NA UFSC

Na minha trajetória acadêmica eu não ingressei na universidade pelas políticas de ações afirmativas, mas acompanhei na UFSC todo processo de defesa e implementação de tais políticas durante a graduação em Jornalismo e a transformação desta instituição durante a pós-graduação na qual cursei o mestrado e doutorado em Antropologia Social.

Ao longo de mais de uma década, entre meu ingresso na graduação (2002) e a realização de pós-doutorado na UFSC (2019) fui percebendo que essas presenças diversas no contexto universitário brasileiro nos convidam ao exercício reflexivo crítico das experiências plurais provenientes das relações constituídas entre esses sujeitos e a universidade.

Em dez anos de implantação das políticas afirmativas na UFSC (2008-2018), por meio da adoção de cotas para estudantes oriundos de escolas públicas, negros/as e indígenas, perspectivas e novos desafios se configuram no contexto do acompanhamento, permanência e êxito de estudantes pertencentes a grupos historicamente marginalizados ou pouco representados. Medidas institucionais corporificam relações dinâmicas de conflitos e negociações que envolvem a comunidade acadêmica de gestores/as, servidores/as e estudantes, bem como movimentos sociais organizados por representações dos respectivos segmentos beneficiados.

Nesse sentido as políticas de ações afirmativas promovem uma diversidade em termos de presença que afeta a estrutura universitária, permeada pelos efeitos da colonização proposta para essa região do país e visibiliza a necessidade de repensar tal instituição em seu tripé constitutivo de ensino, pesquisa e extensão, pelo princípio normativo da diversidade, referenciado aqui principalmente pelas vozes de estudantes negros e negras da UFSC ingressos por ações afirmativas, garantido desta forma o

amplo exercício dos direitos humanos em uma perspectiva de educação intercultural² e decolonial.³

A UFSC, assim como a sociedade catarinense, é atravessada por um processo histórico de invisibilidade negra estruturado pela ideologia do racismo. Segundo Ilka Boaventura Leite (1996) o fato de Santa Catarina possuir um menor número de população negra, comparado com outros estados do país, fortaleceu as seguintes imagens: Santa Catarina como Estado branco; a Europa incrustada no Brasil; um Estado com superioridade racial; um Estado com desenvolvimento e progresso. Tais imagens dão a entender que houve um processo de concretização do projeto imigrantista implantado desde meados do século XIX visando o branqueamento do país.

A justificativa para isso, segundo a autora, é que Santa Catarina tem e teve presença rara, inexpressiva ou insignificante de população negra atribuída historicamente pela ausência de um grande sistema escravista voltado para exportação. Isso demonstra que apenas o passado explica o presente, ignorando fluxos recentes migratórios. A outra justificativa sugere que Santa Catarina teve relações democráticas ou igualitárias de escravidão. Essas relações seriam decorrentes, sobretudo do modelo econômico implantado (minifúndio) e de um menor contingente de escravos.

Assim a invisibilidade dos negros e negras pode ser identificada em diferentes tipos de práticas e representações. Tal noção foi utilizada pela primeira vez por Ralph Ellison em 1952 nos Estados Unidos. O autor do romance *Homem Invisível* descreve os mecanismos de manifestação do racismo nos EUA, sobretudo, na entrada de escravizados e seus descendentes no mercado de trabalho assalariado e as relações sociais decorrentes de suas novas condições e status. Ellison procura demonstrar que o mecanismo de invisibilidade se processa por certo tipo de olhar que nega sua existência como forma de resolver a impossibilidade de bani-lo totalmente da sociedade.

Esses processos de invisibilidade podem ser observados em relação aos negros, mas também em relação a outros tipos de sujeitos sociais (pessoas com deficiência, mulheres, povos indígenas, população LGBTQ+, moradores de rua, dentre outros). A invisibilidade pode ocorrer tanto no âmbito individual, coletivo, em ações institucionais, oficiais e em textos científicos. Pode ser provocada por setores dominantes da sociedade, mas também pelos próprios sujeitos marginalizados. Novos mecanismos sutis ou explícitos de exclusão dos negros são revelados em pesquisas recentes. Por outro lado, estratégias utilizadas pelos negros ao longo deste século lidam diariamente com a invisibilidade, com o racismo e as mais diferentes formas de segregação. Nesse processo de reivindicação de políticas públicas de visibilidade e valorização surgem os protagonismos negros.

Mas como é se sentir ao mesmo tempo negro e universitário? Para W. E. B. Du Bois, sociólogo, historiador, ativista e editor norte-americano que já escreve em 1903 sobre a condição do negro americano, que passa a exercer o direito civil de votar nos Estados Unidos, o argumento parte da pergunta como é sentir-se um problema? Para o

2 | A interculturalidade crítica, nos termos de Catherine Walsh (2009), se constitui como projeto político, social, ético e epistêmico que questiona a racionalidade ocidental que se arroga como único caminho epistemológico constitutivo de conhecimento legítimo. Exige-se criticidade dos processos de exclusão, naturalização e inferiorização. Trata-se de questionar as diferenças e desigualdades construídas ao longo da história entre diferentes grupos sócio-culturais, étnico-raciais, de gênero, orientação sexual, entre outros. Parte-se da afirmação de que a interculturalidade aponta à construção de sociedades que assumam as diferenças como constitutivas da democracia e seja capaz de construir relações novas, verdadeiramente igualitárias entre os diferentes grupos sócio-culturais, o que supõe empoderar aqueles que foram historicamente inferiorizados. Desta forma, entende-se que o processo de socialização no contexto das instituições de ensino brasileiro necessita se transpor a limitada noção de interiorização de conteúdos e perceber que os indivíduos, na contemporaneidade, são sujeitos de sua própria história e que, do ponto de vista das instituições, cabe considerar o sentido dos saberes, bem como as relações estabelecidas ou não com eles, objetivando um reavaliar das seleções dos saberes nesses espaços.

3 | Por perspectiva decolonial, nos termos de Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), entendo uma rede de investigadores principalmente formada por intelectuais latino-americanos, que tem como foco as fronteiras não só como espaço onde as diferenças são reinventadas, mas como lócus enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento.

autor, o negro é uma espécie filho renegado onde o mundo americano não lhe concede uma consciência verdadeira de si, mas apenas vê-se a si mesmo por meio da revelação do outro mundo. Tal sensação gera a noção de dupla consciência,

esta sensação de se estar sempre a olhar para si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a nossa alma pela bitola de um mundo que nos observa com desprezo trocista e piedade. Sempre esta dualidade - um Americano, um Negro; duas almas, dois pensamentos, dois anseios irreconciliáveis; dois ideais em contenda num corpo escuro que só não se desfaz devido à sua força tenaz (Du Bois, 2011: 51).

Por meio desta perspectiva podemos observar como ainda é latente esse sentimento na população negra, em várias partes do mundo, como estudante negra universitária que já fui acrescento a dupla consciência de Du Bois outras dimensões, pois quando interseccionamos⁴ as dimensões de gênero, de classe e de capacitismo a essas consciências, complexificamos ainda mais a análise.

SER ESTUDANTE NEGRO E NEGRA NA UFSC

A partir da análise das entrevistas com estudantes negros/as que compuseram o Projeto Observatório das Ações Afirmativas, realizado pelo Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI) da UFSC⁵ é possível perceber que a universidade se revelou como uma abertura de possibilidades, proporcionando para alguns/algumas estudantes para além do conhecimento, diploma e inserção no mercado de trabalho, também experiências como intercâmbios. Contudo para alguns/algumas estudantes, principalmente em cursos onde a presença negra era algo praticamente inexistente antes do Programa das Ações Afirmativas como graduações vinculadas à área das exatas ou mesmo na área do Direito, o cotidiano acadêmico é marcado por situações cotidianas de racismos, como a dificuldade no acompanhamento dos conteúdos, provocada por professores e colegas que negligenciam tais demandas por acharem que estudantes negros “não tem nível”, logo não precisam de atenção no processo de aprendizagem, ou a conjugação da necessidade de trabalhar e estudar para poder dar continuidade à formação, propiciando pouco tempo para dedicação aos cursos de formação.

Como exemplos temos uma das entrevistadas⁶, estudante de Engenharia que relata a ocasião, na qual um professor em classe disse “ser a favor” das cotas, mas que para ele depois “disso” estava muito difícil dar aulas na UFSC. Que os/as estudantes que estavam entrando “não eram preparados para UFSC”, este professor acredita que os/as estudantes já deveriam entrar na Universidade sabendo como este passo interage e é vivenciado pelos acadêmicos, e não “se fazendo de coitados”. Tal estudante relata que havia no mínimo cinco cotistas negros na sala de aula e que todos, inclusive ela,

4 | A noção de interseccionalidade se propõe a pensar sobre as intersecções que existem entre os marcadores de gênero, raça e classe. O termo feminismo interseccional surge nos anos de 1980 e sua criação é atribuída a professora de Direito Kimberlé Crenshaw, que afirma que o termo surge de sua tentativa de refletir sobre como determinadas leis antidiscriminatórias não davam conta da relação que existia entre gênero e raça, sendo que se identificava a necessidade de pensar os efeitos das interações desses marcadores (Crenshaw, 1989). Mesmo que o termo interseccionalidade seja atribuído a Crenshaw, outras escritoras da época também estavam pensando essas intersecções, como bell hooks e Audre Lorde. bell hooks em *Mulheres Negras: moldando a teoria feminista*, vai afirmar que o feminismo até então teria sido hegemônico, de modo que, o pensamento feminista produzido apenas dizia respeito a um grupo muito seleto de mulheres, que seriam as mulheres brancas estadunidenses, casadas, com formação universitária, de classe média e alta. bell hooks, assim como outras pensadoras da época, afirmam como feministas brancas também não possuíam consciência de como por vezes suas perspectivas refletem seus preconceitos de classe e raça. Desse modo, a noção de interseccionalidade se propõe a pensar os complexos efeitos das interações entre a discriminação sexista, o classicismo e o racismo (hooks, 2017).

5 | Tal projeto financiado pelo edital PROEX/MEC, realizado entre 2012 a 2014 tinha por objetivo, dentre outras ações construir um banco de dados e depoimentos de histórias de trajetórias juvenis e escolares de estudantes ingressantes pelo Programa de Ações Afirmativas na UFSC, em particular os segmentos indígenas e negros.

6 | De acordo com o termo assinado pelos/as entrevistados/as, o Projeto Observatório das Ações Afirmativas pode utilizar o conteúdo das entrevistas, desde que seja preservada a identidade dos envolvidos/as.

infelizmente não conseguiram concluir a disciplina: “Bem preconceituoso a fala dele. Só que também não falei nada, mas acabei saindo dessa matéria também.”

Outra estudante de Engenharia fala sobre as dificuldades de permanecer dentro da Universidade e lembra de outros colegas que também entraram por cotas na Universidade e tiveram muita dificuldade em permanecer.

*Várias pessoas que eu conheço e que entraram por cotas **não conseguiram ficar**. Porque não tem condições, normalmente o curso que elas querem é integral, **não tem condições de estudar e trabalhar. Ou de trabalhar e estudar**. Não tem como é uma ou outra. Então muita gente não ficou. Porque **não sentiram que aqui é o lugar deles**. Teve gente que eu conheço que nunca entrou na biblioteca, mesmo estudando aqui. Um outro amigo da minha irmã, ele entrou este ano, mas não ficou. Ele disse que as **pessoas olhavam torto para ele**. E teve o problema da greve no começo do ano e daí ele não podia pegar livros na biblioteca. Daí todo mundo comprou os livros, sabe? E ele não tinha o livro daí ficava com vergonha. Chegava lá na sala e todo mundo tinha (Estudante de Engenharia) [grifos meus].*

Assim por mais que a universidade, como instituição, se coloque comprometida com a erradicação do racismo, ele persiste de diversas formas nas relações sociais, pois estrutura nossa sociedade. Para o jurista e filósofo negro Silvio Luiz de Almeida (2019) o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial a qual pertençam. Tal racismo é percebido pelo autor a partir de três concepções: individual, institucional e estrutural. A concepção individual é quando se limita o olhar sobre o racismo e os aspectos comportamentais, deixando de lado o fato de que as maiores desgraças produzidas pelo racismo foram feitas sob o abrigo da legalidade e com o apoio moral de líderes políticos, líderes religiosos e considerados “homens de bem”. Já na concepção institucional, o racismo pode ter sua forma alterada pela ação ou omissão dos poderes institucionais – Estado, universidade, escola, etc. – que podem tanto modificar a atuação dos mecanismos discriminatórios, como também estabelecer novos significados para raça. Por fim temos a concepção estrutural na qual as instituições são apenas uma materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. “Dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (Almeida, 2019: 47).

Na experiência e produção de conhecimento de um/a universitário/a negro/a, tal racismo vai sendo visibilizado e serve também como fonte de reflexão dentro da academia. Assim o então pós-graduando William Conceição, ingresso pelo Programa de Ações Afirmativas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFSC, em nível de mestrado, em artigo que compõe a coletânea produzida pelo Núcleo de

Estudos de Relações Interétnicas (NUER) da mesma instituição, intitulado *Cadernos de Textos e Debates* nº 15, cujo tema era *Ações Afirmativas, Cotas e Formação Acadêmica*, publicado em 2017, argumenta que a importância das Ações Afirmativas são evidentes, mas não suficientes pela permanência ainda latente em nossa sociedade da ideologia do racismo.

Temos que conseguir extrapolar as cotas somente enquanto uma vaga institucional. As ações afirmativas estão aí para reiterar a necessidade de Abertura, e isso nos mais diversos graus, principalmente na necessidade de descolonizar. Não basta entrarmos, devemos ser reconhecidos enquanto sujeitos de direito, sem lugares marcados ou reflexões destinadas. O racismo brasileiro tem se constituído, bem sabemos, a partir da retórica da ideologia da mestiçagem, do jeitinho e do tapa nas costas, em que se escondem as práticas racistas que estão por trás de argumentos tais quais: ‘não sou racista porque estudo’, ‘tenho um amigo’, ‘namorei um negro ou uma negra’, ou agora ‘porque apoio o Programa de Ações Afirmativas’ (Conceição, 2017: 54).

Yérsia Souza de Assis, doutoranda em Antropologia na UFSC e também autora desta coletânea argumenta que no momento que passamos a acionar esses novos espaços sociais se questiona sobre o quanto ainda temos dificuldade em discutir no ambiente acadêmico os tensionamentos que circundam os debates sobre raça, racismo e relações raciais. De igual forma a autora também se questiona em que medida garantindo um modelo de reserva de vagas na Pós estamos assegurando uma discussão, senão coerente, mas honesta sobre o tema.

Nesse quesito considero muito importante o meu ingresso, e a garantia da minha permanência por parte do meu programa ao conceder bolsa desde o início, pois, para mais do que a minha satisfação pessoal em passar numa seleção de doutorado, e assim continuar minha trajetória acadêmica, o meu ingresso aciona itens representacionais, e aqui, rapidamente, cito o item da raça e do gênero como elementos constitutivos dessa experiência. Afinal, eu faço parte de uma parcela sub-representada elevada à máxima potência: mulheres negras nordestinas pós-graduandas. O reflexo disso é o número quase zero de professoras universitárias com essas características (Assis, 2017: 17).

Assis (2017) também destaca que este debate também se configura com uma perspectiva reversa e

aqui, atendo-me ao racismo institucional, que por vezes vai relegar a pessoas como eu, por exemplo, que estudam cotas e ações afirmativas, (...) um espectro “militantesco”, no sentido que não conseguindo mais desqualificar as trajetórias de inserção e permanência dos alunos cotistas, outra via é desqualificar as pesquisas às quais estamos vinculados (Assis, 2017: 18).

Sobre a visibilidade dos privilégios que constituem a estrutura da universidade Conceição (2017) ressalta que dentro desse processo de descolonização os estudos de branquitude podem ser profícuos, dentro dos seus limites teóricos e metodológicos, uma vez que situam o homem branco, pelo menos como homem comum, apresentando-o dentro das teias das relações humanas. Onde seu corpo antes entendido e unificado como universal, passa agora, a ser esquadrihado como qualquer outro, e posto em relação com outros corpos.

Digamos, com certo exagero e uma dose de provocação que os estudos de branquitude pretendem trazer o branco para o campo da realidade, afogando-os, tirando-o de sua pretensa universalidade. Neste caso, se afogássemos os brancos nas relações interétnicas, assim como os cientistas fizeram com outros grupos, talvez, veríamos emergir de seus corpos as vossas branquitudes e o poder que resulta dela em toda sua potência (Conceição, 2017: 49).

Nesse sentido, pensando em trazer outros saberes para construção do conhecimento acadêmico, tentei ao longo dessa reflexão, procurar também outras formas de apreender tais conhecimentos, fazendo não só uma teoria, mas também uma metodologia decolonial.

Assim ministrei em 26 de outubro de 2018, a “Vivência Xirê: sentidos criados no fazer” no Espaço Cultural de Gênero e Diversidade da UFSC, numa edição especial que teve como foco apenas a participação de estudantes negros e negras da UFSC. A proposta era não só compreender suas trajetórias acadêmicas e situações de racismos sofridas, mas principalmente por meio de atividades corporais refletir sobre suas estratégias diárias de re-existências, a construção de seus protagonismos e suas práticas de bem-estar.

Tal vivência existente desde 2016, é o resultado de minha docência como professora de danças afrobrasileiras somado as minhas pesquisas junto às práticas culturais negras. Durante o encontro desenvolvo uma série de atividades corporais coletivas que remetem às características dos orixás, propondo desta forma um fomento a uma noção de bem estar calcado em valores afrobrasileiros como respeito à ancestralidade, à religiosidade, à oralidade, à coletividade, dentre outros. O termo xirê significa a ordem em que são tocadas, cantadas e dançadas as músicas aos orixás, em rituais dentro de algumas práticas religiosas de matriz africana.

Na ocasião, reunimos oito participantes dentre eles/elas: uma graduanda em Matemática, uma graduanda em Geografia, um mestrando em Direito, um doutorando e uma doutoranda em Física, uma mestranda em Saúde Pública, uma participante do Maracatu Arrasta Ilha, grupo que ocupa o espaço público da UFSC aos domingos semanalmente e realiza sua prática cultural desde 2002 neste espaço público, e uma outra mulher negra que não estudava na UFSC, mas frequentava esta instituição por ter vários amigos e amigas desta instituição.

Durante a vivência que priorizava a presença integral, ignorando qualquer divisão existente entre corpo e mente percorremos a encruzilhada do orixá Exu, montada neste espaço com o posicionamento de cadeiras, chamando pra caminhada nossos ancestrais, dentre eles/elas estavam os/as familiares, mestres/as da cultura popular e militantes do movimento negro local. No papel escrevemos nossas lutas, fazendo referência ao guerreiro, orixá Ogum, e neste dia apareceram: igualdade de direitos, a educação como ferramenta de transformação, afeto, necessidade de auto-sobrevivência, diversidade, conhecimento, liberdade, representatividade preta, mulheres no poder, dentre outras. Já realizando movimentos de caçadores, como o orixá Oxóssi, buscamos por meio do lançamento de flechas, compartilhar coletivamente nossos alvos: a profissão, a educação, o conhecimento, o compromisso com a sociedade e a felicidade foram alguns dos destinos que nossas flechas tentaram alcançar. Então a partir daí ingressamos num ritual de cura, fazendo referência a potência do orixá Obaluaê e a sensação é que o tempo passou muito rápido para aqueles momentos necessários de cuidado. Já imersos na vivência e um pouco desprovidos das couraças da vida cotidiana falamos sobre o que é ser um corpo negro na UFSC, utilizando a potência da escuta nos ensinada pela orixá Nanã. Das histórias partilhadas, uma contada por uma das participantes nos mostra que para muitos/as a universidade é um lugar impensável para o corpo negro enquanto estudante. “Minha mãe trabalhava de faxina próximo à UFSC e naquele momento eu pensava: – Este lugar não era pra mim. Só depois que comecei a fazer maracatu fui percebendo que era possível ser estudante”. Outra história partilhada nos mostra uma estudante africana que vem de uma realidade onde toda sociedade é negra, mas também permeada por desigualdades “Demorei um pouco a entender a questão do racismo, e hoje espero, através dos meus estudos, contribuir um pouco na transformação desta realidade”. E mais histórias vieram à tona, assim como o cansaço corporal e partilhas de doenças por conta dos preconceitos existentes no cotidiano da instituição. Nos abraçamos na potência do colo da mãe lemanjá e brincamos feito lbejis com nossas crianças interiores e saímos resolutos da necessidade de mais momentos como esse que priorizem o bem-estar, ou nos termos de bell hooks (2017) uma auto-atualização.

Poderíamos expor outras inúmeras visões sobre o que é ser um/uma estudante negro/a universitário/a ingresso/a pela política de ações afirmativas, em nível de graduação, mestrado ou doutorado, mas gostaria de ir além e situar nossa reflexão no depois. O que acontece com os/as egressos/as negros/as que se formam nas universidades públicas brasileiras, que ingressaram ou não pelas políticas de ações afirmativas?

NEGRAS INSERÇÕES NO MERCADO DE TRABALHO

De acordo com a dissertação em Sociologia de Wagner Lemes do Nascimento, defendida na UFRGS em 2018, intitulada *O vestibular pra nós nunca acaba: trajetória acadêmica e inserção profissional de diplomados da UFRGS beneficiados pela política de cotas*,

de maneira geral, o término da graduação e busca por inserção profissional é fonte de anseios e inseguranças. Mesmo com a maior qualificação decorrente da obtenção do diploma, o ingresso no mercado de trabalho em uma área correspondente com a formação pode levar anos.

Dentre os 24 profissionais, apenas 10 estavam atuando em suas respectivas áreas quando entrevistados, o que não significa satisfação profissional. Os demais entrevistados estão distribuídos entre os que postergaram o ingresso no mercado de trabalho em busca de maior qualificação, mudaram de área de atuação e os que não conseguiram se inserir no mercado em uma posição condizente com sua área de formação (Nascimento, 2018: 89-90).

O autor ainda destaca que dentre as estratégias mobilizadas para o ingresso na esfera laboral estão: entrega de currículos, cadastros em sites de emprego, realização de concursos públicos e/ou busca por maior qualificação por meio da realização de uma segunda graduação ou realização de uma pós-graduação. A exemplo do ocorrido ao longo do percurso acadêmico, há diferenças significativas entre a trajetória profissional dos entrevistados ao levarmos em consideração sua pertença racial. “Mesmo com a maior qualificação, os profissionais negros continuam enfrentando o racismo, através de atos discriminatórios, em sua busca por emprego.”

Aqui me reporto para um dos momentos mais difíceis da minha trajetória de vida que foi o desemprego após a defesa do doutorado. Sim a frase inicial dos meus pais referente às consequências de uma vida melhor para quem se dedicava aos estudos caíram por terra. Enfrentei sete processos seletivos para o cargo de magistério superior desde 2015, além de tentar o envio de currículo para diversas empresas em busca de oportunidades de trabalho, mas em todas não obtive aprovação.

Sobre as empresas em que busquei trabalho, me lembro do dia que consegui chegar à etapa de entrevista para uma vaga de secretária na sede do Ministério Público Estadual de Santa Catarina e o entrevistador, servidor do órgão em questão, comentava comigo que eu era muito qualificada para a vaga e que tinha medo que eu abandonasse o cargo na primeira oportunidade. Ou seja: eu era qualificada demais para um cargo de secretária, mas estava muito aquém, para um cargo de professora universitária.

Já sobre os concursos em cada processo consegui tirar aprendizados que reverteram individualmente para minha formação acadêmica: como a necessidade de ter mais publicações de artigos, pois isso é bastante valorizado em concursos, e a experiência docente, principalmente em nível de graduação. Mas também aos poucos fui percebendo que havia coisas para além do mérito. Na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), por exemplo, um dos primeiros concursos que fiz ainda cursando o final do doutorado, havia inscrição gratuita para uma vaga de antropologia das relações étnico-raciais. Fui para cidade de Foz do Iguaçu e chegando na prova escrita do concurso, constatei que era eu e mais duas candidatas. Uma foi

reprovada nesta etapa, e seguimos eu e outra candidata até o fim do processo. No dia da divulgação dos resultados, a banca examinadora chamou nós duas na sala e disse que não havia classificado ninguém, pois não éramos o perfil que eles procuravam. Fiquei perplexa com o gasto de dinheiro público para realizar um concurso que não serviu para o seu propósito. E quando questionamos então qual era o perfil que eles procuravam, um dos membros da banca comentou que trabalhos acadêmicos de orientandos de um determinado professor da USP estavam dentro do que eles procuravam. Na época como nem doutorado eu havia concluído e nunca tinha feito um concurso para docente, achei estranho, mas naturalizei o processo, e não entrei com recurso. Porém com o tempo, e juntando essa experiência a outros concursos vividos, comecei a refletir sobre esses processos seletivos e a própria universidade como instituição de ensino público.

Assim foram muitos meses de tentativas, que foram comprimindo minha autoestima e até minha crença na minha capacidade profissional, fora a necessidade pungente de pagar as contas, enfim de sobreviver. Estaria eu vivendo o meu devir-negro? O qual nos termos de Achille Mbembe (2014), pouco tem a ver com a cor da pele, mas essencialmente com a condição de viver para a morte, de conviver com o medo, com a expectativa ou com a efetividade da vida pobre e miserável.

Embora não obtenha resposta para pergunta, ao longo deste processo, com certeza menos doloroso que a trajetória de outros/as tantos/as, tive o apoio da minha família que reafirmava continuamente o meu potencial, e aos poucos fui considerando a possibilidade de voltar para a universidade para realização de um pós-doutorado. Participei de três editais e obtive aprovação para um estágio de pós-doutoramento de dez meses, supervisionado pela Prof^a Dr^a Miriam Pillar Grossi, vinculado ao “Projeto Direitos Humanos, Antropologia e Educação: experiências de formações em Gênero e Diversidade”, aprovado no edital promovido pela CAPES e a antiga Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão vinculada ao Ministério da Educação (SECADI/MEC) que me proporcionou um imenso aprimoramento profissional.

Hoje percebo que precisava trilhar este caminho para o meu fortalecimento individual e profissional, pois o estágio pós-doutoral, assim como a contratação para docente substituto, são experiências que fazem ponte entre a formação doutoral e o mercado de trabalho acadêmico na antropologia mundial. Contudo, a constatação de que não há lugar para todos/as doutores/as em antropologia desse Brasil em universidades públicas é cada vez mais evidente. Prova disso é que nos sete concursos que fiz, sempre foi oferecida uma vaga para professor docente e o número de candidatos variou de 03 chegando ao número de 104 candidatos/as para uma única vaga. E nessa peneira o peso do racismo que estrutura nossa sociedade só aumenta, como observei no meu penúltimo concurso para o cargo de magistério público superior para o Departamento de Antropologia da UFSC, na área de Teoria Antropológica, ocorrido em setembro de 2018.

MOMENTOS LIMINAIS: OS PROCESSOS DE REALIZAÇÃO DE CONCURSO PÚBLICO PARA O CARGO DE MAGISTÉRIO SUPERIOR

De acordo com a noção de liminaridade de Victor Turner (1974) vivemos nos concursos públicos para o cargo de magistério superior um momento liminal. Os/as candidatas tem por cerca de uma semana, às vezes mais, a separação do seu fluxo de experiência cotidiana, experienciam as extremidades de sentimentos como dor, cansaço, ansiedade, medo, dentre outros, mas também são reenergizados e estimulados pelos laços de solidariedade que acontece na *communitas* que se forma dentro deste processo liminal, onde temos o apoio da família, amigos, professores/as e colegas de áreas, formando uma rede que participa indiretamente deste processo seletivo.

De maneira geral, as etapas de um concurso público para cargo de professor efetivo de uma universidade, com algumas especificidades dependendo do edital, consistem nas seguintes etapas: prova escrita, prova didática, prova de títulos, prova de defesa do memorial e projeto de atividades acadêmicas.

Dentro deste processo ritual permeado de regras, há a prova didática, que tem de ser preparada em apenas 24 horas. Um dos pressupostos, previsto em alguns editais desta prova, é o não diálogo verbal dos integrantes da banca com a/o candidato/a. Assim sendo, os/as membros/as da banca ficam exercendo as dimensões do trabalho do antropólogo propostos por Roberto Cardoso de Oliveira (1996) “olhando, ouvindo e escrevendo”, enquanto o/a candidato/a tenta dar a melhor aula da sua vida.

Neste sentido, as regras existentes nos regulamentos, regimentos, como técnicas disciplinares, nos termos de Michael Foucault (2002), vão deixando nossos corpos mais dóceis e nós vamos aceitando sem refletir sobre esses processos, ou pior, sem a possibilidade de perceber formas outras de concebê-lo e aceitamos. Afinal, queremos a aprovação no cargo público e a oportunidade de poder fazer diferente.

E isso para mim, como antropóloga negra ficou ainda mais evidente em um dos últimos concursos que fiz na área de Teoria Antropológica. Na oportunidade dos 104 inscritos, 48 candidatos/as realizaram a prova escrita, desses/as a banca aprovou apenas 08 candidatos/as para a prova didática e restante do processo. Para minha inicial felicidade, eu estava entre esse último grupo e era a única mulher negra dentre os candidatos e as candidatas.

Fiz a prova didática, a qual muitos participantes do público que vieram assistir a minha aula, entre eles professores/as e estudantes de graduação, disseram o quanto aprenderam e que queriam ter aulas comigo em seus cursos de formação. Sai bem motivada e realizei a última etapa de defesa do memorial e projeto de atividades acadêmicas, as quais fiz pela primeira vez, uma vez que nos demais processos seletivos que tinha realizado não pedia essa etapa. Assim, na divulgação dos resultados, não obtive a classificação, pois tive média inferior a 7,00 na prova didática e tal nota culminou na minha desclassificação.

Contudo olhando mais detidamente as notas dos/as avaliadores/as notei algumas disparidades que me levaram a algumas reflexões: na prova escrita eu obtive 7,5/ 7,0/ 8,0 e na prova didática que é eliminatória e a primeira prova que a banca tem contato com o/a candidato/a eu tirei 5,0/ 6,0/ 9,0. Assim essa disparidade entre as notas da banca examinadora na prova didática, diante dos mesmos critérios de avaliação, sem nenhuma descrição dos motivos que levaram tal examinador/a a atribuir tal nota me levaram a redigir um recurso pedindo revisão da nota e reconsideração da minha classificação. Tal recurso foi indeferido pela banca examinadora, sem o mínimo de retorno descritivo do porquê da atribuição das notas frente aos critérios de avaliação.

Então comecei a cogitar a hipótese de racismo velado, tendo em vista que eu era a única candidata mulher e negra, e isso passa a ser um fator também presente na avaliação de uma prova em que a banca me enxerga pela primeira vez.

bell hooks (2019) quando reflete sobre o lugar da mulher negra na pós-graduação argumenta que mudanças nas práticas de contratação têm significado que há mais professores negros em universidades predominantemente brancas, mas a presença deles pouco suaviza o racismo e o machismo de professores brancos. Na sua experiência na graduação e pós-graduação a autora conta que esses professores comunicavam suas mensagens racistas e machistas de modo sutil esquecendo os nomes de alunas quando liam a lista de presença, evitando olhar para os/as estudantes, fingindo que não ouvia quando esses/as falavam e às vezes até ignorando-os/as completamente. E essa falta de olhar era algo que eu senti durante este processo seletivo na UFSC. “Quando eu falava para professores mais solidários sobre comentários racistas ditos a portas fechadas, durante horários de atendimento ao aluno, havia sempre uma expressão de descrença, surpresa e suspeita sobre o rigor do que eu estava reportando” (hooks, 2019: 129). Por isso creio nas dificuldades, até para nós negros/as, apontarmos o racismo, pois ele é sempre tido como um problema do outro/a.

Nos termos de hooks (2019), o racismo e o machismo, especialmente no nível da pós-graduação moldam e influenciam tanto o desempenho acadêmico quanto a empregabilidade de mulheres negras acadêmicas. Pois muitas vezes a única mulher negra que professores brancos e brancas encontram é uma trabalhadora doméstica em suas casas.

Assim conversando sobre a hipótese de racismo institucional, com os e as presentes na aula essa possibilidade ganhou força, e os e as estudantes da pós-graduação, após o término do concurso, levaram um pedido de reconsideração da avaliação da minha prova didática, agora para a instância do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), ressaltando a necessidade urgente do Departamento de Antropologia da UFSC não só de descolonizar seu currículo, abordando as temáticas de gênero e raça, mas também ter em seu corpo docente professores/as negros/as.

O pedido foi indeferido, mas em abril de 2019, outro edital de concurso para UFSC, para o Departamento de Antropologia foi lançado. O cargo era de professor efetivo na área das Relações Raciais. O que na minha leitura, só foi possível, graças à visibilização do racismo institucional, ocorrido no último concurso e da repercussão deste episódio no corpo docente e discente de tal instituição de ensino superior. Então novamente, estava eu vivendo tal estado liminal, experienciando este processo seletivo.

Contudo as condições agora eram outras, eu estava grávida, e esse “estar” me colocava a prioridade de passar por esse processo da forma mais saudável possível, a fim de que preservasse a minha saúde emocional e física e a do meu bebê. Foram quatro meses entre estudar os tópicos, ganhar o filho em junho de 2019 e realizar o concurso em agosto de 2019. Confesso que o ser mãe de um recém-nascido, ao mesmo tempo que me dava força, também me proporcionava um cansaço desmedido, e uma preocupação sobre a logística de como seria fazer um concurso com um bebê com quase dois meses, totalmente dependente de mim, no que tange à alimentação. Por vezes, violentei a mim e a ele, tentando regrar os horários de mamadas para na prova escrita, sair o menos possível da sala para amamentar, mas com apoio do meu companheiro abdiquei desta ideia.

Segundo Patricia Hill Collins (2019) até o florescimento do feminismo negro moderno na década de 1970, as análises da maternidade negra eram feitas por homens tanto negros como brancos e em sua maioria tais perspectivas acusavam as mães negras de não disciplinar seus filhos, de castrar seus filhos homens e tornar suas filhas pouco femininas, bem como de retardarem as conquistas acadêmicas de seus filhos. Análises feministas dos anos de 1970 e 1980 sobre maternidade produziram críticas a essa visão, mas não abordaram os recortes de classe e de raça. Para a autora, historicamente, o conceito de maternidade é central nas filosofias afro-descendentes. Nas comunidades afro-americanas essa ideia era associada a uma vida de sacrifícios, sem abordar os problemas enfrentados pelas mães negras.

Em geral, as afro-americanas precisam de uma análise feminista negra revitalizada a respeito da maternidade, uma análise que desconstrua a imagem de “escrava feliz”, seja ela oriunda da ideia de “matriarca” criada pelos homens brancos, seja da ideia de “mãe negra superforte” perpetuada pelos homens negros (Collins, 2019: 295).

Ao final do processo seletivo, percebi a maternidade, nos termos de Collins (2019) para quem:

a maternidade pode ser um espaço no qual as mulheres negras se expressam e descobrem o poder de autodefinição, a importância de valorizar e respeitar a si mesmas, a necessidade de autonomia e independência, assim como a crença no empoderamento da mulher negra (Collins, 2019: 296).

E isso me mostrou que independente do meu desempenho no processo seletivo eu tinha algo de extrema importância em casa, que me daria realizações pessoais e força para vencer as adversidades, continuando minha caminhada nesta difícil tarefa que é viver.

Assim as provas aconteceram, a banca examinadora também tentou implementar o princípio da diversidade com a presença de uma professora mulher e dois professores negros avaliando os e as candidatas – embora houve ainda a preponderância do julgamento masculino neste concurso – e havia 14 candidatos negros e negras realizando o processo seletivo.

Dos 37 inscritos, cerca de 20 realizaram a prova escrita e passaram 10 pessoas para a prova didática, prova de títulos e defesa de memorial e projeto de atividades acadêmicas. Realizei todo processo seletivo, contando com a ajuda dos meus pais para ficar com meu bebê, enquanto eu estava nas provas. Na divulgação dos resultados estava com minha consciência tranquila de ter dado o meu melhor, dentro do que era possível, e consegui obter a classificação, ficando em segundo lugar. Também fiquei muito feliz de mesmo não sendo eu a aprovada para vaga, o Departamento de Antropologia ter aprovado a sua primeira professora negra no quadro docente.

Contudo, na oportunidade, me lembrei da frase de Almeida (2019: 110) na qual “o racismo não se resume a um problema de representatividade, mas é uma questão de poder real”. Assim o fato de uma pessoa negra estar na liderança, não significa que esteja no poder, e muito menos, que a população negra esteja no poder.

Nesse sentido, embora a representatividade seja um passo importante na luta antirracista, pois propicia abertura de um espaço político para que as reivindicações dessas populações à margem possam ser repercutidas, especialmente quando a liderança conquistada for resultante de um projeto político coletivo; e também por dismantelar as narrativas discriminatórias que sempre colocam essas populações em lugares de subalternidades, é preciso refletir em que termos acontecem essas representatividades e de que forma elas afetam o sistema burocrático, meritocrático e competitivo que se tornaram as universidades públicas brasileiras. A professora de filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) Janine Sattle, em palestra⁷, fala da importância de se fazer uma “ocupação curricular”, pois o currículo é político e precisa ser construído a partir do princípio formativo da diversidade.

Assim com intuito de desestruturar o cânone da universidade ocidental que exclui a presença e por conseguinte os saberes das pessoas “sem racionalidade”, como nos mostrou Grosfoguel (2016) pretendo do meu lugar de fala como antropóloga negra e negra em movimento pretendo sempre utilizar esses processos de concursos como oportunidades de reflexão sobre o nosso fazer antropológico, afetando a universidade com a minha presença, removendo os centros e me colocando profissionalmente de coração aberto nas encruzilhadas⁸, tornando assim o ser e o fazer antropológico mais plural, permeado por amor, ou nos termos de Guerreiro

7 | Comunicação oral realizada na Mesa Educação e Diversidade durante o 6º Curso de Curta Duração em Gênero e Feminismo ocorrido de 01 a 03 de agosto de 2018 na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

8 | A ideia de encruzilhada potência própria do orixá Exu cultuado dentro das religiões de matriz africana que nos permite encontrar, partilhar nossas experiências e nos deixar ser atravessado pelo outro/a.

Ramos (1955), tornando o negro tema, mais negro vida. O amor aqui expresso refere-se à noção tecida por hooks (2006), como prática de liberdade e o olhar pedagógico para as diversidades.

Pois para teórica e ativista feminista negra norte-americana a cisão entre teoria e prática nos nega o poder da educação libertadora para a consciência crítica, perpetuando assim condições que reforçam nossa exploração e repressão coletivas. Segundo hooks, a teoria nasce do esforço de entender as experiências da vida cotidiana e dos esforços de intervir criticamente na própria vida e de outros. Só desta maneira as teorias que explicam as mágoas, podem também curar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta escrevivência, nos termos de Conceição Evaristo (2008), buscou por meio da trajetória individual de uma antropóloga negra refletir as experiências coletivas de sujeitos e sujeitas negros que mesmo com ampliação da formação universitária re-existem todos os dias em busca de oportunidades profissionais em uma sociedade estruturada pelo racismo e pelo machismo.

Também por meio desse exercício reflexivo sobre como a universidade é constituída por um conhecimento acadêmico de orientação eurocêntrica que suprime outros saberes, podemos por meio das políticas de ações afirmativas visibilizar esses saberes, por meio de presenças diversas que afetam a estrutura universitária. Além disso, compreendendo esses outros saberes, temos a possibilidade de criar outras formas metodológicas de ensino. Como exemplo cito a *Vivência Xirê⁹: sentidos criados no fazer*.

Tal vivência existente desde 2016, é o resultado de minha docência como professora de danças afrobrasileiras somado as minhas pesquisas junto às práticas culturais negras. Ela é uma das atividades principais da *Aláfia Casa de Cultura*, produtora que mensalmente realiza ações de reconhecimento e valorização da população e cultura negra. A vivência desenvolve uma série de atividades corporais coletivas que remetem às características dos orixás, propondo desta forma um fomento a uma noção de bem estar calcado em valores afrobrasileiros como respeito à ancestralidade, à religiosidade, à oralidade, à coletividade, dentre outros. Durante o período de pós-doutorado, só dentro da UFSC, ela foi oferecida como aula dentro da disciplina História da Antropologia; como atividade de entrosamento da equipe organizadora e atividade de bem estar durante o 18º Congresso Mundial de Antropologia; como método de pesquisa com estudantes negros e negras para conhecer suas trajetórias pessoais e acadêmicas na UFSC, a fim de escrever o artigo apresentado durante a 31ª RBA, bem como vivência oferecida gratuitamente em mais de uma edição pelo Espaço Cultural de Gênero e Diversidade da UFSC (ECGD/UFSC).

⁹ | O termo xirê significa a ordem em que são tocadas, cantadas e dançadas as músicas aos orixás, em rituais dentro de algumas práticas religiosas de matriz africana (Cacciatore, 1988).

Assim mais negros e negras ocupam espaços sociais que antes eram impensáveis. Mas há ainda muito por se fazer, como por exemplo aumentar o número de docentes negros e negras das instituições de ensino superior do país.

Segundo artigo dos sociólogos Flávia Rios (UFF) e Luiz Mello (UFG), intitulado *Estudantes e Docentes Negras/os nas Instituições de Ensino Superior: em busca da diversidade étnico-racial nos espaços de formação acadêmica no Brasil*¹⁰, publicado no Boletim Lua Nova, em 15 de novembro de 2019, a história das Ações Afirmativas no Brasil nos mostra que o enfrentamento das severas e persistentes desigualdades raciais só se tornou viável na medida em que o País passou a produzir e divulgar dados institucionais sobre cor de forma transparente, periódica e sistemática. De acordo com os autores:

Apesar de avanços nas últimas décadas no que diz respeito à introdução do quesito cor/raça nos formulários do Estado e à divulgação das informações coletadas, ainda é possível encontrar grandes lacunas que impedem o aprofundamento do combate ao racismo, e isso é particularmente notável no que diz respeito à carreira docente das Instituições de Ensino Superior (IES).

Em 2019, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) divulgou os resultados do Censo da Educação Superior 2018, a partir de três documentos principais: Divulgação de Resultados, Notas Estatísticas e Sinopse Estatística. Em nenhum deles é possível localizar a presença negra nos quadros docentes universitários, tampouco nos dados recém-divulgados pelo IBGE. A partir da caracterização proposta pelo Inep, sabemos, então, que o conjunto de docentes de nível superior no Brasil é basicamente masculino, na casa dos quase 40 anos, com prevalência de doutores em regime de trabalho integral nas instituições públicas e de mestres em regime de trabalho parcial nas privadas. Das informações acessadas sobre a cor do quadro docente a partir dos microdados do Inep. Por meio deles, sabemos que, em 2018, no conjunto do corpo docente de ensino superior público e privado do País, apenas 16,4% são pessoas autodeclaradas negras (2% são pretas/os e 14,4%, pardas/os). Em contraste, a maioria é formada por brancas/os (52,9%).

Não custa lembrar que cerca de 1/3 do corpo docente das IES não declara a sua cor/raça nos formulários institucionais, de onde o Inep faz a coleta dos dados. Cabe aqui destacar a gravidade dessa recorrente desvalorização do marcador social ou eixo de subordinação cor/raça nos documentos públicos do Inep relativos aos censos anuais da educação superior (seja no momento da autodeclaração, seja na divulgação desses dados), especialmente no contexto de um País fraturado por racismo estrutural associado à violência e desigualdade social, além de conflitos étnico-raciais de toda ordem.

10 | <https://boletimluanova.org/2019/11/15/estudantes-e-docentes-negras-os-nas-instituicoes-de-ensino-superior-em-busca-da-diversidade-etnico-racial-nos-espacos-de-formacao-academica-no-brasil/?fbclid=IwAR3jCqxHPxqCKBZFRO8bfvFTgQyqyBr95-Uklo-8PFcnyGHFcxoMHQrkgM>

Voltando ao universo retratado pelo Inep por meio da Sinopse Estatística de 2018, os autores encontraram uma única e fundamental caracterização do conjunto de estudantes brasileiras/os a partir de sua cor/raça, que mostra uma expressiva mudança no perfil étnico-racial do corpo discente dos cursos de graduação. Nota-se que especialmente as universidades e institutos federais hoje já contam com um número maior de estudantes autodeclaradas/os negras/os (pretas/os e pardas/os) do que brancas/os, a despeito do alto índice de “não declaração” do quesito cor/raça (20% para o total de IES e 13% no caso específico das instituições federais). Tais percentuais, seguramente, seriam inconcebíveis se imaginados para outras variáveis de identificação pessoal, como idade e sexo, por exemplo.

Vale aqui salientar que, entre estudantes com cor/raça declarada, indígenas e amarelas/os ocupam posições muito minoritárias em todos os tipos de IES, enquanto brancas/os são maioria no conjunto das IES, bem como nas instituições estaduais, municipais e privadas, em níveis que podem ser até maiores que os identificados no Censo 2018 do Inep, considerando o alto índice de “não declaração”. Registramos, por outro lado, que o mencionado estudo do IBGE, baseado em dados da Pnad Contínua 2018, já apontava a prevalência de estudantes de graduação negras/os em relação aos brancas/os (50,3% e 49,7%, respectivamente) no conjunto das instituições públicas de ensino superior, sem fazer distinção entre federais, estaduais e municipais. Também merece ser ressaltado que os resultados apresentados pelo IBGE não contemplam informações específicas relativas a estudantes pretas/os e pardas/os (que reunidas/os constituem a categoria “negras/os”), bem como desconsideram os totais de estudantes indígenas, amarelas/os e que não declararam cor/raça.

Desta maneira Rios e Mello (2019) questionam: Em que medida a mudança observada no perfil de cor/raça de estudantes de graduação está sendo acompanhada por alteração similar no perfil do conjunto de docentes? Como resposta, eles argumentam que esta é uma pergunta de resposta simples, uma vez que, nos censos anuais da educação superior do Inep, os índices de não declaração do quesito cor/raça entre docentes de IES em geral e de instituições federais de ensino em particular são ainda mais altos do que os identificados entre estudantes, chegando a mais de 80% em alguns casos.

Em face da flagrante omissão e precariedade dos dados governamentais, pesquisadoras/es têm investido em estratégias alternativas de levantamento do perfil racial do quadro docente universitário, valendo-se para tanto da heteroclassificação, já que a maioria das/os docentes no País também não tem informado sua cor/raça na Plataforma Lattes. O trabalho realizado pela equipe de pesquisa do Grupo de Estudos Multidisciplinar da Ação Afirmativa, o GEMAA, sediado no IESP/UERJ, reuniu exclusivamente as/os docentes vinculadas/os aos programas de pós-graduação na área de Ciências Sociais credenciados pela CAPES no ano de 2017. O grupo analisou o universo de 110 programas nacionais, nas áreas de Antropologia, Sociologia, Ciência

Política e Relações Internacionais. Desse conjunto, descobriu-se que 77% do corpo docente é composto por pessoas brancas, contra 15% de negras e negros (com expressiva prevalência de pardas/os – 12% – em detrimento de pretas/os – 3% –, nesse subconjunto), sendo o restante composto por categoria indefinida. Esse levantamento revelou também que, embora as desigualdades de gênero sejam expressivas nas quatro disciplinas, as desigualdades raciais se apresentaram de forma bastante severa nas Ciências Sociais brasileiras: pelos menos oito programas são compostos exclusivamente por docentes brancas/os.

Nesse sentido que estejamos cada vez mais unidos/as e fortalecidos/as para essas re-existências e que possamos lutar para que a lógica individualista e competitiva do sistema acadêmico não torne nossas presenças marionetes de uma estrutura que docializa nossos corpos e provoca epistemicídios (Carneiro, 2005) aos nossos saberes.

Alexandra E. V. Alencar é professora do Departamento de Antropologia da UFSC, doutora em Antropologia Social (PPGAS/UFSC), rainha do Maracatu Arrasta Ilha, pesquisadora do Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas da UFSC (NUER/UFSC) e do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades da UFSC (NIGS/UFSC), coordenadora da Aláfia Casa de Cultura e mãe do Nagô e do Irê.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: O financiamento deste artigo se refere a bolsa de pós-doutorado realizada no âmbito do projeto “Direitos Humanos, Antropologia, Educação: experiências de formação em Gênero e Diversidades”, coordenado pelas professoras Miriam Pillar Grossi e Antonella Maria Imperatriz Tassinari, e contemplado no Edital CAPES Educação em Direitos Humanos 2017 (38/2017) por meio do convênio entre a CAPES e a antiga SECADI/MEC (dados se encontram na primeira nota do texto).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. 2019. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra.

BERNADINO-COSTA, Joaze Bernardino-Costa; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). 2016. *Decolonidade e perspectiva negra*.

Sociedade e Estado, v. 31, n. 1: 25-49. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>

CACCIATORE, Olga Gudolle. 1988. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; 2005. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

CHARLOT, Bernard. 2000. *Da Relação com o Saber: Elementos para uma Teoria*. Tradução: Bruno Magne. Porto Alegre, Artmed Editora.

CRENSHAW, Kimberle. 1989. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chiago Legal Forum, n. 1: 139-167.

COLLINS, Patricia Hill. 2019. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo, Boitempo.

CONCEIÇÃO, Willian Luiz da. 2017 [2016]. Quando os “nativos” ocupam a antropologia: experiências de lugares e entrelugares nas Ações Afirmativas. *Cadernos Textos e Debates*, vol. 9, n. 15: 41-55.

DU BOIS, William E. B. 2011. “Do nosso esforço espiritual”. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *As Malhas que o Império tece: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa, Edições 70.

ELLISON, Ralph. 1990. *Homem Invisível*. São Paulo, Marco Zero.

EVARISTO, Conceição. 2008. *Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória*. Belo Horizonte: Fundo Municipal de Cultura. (Série *Releitura*, n. 23)

FOUCAULT, Michel. 2002. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Vozes.

GROSFOGUEL, Ramón. 2016. “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo

epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”. *Dossiê: Decolonidade e perspectiva negra. Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1: 25-49. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>

GUERREIRO RAMOS, Alberto. 1955. Patologia social do branco brasileiro. *Jornal do Commercio*.

hooks, bell. 2019. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. Tradução: Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo, Elefante.

hooks, bell. 2017. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. 2ª edição. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes.

hooks, bell. 2015. “Mulheres Negras: moldando a teoria feminista”. *Dossiê Feminismo e Antirracismo. Revista Brasileira de Ciências Políticas*, n. 16: 193-210. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-335220151608>

hooks, bell. 2019 [1952]. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. Tradução: Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo, Elefante.

hooks, bell. 2006. Love as the Practice of Freedom. In: *Outlaw Culture. Resisting Representations*. Nova Iorque, Routledge, pp. 243-250.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). 1996. *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Ilha de Santa Catarina, Ed. Letras Contemporâneas.

MBEMBE, Achille. 2014. *Crítica da Razão Negra*. Tradução: Marta Lança. Lisboa, Antígona.

MOEHLECKE, Sabrina. 2002. Ação Afirmativa: História e Debate no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, n. 117: 197-217.

NASCIMENTO, Wagner Lemes do. 2018. *O vestibular pra nós nunca acaba: trajetória acadêmica e inserção profissional de diplomados da UFRGS beneficiados pela política de cotas 2018*.

Porto Alegre, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. 1996. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1: 12-37. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1996.111579>

RIOS, Flávia; MELLO, Luiz. 2019. “Estudantes e Docentes Negras/os nas Instituições de Ensino Superior: em busca da diversidade étnico-racial nos espaços de formação acadêmica no Brasil”. In: *Boletim Lua Nova*. Disponível em: <https://boletimluanova.org/estudantes-e-docentes-negras-os-nas-instituicoes-de-ensino-superior-em->

[busca-da-diversidade-etnico-racial-nos-espacos-de-formacao-academica-no-brasil/](#) último acesso 05 de maio de 2021.

ASSIS, Yérsia Souza de. 2017. 2017 [2016]. “Fala Preta!”: das experiências de uma aluna cotista de Pós-Graduação na Universidade Federal de Santa Catarina. *Cadernos Textos e Debates*, v. 9, n. 15: 11-24.

TURNER, Victor. 1974. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes.

WALSH, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Ediciones Abya Yala.

Recebido em 1 de fevereiro de 2020. Aceito em 12 de fevereiro de 2021.

A ocupação kilombola: “receita de resistência” do Território de Mãe Preta (RS)

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2020.189655](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189655)

Luiza Dias Flores

Universidade Federal do Amazonas | Manaus, AM, Brasil
luizaflores@ufam.edu.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6809-4803>

RESUMO

Esse artigo apresenta parte do material de pesquisa oriundo da minha tese de doutorado, desenvolvido junto à comunidade *kilombola* Morada da Paz, também conhecida como Território de Mãe Preta. A comunidade está localizada na zona rural do município de Triunfo/RS e é formada majoritariamente por mulheres negras. Caracteriza-se por ser uma comunidade espiritual que segue as orientações de uma preta-velha, Mãe Preta, e um exu, Seu Sete. Foi com as mais velhas da comunidade, reconhecidas como *Yas* e *Baba*, que aprendi sobre o conceito de *ocupação*. O intuito aqui é recuperar esse conceito, apresentando suas singularidades na relação com outros entendimentos de ocupação. Argumento, por fim, que, assim como as “retomadas” indígenas e a “reativação” das bruxas neopagãs estadunidenses, a *ocupação* elaborada pela Morada, é também uma “receita de resistência” contra as investidas coloniais e capitalistas.

PALAVRAS-CHAVE

Cosmopolítica,
kilombo,
ocupação,
resistência

THE QUILOMBOLA OCCUPATION: “RESISTANCE RECIPE” OF THE MÃE PRETA TERRITORY (RS)

ABSTRACT This article presents part of the research material from my doctoral dissertation, developed with the Morada da Paz *kilombola* community, also known as the Territory of Mãe Preta. The community is located in the rural area of Triunfo, in the state of Rio Grande do Sul, and is formed mainly by black women. It is characterized by being a spiritual community that follows the guidelines of a *preta velha*, Mãe Preta, and an exu, Seu Sete. It was from the elders in the community, recognized as *Yas* and *Baba*, which I learned about the concept of *occupation*. The aim here is to recover this concept, presenting its singularities in relation to other understandings of occupation. Finally, I argue that, like the indigenous “retakes” and the “reclaim” of American neopagan witches, the *occupation* elaborated by Morada is also a “recipe for resistance” against colonial and capitalist attacks.

KEYWORDS

Cosmopolitics, kilombo,
occupation, resistance

Esse artigo apresenta parte do material oriundo da minha tese de doutorado, desenvolvida com a comunidade *kilombola*^{1 2} Morada da Paz, também conhecida como Território de Mãe Preta. A comunidade está localizada na zona rural do município de Triunfo/RS, cuja terra foi comprada coletivamente pelas/os moradores/es, e é formada majoritariamente por mulheres negras. Caracteriza-se fundamentalmente por ser uma comunidade espiritual que segue as orientações de uma preta-velha, Mãe Preta, e um exu, Seu Sete. Foi com as mais velhas da comunidade, compostas por quatro mulheres e um homem e reconhecidas como *Yas* e *Baba*, que aprendi sobre o conceito de *ocupar*.

Ouvi o termo *ocupar* pela primeira vez em um *ipádè*, como são denominadas as rodas de conversa, durante a vivência realizada na comunidade por um grupo de militância negra de Porto Alegre, majoritariamente composto por pessoas de meia idade com muitos anos de militância. Naquele momento, um dos visitantes traçou aproximações e distanciamentos entre os objetivos de seu coletivo e os da Morada da Paz. Afirmou buscar a vivência na comunidade porque ambos desejavam “valorizar o comunalismo e o saber ancestral”. Contudo, a principal diferença entre eles era o fato da Morada ser um “coletivo espiritual” e eles um “coletivo político”, visto que intencionavam recuperar o comunalismo dos “ancestrais quilombolas” e trazer essas “ideias comunais para dentro da política”. Neste momento, Yashodhan, *Yalasè* da comunidade respondeu: “mas nós somos sujeitos políticos! Não se trata de política partidária, mas é política. Temos práticas de permacultura, temos o Instituto CoMPaz, o Ponto de Cultura Omorodê e estamos construindo a ComKola.³ Trabalhamos com a ocupação! Ocupação das mentes, dos espaços, dos diálogos, dos corações”.

Sugiro pensar a *ocupação*, apresentada nesse diálogo, como um ponto nodal da encruzilhada (Anjos, 2006, 2008) entre duas noções de ocupação, a saber: dos movimentos sociais e das casas de Batuque. Encruzilhada é uma noção do pensamento afroreligioso e apresenta-se, através do trabalho de Anjos, como uma outra forma de compreender a diferença que não seja pela diluição da mesma, como instituída pelos modos de atuação do Estado-nação. Tal como a definiu o autor, “a religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades” (Anjos, 2008: 80).

Nessa encruzilhada, por um lado, temos a noção de ocupação desenvolvida pelos movimentos sociais, como uma estratégia de reivindicação política para fazer valer seus direitos e autonomia; por outro, a noção de ocupação desenvolvida pelo Batuque do Rio Grande do Sul, para nomear o processo de *incorporação* do sujeito pelo Orixá. Argumento que é nessa relação que surge a noção de *ocupação* desenvolvido pela Comunidade Morada da Paz.

¹ | Palavras grafadas em itálico referem-se a termos e expressões da comunidade, com exceção das expressões em idiomas estrangeiros. Citações mais longas serão seguidas de aspas duplas. Aspas duplas sem itálico serão utilizadas para citações de autoras/es. Aspas simples para expressões que gostaria de ressaltar. Assim esse artigo também como Folaiyan, nome pelo qual sou reconhecida pela Morada da Paz, seguindo as orientações das mais velhas da comunidade.

² | A comunidade opta pela designação *kilombo*, como um modo de recuperar o sentido bantu do termo: como fortaleza, união.

³ | Escola comunitária da Morada da Paz nomeada como Escola Comkola Kilombola Epé L'aiyè.

IMAGINAÇÃO POLÍTICA

O diálogo com que iniciei este artigo ocorreu no período em que as escolas públicas estaduais do Brasil foram ocupadas pelos estudantes secundaristas que exigiam do Estado atenção à educação básica. Ocupar as escolas permitiu aos estudantes construir novas relações de produção de conhecimento, não mais pautadas pela relação aluno-professor, mas pelas comunidades. A escola tornou-se um espaço aberto em que os jovens estudantes e comunidade se dispunham a realizar atividades e oficinas autogestionadas pelos ocupantes, como professores, pais e comunidade em geral contribuía com arrecadação de alimentos e demais itens necessários para a permanência da ação. Estudantes organizavam assembleias onde as decisões eram tomadas coletivamente, construindo na prática cotidiana os sentidos do que é uma ocupação.

A Morada da Paz não estava alheia a esses movimentos. Ao contrário, muitos de seus membros participavam ativamente como professoras/es da rede pública, oficinas/os, estudantes ou apoiadoras/es desses movimentos. Além disso, durante um curso de permacultura que ocorreu na comunidade, este foi o tema central entre muitos dos inscritos presentes. Ou seja, as ocupações nas escolas, no MinC, nas Universidades e em outros espaços, foram tópicos de boa parte das conversas comunitárias. A luta dos secundaristas pela educação e o desejo de construir uma escola diferente por meio das ocupações se conectou aos desejos da Morada da Paz e sua luta por *outro mundo possível*.

Em termos jurídicos, a noção de ocupação nasce profundamente atrelada ao conceito de propriedade individual, característica fundamental do Direito moderno. O direito à propriedade é um dos institutos basilares da Constituição Federal Brasileira, caracterizado como o direito “de usar, gozar e dispor da coisa, bem como de reavê-la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha”.⁴ Compreende-se que as coisas podem ser apropriadas via uma relação “jurídica contratual”, que implica relação entre duas pessoas, como a relação de compra e venda, ou por “captura”, em que não há relação entre pessoas, mas apenas entre o sujeito e o bem. A primeira aquisição é denominada “derivada”, pois o bem já foi propriedade de outrem, e a segunda é denominada “originária”, pois o bem não tem ou nunca teve um proprietário.

O direito à propriedade, do ponto de vista do Estado-nação, é considerado como o mais importante direito real. Nessa lógica, a ocupação só é possível quando não há um proprietário anterior, caso contrário, é considerada “invasão”, argumento muito utilizado por latifundiários e empreiteiros contrários às ações dos movimentos de luta pela terra e por moradia. Há duas implicações fundamentais nessa ideia de ocupação que gostaria de salientar. Primeiro, só é possível ocupar aquilo que não tem proprietário (seja porque nunca teve, seja porque foi abandonado). Segundo, assim que foi ocupado, o sujeito que ocupa tem a posse, podendo derivar disso a propriedade – pelo usucapião. Caso um imóvel privado seja ocupado e seja alegado ao Estado que não cumpre com

4 | Artigo 1228 da Constituição Federal.

sua função social, o imóvel pode ser desapropriado, tornando-se propriedade do Estado ou passado a outros particulares que se tornarão proprietários. Ou ainda, quando um imóvel ocupado é propriedade do Estado, pode-se buscar negociações com o mesmo para que aqueles que ocupam tenham a concessão de uso do espaço. Portanto, terão a posse, enquanto o proprietário será o Estado.

Todo proprietário é possuidor, mas nem todo possuidor é proprietário, ainda que detenha “alguns dos poderes inerentes à propriedade” (art. 1196 do Direito Civil). O que diferencia o possuidor do proprietário é principalmente sua capacidade de venda do imóvel. E se faço esse breve apanhado de como o Direito moderno entende a ocupação é para demonstrar que, nessa perspectiva, toda ocupação é uma forma de contrainventar propriedades e indivíduos proprietários. Desse modo, quando partimos para a análise dos movimentos dos trabalhadores rurais sem-terra ou daqueles que lutam por moradias dignas nas áreas urbanas, tornar-se um proprietário via ocupação ou fazer do Estado proprietário para se ter a posse, de forma coletiva e de concessão de uso, é o que vai garantir às pessoas a permanência no imóvel ou na terra. Mas novos contornos surgem para o conceito de ocupação, por meio desses movimentos sociais, quando a ocupação é vista, sobretudo, como uma ferramenta política de explicitação das desigualdades sociais.

A ociosidade das terras, prédios e casas ocupadas é o principal argumento jurídico acionado pelos manifestantes do MST e dos movimentos de luta por moradia no meio urbano, aspecto considerado crime pela Constituição Federal. De acordo com Boulos (2012), ativista do MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem Teto), nos artigos 5 e 170 da Constituição Federal está previsto que toda propriedade precisa cumprir com sua função social, ou seja, a propriedade tem que ter algum uso (seja por moradia, trabalho ou qualquer outra ação que traga “benefícios à sociedade”). Ocupar, portanto, para esses movimentos, é uma estratégia de fazer valer a Lei expressa na Constituição Federal, que garante a moradia como um direito social e a obrigatoriedade da função social da propriedade. Como dizem os gritos das ruas, “Se morar é um privilégio, ocupar é um direito”, ou ainda, “se morar é um direito, ocupar é um dever”.

No que se refere à luta dos trabalhadores rurais, que inspiram muito do que há no conceito de ocupação, essa ferramenta política está profundamente vinculada à luta pela reforma agrária e pelo fim dos latifúndios. Foi uma estratégia utilizada para pressionar o Estado a tomar as medidas cabíveis para democratizar o uso da terra. Durante os anos 70/80, no início da criação do que então seria denominado MST – Movimento Sem-Terra, o lema vigente entre os trabalhadores rurais era “ocupação é a única solução” - negando qualquer negociação possível com o então governo nacional⁵ e utilizando-se da ocupação como uma forma de “obrigá-lo” a lidar com o problema da terra. Parece-me que os trabalhadores rurais sem-terra e aqueles que lutam por moradia nos centros urbanos têm em comum a utilização da ocupação como uma ferramenta para usufruir coletivamente de um bem, explicitando e nos ‘obrigando’

5] Ocupação é a única solução foi o lema surgido no primeiro encontro nacional do MST em 1985. Mais informações, ver Morissawa (2001).

a ver e pensar sobre as desigualdades sociais inerentes à ideia de propriedade e de posse. Aqueles que foram impedidos, pela ausência de oportunidades, de participar do jogo capitalista de compra e venda, utilizam-se da ocupação como um meio de garantir a gerência autônoma e coletiva da vida.

Mas a ocupação não é utilizada apenas quando se almeja a posse permanente do espaço ocupado. Há outras formas de ocupação, como demonstraram os secundaristas e universitários nas mobilizações nacionais de 2014, 2015 e 2016, ou como nos lembram os movimentos sem-terra, indígenas, quilombolas ou da luta por moradia, quando ocupam os prédios governamentais responsáveis pela demarcação das terras ou pela garantia de habitações. Essas ocupações são, a princípio, movidas por certas pautas reivindicatórias concretas – pressionar para que o Estado cumpra seu papel na garantia dos direitos – e são respaldadas juridicamente pelo direito à livre manifestação. São temporárias e acontecem como um meio de travar o funcionamento da máquina burocrática estatal, atentando-nos para as pautas daqueles que reivindicam e produzindo novos sentidos e significados para aqueles espaços públicos.

O que há de mais interessante nesses movimentos não são apenas as pautas que mobilizam, nem os argumentos jurídicos utilizados para convencer o Estado da legitimidade da ação (ainda que sejam fundamentais, principalmente como uma estratégia para tentar conter minimamente sua força repressiva). O interessante, e que transversaliza todas as formas de ocupar aqui descritas, é o que se produz no processo. Inventam-se outras lógicas de relações, de troca, de solidariedade, outros afetos e desejos. Produz-se um tempo-espaço de um cotidiano inventivo que nos mobiliza a pensar sobre a lógica do capital que sempre faz prevalecer a propriedade em detrimento da vida.⁶

Nesse sentido, o modo como a ocupação é vivida e conceituada pelos diversos movimentos sociais vai de encontro à concepção jurídica de ocupação. O que os diversos movimentos sociais parecem apontar, muito próximo de quando Davi Kopenawa designa os brancos como o “povo da mercadoria”, é que sempre há um proprietário para tudo. Um prédio no centro da cidade, ainda que esteja há anos abandonado, pertence a uma empreiteira que está esperando o momento certo do *boom* imobiliário para construir mais um arranha-céu; o latifúndio, ainda que a terra seja grilada e parte dela esteja em desuso, pertence ao fazendeiro, nos forjados papéis; a Escola ou Universidade, ainda que não contemplem os anseios de educação da comunidade escolar ou universitária, pertencem ao Estado – como ente burocrático e abstrato. Porque o termo correlato da propriedade é o indivíduo. Há sempre um dono para cada coisa.

Porém, encontramos entre os movimentos sociais uma dupla relação. Enquanto acionam a propriedade por meio da mínima garantia de direitos, que é o modo como o Estado procede, também negam a propriedade como única e exclusiva forma de lidar com os espaços e com as pessoas. Por conta disso, os indígenas e quilombolas dizem

6 | A fala de uma estudante que participou dos movimentos de ocupações em São Paulo demonstra muito da capacidade de subversão dos espaços e dos afetos a partir das ocupações: “A gente tem várias enormes árvores na escola e nunca fez uma aula fora, nunca fez uma aula para descobrir quais as espécies das árvores, nunca fez uma aula embaixo da árvore. Sempre em parques, em passeios da escola, se tinha uma árvore eu subia. Quando a gente ocupou a escola, a primeira coisa que eu falei foi ‘nossa, a gente vai poder subir na árvore!’. Me lembro que uma vez eu subi e minha professora me perguntou ‘o que você está fazendo?’. ‘Ué? Subindo na árvore!’. ‘Desce daí!’. E isso ficou na minha cabeça... Uma árvore é vista como uma coisa tão extraordinária, tão perigosa...” (Coletivo Contrafilé, 2016: 13)

que não é a terra que pertence ao homem, mas o homem que pertence à terra (Bispo, 2018); os sem-terra afirmam que “não podemos ser senhores do ambiente, apenas administradores, encarregados de cuidar” (MST, 2000: 7); e os trabalhadores sem-teto afirmam que a luta por moradia não é a luta pela manutenção dos privilégios, ou para a garantia de casa para alguns poucos, mas para que todos possam ter onde morar. De alguma forma é isso que os secundaristas fizeram. Lembraram que as escolas públicas não são propriedades do Estado, mas é ele, como administrador, e a Escola que devem responder aos anseios da comunidade escolar.

Ocupar, como estratégia política, é uma ação. E faz com que todos aqueles que presenciam tal ação tenham que se posicionar diante dela, como atenta um dos trabalhadores sem-terra: “A ocupação (...) é uma forma de luta contundente, não deixa ninguém ficar em cima do muro, ‘obriga’ a todos os setores da sociedade a dizerem se são a favor ou contra. Não há, enfim, oportunidade para escamotear o problema social” (MST, 2000: 18). A ocupação desencadeia uma tomada de posição, tanto por aqueles que ocupam ou que têm seu imóvel ocupado, quanto por aqueles que observam o movimento acontecer. Principalmente, claro, pressiona o Estado, como agente regulador de conflitos, a se posicionar. Dessa forma, a ocupação gera um impasse porque bloqueia, em um sobressalto, o fluxo da suposta normalidade das coisas.

Nessas perspectivas, toda ocupação implica tomar para si o mundo que nos foi negado participar – o mundo da posse e da propriedade. Ocupar implica também enfrentar as lógicas capitalistas, que tão facilmente nos desapossaram do mundo, em criar outros modos de inventá-lo ou, como Pelbart (2016) designou em relação às ocupações dos secundaristas, apresentar uma nova “imaginação política”, em que desejos se potencializam e materializam ações e tomadas de decisões coletivas. Ocupar, dessa forma, é explicitar as desigualdades na exata medida em que se inventa outro território, uma linha de fuga às propriedades.

De pronto, já não se tolera o que antes se tolerava, e passa-se a desejar o que antes era impensável. Isso significa que a fronteira entre o intolerável e o desejável se desloca – e sem que se entenda como nem por quê, de pronto parece que tudo mudou: ninguém aceita mais o que antes parecia inevitável (a escola disciplinadora, a hierarquia arbitrária, a degradação das condições de ensino), e todos exigem o que antes parecia inimaginável (a inversão das prioridades entre o público e o privado, a primazia da voz dos estudantes, a possibilidade de imaginar uma outra escola, um outro ensino, uma outra juventude, inclusive uma outra sociedade!). (Pelbart, 2016)

O ORIXÁ QUANDO OCUPA

Se entre os movimentos sociais ocupação nomeia uma ação política, entre os adeptos do Batuque, religião de culto aos Orixás muito comum no Rio Grande do Sul,

ocupação serve para designar a relação estabelecida entre Orixás e humanos. Em um *ipádê*, uma das Yas comentou que as Yalorixás utilizavam o termo para designar o processo de manifestação do Orixá, também denominado Santo.⁷ Nesse movimento que ocorre nas casas de Batuque, o corpo é o território ocupado. De todo modo, na Morada da Paz muito dificilmente encontramos o termo ocupar referenciando tais situações, sendo mais comum o termo *incorporação*. Sem dúvida, é curiosa e interessante a intensa criatividade dos adeptos de terreiro para nomear essa relação – *ocupar, incorporar, virar, receber, dar passagem, dar corpo, manifestar* – que se contrapõe às clássicas nomeações da antropologia, um tanto empobrecidas, como *posseção* e *trance*.

Essa relação complexa entre Orixás e humanos dá-se por uma noção de pessoa em que o ser humano, tal como Goldman nos diz sobre o Candomblé Angola, “é pensado (...) como uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais - o corpo (ara), o Ori, os orixás, o Erê, o Egum, o Exu” (Goldman, 1985: 38). Ou, talvez, como a descreveu um dos interlocutores de Opiari, durante seu trabalho de campo com casas de Candomblé em São Paulo:

O ser humano é a mesma coisa que na Igreja católica, ele tem um corpo e uma alma, independente de qualquer outra coisa que ele venha a ter um dia, tá? Mas, para mim, ele tem um corpo e uma alma, é normal, só que ele tem alguma coisa a mais, são essas coisas que completam ele tudo. (Opiari, 2009, 189).

Assim, as religiões afro-brasileiras nos apresentam uma outra forma de pensar a constituição da pessoa, que não a unidade fechada (do binarismo espírito e corpo) e homogênea do indivíduo, em que o Direito moderno ocidental se assenta. Os sujeitos são permeados por outros seres, por componentes imateriais que os “completam”. Por conta disso, os iniciados no culto aos Orixás desenvolvem intensas técnicas de cuidado para a manutenção das relações que estabelecem com esses outros. De modo geral, é aspecto comum que haja uma série de ritualísticas complexas que vinculam os humanos aos Orixás, ou seja, que envolvem a “feitura” (como se diz no Candomblé e no Batuque) tanto do Santo, quanto do Ori (cabeça) do sujeito iniciado (ver Goldman 2005a; 2009). Mas, importante dizer, a feitura em questão efetiva uma relação previamente existente entre humano e Orixá.⁸ Dessa forma, Rabelo nos diz, “a feitura abre o caminho para que essa relação seja objeto de investimentos e cuidados e, neste sentido, institui uma história” (2014: 81).

Como lembrou um médium de umbanda ao etnógrafo Barbosa Neto (2012), “cada casa é um caso”, o que nos leva a considerar a variação dos modos rituais de estabelecer as relações entre Orixás e humanos nas muitas perspectivas que comumente são categorizadas como “religiões de matriz africana” ou “religiões afro-brasileiras”.⁹ Da mesma forma, varia como se entende as intensidades de manifestações. Nem todo o iniciado é ocupado pelo Santo. E, naqueles que o são, o processo de *incorporação* é

7 | Existe toda uma discussão sobre a equivalência ou não desses termos para os próprios adeptos das religiões de matriz africana (ver Opiari, 2009: cap. IV). Aqui tomo por equivalentes. De modo geral, Orixás podem ser percebidos como potências inerentes aos elementos e forças da natureza (Ogum o ferro, Xangô trovão, Iemanjá mar, por exemplo); mas também podem assumir formas humanas (Ogum guerreiro, Xangô justiceiro, Iemanjá senhora mãe). E cada um destes Orixás possui diversas “qualidades”, manifestadas em diferentes nomes. No Candomblé e no Batuque, ao iniciado será designado um Orixá com suas qualidades específicas. E, como nos diz Goldman (2012: 275), é a partir do processo de *feitura*, ou seja, com uma série de ritualísticas, que estabelecerão uma relação mais substancial entre humano e Orixá que passa a ser chamado de Santo. Na Morada da Paz a designação Santo não é utilizada, apenas muito raramente, em conversas informais. E, como não há um processo de *feitura* tal como nas casas de Candomblé e Batuque, essa distinção entre Santo e Orixá não existe.

8 | Assim nos narra Rabelo (2014: 81) sobre Dona Detinha, Ya, ainda que sem casa aberta, com quem conviveu no Ilê Axé Alá Key Koyan, da Nação Ketu, em Salvador: “Na iniciação são feitos o orixá e seu filho humano, ou melhor, é efetivada uma relação entre eles, relação que já existia (embora não soubesse, dona Dete sempre foi filha de Oxum e, portanto, sempre sofreu a interferência deste orixá em sua vida), mas que ainda não foi propriamente cultivada”.

9 | Esta é uma das questões centrais da tese de Barbosa Neto (2012) que tem como objeto teórico descrever as complexas relações oriundas das religiões de matriz africana com o intuito de pensar um conceito de coletivo que não implique totalidade. Retomo um adendo, realizado por Goldman (2011: nota 2) a respeito da concepção de “matriz africana” que acredito ser importante: “Religiões de matriz africana no Brasil” me parece uma fórmula sintética preferível às tradicionais expressões “religiões africanas no Brasil”, “religiões afro-brasileiras” ou, pior, “cultos afro-brasileiros”. Isso porque o termo “matriz” tem a vantagem de poder ser entendido, simultaneamente, em seu sentido de algo que “dá origem a alguma coisa” – o que

entendido como a manifestação de um fragmento de uma força muito maior, cuja intensidade seria insuportável ao corpo humano. Nas casas de Batuque e de Candomblé os iniciados que o Santo ocupa manifestam o Orixá que é dito, com o jogo de búzios, ser “o dono da cabeça” e o manifestam, sobretudo, em momentos rituais. No caso da Morada da Paz, é comum que um médium manifeste diferentes *entidades* - como chamam na Morada os seres invisíveis que povoam o *cosmos*, incluindo Orixás, caboclos, pretos-velhos, eguns, entre outros. E as manifestações podem acontecer também fora do espaço ritual, pois dizem que “as entidades sabem quando precisam vir”, me explicou certa vez Akogum, *iaô* da comunidade.

O Santo, quando ocupa, não ocupa um corpo vazio. É uma *força* tão potente, que o sujeito acaba *dando passagem*, ou *dando corpo*, para o Santo ocupar. Goldman descreve isso como um processo semelhante ao de morte: “Isto porque são os próprios deuses que se manifestam, e para que isto se torne possível é necessário que, não o corpo, mas aquilo que o anima se afaste, num movimento semelhante ao que ocorre na morte, cedendo assim o espaço no qual se encarnará o orixá” (1985: 47). Pelo que pude aprender das minhas vivências na Morada, essa *incorporação*, ou ocupação, é produzida em um ímpeto. A depender do sujeito e do contexto, um ímpeto produzido pelo auxílio dos tambores, dos cânticos e das rezas sagradas.

A aproximação entre a *entidade* e o *médium*, ou o Santo e seu cavalo, pode ocorrer de muitas formas. Na Morada da Paz, há casos em que, dizem, a entidade está apenas *encostando*¹⁰. E quando se manifesta, diz-se que pode ser de modo *semiconsciente* ou *inconsciente*. Há médiuns que não lembram de absolutamente nada do que ocorreu no processo de manifestação e há médiuns que acompanham o que acontece como se fossem espectadores dos movimentos e falas manifestados a partir de seu próprio corpo. E, devido a essas variações na relação entre sujeito e Orixá, cada *incorporação* e cada *desincorporação* são muito particulares, variam conforme a *entidade* que se manifesta e conforme o *médium* em questão. Nas casas de Batuque e Candomblé, até onde eu sei, a ocupação é atribuída apenas às manifestações *inconscientes* e no caso das casas de Batuque, o sujeito que manifesta o Orixá não sabe que o faz. Para a Morada da Paz, é impossível não saber que se entrará em um processo de incorporação, ainda que a manifestação seja *inconsciente*.

Interessante perceber que nas relações entre *entidades* e médiuns, as forças que ocupam não são *forças* que ‘possuem’ o sujeito, pois o termo possuir não é equivalente ao termo ocupar, como me explicou Yashodhan. Ao contrário disso, disse-me que *possuído* é uma palavra utilizada de forma pejorativa, principalmente pelas religiões neopentecostais, para designar os processos de *incorporação*: “ele está possuído”. Essa concepção dá a conotação de que aquilo que está possuindo o sujeito é externo a ele mesmo, pois concebe o sujeito como uma unidade bem delimitada. No Batuque, disse-me ela, o Santo não possui, o Santo toma, o Santo ocupa. E, nesse processo, as *forças* que ocupam, que podem ser um ou mais Orixás, nada mais são do que as *forças*

respeita, além de utilizar, o uso nativo, sempre preocupado em relacionar essas religiões com uma África que não acredito ser nem real, nem imaginária, nem simbólica, mas dotada de um sentido existencial – e, ainda, em seu sentido matemático ou topológico (“matriz de transformações”), que aponta para o tipo de relação que acredito existir entre as diferentes atualizações dessas religiões e, ao mesmo tempo, para o método transformacional que penso necessário para seu tratamento analítico.”

10 | Certa vez, em uma *chamada das entidades* dedicada às pombas-giras e aos exus, eu tive um ataque de riso. Estava plenamente consciente, não senti no corpo nada que se assemelhasse aos processos de incorporação pelos quais eu já passei. Mas não conseguia parar de rir. Assim que a chamada terminou, a irmandade inteira foi até a cozinha para jantar e começamos a falar sobre a *chamada*. As *egbomis* e *Yas* que estavam presentes comentaram que eu estava com uma gira e eu fui enfática em dizer que não, que tinha plena certeza de que não estava incorporada. Riram da minha ingenuidade por minha insistência em negar – afinal, eu “sabia” o que era estar incorporada e eu tinha certeza que aquilo não era incorporação. Até que Yabace, perdendo a paciência com minha teimosia, ironicamente me questionou: “Folaiyan [nome pelo qual sou reconhecida no território], quanto tempo do dia tu acha que tu é tu mesma?”

que constituem o próprio sujeito – e em um processo de singularização são também constituídas por ele – mas que não são o sujeito em si¹¹.

Por isso, brinca-se com os usos da linguagem, tais como uma frase que muito falamos no cotidiano comunitário: “o Xangô de Alakoto”. Logo uma das *Yas* nos corrige, “não é o Xangô que é de Alakoto, mas Alakoto que é filha de Xangô!”. Alakoto, que é filha de Xangô, também manifesta Oxalá, e outras tantas *entidades* com as quais têm *cruza*, mas que não a ‘possuem’. Ainda assim, compartilha-se a ideia de que uma entidade que se manifesta em um sujeito é singular, mesmo que um sujeito possa vir a manifestar uma *entidade* que ‘normalmente’ se manifesta em outra pessoa. Mãe Preta, por exemplo, manifestava tanto em Yashodhan quanto em outra médium que não mais participa do grupo, quando Yashodhan não podia ser canal.

Se, nos termos dos movimentos políticos, a ocupação opera em outro regime de verdade que não aquele sustentado pelo conceito de propriedade (e seu correlato indivíduo proprietário), nos termos das religiões de matriz africana e da *espiritualidade* vivida na Morada da Paz, a ocupação, ou seja, o processo de manifestação do Orixá, opera em outro regime que não o da individualidade (e seu correlato propriedade). Refiro-me àquela imagem do indivíduo cujas fronteiras do Eu são bem demarcadas, cuja racionalidade fornece as bases para se ter o controle sobre o que se é, sobre o ‘seu’ corpo, sobre ‘seus’ pensamentos e ações. O indivíduo como proprietário e possuidor de si mesmo¹², cuja relação que estabelece com a divindade é pela transcendência – uma divindade que, de alguma forma, está fora do mundo. Nesse sentido, como aponta Anjos (2008), num ritual de terreiro não existe apenas uma prática ritualística, mas uma filosofia da identidade.

A ocupação pode ser definida e utilizada de muitas formas, mas o que me parece transversal nas definições e usos do termo aqui apresentados, é: tomar de sobressalto algo que disseram e tentaram nos convencer ter um proprietário – seja o corpo, seja o território. *Ocupar* é um ímpeto, uma força contagiante com grande capacidade de mobilização e que nos ‘obriga’ a atentar ao processo e às questões que ele coloca. Interessante perceber que o termo obrigação nas casas de Candomblé e de Batuque é muito utilizado e refere-se ao cuidado e ao cultivo da relação que o iniciado precisa ter e manter com a divindade. No corpo do médium, ocupação é o coração que palpita em um crescente de intensidade – a tontura, as dores, o suor frio que toma conta das mãos, a fraqueza das pernas que tiram o equilíbrio do corpo. “Obriga”-nos a atentar para uma *força* externa que afeta um corpo que, mesmo de idade avançada, dança por longas horas, distribuindo axé.

De modo semelhante, em 2015 e 2016, em todo Brasil, aconteceu com os secundaristas. Jovens ocuparam suas escolas e universidades, levando-nos, envolvidos ou não no processo, a atentar para o desmantelamento da educação pública. Ocupar é o inesperado, quando se surpreende aqueles que se consideram “proprietários”, mas também o urgente, para aqueles que não encontram outras possibilidades de lutar

11 | Lembro-me de uma passagem descrita por dos Anjos (2006: 109) em seu trabalho de campo realizado em uma casa de Batuque no RS, em que vemos a descontinuidade da relação Orixá/humano: “É o caso dessa mãe de santo que se referindo ao comportamento ético de um de seus filhos-de-santo dizia: ‘às vezes, a pessoa tem um santo bonito, um santo muito bom, mas o aparelho é ruim. Aí não dá pra manter ele em casa’”. Fica patente nessa fala a cisão entre o status conferido pelo orixá no momento da incorporação (“de se ocupar”) e o caráter cotidiano do indivíduo.

12 | O Comitê Invisível caracterizou bem a individualização ocidental em “A Insurreição que vem” (2013: 17-18): “EU SOU AQUILO QUE SOU. O meu corpo pertence-me. Eu sou eu, tu és tu, e isto não vai nada bem. Personalização de massa. Individualização de todas as condições — de vida, de trabalho, de infelicidade. Esquizofrenia difusa. Depressão galopante. Atomização em pequenas partículas paranóicas. Histerização do contacto. Quanto mais quero ser Eu, maior é a sensação de vazio. Quanto mais me exprimo, mais me esgoto. Quanto mais vou atrás das coisas, mais cansado fico. Eu ocupo-me, tu ocupas-te, nós ocupamos do nosso Eu como num entediante balcão de atendimento. Tornamo-nos os representantes de nós próprios — estranho comércio, fiadores de uma personalização que se assemelha, afinal, a uma amputação. Afiançamos até a ruína, com uma falta de jeito mais ou menos disfarçada”.

pela vida, de afirmar sua existência: “ocupo para existir”, dizem os secundaristas de São Paulo.¹³ Talvez um adepto das religiões afro-brasileiras dissesse o mesmo, mas ao contrário: “sou ocupado para existir”¹⁴ ou, em outro sentido de ocupação, como cuidado de si e portanto com o Outro, “me ocupo com o Orixá para existir”.¹⁵

A GUERRA CÔSMICA EM CURSO

Os movimentos sociais tomam a ocupação como uma ação a ser exercida, pois são eles que ocupam. Já a cosmovisão afro-religiosa faz dos sujeitos aqueles que são ocupados, e a centralidade da ocupação está na relação entre essas *forças* e o corpo. Uma certa passividade do humano que é só aparente, pois a ocupação só acontece, como dito, por meio de uma série de ritualísticas que reforçam e refazem a vinculação estabelecida entre *entidades* e humanos. Isso porque, e talvez possamos elencar como outro elemento transversal nessas formas de ocupação: quando ocupamos, também somos ocupados por certas forças que constituem aquilo que ocupamos. Um território, por exemplo, com suas constituições próprias, quando ocupado, de alguma forma também ocupa aqueles que o ocuparam, na medida em que apresenta certos biomas, características, necessidades, condicionantes. Algo semelhante ocorre nos terreiros, onde é certo que Alakoto é de Xangô, na exata medida em que o Xangô se manifesta de modo singular em Alakoto. No processo de ocupação, ambos os termos da relação se constituem e se afetam mutuamente.

A Morada da Paz, quando nos fala em *ocupar mentes e corações* utiliza o verbo como uma ação a ser exercida por ela – humanos e não-humanos que ali trabalham juntos. Afinal, é a Morada que se coloca no papel de *ocupar*. Uma ação experimental e criativa, produzida em um ímpeto que ‘obriga’ o pensamento e a tomada de posição. Porém, não mobiliza esse verbo do mesmo modo que os movimentos sociais. Não busca garantia de direitos perante o Estado, muito menos a posse, temporária ou permanente, de imóveis para a gerência da vida. Ao mesmo tempo, não utiliza a expressão no sentido dado à ocupação nas casas de Batuque, ou como se refere aos processos de *incorporação*. Ainda que o central nas suas ações esteja nos corpos e na relação com *forças* e *seres invisíveis* que o perpassam. E também numa atenção ao ímpeto de ocupar, que faz as forças estabelecidas “*darem passagem*” a um outro modo de existência. De todo modo, *ocupar mentes e corações* atua na decomposição das relações que sustentam as noções de indivíduo e de propriedade, sustentáculos da modernidade ocidental.

Para a Morada, o *cosmos* é povoado de *forças* e *seres invisíveis* que atravessam, apropriam-se, interagem, habitam, fortalecem ou enfraquecem os seres visíveis, os sujeitos, os grupos, os objetos, o que convençionalmente chamamos de ‘natureza’ e tudo mais que seria da ordem de uma dada materialidade física. As *forças cósmicas* são conhecidas pelos seus efeitos, por aquilo que provocam nos corpos, situações e territórios. O colonialismo, o capitalismo, o racismo, o machismo, xenofobia,

13 | Frase encontrada no livro “A Batalha do Vivo”, de autoria do coletivo Contrafilé com vários secundaristas que participaram das manifestações de 2014.

14 | Uma das antigas integrantes da Morada e *médium*, que já não mais frequentava a comunidade e nenhuma outra casa, contou-me que durante um tempo passou muitas noites em claro sem conseguir dormir, o que dificultava consideravelmente seu trabalho e a gerência da vida em geral. Segundo ela, “estava quase enlouquecendo!”. Foi a um centro espiritualista próximo a sua casa e uma *entidade* se manifestou dizendo que ela precisava voltar ao trabalho espiritual. Como dito, ela é *médium* e *dava corpo* às entidades para o atendimento às pessoas que procuravam conforto espiritual. Aos poucos, ela explicou a entidade que recém havia saído da comunidade e que ainda estava buscando outra casa para desenvolver seus trabalhos, mas que precisaria conseguir descansar para conseguir lidar com a vida diária sem enlouquecer. Negociação aceita pela *entidade*. Esse é um dos exemplos, das inúmeras histórias que escutamos sobre a necessidade que muitos *médiuns* têm, para garantir o bem-estar da sua própria existência, em colocar-se a serviço da *espiritualidade* para os trabalhos espirituais.

15 | Rabelo (2014: 225), ao narrar a relação estabelecida ente o iniciado e o otá (que no candomblé é a pedra no qual o Orixá é assentado) durante o *ossé* (termo para referir o banho no assentamento de santo): “O corpo, sem dúvida, afeta – dirige-se a uma situação, concentra-se no poder das mãos e ativamente se engaja com as coisas, pondo em movimento certas relações entre elas. Também é afetado: invadido pelo cheiro, impactado pela dureza da pedra, desafiado pela resistência do sangue coagulado e mobilizado por um espetáculo. Nesse envolvimento sensível transforma-se e vem a assumir nova identidade. É o filho de santo que se faz no cuidado com o orixá. No outro polo do corpo móvel e senciente, a pedra converte-se também em algo novo, é o santo que se revela enquanto objeto de cuidado.”

Igbtqifobia e a devastação ambiental são percebidos como materializações das *forças cósmicas* destrutivas, cujas existências são anteriores as suas materializações. Além dessas forças que povoam o cosmos serem dadas a ver nas suas consequências materiais, a comunicação com elas ocorre também através do que chamam *mediunidade*. A *mediunidade*, para a Morada da Paz, é um aspecto *orgânico* que constitui todos os seres, ou seja, não é um dom de apenas alguns ou algo a ser desenvolvido. Antes de tudo, é algo a ser *reconhecido*, visto que fomos ensinadas a ignorá-la. Dá-se pelos *pontos energéticos* que constituem os corpos dos sujeitos, os chamados *chakras* por meio dos quais essas *energias* ou *seres* adentram ou perpassam os sujeitos e produzem efeitos. Foi caracterizada por Ikowè, antiga *egbomi*, como uma atenção ao *detalhe*.

Certa vez, parte da irmandade da Morada da Paz reuniu-se em Porto Alegre com a finalidade única e exclusiva de fazermos uma oração coletiva com o intuito de “emanar paz ao mundo”, orientadas pelas *Yas*. Logo depois de realizada, algumas pessoas da irmandade começaram a falar de compras e do dinheiro que necessitávamos para ritualísticas específicas. Ikowè disse que não era momento para conversar sobre isso, mas mesmo assim insistiram. A situação acabou gerando tensionamentos entre todos. Já era noite e algumas pessoas precisavam pegar ônibus de volta às suas casas, outras estavam imersas nos gastos e custos com os quais precisariam arcar. Nesse contexto de tensionamento, uma das crianças começou a chorar e uma das *iaôs* sentiu dor de barriga. Em meio a essas situações simultâneas, Exu se manifestou em Tojù, antiga *iaô*, para *limpar* o local, fazendo com que todos permanecessem em silêncio e interrompessem o assunto. Foi depois dessa situação que Ikowè nos repreendeu por “abrirmos um campo energético” de tensionamentos, e disse que era necessário atentar às situações, aos momentos, pois somos *médiuns* e “mediunidade é detalhe”.

Soma-se a isso o que Yashodhan me explicou certa vez, de que “a espiritualidade não tem lado”. Ou seja, essas *forças* e *seres invisíveis* podem ser de potência, das *luzes*, ou *destrutivas*, *energias densas*, que servem às *trevas*. Não é possível reduzir a ideia de *forças das trevas* e *forças das luzes* nos termos cristãos de Deus e Diabo ou Bem e Mal. Primeiro porque tanto em um quanto em outro não há a existência de figuras únicas. Para fazer um trocadilho com as comuns perseguições policiais, que são, diga-se de passagem, por demais cristãs, nem nas *luzes* ou nas *trevas* há líderes. São os *propósitos* comuns, explicam-me as *Yas*, entre diferentes *forças*, *entidades* e *seres* que possibilitam a unidade. O que formam esses dois mundos em *guerra* são as relações que consolidam e ao que servem. É possível que um mesmo sujeito conecte-se com essas duas *forças*, fazendo do seu próprio corpo um território em disputa. Por isso continuamente as *Yas* nos alertam para a necessidade de vigiar nossas ações e *formas-pensamentos* e *formas-sentimentos*, para não *dar passagem* a elementos e seres que trabalham para as *forças das trevas*.

Suas designações são anteriores, na medida em que sabem que *forças das trevas* e *forças das luzes* agem sobre o mundo visível, mas elas só são dadas a conhecer quando se encontram com os sujeitos que, então, as designam. São conhecidas pelos efeitos que produzem, sejam eles nefastos, sejam eles benéficos. Por isso, penso essas relações, entre *luzes* e *trevas* respectivamente como bons encontros e maus encontros, nos termos propostos por Espinosa – que eu recupero aqui através de Deleuze (2002; 2017). Quero dizer com isso que é importante diferenciarmos as *luzes* e as *trevas* dos valores moralizantes e transcendentais de Bem e de Mal para pensá-los por diferenças qualitativas dos modos de existência. O bom encontro ocorre quando um “um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e, com toda ou com uma parte de sua potência, aumenta a nossa”, fortalecendo nossa potência de agir, por exemplo quando nos alimentamos. O mau encontro pauta-se, ao contrário, pela decomposição. É quando um corpo, ao nos encontrar decompõe a relação do nosso, apesar de compor com as nossas partes, “mas sob outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência”, por exemplo quando ingerimos veneno, como o agrotóxico que decompõe as relações do nosso corpo e atua na produção de cânceres.

Bom e mau têm pois primeiro sentido, objetivo, mas relativo e parcial: o que convém à nossa natureza e o que não convém. E, em consequência, bom e mau têm um segundo sentido, subjetivo e modal, qualificando dois tipos, dois modos de existência do homem: será dito bom (ou livre, ou razoável, ou forte) aquele que se esforça, tanto quanto pode, por organizar os encontros, por se unir ao que convém à sua natureza, por compor a sua relação com relações combináveis e, por esse meio, aumentar sua potência. Pois a bondade tem a ver com o dinamismo, a potência e a composição de potências. Dir-se-á mau, ou escravo, ou fraco, ou insensato, aquele que vive ao acaso dos encontros, que se contenta em sofrer as consequências, pronto a gemer e a acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e se revela a sua própria impotência. (Deleuze, 2017: 28-29)

Mas fraco ou forte também não são instâncias absolutas. O fraco é aquele que, qualquer que seja sua força, está separado de sua potência de agir. O forte, ao contrário, está pleno de sua potência de agir. São ambas consequências de afecções passivas, porque se explicam por um corpo exterior, que produzem sobretudo paixões, ou afetos, alegres e/ou tristes. As paixões alegres são aquelas que existem nos bons encontros, que aumentam a potência de agir, e as tristes são aquelas que existem nos maus encontros, que diminuem a essa mesma potência. Há, sem dúvida, um esforço da Morada para organizar ao máximo encontros com paixões alegres - é disso que se trata a *guerra cósmica* que travam, onde *ocupar* surge como uma estratégia de *guerra*.

Há tempos a *Yaba ancestral* Mãe Preta tem nos alertado para a importância de não perdermos a esperança e o desejo de construir *um outro mundo possível*. Tem atentado para tomarmos cuidado com o medo, tristeza, ódio, egoísmo, sede de poder e tudo mais que gera a destruição, pois o que as *forças das trevas* querem, como diz, é que desistamos da alegria, do amor, da solidariedade e da esperança, ou seja, que acreditemos que esses sentimentos não nos pertencem. O que as *forças das trevas* querem, segundo Mãe Preta, é que acreditemos que as *trevas* venceram e tomaram o mundo e os sujeitos, ou seja, que “não tem mais jeito. Mas tudo tem jeito nessa vida, viu?”, diz enquanto pita seu cachimbo. *Ocupar mentes e corações* é negar essa posse do mundo e dos sujeitos pelas *forças das trevas*. É, portanto, habitar o mundo com outras formas de sentir e de pensar, produzir novos engajamentos, suscitar novos acontecimentos – o que, para a Morada da Paz, só poderia ocorrer por meio da *aliança* estabelecida entre humanos e não-humanos. Como disse Mãe Preta, enquanto dançávamos “para as almas” ao redor de uma panelinha de fogo após um longo dia de *Muzunguê* – como são chamados os atendimentos espirituais -, “é tempo de anjos e homens caminharem juntos”.

OCUPAR, RETOMAR, REATIVAR

Aproximo *ocupar* à ideia de “retomada” dos Tupinambá da Serra do Padeiro, que encontramos na etnografia de Ubinger (2012).¹⁶ Diz-nos a autora que por meio de uma percepção espiritual os Tupinambá da Serra elaboram suas investidas atuais para a “retomada” de suas terras. Por um passado colonial regado por mortes, dizem que a terra do qual são oriundos está “doente de sangue” e que precisa ser curada para poder libertar aqueles Tupinambá que foram mortos e dizimados pelo poder colonial. Por morrerem antes do tempo, encontram-se presos a este mundo. Essa “cura”, dizem os indígenas, precisa ocorrer por meio de uma resposta tupinambá que não é elaborada nos mesmos termos de “derrame de sangue”, mas pela cura de um território doente. É com vistas à cura que as “retomadas” são necessárias, retomadas da terra, da cultura e da vida indígena de modo em geral, como um meio de libertar os Tupinambá que foram mortos.¹⁷

A dissertação de Ubinger traz dados valiosos sobre essa relação entre seres humanos e não-humanos – sejam os espíritos dos antepassados, sejam os encantados.¹⁸ Um fato marcante entre os diferentes momentos de territorialização dos Tupinambá no sul da Bahia ocorreu na década de 1950, e tem como protagonista o Velho João de Nô, que sofria de “loucura” por receber de forma descontrolada muitos encantados e visões do futuro. O pai de João de Nô, visto a situação do filho, decidiu levá-lo a sua tia em Salvador, que era ninguém menos que Mãe Menininha, Yalorixá do terreiro de Gantois, para que pudesse curá-lo. Ela, por sua vez, disse que não poderia fazer isso, pois ele já tinha o poder da cura e afirmou ainda que ele precisava voltar à Serra do

16 | Ver também Couto (2008) e Alarcon (2013).

17 | Conforme diz o Cacique Babau: “(...) Os Tupinambá não trabalham pra quem é vivo, não luta pra quem tá vivo, o qual pode ser enxergado pelos olhos e pode ser derrubado por uma simples pedra no caminho. (...) Nós luta em nome de Tupã, o qual deixou, pra nossa proteção sobre a terra, os encantados, e o Tupinambá, ele é simplesmente vinte por cento matéria, e o restante, espiritualidade. Nós acredita no reino dos encantados e nós sabemos que a ligação direta para a existência do ser Tupinambá é a garantia do território, do território livre, de tudo isso que vocês vê sobre essa terra. (...) Tupinambá vive ali há centenas de anos. Quando Cabral aqui chegou, Tupinambá já morava na terra, terra dos encantados, altar sagrado – nossa terra, e nós não arredamos um passo até agora. (...) Nós não abrimos mão da terra, falei pra eles: morrerei na prisão, mas nós não negociamos nosso direito pela terra, porque esse direito é de nossos antepassados, que morreram lutando e dos nossos netos e bisnetos, que virão no futuro.” (Ubinger, 2012: 59). Esse aspecto vai ao encontro da elaboração de Alarcon (2013) ao afirmar que os processos demarcatórios da terra por si só não abarcam as retomadas indígenas.

18 | Vale um adendo: encantados, para os Tupinambá, são espíritos que não morreram, mas por alguma benção divina transformaram-se em uma força da natureza, ou seres enviados por Tupã para comunicação com os humanos.

Padeiro, pois tinha “uma sentença a cumprir”. Ao voltar, ele próprio se curou com um banho de ervas e passou a curar outros.

Na época, o Caboclo Tupinambá manifestava-se em João de Nô e dizia aos indígenas que “essa terra ia voltar a ser uma aldeia indígena”. Passou a receber inúmeras mensagens que alertavam sobre a necessidade de “retomar o território dos indígenas, além de uma preparação espiritual para o momento adequado a este procedimento de ‘resgate cultural e espiritual’, na tentativa de ‘levantar a aldeia’”. O tempo foi passando e na década de 80 os índios Pataxó, vizinhos dos Tupinambá, negociavam com a FUNAI a demarcação de suas terras. João de Nô, que na época havia falecido, informou que os encantados avisaram “que ainda não era o momento certo para entrarem no movimento indígena”, pois precisavam se fortalecer espiritualmente e “esperar os guerreiros” - a geração das lideranças Tupinambá que atua hoje (Ubinger, 2012: 54). Alarcon (2013) nos apresenta interessantes dados etnográficos dos processos de retomada dos Tupinambá e sua articulação com os encantados.

Assim como a Morada da Paz vive e direciona suas lutas em função de uma *guerra cósmica*, os Tupinambá da Serra do Padeiro também vivenciam constantes “guerras espirituais” que afetam os corpos dos humanos, principalmente pela atuação dos mortos que vivem vagando pelo mundo e não encontraram paz, pois não têm uma terra onde descansar. Dessa forma, “retomar” a terra implica tanto o descanso dos antepassados, mas também o bem-estar físico e espiritual dos tupinambá humanos. Além disso, são os encantados, principal aliança estabelecida pelos Tupinambá, que querem a terra, como informa à Ubinger (2012: 70) dona Rosa:

É, porque não é nós que quer, é uma coisa que é os encantados que quer o território, é deles, né, e se não fosse deles não tava tendo essa briga toda né, por essas terras, então é pedido deles que a terra tem que ser dos índios, dos antepassados e tem que continuar né, e é onde é pra manter a luta da terra pra manter também os encantados né, porque eu digo assim, se a gente não lutar, daqui a uns dias aí acaba tudo né, os brancos tomaram, como vinham tomando conta, e ninguém liga, ninguém acredita nos encantados mesmo, e aí tudo vai passando né...

A reciprocidade entre humanos e não-humanos merece destaque. Os encantados protegem os humanos e lhes dão informação de como proceder na luta pela terra. Mas, simultaneamente, necessitam dos indígenas humanos para “manter sua ‘força’ espiritual”. Diz-nos ela que “se os índios não acreditassem nesses entes, não seguissem seus conselhos ou não lutassem para assegurar a Terra Indígena, os encantados também perderiam seu poder ou ‘força’ espiritual e potencialmente desapareceriam” (idem, 2012: 70). Na Morada da Paz, as *entidades*, que ocupam um papel análogo aos encantados, visto serem elas que trazem orientações à comunidade e à vida coletiva, não deixariam de existir, mas os efeitos de suas ações no mundo seriam menores, mais contidos.

Isso acarretaria um distanciamento entre humanos e não-humanos e dificultaria a participação deles na *guerra cósmica*, abrindo a possibilidade de maior investida pelas *forças das trevas*.

Outra relação entre *ocupar* e “retomar” é o fato de a luta Tupinambá estar diretamente relacionada contra o roubo da terra de seus antepassados e a luta por garantia de direitos. No caso da Morada, a luta não está restrita à questão da terra, ainda que passe por ela como um território de resistência negra recuperado.¹⁹ Porém, se entendemos “retomada” não apenas do território físico, mas da composição de um modo de existência, novamente “retomada” e *ocupação* se aproximam. E aproximam-se também do conceito de “reclaim” - traduzido por “reativar”²⁰, como sugeriu Goldman (2015) em relação à “retomada”.²¹

“Reclaim” é oriundo das bruxas neopagãs norte-americanas, especialmente do Reclaiming Tradition Witchcraft, uma organização fundada no início dos anos 1980, identificada como ecofeminista, tendo uma de suas principais fundadoras e participantes a ativista, bruxa e anarquista Starhawk. O termo surgiu a partir da luta antinuclear e propõe, basicamente, estreitar as relações entre política e espiritualidade, conectando o que chamam de religião da Deusa²² com uma série de atos e organizações de desobediência civil não-violentas²³, assim como práticas comunitárias de permacultura.

Starhawk e suas companheiras “reativam” uma forma de relação com o mundo por meio do que ela chama de Antiga Religião ou Feitiçaria, um modo de lidar com forças da natureza que foi brutalmente dizimado no processo inquisitorial mais perverso vivido na Europa: a caça às bruxas. A caça às bruxas, como nos lembra Federici (2017), marca também o início dos cercamentos dos campos comuns e da instauração da propriedade privada, com a expropriação das terras e conseqüente expulsão dos camponeses de seus lares. Não apenas praticantes da Arte, como Starhawk chama, mas sobretudo mulheres de modo geral, principalmente as mais pobres, assim como homossexuais ou livres pensadores, eram queimadas/os em praça pública. O conhecimento das práticas de feitiçaria foi cada vez mais destruído. A transmissão de conhecimento ficou reduzida a algumas famílias, tanto no velho continente quanto com os imigrantes que chegavam às Américas.

Esse processo de perseguição e devastação das práticas de bruxaria faz a autora aproximar a repressão experimentada pelas bruxas europeias e norte-americanas daquela época com a repressão ainda hoje vigente às religiões de matriz africana (Starhawk, 1993: 22). Assim como os cercamentos e a expulsão dos camponeses com o advento da propriedade privada podem ser aproximados aos frequentes “roubos” de terras indígenas, como colocaram os Tupinambá, e também os quilombolas (Santos, 2018) – que, como observou Stengers (2015), não implica apenas em expropriar bens, mas também conexões²⁴. “Reativar”, nas ideias neopagãs, implica em reapropriar-se de todas essas práticas de magia que tentaram destruir e que, por um trabalho quase

19 | O território da comunidade foi adquirido coletivamente pelas mais velhas, oriundas de diferentes lugares da periferia de Porto Alegre. Cabe ressaltar que a compra do território também foi orientada pelas *entidades*. Naquele local, iniciaram a recuperação do solo, marcado pela monocultura de eucalipto, assim como também a recuperação dos seus saberes ancestrais *quilombolas* e de terreiro.

20 | Segundo Jamile Pinheiro Dias, tradutora do texto “Reativar o Animismo”, de Isabelle Stengers: “Stengers explicita que ‘reclaiming’ é uma aventura tanto empírica quanto pragmática, pois não significa primordialmente retomar o que foi confiscado, mas aprender o que é necessário para habitar novamente o que foi destruído. ‘Reclaiming’, na verdade, está irredutivelmente associado a ‘curar’, ‘reapropriar’, ‘aprender/ensinar de novo’, ‘lutar’, ‘tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada’. Decidimos pela tradução do verbo ‘to reclaim’ como ‘reativar’ a fim de abarcar o potencial terapêutico e político da ideia aqui proposta. Entretanto, nenhuma opção bastará em si como satisfatória. Fica o leitor advertido, primeiramente, de que a história do termo passa pela ligação entre magia e espiritualidade e transformação social e política; e, em segundo lugar, de que o ‘reativar’ em jogo diz respeito não a um gesto nostálgico de repetição do passado, mas a ações e práticas situadas, norteadas pelo empirismo e pelo pragmatismo” (Ibidem., 2017: 8).

21 | Segundo o autor, “devem ser entendidas literalmente no sentido proposto por Stengers para a noção de *reclaim*: não simplesmente lamentar o que se perdeu na nostalgia de um retorno a um tempo passado, mas sim recuperar e conquistar ao mesmo tempo” (Goldman, 2015: 656)

22 | Como a autora coloca: “O simbolismo da Deusa não é uma estrutura paralela ao simbolismo de Deus-Pai. A Deusa não governa o mundo; ela é o mundo. Presente em cada um de nós, cada indivíduo pode conhecê-la interiormente, em toda a sua magnífica diversidade. Ela não legitima o governo de um sexo pelo outro e não cede autoridade a governantes de

bem-feito do capitalismo e da igreja, foram praticamente eliminados da modernidade. É, portanto, recuperar um modo de vida que foi devastado, não para resgatar o passado por inteiro - viver o passado novamente -, pois “reativar” implica sobretudo uma possibilidade de experimentação e criação no presente, como diz Stengers.

“Reativar”, “retomar”, *ocupar* parecem-me estratégias que envolvem o que Pignarre e Stengers (2011: 130) chamaram de “técnicas de empoderamento”.²⁵ São modos de desenfeitiçar e de se proteger dos feitiços produzidos pelo capitalismo, e colonialismo, que nos impedem de pensar e de criar. Essas técnicas não se apresentam a partir de uma teoria que as legitima e que demanda adesão. Ao contrário, são experimentadas e só se validam na medida em que são eficazes, que tornam possível aquilo que não podem explicar. É por isso que retomam a noção de receita, que foi utilizado de forma pejorativa para designar técnicas não-científicas, pois as receitas, e esse é o motivo das recriminações em torno delas, não podem explicar porque funcionam por meio de termos que transcendem sua própria execução, ou seja, não são generalizáveis para outras situações.

Não se engane: quem diz receita não está dizendo uma técnica fraca e de segunda ordem.

Se as receitas de empoderamento não se referem a uma teoria que as justifica, é porque a questão da justificação é uma questão pobre em relação ao que o seu sucesso designa, o evento de um devir. Tais receitas não explicam, e não visam assegurar a reprodução do que é uma questão de sucesso, à maneira de um protocolo experimental, e mais ainda, que visam definir este sucesso por condições que o tornariam reproduzível. Um evento não é reproduzível, mas é possível explorar as possibilidades de realizar sua repetição, que é arriscada e diferente a cada vez. (Stengers e Pignarre, 2011: 133, tradução minha)

Trago esse ponto porque não pretendo supor que “reativar”, “retomar” e *ocupar* sejam a mesma coisa, nem abarcá-los em uma teoria generalizante. São, sobretudo, diferentes receitas, com suas respectivas técnicas, para lidar com a devastação do mundo orquestrada pelo capitalismo e colonialismo que seguem em curso. São, portanto, receitas de resistência, como nos diz Sztutman (2018), em que resistência implica em não aceitar o dado das coisas, mas em tomar os problemas para si e criar outras possibilidades de existência.

Há um aspecto transversal a esses três termos e aos modos como são utilizados, que é, sobretudo, pensar com outros (humanos e não-humanos) para resistir. Uma prática denominada por Stengers (2014) de cosmopolítica. O conceito de cosmopolítica é proposto pela filósofa da ciência em um exercício de pensar a relação entre Ciência e Política. O termo não trata simplesmente de uma relação entre cosmologia e política e nem supõe que o cosmos seja um “mundo comum” partilhado em uma paz perpétua. Isso porque, como diz a autora, esse mundo em que nos detemos a conhecer os ‘fatos’, por meio das ferramentas técnicas da Ciência moderna, são os ‘nossos’ saberes, mas

hierarquias temporais. Em Feitiçaria, cada um de nós deve revelar a sua própria verdade. A divindade é vista em suas formas próprias, sejam elas masculinas ou femininas, pois a deusa possui o seu aspecto masculino. A sexualidade é um sacramento. A religião é uma questão de reunião, com o divino dentro de nós e as suas manifestações externas em todo o universo humano e natural” (Starhawk, 1993: 26).

23 | A título de exemplo, sugiro a leitura do capítulo Seattle, no livro *Webs of Power* (Starhawk, 2002), no qual a autora descreve o processo dos grupos de comunicação não-violenta organizados em atos de desobediência civil, em 1999, contra a OMC e suas decisões autoritárias que afetam questões trabalhistas, direitos humanos e ambientais. A autora narra tanto o processo organizativo, quanto sua execução e consequências. Conta-nos de seu período na prisão e de como a espiritualidade atravessou todos esses momentos. Sobretudo, engaja as leitoras e os leitores em um processo imaginativo de outras relações possíveis de trabalho, de relações ambientais, de vida.

24 | Em entrevista, Isabelle Stengers (2015) nos diz: “No fim de *A feitiçaria capitalista* nós evocamos as feiteiras neopagãs nos Estados Unidos. É um movimento político próximo aos anarquistas que faz lembrar que a Europa se tornou moderna erradicando a cultura camponesa anunciando assim o que faria sofrer aos povos e civilizações colonizados. Essa destruição em nome do progresso começou a ser feita dentro das próprias fronteiras. As feiteiras neopagãs procuram não esquecer que o capitalismo não apenas explora mas expropria: ele captura práticas e inteligências coletivas e as redefine a seu modo pela destruição e a apropriação. (...) A inteligência coletiva é sempre uma inteligência ‘conectada’, ou seja, se define em relação a uma situação e às conexões múltiplas que ela cria, sociais ou territoriais por exemplo. O capitalismo funciona destruindo toda conexão, inclusive aquela do passado, e considera como suspeita e perigosa toda inteligência coletiva que reivindicava suas conexões”.

também estão investidos dos ‘nossos’ valores. E não basta o ‘respeito pelos outros’ ou ‘igualdade de direitos’ para excluir essa diferença. Nesse sentido, cosmopolítica não pretende definir o que é o ‘Bem’ para um mundo comum. Cosmos também não deseja englobar a tudo e todos, inclusive aqueles que não querem ser englobados.

Dar uma dimensão cosmopolítica aos problemas políticos não tem a ver com as respostas que serão obtidas, mas com as perguntas que serão formuladas, onde o pensamento coletivo é construído ‘em presença’ daqueles que fazem existir sua insistência, nos diz Stengers. *Ocupar*, portanto, como cosmopolítica, na medida em que as integrantes da Morada da Paz se colocam na ‘obrigação’ de pensar e agir com outros para resistir às *forças* destrutivas que atuam no mundo. Cosmopolítica, dessa forma, não tem a ver com um programa consolidado, mas com um “espanto”, ou talvez com aquele súbito ímpeto dos movimentos sociais, que não esperam um acordo ‘pacífico’ com o Estado ou um “mundo comum” com os interesses do latifúndio, das empreiteiras ou do capital e que ‘obriga’ a uma tomada de posição: nos leva a pensar sobre o que está acontecendo, tanto àqueles que ocupam, quanto àqueles que são meros espectadores da ação - o espanto que nos acomete desde as jornadas de junho de 2013 e que, sem dúvida, foi prolongado pelos secundaristas em 2015 e 2016: afinal, ‘o que estamos fazendo com a educação?’; e nos conduz ao cuidado e ao cultivo de outras relações possíveis, como o adepto das religiões de matriz africana que se ‘obriga’ ao cuidado com o Orixá, não por uma Lei externa vigilante, mas como um modo de cuidar de si cuidando de Outro.

25 | Stengers faz uma reavaliação sobre este termo - “empowerment” -, e seus muitos usos em outro contexto (ver 2014: 29). Também Sztzman (2018: 348), quando nos diz: “Para falar do desenfeitiçamento, Pignarre e Stengers tomam emprestado outro termo do vocabulário ativista (do feminismo, do movimento negro): empowerment. “Empoderamento” não me parece, contudo, a melhor tradução, poderíamos talvez pensar em “autodeterminação”. De todo modo, quando Stengers e Pignarre se referem a técnicas de empowerment, estão pensando na habilidade de imaginar, de mover-se sem medo, de criar novas lutas, tendo em vista sempre devires minoritários.”.

Luiza Dias Flores é professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas. Doutora em Antropologia Social (UFRJ/MN), mestra em Sociologia e Antropologia (UFRJ/ IFCS) e bacharela em Ciências Sociais (UFRGS). Tem experiência e interesse de pesquisa em Antropologia das populações afro-brasileiras e nos debates feministas.

FINANCIAMENTO: CAPES

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela. 2013. “A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro”. *Revista Ruris*, v. 7, n. 1, 99-126.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *Território da Linha Cruzada: a Cosmopolítica AfroBrasileira*. Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2008. “A Filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano”. *Debates do NER*, v. 13, 77-96.

BARBOSA NETO, Edgar. 2012. *A Máquina do Mundo: variações sobre o Politeísmo em coletivos afrobrasileiros*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal.

COLETIVO CONTRAFILÉ. 2016. *A Batalha do Vivo – grupo contrafilé, secundaristas de luta e amigos*. (Caderno publicado pela exposição playground 2016: Museu de Arte de São Paulo –MASP).

COMITÊ INVISÍVEL. 2013. *A insurreição que vem*. São Paulo: Edições Baratas.

COMITÊ INVISÍVEL. 2016. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. São Paulo: N-1 Edições.

COUTO, Patrícia. 2008. *Morada dos Encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro*. Salvador, Dissertação de mestrado, UFBA.

DELEUZE, Gilles. 2002. *Espinoza – filosofia prática*. São Paulo: Escuta.

DELEUZE, Gilles. 2017. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Ed. 34.

FEDERICI, Silvia. 2017. *O calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo, Editora Elefante.

GOLDMAN, Marcio. 2011. “Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil”. *Revista de Antropologia*, v. 54, n.1, 407-432. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38604>

GOLDMAN, Marcio. 2012. “O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 18, n.2, 269-288. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200002>

GOLDMAN, Marcio. 2015. “Quinhentos Anos de Contato”: Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 21, n. 3, 641-659. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>

MORISSAWA, Mitsue. 2001. *A história de luta pela terra e o MST*. São Paulo: Editora Expressão Popular.

MST. 2000. *Nossos Valores – caderno do educando*. Para soletrar a liberdade, n. 1. São Paulo: MST.

OPIPARI, Carmen. 2009. *O Candomblé: Imagens em Movimento*. São Paulo, Edusp.

PELBART, Peter Pal. 2016. *Carta aberta aos secundaristas*. Disponível em: <http://cgceducacao.com.br/carta-aberta-aos-secundaristas/>.

RABELO, Miriam. 2014. *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador, Edufba.

SANTOS, Antônio Bispo. 2018. “Somos da terra”. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 12, 44 - 51.

STARHAWK. 1988. *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*. Boston: Beacon Press.

STARHAWK. 1993. *A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais à grande Deusa*. Rio de Janeiro, Nova Era (Grupo Editorial Record).

STARHAWK. 2002. *Webs of power*. Gabriola Island: New Society Publishers.

STARHAWK. 2018. “Magia, visão e ação”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiro*,

n. 69. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p52-65>

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. 2011. *Capitalist Sorcery: Breaking the spell*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.

STENGERS, Isabelle. 2003. “Postface. Un autre visage de l’Amérique?”. In: STARHAWK. *Rêver l’obscur. Femmes, magie et politique..* Paris, Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, pp. 361-380

STENGERS, Isabelle. 2014. “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade*, n. 14. Santiago de Chile: Centro de analisis e investigación política.

STENGERS, Isabelle. 2015. “O preço do progresso - conversa com Isabelle Stengers”. *Revista DR*, n. 4.

STENGERS, Isabelle. 2017. “Reativar o animismo”. *Cadernos de leitura* n. 62. Belo Horizonte, Chão da Feira.

SZTUTMAN, Renato. 2018. “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência: pensando com Isabelle Stengers”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiro*, n. 69. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p338-360>

UBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e Territorialidade na Luta pela Terra Indígena*. Salvador, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia.

Recebido em 7 de junho de 2020. Aceito em 22 de abril de 2021.

The kilombola occupation: “resistance recipe” of the Mãe Preta Territory (RS)

DOI

<https://doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.2020.189655>

Luiza Dias Flores

Federal University of Amazonas / Manaus, Brazil
luizaflores@ufam.edu.br
<https://orcid.org/0000-0002-6809-4803>

INTRODUCTION

This article presents part of the research material from my doctoral thesis, developed alongside the *kilombola* community of Morada da Paz, also known as Territory of Mãe Preta. The community is located in the rural area of Triunfo, in the state of Rio Grande do Sul, and it is formed mostly by black women. It is characterized for being a spiritual community that follows the guidance of a “black old woman” (preta-velha), Mãe Preta, and an exu, Seu Sete. It was with the eldest women in the community, known as Yas and *Baba*, that I learned about the concept of occupation. The purpose here is to recover this concept, presenting its singularities in relation to other understandings of *occupation*. Finally, I argue that, as the indigenous “resumption” and the “reclaim” of the American neopagan witches, the occupation elaborated by Morada is also a “recipe of resistance” against the colonial and capitalist attacks.

KEYWORDS

Cosmopolitics,
Kilombo,
occupation,
resistance

This article presents part of the research material from my doctoral thesis, developed alongside the *kilombola*¹² community of Morada da Paz, also known as Territory of Mãe Preta. The community is located in the rural area of Triunfo/RS, which land was collectively bought by its inhabitants, and it's formed mostly by black women. It is fundamentally characterized for being a spiritual community that follows the guidance of a “black old woman” (Preta-velha), Mãe Preta, and an Exu, Seu Sete. It was with the eldest women in the community, known as *Yas* and *Baba*, that I learned about the concept of *occupation*.

I first heard the term *occupy* in a round of conversation, known as *ipádè*, during the experience carried out in the community by a group of black militancy in Porto Alegre, mostly made of middle-aged people with many years in the militancy. At that time, one of the visitors outlined similarities and distances between the goals of his collective and those of Morada da Paz. He stated he was seeking the experience in the community because both desired to “value the communalism and the ancestral wisdom”. However, the main difference between them was the fact that Morada is a “spiritual collective”, and they are a “political collective”, as they intended to recover the “quilombola ancestors” communalism and bring these “communal ideas into politics”. At that moment, Yashodhan, Yalàsè of the community, answered: “but we are political beings! It is not about party politics, but it is politics. We have permaculture practices, we have CoMPaz Institute, the Ponto de Cultura Omorodê and we are building the ComKola³. We work with occupation! Occupation of minds, spaces, dialogs and hearts”.

I suggest considering occupation, presented in this dialog, as a nodal point of a crossroad (Anjos, 2006, 2008) between two notions of occupation, such as: social movements and Batuque houses. Crossroad is a notion of the afro-religious thought and presents itself, through Anjos’ work, as another way of understanding the difference, not by its own dilution, as instituted by the acting ways of the Nation-state. As the author has defined it, “the Afro-Brazilian religiosity has another model for the encounter of differences that is rhizomatic: the crossroad as an encounter point for different paths which do not merge in one unit, but continue as pluralities” (Anjos, 2008: 80).

In this crossroad, on one hand, we have the notion of occupation developed by the social movements, as a political reclaim strategy to assert their rights and autonomy; on the other hand, the notion of occupation developed by Batuque from Rio Grande do Sul state, to name the subject's *incorporation* process by the Orisha. I argue that it is in this relation that emerges the *occupation* notion developed by the Morada da Paz Community.

POLITICAL IMAGINATION

The dialog that I started this article with occurred during a period in which public state schools in Brazil were being occupied by high school students that were demanding

1 | Words written in italics refer to terms and expressions from the community, except for expressions in foreign languages. Longer quotes will be followed by the use of double quotes. Double quotes without italics will be used for authors' quotes. Single quotes will be used for expressions I'd like to highlight. I also sign this article as Folaiyan, name by which I am known at Morada da Paz, following the guidelines from the eldest in the community.

2 | The Community opts for the term *Kilombo*, as a way of recovering the bantu sense of the term: as fortress, union.

3 | Morada da Paz Community school named as Comkola Kilombola Epé Laiyè School.

that the State would pay more attention to basic education. Occupying schools allowed students to build new relations of knowledge production, no longer guided by the student-teacher relation, but by the communities. The school became an open space where young students and the community were willing to perform activities and workshops self-managed by the occupants, like teachers, parents, and the community in general would contribute with food collection and other items necessary for the permanency of the action. Students would organize assemblies where the decisions were made collectively, building in day-to-day practice the meanings of what an occupation is.

Morada da Paz wasn't unaware of these movements. On the contrary, many of its members would actively participate as public school teachers, workshop instructors, students, or supporters of these movements. Besides that, during a permaculture course that took place in the community, this was the central theme among many of the attendees. Therefore, the schools' occupations, at MinC, at universities and in other spaces, were topic of most community conversations. The students' fight for education and the desire to build a different school through occupations was connected to Morada da Paz's own desires and its fight for *another possible world*.

In legal terms, the occupation notion rises deeply tied to the concept of individual property, fundamental characteristic of modern Law. The right to property is one of the basic institutes of the Brazilian Federal Constitution, characterized as the right “to use, enjoy and dispose of the thing, as well as recover it from the power of anyone who unjustly possesses or detains it”.⁴ It is understood that things can be appropriated via a “legal contractual” relation, which implies a relation between two people, like a buy and sell relation, or by “capture”, where there is no relation between the people, but only between the individual and the property. The first acquisition is called “derived”, since the property once belonged to someone else, and the second is called “primary”, as the property doesn't have or has never had an owner.

The right to property, from the State-nation point of view, is considered the most important real right. In this logic, the occupation is only possible when there is no previous owner, otherwise it's considered “invasion”, argument often used by landowners and contractors opposite to actions of the fight movements for land and housing. There are two fundamental implications to this occupation idea that I would like to point out. First, it is only possible to occupy what has no owner (whether it's because there was never an owner or because it was abandoned). Second, as soon as it has been occupied, the person who occupies it has the possession, and ownership may derive from it, by adverse possession. In case a private property is occupied, and it is alleged that the State does not fulfill with its social function, the property might be expropriated, becoming State property, or passed on to other individuals who will become its owners. Still, when an occupied property belongs to the State, it is possible to seek negotiations with the State so that the occupier has concession to use the space. Hence, they will have the possession, while the State will be the owner.

4 | Article 1228 from the Federal Constitution.

Every proprietor owns, but not everyone that owns is a proprietor, even if it detains “some of the powers inherent to the property” (art. 1196 from the Civil Law). What mainly differentiates a possessor to a proprietor is their capacity to sell the property. I make this brief overview of how the Modern Law understands occupation to demonstrate that, in this perspective, every occupation is a way of counter-inventing properties and individual proprietors. Thus, when we start to analyze the movement of landless rural workers or the movement of those who fight for worthy housing in urban areas, to become a proprietor through occupation or to make the State the proprietor in order to take possession, collectively and with concession use, is what will guarantee to people their permanency in the property or land. However, new outlines emerge with the concept of occupation, through these social movements, when the occupation is seen, mostly, as a political tool to express social inequalities.

The lands idleness of occupied houses and buildings is the main legal argument used by the Landless Rural Workers’ Movement (MST) and the movements of those who fight for housing in urban areas, which is considered a crime by the Federal Constitution. According to Boulos (2012), Homeless Workers’ Movement (MTST) activist, in the articles 5 and 170 of the Federal Constitution is established that every property must fulfill its social function, in other words, the property must have some use (whether it’s for living, work or any other action that brings “benefits to society”). Occupy, ergo, for these movements, is a strategy to validate the Law expressed in the Federal Constitution, that guarantees housing as a social right and the obligation of the property’s social function. As it is said in the streets chant, “If living is a privilege, occupying is a right”, or yet, “if living is a right, occupying is a duty”.

Regarding the rural workers’ fight, that inspire a lot of what is in the occupation concept, this political tool is deeply attached to the fight for the agricultural land reform and the end of estates. It was a strategy used to pressure the State to take proper measures to democratize the use of land. During the 70’s and 80’s, in the beginning of the creation of what would be called MST – Landless Movement – the existing motto among the rural workers was “occupying is the only solution” – denying any possible negotiation with the then national government⁵ and using the occupation as a way to “make them” deal with the land problem. It seems to me that the landless rural workers and those who fight for housing in urban areas have in common the occupation as tool to enjoy a property collectively, expressing and obligating us to see and think about social inequalities inherent to the idea of property and possession. Those who were obstructed, by the absence of opportunities, from participating in the capitalistic buy and sell game, used the occupation to guarantee autonomic and collective life management.

The occupation, however, is not used only when the permanent possession of the occupied space is sought. There are other ways of occupation, as proven by high

5 | Occupying is the Only solution was the motto arisen in the first national summit of MST in 1985. For more information, see Morissawa (2001)

school and university students in the national mobilizations of 2014, 2015 and 2016, or as reminded by the landless, indigenous, quilombolas or the fight for housing movements, when they occupy governmental buildings responsible for the land demarcation or for the guarantee of housing. These occupations are, at first, moved by certain concrete claim agendas—press the State to fulfill its part in the rights’ guarantee—and they are legally supported by the right of free manifestation. They are temporary and happen as a means to halt the functioning of the state bureaucratic machine, drawing attention to agendas of those who demand, producing new senses and meanings for those public spaces.

What is most interesting in these movements isn't the agendas they mobilize, nor the legal arguments used to convince the State of the legitimacy of an action (even if they are fundamental, mainly as a strategy to attempt minimally to contain its repressive force). The interesting thing, which mainstreams every way of occupation described here, is what is produced in the process. Other logics of relationships, exchange, solidarity, affections, and desires are invented. A space-time of an inventive routine is produced, and it mobilizes us to think about the capital logic that always makes the property prevail over life.⁶

For that matter, the way the occupation is experienced and conceptualized by the many social movements goes against the legal concept of occupation. What many social movements seem to point out, very close to when Davi Kopenawa designates the white people as the “commodity people”, is that there's always a proprietor for everything. A building downtown, though it's been abandoned for years, belongs to a construction company that is waiting for the right time of the real estate *boom* to build another skyscraper; the latifundia, even though the land is settled and part of it is not being used, belongs to the landowner, in the forged papers; the School or University, in spite of not contemplating the educational expectations of the school or university community, belong to the State – as a bureaucratic and abstract entity. Because the correlated term of property is the individual. There's always a proprietor for everything.

However, we find among the social movements a double relation. While engaging the property through the minimum guarantee of rights, which is how the State proceeds, they also deny the property as an exclusive and only way of dealing with spaces and people. Because of that, indigenous and quilombolas say it's not the land that belongs to the man, but the man that belongs to the land (Bispo, 2018); the landless people state that “we cannot be the lords of the land, we can only be its administrators, in charge of taking care of it” (MST, 2000: 7); and the homeless workers state that the fight for housing is not a fight to maintain privileges, or to guarantee house for some, but to provide to all a place to live. Somehow that's what the high school students did. They reminded that public schools are not State property, but it is the State, as administrator, and the School that must answer to the school community's aspirations.

Occupying, as a political strategy, is an action. It makes everyone that witnesses

6 | The speech of one student who participated in the occupation movements in São Paulo demonstrates much of the capacity of subversion in spaces and affections through occupations: “We have huge trees at school, and we've never had a class outside, we've never had a class to discover which species the trees are, we've never had a class under those trees. I would climb a tree every time we had fieldtrips to parks. When we occupied the school, the first thing I said was ‘Wow, we'll be able to climb a tree!’ I remember the last time I climbed a tree my teacher asked me ‘What are you doing?’. ‘Well, I'm climbing the tree!’ ‘Get down!’ And it stayed with me... A tree is seen like such an extraordinary and dangerous thing...” (Coletivo Contrafilé, 2016:13)

such action to take a stand before it, as it is highlighted by one of the landless workers: “The occupation (...) is a forceful way of fight, it doesn't let anyone be on the fence, it ‘makes’ every sector in society to say whether they are pro or against it. Lastly there's no opportunity to conceal the social problem” (MST, 2000: 18). The occupation causes the necessity of a position taking, both by those who occupy or have their property occupied, and by those who watch the movement happen. It pressures mainly the State, as a conflict regulator, to take a stand. This way, the occupation creates an impasse because it blocks, with a start, the flow of the supposed normality of things.

In these perspectives, every occupation implies in taking for oneself the world that we were denied participation – the world of possession and property. Occupying also implies facing the capitalist logics, that so easily depleted us from the world, in creating other ways of inventing it or, as Pelbart (2016) called it in relation to the high school students' occupations, presenting a new “political imagination”, in which desires they potentialize and materialize actions and collective decision-taking. Occupying, thus, is to express the inequalities in the exact measure in which another territory is invented, an escape route to properties.

Immediately, what was tolerated is no longer tolerated, and what was previously unthinkable, begins to be desired. It means that the frontier between the intolerable and the desirable is shifted – and without even understanding why, it seems like everything quickly changed: nobody accepts what once seemed inevitable anymore (the disciplining school, the arbitrary hierarchy, the degradation of teaching conditions), and everybody demands what once seemed unimaginable (the inversion of the priorities between public and private, the students' voices primacy, the possibility to imagine another school, another teaching, another youth, even another society!). (Pelbart, 2016)

THE ORISHA WHEN OCCUPIES

If among the social movements, occupation means a political action, among the Batuque supporters, cult of the Orishas religion very common in Rio Grande do Sul state, occupation is suitable to designate the established relationship between Orishas and humans. In an *ipádè*, one of the Yas mentioned that the Yalorixás used a term to name the Orisha manifestation process, also called Santo.⁷ In these movements that take place in Batuque houses, the body is the occupied territory. In any case, at Morada da Paz, we hardly ever see the term occupy referring to such situations, the term *incorporation* is more common. Undoubtedly, it is both curious and interesting the adepts of these movements intense creativity in naming this relation – *occupy, incorporate, become, receive, give passage, give body, manifestation* – which contrasts with the classic anthropology nominations, rather impoverished, like possession and trance.

This complex relation between Orishas and Humans happen because of a notion

⁷There is a whole discussion on the possible equivalency of these term to the own supporters of the African origin religions (see Opipari, 2009: cap. IV). I take them as equivalents. Generally, Orishas can be perceived as powers inherent to the elements and forces of nature (Ogum the iron, Xangô thunder, Iemanjá sea, for instance); but they can also take human forms (Ogum the warrior, Xangô avenger, Iemanjá lady mother). Every single one of these Orishas have many “qualities”, manifested under different names. In Candomblé and in Batuque, the initiated person will be assigned an Orisha with its specific qualities. As Goldman tells us (2012: 275), it is from the process of *feitura*, in other words, with a series of rituals that a more substantial relationship between human and Orisha will be established, which is called Santo. At Morada da Paz, this Santo designation is not used in informal conversations, only in rare occasions. And since there is no other process of *feitura* like the one in Candomblé and Batuque, this distinction between Santo and Orisha doesn't exist.

of person in which the human being, as Goldman tells us about Candomblé Angola, “is thought (...) like a complex synthesis, result of the coexistence of a series of material and immaterial components – the body (ara), the Ori, the orishas, the Erê, the Egum, the Exu” (Goldman, 1985: 38). Or perhaps, as one of Opipari’s interlocutors described during his fieldwork with Candomblé houses in São Paulo:

The human being is the same as in the Catholic Church, they have a body and a soul, regardless of any other thing they might possess one day, ok? However, for me, they have a body and a soul, it’s normal, but they have something else, these are the things that make them whole. (Opipari, 2009, 189)

Therefore, the Afro-Brazilian religions present us with another way of thinking a person’s constitution, which is not a closed unit (from the spirit and body binarism) and homogeneous of the individual, in which the modern Western Law is based. The subjects are permeated by other beings, by immaterial components that “complete” them. Because of that, those initiated subjects in the cult of Orishas develop intense care techniques to maintain the relationships they establish with these others. Generally, it’s a common aspect that there is a series of complex rituals that bond humans to Orishas, in other words, involving the “feitura” (as it is called in Candomblé and Batuque) of both the Santo and the Ori (head) of the initiated subject (see Goldman 2005a; 2009). It is important to say, however, that the *feitura* puts into effect a previous exiting relationship between human and Orisha.⁸ Thus, Rabelo tells us, “The *feitura* opens way so that this relationship is the object of investments and caring, for that matter, it establishes a history” (2014: 81).

As the ethnographer Barbosa Neto (2012) was reminded by an Umbanda medium, “every house is a different case”, which leads us to consider the variation in ritual forms to establish relationships between Orishas and Humans in its many perspectives that are commonly categorized as “African matrix religions” or “Afro-Brazilian religions”.⁹ Moreover, the way the manifestations’ intensity is understood varies. Not every initiated subject is occupied by the Santo. Furthermore, the ones that are occupied, the incorporation process is understood as a manifestation’s fragment of a much larger force, which intensity would be unbearable to the human body. In the Candomblé and Batuque houses the initiated subjects that are occupied by the Santo manifest the Orisha that is said to be, with cowrie shells divination (*búzios*), the “owner of the head” and they manifest it, especially, in ritual moments. In Morada da Paz’s case, it is common for a medium to manifest different spirits – as it is called the invisible beings that populate the *cosmos*, including Orishas, *caboclos*, *preto-velhos*, *eguns*, among others. Furthermore, the manifestations may also occur outside the spiritual space, since it is said that “spirits know when they need to come”, as I was told by Akogum, *iaô* of the community.

The Santo, when occupies, does not occupy an empty body. It’s such a powerful

8 | Rabelo (2014: 81) tells us about Dona Detinha, Ya, though without an opened house, with whom he lived at Ilê Axé Key Koysan, of Nação Ketu, in Salvador: “In the initiation, the Orisha and its human child are made, or rather, a relationship between them is effected, a relationship that already existed (although Dona Dete didn’t know, she was always daughter of Oxum and, thus, always experienced this Orisha’s interference in her life), even though it hasn’t been properly cultivated yet”.

9 | This is one of the central questions in Barbosa Neto’s thesis (2012) which has as theoretical object to describe the complex relationships resulting from African matrix religions with the intention of thinking a collective concept that doesn’t imply totality. I return to an addendum by Goldman (2011: note 2) regarding the concept of “African matrix” that I believe to be important: “African matrix religions in Brazil” seem to me as a synthetical formula preferable to the traditional expressions “African religions in Brazil”, “Afro-Brazilian religions”, or even worse, “Afro-Brazilian cults”. It happens because the term “matrix” has the advantage of being understood, simultaneously, in its sense of something that “gives origin to something” – which respects, in addition to utilizing the native use, always concerned with relating these religions to an Africa that I believe to be neither real, nor imaginary, nor symbolic, but endowed with an existential sense – and yet, in its mathematical or topological sense (“matrix of transformations”), which points to the kind of relationship that I believe to exist among these religions’ different updates and, at the same time, to the transformational method I believe to be necessary for its analytical treatment”.

force that the subjects end up *giving passage* or *giving their body* to be occupied by the Santo. Goldman describes it as a process similar to death: “This is because it's the own Gods manifesting themselves, and to make it possible it's necessary that, not the body itself, but what animates it to step aside, in a movement similar to what occurs in death, thus giving up space in which the orisha will incarnate” (1984: 47). From what I could learn through my experiences at Morada, this *incorporation*, or occupation, is produced in an impetus. Depending on the subject and the context, an impetus produced with assistance from drums, hymns, and sacred prayers.

The approach between *spirit* and the *medium*, or the Santo and its horse, might happen in many ways. At Morada da Paz there are cases in which, it is said, the spirit is only *leaning over*.¹⁰ In addition, it is said that when a spirit manifests itself, it can be in a *semiconscious* or an *unconscious* way. There are mediums that don't remember absolutely anything that happened during the manifestation process and there are mediums that follow what happens as if they were spectators of the movements and speeches manifested through their own body. Due to these variations in the relationship between individual and Orisha, every *incorporation* and every *disincorporation* is very particular, they vary according to the *spirit* that manifests itself and the *medium* involved. In Candomblé and Batuque houses, as far as I know, the occupation is attributed only to the *unconscious* manifestations and, in the Batuque house's case, the subject that manifests the Orisha doesn't know what they're doing. For Morada da Paz, it's impossible not knowing when you will enter in the incorporation process, even though the manifestation is *unconscious*.

It's interesting noticing that in the relationships between *spirits* and mediums, the forces that occupy aren't forces that ‘possess’ the subject, since the term possess isn't equivalent to the term occupy, as Yashodhan explained to me. Contrary to it, she told me that *possessed* is a word used in a pejorative way, mainly by neopentecostal religions, to name incorporations processes: “he is possessed”. This conception gives a connotation that what is possessing the subject is external to themselves, because it conceives the subject as a very limited unit. In Batuque, she told me, the Santo does not possess, the Santo takes, the Santo occupies. And in this process the forces that occupy, which can be one or more Orishas, are nothing more than the forces that constitute the own subject – and in a singularization process they're also constituted by it – but they aren't the subject itself¹¹.

Therefore, we play with the use of languages, such as a sentence that we often say in the community's daily routine: “the Xangô of Alakoto”. Quickly one of the *Yas* corrects us, “it's not Xangô that belongs to Alakoto, but Alakoto who is Xangô's daughter!”. Alakoto, who is Xangô's daughter, also manifests Oxalá, and other many spirits with which there's *cruza* (*pairing*), but that do not ‘possess’ her. Even so, it's shared an idea that a spirit which manifests in a subject is singular, even though the subject might manifest a spirit that ‘usually’ is manifested in someone else. Mãe Preta, for instance,

10 | Once, in a *spirit's call* dedicated to pombas-giras and to exus, I had a fit of laughter. I was fully conscious; I didn't feel anything in my body that would resemble the incorporation processes that I had experienced before. I couldn't stop laughing though. As soon as the call was over, the entire sisterhood went to the kitchen to have dinner and we started talking about the call. The *egbomis* and *Yas* that were present said I was with a *gira* and I emphatically denied. I was fully confident that I hadn't been incorporated. They laughed at my naivety for my insistence in denying – after all, I “knew” what it felt like to be incorporated and I was sure that wasn't incorporation. When the *Yabace*, losing her patience with my stubbornness, ironically questioned: “Folaiyan [name by which I'm known in the territory], how much time during the day do you think you are yourself?”.

11 | Pitrou (2016) refers to his ethnographic research carried out in the peasant communities of the Mixe, Amerindian people (state of Oaxaca, Mexico).

manifested both in Yashodhan and in another medium, that no longer participates in the group, when Yashodhan couldn't be the channel.

If, in terms of political movements, the occupation operates in another truth regime different from the one supported by the property concept (and its associated individual proprietor), in terms of the African matrix religions and the spirituality experienced at Morada da Paz, the occupation, in other words, the Orisha's manifestation process, operates in a regime other than that of individuality (and its associated property). I refer to that image of the individual whose frontiers of Me are well marked, whose rationality provides the bases to have control over what is, over ‘your’ body, over ‘your’ thoughts and actions. The individual as proprietor and the owner of himself.¹² Which relationship established with a divinity is through transcendence – a divinity that, somehow, is out of this world. This way, as it's pointed out by Anjos (2008), there isn't only one ritualistic practice in a territory, but an identity philosophy.

The occupation might be defined and used in many ways, but what seems to me transversal in the definitions and uses of the terms here presented is: suddenly take something they said and tried to convince us to have a proprietor – whether it's the body or the territory. *Occupy* is an impetus, a contagious force with great capacity of mobilization, that ‘makes’ us pay attention to the process and the matters it outlines. It is interesting to notice that the term obligation in Candomblé and Batuque's houses is very used, and it refers to the care and cultivation of the relationship that the initiated subject needs to have and keep with the divinity. In the medium's body, occupation is the heart that pulses in crescent intensity – the dizziness, the pains, the cold sweats that take over the hands, the legs' weakness that unbalances the body. It “makes” us pay attention to an external *force* that affects the body which, even in advanced age, dances for long hours, distributing axé.

In a similar way, in 2015 and 2016, the high school students' movement happened throughout Brazil. Young people occupied their schools and universities, compelling us, whether we were involved or not, to observe the public education dismantling. Occupying is the unexpected when those who consider themselves “proprietors” are surprised, but it is also the urgent, for those who do not find other possibilities to fight for life, to assert their existence: “I occupy to exist”, say the high school students from São Paulo.¹³ Perhaps an adept of Afro-Brazilian religions would say the same, but on the contrary: “I am occupied to exist”¹⁴ or, in another sense of occupation, as taking care of oneself and thus of the Other, “I occupy myself so that the Orisha can exist”.¹⁵

THE ONGOING COSMIC WAR

Social movements take occupation as an action to be exercised, since they are the ones who occupy. On the other hand, the Afro-religious cosmivision makes the subjects those who are occupied, and the occupation's centrality is in the relation

12 | The Invisible Committee characterized well the western individualization in “The Coming Insurrection” (2013: 17-18): “I am what I am. My body belongs to me. I am me, you are you, and *something's wrong*. Mass personalization. Individualization of all conditions – life, work, and misery. Diffuse schizophrenia. Rampant depression. Atomization into paranoiac particles. Hysterization of contact. The more I want to be me, the more I feel an emptiness. The more I express myself, the more I am drained. The more I run after myself, the more tired I get. I occupy myself, you occupy yourself, we occupy ourselves with our Me like in a tedious assistance counter. We've become our own representatives – strange commerce, guarantors of a personalization that feels, in the end, a lot more like an amputation. We've secured ourselves to ruin, with a kind of disguised clumsiness.”

13 | Sentence found in the book “A Batalha do Vivo”, by the Contrafilé collective with many other high school students that took part in the manifestations in 2014.

14 | One of the old members and *medium* of Morada, that no longer participated in the community nor in any other house, told me that for some time she spent many nights awake, not being able to sleep, which complicated considerably her work and her life management in general. According to her, “*she was almost losing her mind!*”. She went to a spiritual center near her house and a spirit manifested itself saying she needed to go back to her spiritual work. As previously indicated, she is a medium and used to *give her body* to spirits to provide service to people who were looking for spiritual comfort. Gradually, she explained to the spirit that she had just left the community and that she was still looking for another house to develop her work, but she needed to rest to be able to deal with her daily life without going crazy. Negotiation accepted by the *spirit*. This is one of the examples of the various stories we hear about the need that many *mediums* have, to ensure the well-being of their own existence, to put themselves at the service of *spirituality* for spiritual work.

between these *forces* and the body. A certain passivity of the human that is only apparent because the occupation only occurs, as mentioned, through a series of rituals that reinforce and remake the bond established between *spirits* and humans. It happens because, and perhaps we can list as another transversal element in these forms of occupation: when we occupy, we are also occupied by certain forces that constitute what we are occupying. A territory, for instance, with its own constitutions, when occupied, somehow also occupies those who have occupied it, as it presents certain biomes, characteristics, needs, conditions. Something similar also occurs in terreiros, where it's certain that Alakoto belongs to Xangô, in the exact measure that Xangô manifests itself in a singular way in Alakoto. In the occupation process, both terms of the relationship constitute and affect themselves mutually.

When Morada da Paz talks about *occupying minds and hearts*, it uses the verb as an action to be performed by it – humans and non-humans that work together there. After all, it is Morada that puts itself in the role of *occupying*. An experimental and creative action, produced in an impetus that ‘obligates’ the thought and position taking. However, it doesn't mobilize this verb in the same way as the social movements. It doesn't seek guarantee of rights before the State, let alone the possession, temporary or permanent, of real estate for the management of life. At the same time, it does not use the expression in the sense given to occupation at Batuque houses, or how it refers to the processes of *incorporation*. Even though what is central to its actions is in the bodies and in the relationship with the invisible dimensions and beings that permeate it. And, in an attention to the urge to occupy, which makes the established forces “*give passage*” to another way of existence. In any case, *occupying minds and hearts* acts in the decomposition of the relationships that support the notions of individual and property, the backbone of Western modernity.

For Morada, the *cosmos* is populated by *forces* and *invisible beings* that cross, appropriate, interact, inhabit, strengthen, or weaken the visible beings, the subjects, the groups, the objects, what we've conveyed to call ‘nature’ and everything else that would be of the order of a given physical materiality. The *cosmic forces* are known for their effects, for what they cause in bodies, situations, and territories. The colonialism, the capitalism, the racism, the sexism, the xenophobia, the lgbtqphobia and the environmental devastation are perceived as materializations of the destructive *cosmic forces*, which existence is prior to its materializations. In addition to these forces that populate the cosmos manifesting in their material consequences, communication with them also occurs through what they call *mediumship*. The *mediumship*, for Morada da Paz, is an organic aspect that constitutes every being, in other words, it isn't a gift that belong only to some people or something to be developed. First and foremost, it's something to be *recognized* since we were taught to ignore it. It occurs through the *energetic points* that constitute the subjects' bodies, the so-called chakras through which these *energies* or *beings* enter or pass through the subjects and produce effects. It was

15 | Rabelo (2014: 225), by narrating the relationship established between the initiated subject and the otá (in Candomblé is the stone in which the Orisha is settled) during the ossé (term to refer the bath in the settlement of the Santo): “The body, undoubtedly affects – guides itself to a situation, focuses on the power of the hands and actively engages with the things, setting in motion certain relationships between them. It is also affected: invaded by the smell, impacted by the stone's hardness, challenged by the resistance of the coagulated and mobilized blood for a spectacle. In this sensitive involvement, it transforms and assumes a new identity. It's the Santo's child who takes care of the Orisha. On the other pole of the mobile and sentient body, the stone also becomes something new, it is the Santo who reveals himself as an object of care.”

characterized by Ikowè, former *egbomi*, as an attention to *detail*.

Once, a group of Morada da Paz community gathered in Porto Alegre with the only and exclusive purpose to perform a collective prayer with the intention of “emanating peace to the world”, guided by the *Yas*. Soon after it was over, some people from the community started talking about purchases and the money we needed for specific rituals. Ikowè said it wasn't the moment to talk about that, nevertheless they insisted. The situation ended up causing tensions among everybody. It was already night and some people needed to take the bus back to their homes, others were immersed in the expenses and costs they would need to afford. In this context of tension, one of the children burst into tears and one of the *iaôs* felt a stomachache. Amid these simultaneous situations, Exu manifested itself in Tojù, former *iaô*, to *cleanse* the place, forcing everyone to remain in silence and interrupt the subject discussed. It was after this situation that Ikowè reprimanded us for “opening an energetic field” of tensions, and said it was necessary to pay attention to situations, to moments, because we're *mediums* and “mediumship is detail”.

Add to that what Yashodhan once explained to me, “spirituality has no side”. In other words, these *forces* and *invisible beings* can be of potency, of *lights*, or *destructive, dense energies*, which serve the *darkness*. It isn't possible to reduce the idea of *dark forces* and *light forces* in Christian terms of God and Devil or Good and Evil. First because there are no unique figures in neither one. Making a pun on those common police chases, that are, by the way, too Christian, there aren't leaders neither in the *light* nor in the *dark*. It is the common *purposes*, as the *Yas* explain to me, among different *forces, spirits* and *beings* that make the unit possible. What composes these two worlds at *war* are the relationships that consolidate and to what they serve. It's possible that the same subject connects with these two *forces*, making their own body a territory in dispute. That's why the *Yas* continuously alert us for the need to monitor our actions, *ways of thinking* and *ways of feeling*, so as not to give passage to elements and beings that work for the *dark forces*.

Their designations are prior, insofar as they know the dark forces and the light forces act on the visible world, but they only manifest when they meet the subjects who then designate them. They are known for the effects they produce, whether harmful or beneficial. For this reason, I think about these relations, between *light* and *darkness* respectively as good and bad encounters, in the term proposed by Espinosa – that I recover here through Deleuze (2002; 2017). What I'm trying to say is that it's important to differentiate the *light* and the *darkness* from the moralizing and transcendent values of Good and Evil in order to think them by their qualitative differences of existence forms. The good encounter happens when “a body directly composes its relationship with ours, and, with all or part of its power, it increases ours”, strengthening our power to act, for instance, when we eat. The bad encounter is based, on the contrary, through decomposition. It's when a body, upon meeting us, decomposes the relationship of

ours, despite composing with our parts, “but under other relationships than those that correspond to our essence”, for instance when we ingest poison, such as the pesticide that decomposes the relationships of our body and acts in the production of cancers.

Good and evil, thus, have a first meaning, objective, but relative and partial: what conveys our nature and what doesn't. And, consequently, good and evil have a second meaning, subjective and modal, qualifying two types, two ways of man's existence: it will be said good (or free, or reasonable, or strong) he who tries, as much as possible, by organizing the meetings, by joining what conveys his nature, by composing his relationship with suitable relationships and, in this way, increasing his potency. For goodness has to do with dynamism, the potency, and the composition of potencies. It will be said bad, or slave, or weak, or foolish, he who lives for random encounters, who contents himself to suffer the consequences, ready to moan and accuse whenever the suffered effect proves contrary and reveals his own impotence. (Deleuze, 2017: 28-29)

However, weak, or strong aren't absolute instances either. The weak is the one who, whatever their strength is, is separated from their power to act. The strong, on the contrary, is full of their power to act. They are both consequences of passive affections, since they explain themselves through an exterior body, that produce mainly passions, or affections, joyful and/or sad. The joyful passions are those that exist in good encounters, that enhance the power of action, and the sad ones are those that exist in bad encounters, that diminish this same power. There is, without a doubt, an effort by Morada to organize as much as possible encounters with happy passions—that is what the *cosmic war* they wage is all about, where *occupying* appears as a *war* strategy.

For some time, the *ancestral Yaba Mãe Preta* has warned us about the importance of not losing the hope and the desire to build *another possible world*. She's told us to be careful with fear, sadness, hate, selfishness, thirst of power, and everything else that generates destruction, because what the *dark forces* want is for us to give up on joy, love, solidarity, and hope, in other words, that we believe these feelings do not belong to us. What the *dark forces* want, according to Mãe Preta, is for us to believe the *darkness* has won and taken over the world and the people, that is, that “there's no other way. But there's a way for everything in life, ok?”, she says while smoking her pipe. *Occupying minds and hearts* is to deny this possession of the world and subjects by the *dark forces*. It is, therefore, to inhabit the world with other forms of feeling and thinking, producing new engagements, raising new events – which, for Morada da Paz, could only occur through the alliance established between humans and non-humans. As Mãe Preta said, while we danced “for the souls” around a small fire after a long day at *Muzunguê*—as spiritual services are called –, “it is time for angels and men to walk together”.

OCCUPY, RETAKE, RECLAIM

I approximate *occupy* to the idea of “retake” (or “resumption”) by the Tupinambá from Serra do Padeiro, which we find in Ubinger’s ethnography (2012).¹⁶ The author tells us that through a spiritual perception the Tupinambá from Serra elaborate their current attacks in order to “retake” their lands. Due to a colonial past filled with deaths, it’s said that the land they come from is “blood-sick” and it needs to be cured to free those Tupinambá who were killed and decimated by the colonial power. As a result of their premature deaths, they are stuck in this world. This “cure”, say the indigenous people, needs to occur through a Tupinambá response that is not elaborated in the same terms as “bloodshed”, but through the cure of a sick territory. It is with a view of healing that the “retakes” are necessary, retaking the land, culture, and indigenous life in general, as a means of freeing the Tupinambá who were killed.¹⁷

Ubinger’s dissertation brings valuable data on this relationship between humans and non-humans – whether they are ancestors’ spirits or the enchanted.¹⁸

An extraordinary fact among the different moments of territorialization of the Tupinambá in Southern Bahia occurred in the 1950s, and has as protagonist Velho João de Nô, who suffered from “madness” for receiving in an uncontrolled way many enchanted and visions of the future. João de Nô’s father, seeing his son’s situation, decided to take him to his aunt in Salvador, that was none other than Mão Menininha, Yalorixá from the Terreiro Gantois, so that she could cure him. She, on the other hand, said she couldn’t do this, as he already had the power to cure and stated that he needed to return to Serra do Padeiro, as he had “a sentence to fulfill”. When he returned, he healed himself with an herbal bath and began to heal others.

At that time, Caboclo Tupinambá manifested itself in João de Nô and told to the indigenous people that “this land will be an indigenous village again”. He began to receive numerous messages that warned of the need to “retake the indigenous territory, in addition to a spiritual preparation for the right moment for this procedure of ‘cultural and spiritual rescue’, in an attempt to ‘raise the village’”. Time went by and in the 80s the Pataxó indigenous people, Tupinambá’s neighbors, were negotiating with FUNAI the demarcation of their lands. João de Nô, that had passed away at that time, informed that the enchanted had warned “it still wasn’t the right moment to enter the indigenous movement”, since they needed to strengthen themselves spiritually and “wait for the warriors” – the generation of Tupinambá leadership that acts nowadays (Ubinger, 2012: 54). Alarcon (2013) introduces us to interesting ethnographic data of the Tupinambá’s retaking processes and their articulation with the enchanted.

Just as Morada da Paz lives and directs its fights in function of a cosmic war, the Tupinambá from Serra do Padeiro also experience constant “spiritual wars” that affect the bodies of humans, mainly due to the actions of the dead who live wandering the world and haven’t found peace, for they have no land to rest. In this way, “retake” the possession of land implies not only the ancestors’ rest, but also the physical and spiritual well-being of the human Tupinambá people. In addition, it is the enchanted,

16 | Also see Couto (2008) and Alarcon (2013)

17 | According to Cacique Babau: “(...) The tupinambá don’t work for the living, which can be seen through the eyes and can be overtaken by a simple rock on the way. (...) We fight for Tupã, who has left, for our protection over the land, the enchanted, and the Tupinambá, he is simply twenty percent matter, and the rest spirituality. We believe in the realm of the enchanted and we know that the direct connection for the existence of the Tupinambá being is the guarantee of land, of free land, of everything you see on this land. (...) Tupinambá has lived there for hundreds of years. When Cabral arrived here, Tupinambá was already living on the land, land of the enchanted, sacred altar – our land and we haven’t left the land so far. (...) We will not give up the land, I told them: I’ll die in prison, but we do not negotiate our right to the land, because this right belongs to our ancestors, who died fighting, and to our grandchild and great-grandchildren, that will come in the future.” (Ubinger, 2012:59). This aspect is in line with the elaboration of Alarcon (2013) when she states that the land demarcation processes by themselves do not include indigenous retake possessions of land.

18 | It’s Worth an addendum: enchanted, for the Tupinambá, are spirits that didn’t die, but for some divine blessings were transformed into a force of nature, or beings sent by Tupã to communicate with humans.

the main alliance established by the Tupinambá, who want the land, as dona Rosa reported to Ubinger (2012: 70):

Yes, because it's not us who want it, it's something that the enchanted ones want the territory, it's theirs, right, and if it wasn't theirs, there wouldn't be this whole fight, right, for these lands, so it is their request that the land it has to belong to the indigenous people, to the ancestors and it has to continue, right, and that's where it is to keep the fight over the land and to keep the enchanted too, right, because I say, if we don't fight, in a few days it's all over, the whites took it, as they had been taking over, and nobody cares, nobody really believes in the enchanted ones, and then everything passes, right...

The reciprocity between humans and non-humans deserves to be highlighted. The enchanted protect the humans and give them information on how to proceed in the fight for land. But simultaneously, they need the human indigenous to “keep their spiritual ‘strength’”. She tells us that “if the indigenous people did not believe in these beings, did not follow their advice or did not fight to secure the Indigenous Land, the enchanted ones would also lose their spiritual power or ‘strength’ and potentially disappear” (idem, 2012: 70). At Morada da Paz, the *spirits*, that occupy an analogous role to the enchanted, since they are the ones that bring orientations to the community and the collective life, wouldn't cease to exist, but the effects of their actions in the world would be smaller, more restrained. This would entail a distancing between humans and non-humans and would make their participation in the *cosmic war* difficult, opening the possibility of a bigger attack by the *dark forces*.

Another relation between *occupy* and “retake” is the fact that the Tupinambá fight is directly related to the theft of their ancestors' land and the struggle to guarantee rights. In Morada's case, the fight isn't restricted to the land matter, even though it passes through it as a territory of black resistance that has been recovered.¹⁹ However, if we understand “retake” not only of the physical territory, but of the composition of a way of existence, again “retake” and occupation come closer together. And they are also close to the concept of “reclaim” – translated as “reactivate”²⁰, as suggested by Goldman (2015) in relation to “retake”²¹.

“Reclaim” comes from the North American neo-pagan witches, especially from the Reclaiming Tradition Witchcraft, an organization founded in the early 1980s, identified as ecofeminist, and has as one of its main founders and participants the activist, witch, and anarchist Starhawk. The term came from the anti-nuclear fight, and it basically proposes to bring politics and spirituality closer, connecting what they call the Goddess religion²² with a series of non-violent civil disobedience acts and organizations²³, as well as community permaculture practices.

Starhawk and her companions “reclaim” a form of relationship with the world through what she calls Ancient Religion or Witchcraft, a way of dealing with forces

19 | The Community territory was collectively acquired by the elder ones, from different places of Porto Alegre outskirts. It is important to highlight that the purchase of the territory was also guided by the spirits. There, the recovery of the soil began, marked by monoculture of eucalyptus, as well as the recovery of their ancestral kilombola and terreiro knowledge.

20 | According to Jamile Pinheiro Dias, translator of the text “Reclaiming Animism”, by Isabelle Stengers: “Stengers explains that ‘reclaiming’ is both empirical and a pragmatic adventure as it does not primarily mean reclaiming what has been confiscated but learning what is needed to re-inhabit what has been destroyed. ‘Reclaiming’, in fact, is irreducibly associated with ‘heal’, ‘reappropriate’, ‘learn/teach again’, ‘fight’, ‘become able to restore life where it is poisoned’. We've decided for the translation of the verb ‘to reclaim’ as ‘reactivate’ in order to encompass the therapeutic and political potential of the idea proposed here. However, no option will suffice as satisfactory. The reader is warned, first, that the history of the term goes through the link between magic and spirituality and social and political transformation; and, secondly, that the ‘reactivating’ at stake is not about a nostalgic gesture of repetition of the past, but about situated actions and practices, guided by empiricism and pragmatism” (Ibidem., 2012: 8)

21 | According to the author, “They should be understood literally in the sense proposed by Stengers for the notion of *reclaim*: not simply regret what was lost in the nostalgia of a return to a past time, but recovering and conquering at the same time” (Goldman, 2015: 656)

22 | As the author says: “The symbolism of the Goddess is not a parallel structure to the symbolism of God the Father. The Goddess does not rule the world; She is the world. Manifest in each of us, She can be known internally by every individual, in all her magnificent diversity. She does not legitimize the rule of either sex by the other and lends no authority to rulers of temporal hierarchies. In Witchcraft, each of us must reveal our

of nature that was brutally decimated in the most perverse inquisitorial process experienced in Europe: the witch-hunt. The witch-hunt, as Federici (2017) reminds us, also marks the beginning of the enclosure of common fields and the establishment of private property, with the expropriation of land and the consequent expulsion of peasants from their homes. Not only Art practitioners, as Starhawk calls them, but also women in general, mainly the poorest ones, as well as homosexuals or free thinkers, were burned in public squares. The knowledge of witchcraft practices was increasingly destroyed. The knowledge transmission was reduced to a few families, both in the old continent and with immigrants arriving in the Americas.

This process of persecution and devastation of witchcraft practices makes the author approach the repression experienced by the European and North American witches from that time with the repression to African religions (Starhawk, 1993: 22). Just as the enclosure of common fields and the expulsion of peasants with the advent of private property can be close to the frequent “thefts” of indigenous lands, as the Tupinambá put it, and also the quilombolas (Santos, 2018) – which, as noted by Stengers (2015), not only implies expropriating goods, but also connections.²⁴ Reclaim, in neopagan ideas, implies in re-appropriating on all those magical practices that they tried to destroy and that, through an almost well done job of capitalism and the church, were practically eliminated from modernity. It is, ergo, to recover a way of life that was once devastated, not to rescue the past in its entirety – to live the past again –, for “reclaim” implies above all a possibility of experimentation and creation in the present, as said by Stengers.

“Reclaim”, “retake”, *occupy* seem to me like strategies that involve what Pignarre and Stengers (2011: 130) called “empowerment techniques”²⁵. They are ways of disenchanting and protect oneself from spells produced by capitalism, and colonialism, that prevents us from thinking and acting. These techniques are not based on a theory that legitimizes them and demands adhesion. On the contrary, they are experimented, and only validated if they are proven effective, thus making possible what they cannot explain. Therefore, they retake the notion of recipe, that was used pejoratively to designate non-scientific techniques, because recipes, and this is the reason for the recriminations surrounding them, cannot explain why they work through terms that transcend their own execution, in other words, they are not generalizable to other situations.

Make no mistake: whoever says recipe is not saying a feeble, secondorder technique. If the recipes of empowerment do not refer to a theory that would justify them, it is because the question of justification is a poor question in relation to what their success designates, the event of a becoming. Such recipes do not explain, and do not aim at assuring the reproduction of what it is a matter of succeeding in doing, in the manner of an experimental protocol, any more than they aim at defining this success by conditions that would make it reproducible. An event is not reproducible, but it is possible to explore the possibilities of bringing about its repetition, which is risky and different every time. (Stengers and Pignarre, 2011: 133)

own truth. Deity is seen in our own forms, whether female or male, because the Goddess has her male aspect. Sexuality is a sacrament. Religion is a matter of relinking, with the divine within and with her outer manifestations in all of the human and natural world.” (Starhawk, 1993: 26)

23 | As an example, I suggest reading the chapter Seattle, in the book *Webs of Power* (Starhawk, 2002), in which the author describes the process of non-violent communication groups organized in acts of civil disobedience, in 1999, against the WTO and its authoritarian decisions affecting labor, human rights and environmental issues. The author narrates both the organizational process, its execution, and consequences. She tells us about her time in prison and how spirituality went through all those moments. Above all, it engages readers in an imaginative process of other possible work, environmental and life relationships.

24 | In an interview, Isabelle Stengers (2015) tell us: “at the end of Capitalist Sorcery we evoke the neo-pagan witches from the United States. It’s a political movement close to anarchists that reminds us that Europe has become modern by eradicating peasant culture, thus announcing what would make colonized peoples and civilizations suffer. This destruction in the name of progress began to be done within the borders themselves. Neopagan witches try not to forget that capitalism not only exploits but also expropriates: it captures collective practices and intelligences and redefines them in its own way through destruction and appropriation. (...) Collective intelligence is always a ‘connected’ intelligence, that is, it defines itself in relation to a situation and the multiple connections it creates, social or territorial for instance. Capitalism works by destroying all connections, including that of the past, and it considers as suspicious and dangerous any collective intelligence that claims its connections.”

25 | Stengers makes a reassessment over the term – “empowerment” –, and its many uses in other contexts (see 2014: 29). Sztutman (2018: 348) also does it, when he tells us: “to speak of disenchantment, Pignarre and Stengers borrow the term from the activist

I bring up this point because I do not intend to assume that “reclaim”, “retake” and occupy are the same thing, nor do I intend to embrace them in a generalizing theory. They are specially, different recipes, with their respective techniques, to deal with the devastation of the world orchestrated by capitalism and colonialism that are ongoing. They are, therefore, recipes of resistance, as Sztutman (2018) tells us, in which the resistance implies not accepting the given of things but taking the problems for oneself and creating other possibilities of existence.

There is a transversal aspect to these three terms and to the ways they are used, which is, above all, to think alongside others (humans and non-humans) to resist. A practice named by Stengers (2014) of cosmopolitics. The cosmopolitics concept is proposed by the philosopher of science in an exercise of thinking about the relation between Science and Politics. The term is not simply about a relation between cosmology and politics, nor does it assume that the cosmos is a “common world” shared in perpetual peace. This is because, as the author states, this world in which we detain ourselves to know the ‘facts’, through the technical tools of modern Science, are ‘our’ knowledges, but they are also invested in ‘our’ values. And the ‘respect for others’ or the ‘equality of rights’ is not enough to exclude the difference. In this sense, cosmopolitics doesn’t intend to define what the ‘Good’ is for a common world. Cosmos doesn’t desire to encompass everything and everyone either, including those who do not want to be encompassed.

Giving a cosmopolitical dimension to political problems is not about the answers that will be obtained, but about the questions that will be asked, where the collective thinking is built ‘in the presence’ of those who made their insistence exist, says Stengers. *Occupy*, ergo, as cosmopolitics, insofar as the members of Morada da Paz place themselves under the ‘obligation’ to think and act with others to resist the destructive *forces* that act in the world. Cosmopolitics, therefore, is not about a consolidated program, but about an “astonishment”, or perhaps that sudden impetus of social movements, that do not expect a ‘peaceful’ agreement with the State or a “common world” with the interests of latifundium, contractors or capital and which ‘compels’ a position to be taken: it makes us think about what is happening, both to those who occupy, and to those who are mere spectators of the action—the astonishment that has gripped us since the journeys of June 2013 and which, without a doubt, was extended by the high school students in 2015 and 2016: after all, ‘what are we doing with education?’; and leads us to the care and cultivation of other possible relationships, such as the adept of African matrix religions who ‘obliges’ themselves to care for the Orisha, not by an external and vigilant Law, but as a way of taking care of oneself by taking care of the Other.

vocabulary (feminism, black movement): empowerment. “Empowerment” however, doesn’t seem to me the best translation, we could maybe think of “self-determination”. Anyhow, when Stengers and Pignarre refer to empowerment techniques, they are thinking about the ability to imagine, to move without fear, to create new fights, always bearing in mind minority transformations.”.

Luiza Dias Flores is a professor at the Department of Anthropology at the Federal University of Amazonas. Doctor in Social Anthropology (UFRJ/MN), Master in Sociology and Anthropology (UFRJ/IFCS) and Bachelor in Social Sciences (UFRGS). She has experience and interest in research in Anthropology of Afro-Brazilian populations and in feminist debates.

AUTHOR’S CONTRIBUTION: does not apply

FUNDING: CAPES

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- ALARCON, Daniela. 2013. “A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro”. *Revista Ruris*, v. 7, n. 1, 99-126.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *Território da Linha Cruzada: a Cosmopolítica AfroBrasileira*. Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2008. “A Filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano”. *Debates do NER*, v. 13, 77-96.
- BARBOSA NETO, Edgar. 2012. *A Máquina do Mundo: variações sobre o Politeísmo em coletivos afrobrasileiros*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal.
- COLETIVO CONTRAFILÉ. 2016. *A Batalha do Vivo – grupo contraflilê, secundaristas de luta e amigos*. (Caderno publicado pela exposição playground 2016: Museu de Arte de São Paulo –MASP).
- COMITÊ INVISÍVEL. 2013. *A insurreição que vem*. São Paulo: Edições Baratas.
- COMITÊ INVISÍVEL 2016. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. São Paulo: N-1 Edições.
- COUTO, Patrícia. 2008. *Morada dos Encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro*. Salvador, Dissertação de mestrado, UFBA.
- DELEUZE, Gilles. 2002. *Espinoza – filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- DELEUZE, Gilles. 2017. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Ed. 34.
- FEDERICI, Silvia. 2017. *O calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo, Editora Elefante.
- GOLDMAN, Marcio. 2011. “Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil”. *Revista de Antropologia*, v. 54, n.1, 407-432. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38604>

The kilombola occupation: “resistance recipe” of the Mãe Preta Territory (RS)

- GOLDMAN, Marcio. 2012. “O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 18, n.2, 269-288. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200002>
- GOLDMAN, Marcio. 2015. “Quinhentos Anos de Contato”: Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 21, n. 3, 641-659. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>
- MORISSAWA, Mitsue. 2001. *A história de luta pela terra e o MST*. São Paulo: Editora Expressão Popular.
- MST. 2000. *Nossos Valores – caderno do educando*. Para soletrar a liberdade, n. 1. São Paulo: MST.
- OPIPARI, Carmen. 2009. *O Candomblé: Imagens em Movimento*. São Paulo, Edusp.
- PELBART, Peter Pal. 2016. *Carta aberta aos secundaristas*. Disponível em: <<http://cgceducacao.com.br/carta-aberta-aos-secundaristas/>>.
- RABELO, Miriam. 2014. *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: dimensões da vida da convivência no candomblé*. Salvador, Edufba.
- SANTOS, Antônio Bispo. 2018. “Somos da terra”. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 12, 44 - 51.
- STARHAWK. 1988. *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*. Boston: Beacon Press.
- STARHAWK. 1993. *A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais à grande Deusa*. Rio de Janeiro, Nova Era (Grupo Editorial Record).
- STARHAWK. 2002. *Webs of power*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- STARHAWK. 2018. “Magia, visão e ação”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiro*, n. 69. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p52-65>
- STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. 2011. *Capitalist Sorcery: Breaking the spell*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- STENGERS, Isabelle. 2003. “Postface. Un autre visage de l'Amérique?”. In: STARHAWK. *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique*. Paris, Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, pp. 361-380
- STENGERS, Isabelle. 2014. “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade*, n. 14. Santiago de Chile: Centro de analisis e investigación política
- STENGERS, Isabelle. 2015. “O preço do progresso - conversa com Isabelle Stengers”. *Revista DR*, n. 4.
- STENGERS, Isabelle. 2017. “Reativar o animismo”. *Cadernos de leitura* n. 62. Belo Horizonte, Chão da Feira.
- SZTUTMAN, Renato. 2018. “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência: pensando com Isabelle Stengers”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiro*, n. 69. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p338-360>
- UBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e Territorialidade na Luta pela Terra Indígena*. Salvador, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia.

Received June 7, 2020. Accepted April 22, 2021.

Terapeutas populares no Recôncavo da Bahia, Brasil: configurações agentivas em ontologias híbridas

DOI
[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2020.189651](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189651)

Francesca Bassi

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia | Santo Amaro da Purificação, Bahia, Brasil
fyansa@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8097-4619>

Sílvia Michele Macedo de Sá

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia | Santo Amaro da Purificação, BA, Brasil
smlmacedo@ufrb.edu.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0742-2498>

Fátima Tavares

Universidade Federal da Bahia | Salvador, BA, Brasil
fattavares@ufba.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7732-5899>

RESUMO

Este artigo investiga as terapêuticas de cunho popular no Recôncavo Baiano, compreendidas como ontologias híbridas. Durante a observação em campo e na interlocução com os terapeutas percebemos como os gestos e posturas, procedimentos e enunciados envolvidos nos cuidados de tipo devocional e religioso (rezas, benzeduras, oferendas, possessões) se estendem ao ambiente (ervas, plantas, animais, marés, mato, quintais, movimentos do sol e da lua etc.) numa relação de continuidade. Seguindo essas conexões, ponderamos a relevância da perspectiva pragmática para analisar a conexão entre artefatos terapêuticos (fabricações) e processos vitais (crescimentos), no intuito de mapear algumas configurações agentivas em ontologias híbridas. Consideramos, ainda, o poder transformativo do ritual na produção dessas ontologias.

PALAVRAS-CHAVE

Terapêuticas populares, pragmatismo, configuração agentiva, ritual

POPULAR CURES IN THE RECÔNCAVO DA BAHIA (BRAZIL): AGENTIVE CONFIGURATIONS IN HYBRID ONTOLOGIES

ABSTRACT This article investigates the popular therapies in the Recôncavo da Bahia, understood as hybrid ontologies. During the observation in the field and in the dialogue with the therapists, we realized how the gestures and postures, procedures and statements involved in devotional and religious care (prayers, blessings, offerings, possessions) extend to the environment (herbs, plants, animals, tides, bush, yards, movements of the sun and moon etc.) in a relationship of continuity. Following these connections, we consider the relevance of the pragmatic perspective to analyze the connection between therapeutic techniques and artifacts (fabrications) and vital processes (growths), in order to map some configurations in hybrid ontologies. We also consider the transformative power of ritual in the production of these ontologies.

KEYWORDS
Popular therapeutics, pragmatics, agency configuration, ritual

INTRODUÇÃO

Nos saberes e práticas dos terapeutas populares das comunidades do Recôncavo Baiano¹ os corpos se estendem às coisas. “Ervas”², plantas, animais, e outros referentes a esse ambiente (marés, mato, quintais, movimentos dos astros etc.) estão em relação com gestos e posturas, procedimentos e enunciados envolvidos nos cuidados de tipo devocional e religioso (rezas³, oferendas, gestos e procedimentos rituais).

Para melhor seguir o rastro dessas conexões, podemos desdobrá-las em dois níveis. No primeiro nível, observam-se continuidades nos materiais utilizados nesses agenciamentos terapêuticos: os terapeutas que mobilizam ervas, plantas, elementos animais e da natureza não identificam uma partição entre princípios ativos (contidos na materialidade das folhas, por exemplo)⁴ e o conjunto de processos vitais ontologicamente híbridos. No segundo nível, sustentamos que nesses processos vitais estão envolvidas ações técnicas (confecção de chás, banhos, garrafadas, lambedores, defumações, remédio de picada de cobra etc.), cujos efeitos terapêuticos esperados não se contrastam às eficácias de cunho ritualístico e devocional – expressões de fé, visões, rezas, oferendas, possessão religiosa etc., como veremos, sobretudo, na segunda parte do artigo. Parece-nos, portanto, que as continuidades entre os processos vitais diversos, que também incluem dimensões não humanas, comportam procedimentos tanto técnicos como ritualísticos e acabam dando um tom anímico (uma “animicidade”, nos termos de Ingold) às terapêuticas associadas às religiosidades populares.

Na análise de práticas terapêuticas fortemente marcadas pela devoção católica ou afrocatólica, deve-se evidentemente evitar de colocá-las num confronto – desvantajoso – com o referencial científico ocidental, no qual prevalece uma natureza objetivada em classes homogêneas e separadas (Sussekind, 2018). A “teoria da vida”⁵ associada às terapêuticas populares implica uma *natura naturans*, isto é, uma natureza que não é dada, nem objetivada segundo modelos de controle replicáveis em diferentes contextos. Para isso, vamos dar ênfase aos dois níveis de eficácia, apresentados acima, a partir das pesquisas desenvolvidas com terapeutas populares dos quilombos do município de Cachoeira e da sede do município de Santo Amaro.⁶ Nessas religiosidades do Recôncavo baiano, cuja vocação terapêutica é incisiva, materiais das ervas (folhas, entrecascos, raízes, flores), animais (pele e penas, veneno, excrementos etc.), do ambiente (pedras, areia, madeira, bambu, carvão vegetal, argila, cupinzeiro) e produtos industrializados (vinagre, óleos, gasolina, agulha, papel, tecido)⁷ se misturam com procedimentos de coleta e de feitura (nos quintais e no mato, segundo dias e horários da semana etc.). Os gestos devocionais e a evocação de santos católicos ou entidades de matriz africana afirmam, ainda, a importância da “fé”⁸ na cura. Tudo isso em contextos intensamente marcados por vivências comunitárias e participações interpessoais na feitura de corpos e pessoas (Pina-Cabral e Silva, 2014).

1 | O Recôncavo Baiano é uma região situada em torno da Baía de Todos os Santos, abrangendo também a porção do território que se estende para o interior. Na região prevalece uma população afrodescendente (Caroso, Tavares e Pereira, 2011).

2 | As “ervas”, ou “folhas”, constituem uma designação nativa genérica para as diferentes partes dos vegetais de valor curativo. Doravante utilizaremos sem aspas.

3 | Durante rezas e benzeduras faz-se o sinal da cruz sobre a pessoa (mas também animais ou objetos), enunciam-se orações e usam-se elementos rituais (folhas, torrões, como outros vários elementos ou artefatos). Ver Gomes do Nascimento e Ayala (2013).

4 | Sobre medicamentos fitoterápicos em ambientes populares ver Camargo (1985), Pinto, Amorozo e Furlan (2006). Partilhamos da posição de Diegues (2000) e Almeida (2008) acerca da importância das pesquisas etnocientíficas. No entanto, como observa Oliveira (2012), é preciso problematizar a classificação das referências nativas no âmbito das abordagens “etnocientíficas”, cujas taxonomias acabam por se legitimar como “fundo silencioso” para a compreensão do poder curativo das ervas, a desfavor dos processos de hibridização.

5 | O termo reflete a antropologia das últimas décadas, caracterizada por pesquisas que procuram entender teorizações da vida não ocidentais, nas quais há geralmente integração entre o social e o biológico. Autores como Descola (2006), Ingold (2000) e Latour (1994) foram fundamentais na edificação de uma antropologia capaz de superar a dicotomia natureza/cultura típica do embasamento científico ocidental. Num artigo sobre a obra *Biosocial Becomings. Integrating social and biological anthropology*, (Ingold e Pálsson, 2013), Pitrou (2015) discute a relevância das etnografias para a compreensão da diversidade dos saberes sobre a vida e sobre os seres vivos — trata-se de etnoteorias da

Para a compreensão dessas terapêuticas não é fácil, nem oportuno, do ponto de vista heurístico, entender onde termina o efeito fitoterápico dos chás ou das garrafadas e quando começa a eficácia de cunho simbólico (devocional, ritualística etc.). Questões como essa correm o risco de ampliar o fosso entre a eficácia da biomedicina (e seus critérios científicos de verdade) e supostas dimensões prevalentemente simbólicas das terapêuticas populares (as crenças), num processo de reificação da cultura popular no espaço público – a “cultura” com aspas, como apontada por Carneiro da Cunha (2009). No lugar da “cultura” (com aspas, no próprio sentido indicado pela autora) devemos considerar o mundo que esses nativos habitam, onde emergem entrelaçamentos e continuidades entre ontologias diversas (ervas, animais, santos católicos, energias antropomorfas, entidades das religiosidades de matriz afro, espacialidades e temporalidades do ambiente etc.).

Para a “ontogênese anímica”⁹, o mundo, sempre considerado em crescimento, se configura como objeto de um certo espanto decorrente de uma imprevisibilidade constitutiva, havendo a admiração de seu contínuo movimento e implícitas incertezas (Ingold, 2015: 125). Todavia, se por um lado a lição de Ingold sobre a importância do envolvimento do ser humano no movimento do ambiente (com seus processos sensoriais e perceptivos), deve ser acolhida, por outro, uma ideia (no sentido ético) de vida não pode evacuar as diversas concepções (no sentido êmico) dos processos vitais (de crescimento, reprodução, envelhecimento, adoecimento, restauração da saúde etc.). Trata-se de observações sobre a antropologia ecológica de Ingold que, em pesquisas recentes, Pitrou (2014, 2015, 2016) vincula à interpretação dos processos vitais a partir de ações *lato sensu* técnicas, uma vez que parecem centrais nas diversas teorias da vida – e isso para além da experiência do envolvimento perceptivo e sensorial no ambiente.

O diálogo com a teoria (eco)sistêmica de Ingold (2013), que defende a porosidade entre humano e não humano, organismo e ambiente, ser vivo e artefato¹⁰, provoca em Pitrou inquietações de ordem etnográfica que conduzem a reiterar a importância da agentividade, em complemento ao conceito de animicidade: o estar vivo e aberto ao mundo em presença de uma profusão de vitalidades não exclui o “fazer viver” por parte de agentes invisíveis (2016: 9). Os saberes locais configuram as ações desses agentes nos processos vitais e promovem um “regime de coatividade” entre humanos e não humanos (Pitrou, 2016: 10), notadamente através de habilidades ritualísticas que compreendem técnicas do corpo e ações sobre elementos e materiais diversos. Pitrou enfatiza como sistemas de representações nativos e procedimentos rituais frequentemente concebiam a vida como uma série de ações técnicas, no sentido amplo de ações que parecem reproduzir a forma e as características observáveis nos seres vivos (2015, *passim*).¹¹ Com efeito, a importância da metáfora tecnicista para a compreensão dos processos vitais nas teorias nativas “apresenta a vantagem de explicar o desconhecido apoiando-se em práticas nas quais os próprios humanos experimentam seu poder de transformação” (Pitrou, 2016:14). Trata-se de uma sugestão investigativa

vida que conduzem, segundo este autor, à desconstrução do conceito de natureza implicitamente determinado pela perspectiva ocidental.

6 | Os dados da pesquisa sobre terapeutas quilombolas, realizada entre 2017 e 2018 e conduzida por duas das autoras deste artigo, Fátima Tavares e Francesca Bassi, entre outros pesquisadores, encontram-se reunidos no “Dossiê ObservaBaía” (acesso restrito) e são publicados parcialmente em Tavares et al. (2019). Os dados sobre os terapeutas de Santo Amaro foram obtidos em pesquisa de campo conduzida por Francesca Bassi e Michele Macedo de Sá — também autora deste artigo.

7 | Sobre os materiais utilizados pelos praticantes terapêuticos, ver os quadros descritivos em Tavares et al. (2019: 148 e ss).

8 | Os terapeutas se referem à “fé” para qualificar uma adesão à eficácia da ação ritual e terapêutica. A noção nativa diverge do conceito de fé da doutrina católica oficial que envolve, sobretudo, a confiança em uma salvação extramundana e um credo a ser professado a fim de obter tal salvação (Sabbatucci, 2000). Considerando essas diferenças, manteremos as aspas para sinalizar a especificidade da categoria nativa, evitando assim um uso acríptico do termo. Voltaremos a essa questão adiante no texto.

9 | Ingold se refere, sobretudo, à experiência etnográfica entre os povos do norte circumpolar ártico, cuja “ontogênese anímica”, corresponde ao estar aberto ao mundo. Ver, especialmente, Ingold (2015).

10 | A visão (eco)sistêmica de Ingold (2013) é contrária ao pressuposto de formas predefinidas da evolução segundo critérios de replicação, mutação, de características transmissíveis. Como escreve Ingold, defendendo a ideia da ontogênese, “as formas de vida, portanto, não são nem genética nem culturalmente pré-configuradas, elas emergem como propriedades da auto-organização dinâmica de sistemas de desenvolvimento.” (2013:8).

11 | Pitrou, se referindo à sua pesquisa etnográfica no México, escreve que os dados

com a qual Pitrou pretende enfatizar as imbricações ontológicas entre artefato e ser vivo, técnicas e processos vitais, segundo a ideia de “cadeias operatórias” (Pitrou, 2016: 17), assim como foi sugerido por Ludovic Coupaye (2013) na apreciação da combinação de ações humanas e não humanas em práticas hortícolas dos Abelam de Papua Nova Guiné, nas quais o “crescer” (*growing*) se apresenta sobretudo como um “fazer” (*making*).

Acolhendo essas indicações de Pitrou, apresentamos a seguir algumas considerações teórico-metodológicas que nortearam os parágrafos dedicados à interpretação de dados etnográficos inerentes à pesquisa conduzida no Recôncavo da Bahia, nos municípios de Cachoeira e Santo Amaro. Na conclusão tentaremos retomar o debate sobre processos vitais e fabricações terapêuticas, considerando também a relevância transformadora da ação ritual.

CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS INICIAIS

Etnografias diversas apontam para a relevância das ações técnicas e rituais na compreensão da complexidade da vida, na medida em que elas ajudariam a visualizar os processos vitais. Com efeito, segundo Pitrou, nas etnoteorias percebem-se “maneiras de tornar inteligível a complexidade da vida, para além de uma concepção universal de *vida* como movimento” (Pitrou, 2015:191).¹² A visualização das complexidades dos processos vitais a partir de processos técnicos evoca, ainda, uma porosidade ontológica. O autor destaca os resultados das pesquisas: “[...] muitas etnografias atestam a porosidade das fronteiras ontológicas entre seres vivos e artefatos, e cada vez mais deparamo-nos com fenômenos como transformação ou hibridação” (2016:17). Neste sentido, Pitrou indica um caminho metodológico de cunho pragmático, no qual são enfatizadas grandes categorias de ações (criação, fabricação, domesticação, produção, hibridação, incorporação), como também conexões por semelhança (isomorfismos, desdobramentos, acasalamentos etc.), entre processos vitais e técnicos (no sentido amplo de “crescimentos” e “fabricações”). Essas imbricações definem-se, no olhar deste autor, coordenações de agências humanas e não-humanas, as quais podem ser compreendidas como “configurações agentivas.” (2016: 20). As etnoteorias indicam, portanto, que a vida é continuamente constituída pragmaticamente, a partir da “ação-na-relacionalidade” (Pitrou, 2015: 191).¹³

Auspiciando a integração de diferentes teorias sobre processos vitais (a abordagem fenomenológica e ecológica de Ingold, mas também os enfoques semiológicos e tecnológicos), Pitrou abre essa pista metodológica de cunho pragmático (2016: 20) que consideramos aplicável também à pesquisa sobre terapêuticas populares do Recôncavo. Nessas terapêuticas populares, o conhecimento relativo às propriedades curativas das ervas e outros materiais (vivos e não vivos), acionado pelo engajamento perceptivo no ambiente (Ingold, 2000;2010; 2012), pode se articular com ações diversas: produção de remédios, gestos, posturas e enunciados, ações devocionais e performances

“evidenciam como a restituição de uma pluralidade de ações técnicas (semear, cortar, contar, cozer etc.) realizadas por ‘Aquele que faz viver’ permite conhecer como os Mixe representam para si certos mecanismos associados à vida” (2016:10). De fato, segundo Pitrou, não somente os processos vitais, mas a própria origem da vida é pensada, em muitas sociedades, a partir de processos técnicos executados por entidades não-humanas demiúrgicas.

12 | Pitrou, considerando a multiplicidade dos processos vitais, decide inverter a proposição ingoldiana: “Em vez de naturalizar o gesto técnico inserindo-o em um movimento uniforme mais vasto capaz de imprimir-se sobre todos os seres, artefatos e organismos, os processos técnicos – entendidos como reunião ordenada de uma pluralidade ações – podem ser tratados como objeto privilegiado para compreender a complexidade dos processos vitais.” (2016: 17). Sem poder entrar no detalhe dessa reflexão, vale aqui lembrar que Pitrou coloca em questão a noção de “vida” concebida em termos universalistas: “que interesse haveria em conduzir pesquisas etnográficas se já dispomos de uma definição universal?”. O autor prefere considerar “a multiplicidade das teorias da vida, integrando nessa abordagem as controvérsias internas às próprias ciências ocidentais sobre esta questão.” (2016: 11).

13 | Pitrou cita aqui Eugenia Ramirez Goicoechea (2013).

religiosas (rezas, oferendas, possessões religiosas, jogo divinatório etc.). Na medida em que as terapêuticas populares não desenvolvem sistemas explícitos e classificações homogêneas, fugindo da necessidade de uma sistematização filosófica ou científica (Brandão, 1980), os contextos de ação definem, de vez em vez, as ocorrências e as transformações de um mundo em devir. No lugar de uma sistematização abstrata, encontramos, portanto, nas terapêuticas populares, configurações agentivas que imbricam domínios vitais diversos (crescimentos) e artefatos técnicos, devocionais, rituais (fabricações heterogêneas).

Vale aqui ressaltar que essas diferenças das terapêuticas populares ecoam há décadas na etnologia ameríndia, produzindo fricções conceituais que problematizam o encapsulamento dos processos intencionais ao espírito (*self*) ou à mentalidade, relegando o corpo (biológico) à natureza (dada), possibilitando descentramentos importantes das premissas da antropologia da saúde (Tavares, 2017). Como já evidenciava o trabalho seminal de Seeger *et al* (1979), nas filosofias ameríndias a obsessão é pelas transformações corporais (naturezas fabricadas). As clivagens entre espírito e corporalidade, tão fundamentais na metafísica ocidental, são assim viradas do avesso ao evidenciar a centralidade das transformações corporais dos povos indígenas. Uma compreensão alternativa dos corpos na relação com o conhecimento, apresentada por McCallum (1998) num estudo sobre os Kaxinawá (povo da Amazonia), é também particularmente reveladora da hibridação entre crescimentos e fabricações e da conexão entre dimensões externas e internas. Para os Kaxinawá, o conhecimento¹⁴ é um processo que envolve os órgãos do corpo e se adquire na interação com o ambiente: há sabedoria na pele, pois através dela a pessoa sente e compreende os fenômenos naturais como calor, frio e chuva. Essa sabedoria é coadjuvada pela ‘alma do corpo’, configurada como uma segunda pele invisível ou como uma aura (McCallum, 1998:225). Os outros órgãos (olhos, orelhas, órgão genitais, etc.) também produzem conhecimentos específicos. A partir dessas rápidas observações, podemos dizer que o conhecimento corporificado inclui uma conexão entre diversos processos vitais (as faculdades dos órgãos, os movimentos do ambiente, os processos espirituais). Além disso, a partir do momento que o conhecimento dos órgãos é coadjuvado pelas ervas medicinais (McCallum, 1998:226), os processos vitais são inseridos num processo técnico, dissolvendo as fronteiras entre corpo vivo e o artefato. O conhecimento, finalmente, deixa de ser algo de subjetivo, mental ou interno, pois se dissemina nos órgãos, ao passo que o “corpo que sabe” (McCallum, 1998, *passim*) envolve uma fisicalidade que, de certo modo, é subjetivada. Sobre esta última questão, vale lembrar a definição proposta por Santos-Granero (2012), a partir de sua pesquisa em contexto amazônico, dum quadro simbólico de fabricação comum aos seres vivos e aos artefatos, a pessoa humana sendo construída segundo incorporações que contemplam tanto a objetivação de subjetividades como a subjetivação de artefatos¹⁵.

14 | Como escreve McCallum, “não existe um termo específico kaxinawá que possa ser traduzido como ‘conhecimento’. Seu equivalente mais próximo, *unaya*, pode ser definido como com sabedoria/ aprendizado” (1998:24).

15 | Como escreve Santos-Granero, há duas modalidades de incorporação: “a encorporação (*embodiment*), que provoca a incorporação por meio da objetivação de substâncias e subjetividades externas, e espiritização (*ensoulment*), que envolve a incorporação por meio da subjetivação de artefatos e substâncias corporais externas” (2012: 198, *apud* Pitrou, 2016:20).

As configurações das terapêuticas populares do Recôncavo também não preveem uma separação entre corpos vivos e artefatos, sendo que a pesquisa indica claramente a possibilidade de os artefatos agirem subjetivamente (as imagens dos santos possuem intencionalidades humanas) e de os humanos se objetivarem como artefatos rituais (as possessões religiosas por entidades afro-brasileiras constituem um exemplo disso). Segundo desdobramentos e isomorfismos, postulam-se continuidades ontológicas específicas. Por exemplo, durante uma reza que contrasta o “olho grande”¹⁶, a planta é passada no corpo do paciente para absorver a energia ruim da inveja: a ação terapêutica, implicada no conjunto palavras-gestos-folha (artefato ritual), comporta um processo de animação e subjetivação da folha que, absorvendo os efeitos ruins do olhado, se hibridiza com os processos vitais humanos (desânimo etc.) e termina murchando. O processo de cura acontece, portanto, segundo condições pragmáticas específicas e variáveis (observância da exatidão das palavras e as repetições na reza, tom de voz, posturas e gestos com a planta etc.), as quais definem uma presença (e não a mera representação) de agenciamentos eficazes e suas hibridizações.

A própria iconografia católica, muito importante para caracterizar as imagens dos santos presentes nas religiosidades populares, possui uma dimensão *lato sensu* vitalista. Como bem resume Tavares (2015), os santos no catolicismo popular tradicional “são pessoas, seres individuais, dotados de liberdade, vontade, qualidades próprias [...] e estão presentes na terra através de suas imagens, que equivalem à própria pessoa do santo”. Vale para as imagens dos santos a lição de Todorov (1991: 305) sobre diversos processos de simbolização, nos quais a relação metonímica agente-ação é mais relevante que a relação metafórica entre a imagem e o ser representado. Essa relação metonímica é ativada intensivamente durante as ações rituais (de cunho devocional e curativo), quando se desfruta ainda mais a agência dos artefatos, para além do plano representacional.

Nesse sentido, a iconografia popular se distancia daquela do catolicismo oficial, de forma semelhante ao argumento trazido por Neurath (2016) em sua pesquisa sobre arte pré-hispânica mesoamericana. O autor escreve sobre o contraste entre as iconografias greco-latinas e cristãs, cujos atributos servem para identificar os deuses ou os santos, e as ferramentas (facas, braceiros, flechas e outros diversos objetos que os personificam, assumindo poderes rituais) das divindades do Mesoamérica que, literalmente, agem. De fato, os seres poderosos se fazem presentes nos seus próprios instrumentos, os quais podem tanto ameaçar, atacar, devorar como proteger e os seres humanos. (2016: 74)

Neurath cita Severi (2007) ao considerar como os contextos rituais (no estudo de Neurath trata-se de rituais de tipo sacrificial) implementam as condições pragmáticas para os instrumentos comuns se tornarem artefatos animados, ontologicamente híbridos que, dependendo das eficácias evocadas, podem ou não acionar seus poderes e se tornarem agentivos. Sobre a questão da potencial animicidade dos artefatos,

16 | Sobre essa categoria nativa, ver Minayo (1988). A autora apresenta a etiologia popular explicando que as crianças vítimas do “mau olhado” (uma “eletricidade” negativa) são reconhecidas por sintomas diversos; geralmente, febre, irritação, prostração, vômito, desidratação ou diarreia. Nos adultos, o “olhado” ou “olho grande”, devido à inveja, provoca transtornos graves, debilitação de saúde, perda de bens, desemprego etc. Finalmente o encosto (um espírito perturbador) implica doenças difíceis de serem explicadas pelo diagnóstico médico, como distúrbios emocionais e problemas degenerativos (Minayo, 1988: 373). Nas nossas interlocuções apareceu simplesmente o termo “olhado”; também foram mencionadas doenças originadas por “espíritos” ou “ventos” ruins. Em Tavares et al (2019) são apresentadas diferentes rezas na resolução de problemas de saúde, para não perder criação de animais, de cuidado com a plantação etc.

cujo estatuto ontológico é geralmente hibridizado e incerto, Neurath adverte, ainda, que ela implica dimensões relacionais (entre humanos e não-humanos), sendo a performance ritual o contexto de atribuição duma específica agentividade. Durante a pesquisa sobre terapêuticas populares foi notado o potencial agentivo de artefatos materiais e imateriais. As rezas terapêuticas, notadamente, não são, em primeira instância pronunciadas para exaltar as características dos santos ou seres divinos (como os louvores aos santos, por exemplo), mas para chamar (no sentido de evocar) e ativar seus poderes.

As ontologias das terapêuticas do Recôncavo são geralmente enxergáveis como parte da cultura popular da região. O conceito de popular¹⁷ tem comportado várias discussões sobre sua pluralização (Rocha, 2009) e sua relação com a cultura considerada erudita. A inverossimilhança de uma cultura popular homogênea tem se estendido à dimensão da religiosidade, especificamente no tocante do catolicismo popular (Reesink, 2013). As reflexões aqui apresentadas não propõem mais uma definição do “popular”, nem uma descrição exaustiva das dimensões religiosas das terapêuticas populares do Recôncavo. Mais simplesmente, elas serão apresentadas como teorias da vida que comportam hibridações entre seres vivos e artefatos, isto é, imbricações entre crescimentos e fabricações (Pitrou, 2014; 2015; 2016).

17 | A despeito dos problemas decorrentes de sua estigmatização homogeneizante, que opõe o popular ao erudito e ao científico, pode-se reabilitar o uso do termo “popular” no rastro da visibilização, nas diferenças, das formas de vida.

ONTOLOGIAS HÍBRIDAS NAS TERAPÊUTICAS POPULARES

A pesquisa sobre terapêuticas populares do Recôncavo transitou, segundo os momentos diversos de uma pesquisa de longo prazo, em ambientes rurais e urbanos de dois municípios do Recôncavo, diferenciados pelas dinâmicas de engajamento em relação à cultura popular. Se, por um lado, nos quilombos rurais de Cachoeira há uma importante ação comunitária, orientada pelo fortalecimento de referentes étnicos, de resgate dos saberes e fazeres terapêuticos populares como patrimônio, na sede do município de Santo Amaro os terapeutas atuam de maneira mais autônoma, sendo menos engajados em questões identitárias.¹⁸

Para além dessas diferenças, notamos, todavia, que tanto nos quilombos de Cachoeira como nas práticas dos terapeutas de Santo Amaro, espelham-se ontologias híbridas. O uso das plantas e ervas é curativo, mas também apotropaico e propiciatório – a espada de São Jorge, a estrela de Ogum, arruda, alecrim, comigo-ninguém-pode, guiné, manjeriço, pimenteira, cansação, São Gonçalinho e inúmeras outras, são implicadas nas “fabricações” ritualístico-terapêuticas. Com efeito, não cabe diferenciar entre eficácia terapêutica e uma outra simbólica e ritualística, mas considerar o processo terapêutico na sua complexidade, como propiciador de bem-estar.¹⁹

Vale atentar, ainda, para o fato de que a cura, empiricamente reconhecida e legítima pelos atributos fitoterápicos das folhas, nem sempre evidencia equivalências com a classificação científica. As dificuldades de equivalência não se esgotam nas

18 | Fala-se de sede do município, o que seria equivalente ao âmbito da cidade, mas vale ressaltar que os terapeutas de Santo Amaro entrevistados possuem quintais ou pequenas roças fora do perímetro mais urbanizado.

19 | Vale ressaltar, ainda, que os terapeutas não classificam corpos (eventualmente, objetivando os seus órgãos), mas falam de efeitos salutares que ocorrem nas “pessoas inteiras” (Ingold, 2015: 117) isto é, pessoas que são corpo, mente, emoções etc.

classificações estabilizadas das espécies, mas também atingem o próprio entendimento dos princípios ativos das folhas, que nas terapêuticas populares entram em processos vitais amplos e ontologicamente hibridizados. Conseqüentemente, tais princípios ultrapassam a ação terapêutica pontual e a dimensão fitoterápica (aquela que corresponderia a um levantamento etnofarmacológico), incluindo múltiplas conexões.

As ervas e as plantas, de certo modo, são eficazes em bloquear ou transmitir princípios energéticos difusos no ambiente: além de tirar o olhado devido à inveja alheia, limpam os lugares mal-assombrados, participam das energias perigosas que circulam na escuridão etc. (Tavares *et al.*, 2019). Em geral, os próprios processos vitais de ervas e plantas (elas nascem, crescem, murcham, apodrecem) podem ser relacionadas, por desdobramentos, simetrias ou isomorfismos, aos outros movimentos vitais (humanos e não humanos) associados à proteção, vitalidade e cura, à fraqueza e adoecimento etc. Veremos detalhes dessas configurações agentivas na próxima seção, considerando as rezas, os corpos e o manuseio das folhas nas terapêuticas quilombolas.

Quanto à imbricação entre processos vitais e ações técnicas. Pitrou (2016) pondera a frequência de mitos cosmogônicos nas etnoteorias, nas quais a ação de um demiurgo produz seres vivos como um processo técnico (cerâmica, cestaria etc.).²⁰ Como já indicamos, o interesse nos modos de pensar os processos vitais por meio de sua homologia com as atividades técnicas – configurações das ações exercida sobre os materiais (2016: 8) – é relacionado, segundo Pitrou, à atividade de controle das morfogêneses dos organismos vitais que permaneceriam, de outra forma, invisíveis e obscuras. Teremos oportunidade de considerar algumas metáforas tecnicistas dos processos vitais nas terapêuticas populares, mas, por enquanto, lembramos que, embora não seja atestada por um *corpus* de mitos, a origem dos efeitos das ervas, plantas e outros procedimentos técnicos terapêuticos é geralmente colocada pelos interlocutores sob uma genérica agência não humana que corresponde à frequente expressão da “fé” e se conjuga, eventualmente, com a manifestação de um dom divino por parte do terapeuta reconhecido pela comunidade.²¹ O dom corresponde a uma dádiva entre terapeuta e entidades não humanas (o terapeuta não age por si mesmo), indicando que os crescimentos sensoriais perceptivos do terapeuta (sua visão, sua intuição) são pensados no citado “regime de coatividade” (Pitrou, 2016:10), já que os terapeutas são coadjuvados pelas revelações pontuais de entidades não humanas sobre procedimentos técnicos específicos.²²

A pesquisa junto com os terapeutas populares insinua, portanto, que os processos vitais das ervas e plantas (seus florescimentos, princípios curativos, processos de murcha etc.) são conectados com agências diversas e heteróclitas (ventos, marés, mato, astros, entidades, espíritos, irradiações, energias etc.), e que as fabricações não são estancadas: os procedimentos fitoterápicos não constituem a parte técnica de uma ciência nativa, que seria assim parasitada por crenças e procedimentos ingênuos (uma ciência julgável, ainda, como não sistemática e marcada pelo mero empirismo).

20 | Pitrou (2016) refere-se à sua pesquisa etnográfica realizada nas comunidades camponesas dos Mixe, povo ameríndio (estado de Oaxaca, México).

21 | A relação entre dom e aprendizado, todavia, não é de oposição (Goldman, 2012): dom e “iniciação” terapêutica se dão ao mesmo tempo, pois se aprende com pessoas (familiares, vizinhos, os mais velhos), com os não humanos, com a percepção no ambiente.

22 | As revelações podem também acontecer durante possessões religiosas, na dimensão onírica, através da adivinhação etc. Exemplar é o caso da Dona Vardé, do quilombo Kaonge (Cachoeira), que fabrica um famoso xarope cujos ingredientes lhe foram revelados em sonho por uma entidade afro-brasileira (uma Cabocla).

Tanto as palavras, os gestos e posturas rituais, como as técnicas de manuseio de ervas e animais (com propriedades fitoterápicas e zooterápicas), participam de um mesmo fluxo técnico-ritualístico²³. A maneira como as imbricações entre crescimentos e fabricações se articulam com ações ritualísticas e devocionais será mais desenvolvida na seção sobre os terapeutas da cidade de Santo Amaro; por enquanto iremos apresentar essas imbricações nas configurações agentivas inerentes às práticas terapêuticas quilombolas.

23 | Sobre a participação de gestos e objetos técnicos nos rituais, ver Lemmonier (2005)

PRATICANDO TERAPIAS NOS QUILOMBOS DE CACHOEIRA: CONFIGURAÇÕES AGENTIVAS

Na região da Baía e Vale do Iguape, onde o rio Paraguassu se alarga antes de sua foz na Baía de Todos os Santos, localizam-se os dezessete quilombos²⁴ onde conduzimos nossas conversas com os “praticantes terapêuticos”, mulheres e homens, jovens e idosos, que nem sempre se autorreferem como rezador/rezadeira, erveiro, terapeuta ou outra autodesignação que explicita a condição de especialistas ou promotores da saúde. Nos relatos coletados, as descrições das terapêuticas populares compreendem crescimentos e fabricações espelhados na feitura de chás, banhos, defumadores, lambedores, xaropes etc., como também nas rezas, nos gestos, posturas e objetos devocionais diversos (Tavares *et al.*, 2019). No intuito de rastrear esses agenciamentos, vale trazer alguns exemplos da pesquisa, ponderando como os procedimentos terapêuticos podem promover, em continuidade, os efeitos das ervas e plantas (crescimentos), gestos técnicos (que incluem artefatos terapêuticos e técnicas do corpo) e as eficácias de cunho ritual. Sobre este último ponto, vale grifar a heterogeneidade da ação terapêutica que se imiscui nos processos vitais, sendo visível nas performances rituais e por meio de figuração gestual e verbal (Pitrou, 2016: 11).

24 | São comunidades marcadas pelas atividades “na maré e na terra”, num ambiente de extrativismo de pescados e mariscos e frutas, combinado à produção de farinha de mandioca, azeite de dendê, mel, e de legumes e hortaliças.

As rezas, por exemplo, que podem curar diversos problemas (engasgos, feridas, dores variadas, “miúda”, “vento caído”, “espinhela caída”, “ar do vento”, “pé desmentido”, “olhado” etc.)²⁵ são geralmente acompanhadas de ervas, carvão vegetal, pedras, torrões de argila, parte e excrementos de animais, mel, própolis, açúcar, rapadura, objetos (agulhas, panos, copos d’água etc.), produtos industrializados (vinho, aguardente, óleos, gasolina) e gestos que configuram curas no corpo: cruza-se o lugar doente com ervas ou torrões de argila; coloca-se o copo d’água acima da cabeça, interage-se com pedras, cumprem-se movimentos de costura para configurar o corpo sarado etc. (Tavares *et al.*, 2019: 125, 160-161).

25 | A terminologia nativa das doenças apresenta correspondência imprecisa com as doenças da biomedicina: algumas delas como “espinhela caída” e “ar do vento” são graves, e de difícil tratamento; “pé desmentido” pode se aproximar das luxações e entorses; “miúda” se aproxima ao inchaço nas pernas; o “mau-olhado”, ou simplesmente “olhado”, como já mencionado, além de desânimo, apresenta um espectro extenso de consequências para crianças e adultos.

Os terapeutas apostam na continuidade da eficácia das ervas e das palavras e gestos da reza. A benzedeira Iraildes²⁶ descreve, por exemplo, a cura do “vento caído”²⁷, indicando procedimentos que não separam o que nós consideramos os princípios ativos do chá de algodão, das técnicas corporais e da linguagem ritualística elicitada pelo poder das palavras que invocam agências não humanas: “As fezes dela (da criança)

26 | Entrevista realizada no quilombo do Engenho da Ponte em 15/06/2017.

27 | Vento caído ou “quebranto”, provoca moleza e desânimo na criança. Também se refere à criança “assustada”, chorona e irritável.

ficam assim que nem ovo. Tem que rezar, dar chá de algodão, para poder melhorar. E quando reza tem que pegar aqui no meio, não pode pegar debaixo dos braços, durante o dia que tiver rezado” (Tavares et al, 2019: 70-71). Frequentemente, durante a reza, a cura é figurada por meio de gestos técnicos específicos, como se deduz da fala da benzedeira Dete²⁸, do quilombo Brejo da Guaíba: “Eu pego, dobro o pano, boto a linha na agulha, vou rezando e costurando...costurando, a gente se benze e vai enfiando a agulha”. Dona Dete trata de maneira isomorfa o processo vital da cura ao ato técnico da costura, para depois finalizar a terapia com a invocação de poderes divinos: “Eu te cozo carne quebrada, nervo mordido, junta deslocada, nervo machucado e veia torcida. Chegar pro lugar com os poderes de Deus e da Virgem Maria... a gente reza. E reza o Pai Nosso...” (Tavares *et al.*, 2019: 125).

28 | Entrevista realizada em 27/09/2017.

Diversos processos vitais são interligados, conforme a reza de Dona Dete que cura a dor de cabeça, associando-a aos fatores climáticos e aos poderes divinos: “Jesus é o sol, Jesus é o sereno, Jesus é a caridade, tirando dor de cabeça de pontada, dor de chuchada e de ventosidade. Tirai-me da carne, tira-me dos ossos, tirai-me dos nervos, tirai-me da veia, com o poder de Deus e da Virgem Maria”. Uma configuração agentiva complexa nos remete, deste modo, a uma visualização de elementos heterogêneos – o sol, o sereno etc. –, que podem provocar dor de cabeça e que se condensam com a imagem de Jesus que pode sarar a dor. As rezas devolvem, ainda, a imagem da saída do mal em lugares longínquos, não-humanos, não vitais (sem luz, sem voz, onde o sol se põe etc.): “[...] sai mal, sai desses inocente, vai para o poente, onde não canta galo, nem galinha, onde não berra boi e não houve o filho de homem chorando”, como explica a benzedeira Maria, do Brejo da Guaíba²⁹ (Tavares et al., 2019: 130).

29 | Entrevista realizada em 27/09/2017 no quilombo Brejo da Guaíba.

A reza contra olhado de Dona Estelita³⁰ também configura um processo terapêutico complexo que contrasta agências humanas negativas (as intencionalidades ocultas) por meio da evocação dos efeitos benéficos das folhas (arruda, vassourinha de relógio, vassourinha de mofina), hibridizando técnicas rituais (as rezas enquanto oferendas para os santos) e processos vitais diversos: “Maria, quem botou esse olhado? Se de gorda, se de magra, se foi de feia, se foi no trabalhasse, se foi no comesse, se foi no dormisse, se foi no levantar. Bote esse olhado nas ondas do mar sagrado... aí chega a reza, Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria e oferece o santo...” (*ibidem*: 113). No caso da reza para as erupções da pele, são os crescimentos naturais das águas dos montes, além da perseguição de animais domésticos, que entram na visualização da cura: “Impingem, rabicho, sai daqui que os porcos e as porcas andam atrás de ti, a água do monte está contra ti... reza três vezes, aí reza Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria e oferece ao santo” (*ibidem*: 114).

30 | Entrevista realizada em 11/03/2017 no quilombo de Santiago do Iguape.

Nas rezas descritas, constata-se que as configurações reúnem ações sobre diferentes materialidades; evocações de poderes não humanos; relações ecológicas e sociais; dimensões intencionais e emocionais – sobre esse último ponto, nota-se que nas rezas são visualizadas intencionalidades humanas ocultas, como admiração

e inveja, que afetam as fisicalidades. As configurações implicam tanto a invocação de poderes espirituais de cunho devocional (a Virgem, Jesus etc.), sincronizadas com a ação do terapeuta, como a imagem de forças impessoais que permeiam de forma agentiva o ambiente (as águas “sagradas” do mar limpam e purificam; a água do monte contrasta a impingem etc.). Os processos vitais difusos no ambiente podem se hibridizar com espiritualidades, segundo desdobramentos diversos (vimos que Jesus é invocado como sendo o sol e o sereno). A reprodução de atos técnicos e a ação sobre materiais, que permitem considerar processos de cura e visualizar o corpo sarando, indicam uma geral imbricação entre fabricações e crescimentos vitais (corporais, ambientais, espirituais).

A animicidade que permeia o ambiente evidencia-se também no uso das plantas medicinais, geralmente acompanhado por regras rituais (positivas e negativas) e por atitudes devocionais. Uma “teoria da vida” se manifesta nas palavras dos terapeutas, notadamente em relação à colheita das ervas. Deve-se manifestar reverência, eventualmente orando, e deve-se respeitar dias e horários para a colheita: nas primeiras horas da manhã é o mais recomendado; no meio do dia e principalmente à noite não se deve buscar folhas, apenas em emergências. As interdições temporais (evitar encruzilhadas do tempo, isto é, o meio-dia, e as horas da noite) indicam, implicitamente, cautelas contra agências negativas (“ventos”, “almas”) que não devem se sincronizar com as folhas da cura.

Muitos dos efeitos positivos dos remédios com as folhas são atrelados à pureza ritual, assim como técnicas corporais (de limpeza, resguardo alimentares e sexuais etc.) interferem nos processos da cura e contribuem para sua visualização. Neste sentido, o terapeuta Erasmo, do Mutecho-Acutinga³¹, lembra como seu remédio contra os efeitos da mordida de cobra, confeccionado com raízes e folhas de tira-teima e vence-tudo, exige, além de cuidados alimentares, o resguardo sexual do paciente – e o próprio remédio não pode nem ser manuseado por pessoas que estão com o “corpo sujo”, isto é, que tiveram relações sexuais recentes.

O tratamento para a mordida de cobra evidencia as continuidades entre crescimentos e fabricações, colapsando as separações entre o que é dado e o que é feito, como nas continuidades entre “sangue, ritual e convivência” apontadas por Goldman (2012), já que as relações de proximidade também são capazes de atuar de forma agentiva e condicionar os efeitos (dos princípios ativos) das fabricações medicamentosas. Como explicam Renato e sua mãe Dona Joselita, moradores do Kaimbongo³², vizinhos e familiares não podem interferir no processo terapêutico, olhando ou perguntando sobre a situação da pessoa picada por cobra (Tavares *et al.*, 2019: 98). A interferência, provocada pela curiosidade ou pelo olhar alheio, sugere uma possível vulnerabilidade decorrente da abertura do processo da cura em relação a outrem. Sugere, ainda, uma continuidade entre “interioridades” (as disposições emocionais e intencionais de familiares ou vizinhos) e “exterioridades” (a fisicalidade

31 | Entrevista realizada em 23/11/2017.

32 | Entrevista realizada em 23/03/2018.

do doente)³³. Configura-se, assim, a complexidade da eficácia do remédio, que depende do monitoramento das relações sociais, admitindo-se uma hibridação entre processos vitais e intencionalidades espalhadas na comunidade.

A “fé”, finalmente, remete à cura como um crescimento vital essencial, mediado pelo poder das folhas, das palavras, posturas e gestos, participação. As diversas “fabricações” (fitoterápicas, corporais, ritualísticas etc.) coadjuvam esse crescimento fundamental que garante o sucesso da cura, como se infere também das afirmações de Seu Erasmo:

A cura é uma coisa. O chá é outra. A cura são as palavras, porque não adianta, por exemplo, o senhor chegar aqui me queixando de dor de cabeça... eu vou perguntar se quer que eu diga umas palavras confiada em Deus aí pra ver se alivia. Se o senhor acredita em Deus e tá com a fé eu posso ficar aqui batendo a boca sem dizer nada, mas se o senhor tá com a fé... entendeu? O que cura é a fé. (Tavares et al., 2019: 135).

O poder das rezas é o poder das palavras conjugado com a “fé”, nos diz Seu Erasmo. As rezas evocam poderes, deve-se ter observância com as palavras e os procedimentos em geral. Também é preciso ter “fé”, explica nosso interlocutor, indicando a imbricação entre as performances rituais do terapeuta e as disposições emocionais e intencionais do paciente em relação à eficácia da cura. De certo modo, os movimentos internos do paciente (o acreditar) fazem parte da cadeia operatória implicada na cura, pois permitem o crescimento dos poderes curativos mobilizados pelo terapeuta. A compreensão da “fé” como parte de uma eficácia terapêutica complexa, capaz de conectar esses movimentos internos aos movimentos externos (os enunciados e os gestos terapêuticos etc.), difere, portanto, de uma noção de fé do senso comum a que seríamos levados num entendimento apressado. Nossos interlocutores sabem que sem “fé” não há eficácia, pois não há o “crescimento” benéfico inerente à cura.³⁴

Podemos analisar a agentividade da “fé” nos termos dessa complexidade ontológica da eficácia da cura, isto é, uma “instância capaz de favorecer os processos vitais” ou, ainda, como uma noção que dá uma certa coerência à teoria da vida local – entendida como forma de objetivação de saberes, embora ela não tenha pretensão alguma de formar um sistema rígido e fechado (Pitrou, 2016: 9). Por meio da abertura da “fé” se pode elicitar (Wagner, 2010) esses efeitos curativos, que não são tidos como consequência da ação isolada do terapeuta (ou de um saber abstrato), mas de sua capacidade (ao mesmo tempo inata e apreendida) de extração dos poderes (vitais) de ervas, palavras, artefatos, gestos, das entidades invisíveis, etc., sincronizada com os movimentos internos do paciente, segundo uma ação conjunta e relacional.

Nos despedimos agora das terapêuticas quilombolas lembrando que, nas comunidades, o conhecimento das folhas é visto como um patrimônio ancestral e coletivo, não comportando lucro: “Quando eu conheço, assim, todo mundo conhece,

33 | Os termos “interioridade” e “fiscalidade” (ou “exterioridades”) são emprestados do vocabulário de Philippe Descola (2005). Sobre esse ponto ver Pitrou (2016: 8).

34 | A “fé”, todavia, vem diminuindo, os interlocutores lamentando, inclusive, essas mudanças — mas isso não quer dizer que não recorram mais à eficácia das práticas de cuidado e, quando participam dessa ordem ontológica, são afetados por ela.

porque aqui um passa pra o outro. Não tem segredo nenhum. ‘Você tem essa folha?’ Quando quer a gente vai nas casas pedindo, aqui ninguém vende folha”, diz Toinha.³⁵ Os artefatos fitoterápicos mais complexos (garrafadas, xaropes etc.) podem ser vendidos, mas não constituem um negócio *tout court*, pois remetem a saberes complexos ontologicamente híbridos, cujas conotações espirituais são reconhecidas, porquanto os terapeutas agem também a partir de múltiplas agências não humanas, com os quais se estabelece uma relação de troca. Esse tipo de comércio deve ser, portanto, sustentado pelo reconhecimento de saberes ancestrais incorporados pelos terapeutas, autores dos remédios. As palavras das rezas, que configuram a animicidade do ambiente, podem ser consideradas como artefatos imateriais (rituais) agentivos e eficazes, já que impulsionam ou arrestam os hibridismos entre processos vitais diversos. Esses conhecimentos e artefatos possuem uma eficácia que deve ser monitorada, assim que são passados de geração em geração de forma discreta³⁶, sendo avaliada a capacidade do novato, já que é importante depositar esses poderes em alguém que tenha “dote” para assumi-los.

35 | Entrevista realizada em 24/03/2018 no quilombo de Santiago do Iguape.

36 | A referência à ancestralidade traz laços de parentesco, relações de cuidado mútuo, de amizade e “consideração”, evidenciando os processos de coparticipação na feitura das pessoas (Pina-Cabral e Silva, 2013) e nas maneiras de existência.

CRESCIMENTOS E FABRICAÇÕES ENTRE OS TERAPEUTAS DE SANTO AMARO

Nesta segunda parte do artigo iremos considerar como a ação dos terapeutas se coloca numa condição de simetria e mediação com os crescimentos disseminados no ambiente: eles fabricam bons remédios também graças a seus próprios crescimentos sensoriais e perceptivos (seus dons) que lhe permitem enxergar as agências humanas e não humanas envolvidas nos processos de adoecimento e cura.³⁷ Para tanto, iremos apresentar momentos significativos das nossas interlocuções com três terapeutas de Santo Amaro³⁸, no que diz respeito às mediações atuadas pelos poderes especiais de percepção dos processos vitais, geralmente associados às noções nativas de “fé” e “dom”. Iremos também considerar como conjuntos técnico-ritualísticos – palavras e gestualidades devocionais, possessões religiosas, artefatos imateriais e materiais – mediam diversos processos vitais. Cada interlocutor mostrou uma maneira específica de vivenciar o catolicismo popular e os elementos de matriz africana, segundo um estilo terapêutico próprio.

37 | Sua iniciação e seu “dom”, sem oposições, num “monismo imanente”, conforme sugerido em Goldman (2012).

38 | Durante o trabalho de campo, que contemplou entrevistas semiestruturadas e abertas e encontros informais, foram mobilizadas informações sobre processos vitais, habilidades técnicas e devocionais. Também foram presenciadas sessões de cura.

“TER BOCA PARA REZAR”: SEU JÚLIO

O terapeuta Seu Júlio³⁹ (apelido de Martiniano), rezador de Santo Amaro, de 70 anos de idade, é reconhecido como um importante agente de cuidado. Ele reza, faz defumações, garrafadas, lambedores, chás. Seus saberes e práticas são dedicados a homens e mulheres, como também aos animais. Começou a rezar depois do adoecimento da sua irmã que precisou, por algumas vezes, dos cuidados de rezadores

39 | Entrevistas realizadas em novembro de 2017.

locais. Vale ressaltar como o aprendizado⁴⁰ se fez de forma aparentemente imediata, espontânea e implicitamente mimética:

40 | Sobre transmissão e aprendizagem, ver Macedo (2013).

Porque peguei um pião, que minha irmã estava doente, aí eu fui procurar um rezador, chegou lá para rezar e cobrou 50 conto cada reza, três dias, ao todo tive que pagar 150 conto. Mas eu achei que eu tinha boca para assoviar, boca para cantar, boca para xingar, então eu tinha boca para rezar. Aí eu comecei a rezar.

Seu Júlio se sentiu capacitado, durante esse acontecimento, a rezar os enunciados e gestos terapêuticos que foram emergindo como consequência de um processo de observação e imitação de vários rezadores em ação. Ele descreve a maneira de apreender as rezas a partir de um processo de crescimento vital do corpo sensível: “Comecei a rezar e aquela reza não sai mais do meu sentido”. Algo se revelou, segundo seu entendimento, no momento da necessidade e do aperto, desenvolvendo-se, a partir daí, sua própria habilidade como rezador: “Eu via os outros rezar; aí, quando eu precisei, comecei a rezar. Eu vou falar a verdade, a pessoa quando é fiel a Deus tudo para ele corre bem”. Católico não praticante, Seu Júlio descreve a sua ação terapêutica como eficaz por ele ter a fé em Deus que se encontra onipresente no ambiente: “Se chamar por Deus na beira da água, ele tá ali de junto; se chamar na beira do rio, ele tá de junto; se chamar de baixo de pé de pau, ele tá de junto”, enfatiza.

Outros poderes e entidades também são mobilizados por seu Júlio nas suas consultas, notadamente, São Roque, considerado o médico invisível. Seu Júlio não se identifica com a Igreja Católica oficial (ele declara não ser praticante), nem com o pensamento hegemônico da biomedicina, mas considera sua cura apropriada para os processos de adoecimento cuja origem não entra no âmbito dos procedimentos médicos: “A espinhela, o médico não cura. Dor de cabeça, ele passa um remédio, mas não cura. A sinusite que dá na cabeça da gente, médico não cura”.

As rezas de Seu Júlio, mais que representarem entidades espirituais, as chamam para atuar junto com ele. Como já tivemos oportunidade de constatar na sessão anterior, as palavras das rezas são iconográficas e eficazes (Severi, 2004), na medida em que constroem uma imagem das ocorrências de poderes que revertem o processo de adoecimento. A reza responde, definitivamente, a um artefato mental, uma imagem verbalizada de poderes terapêuticos em ação – um crescimento curativo que vai sendo trilhado pelo terapeuta. Como indica Seu Júlio, as rezas devem ser repetidas por três vezes. No caso da “espinhela caída”, por exemplo, ele costuma benzer enunciando: “Cristo nasceu, Cristo morreu, Cristo ressuscitou, com o poder da Virgem Maria, espinhela caída levantou.”. Propõe-se assim a repetição eficaz e a imagem de uma simetria entre a morte e ressurreição de Cristo e a condição de adoecimento e cura do paciente (a espinhela, como o Cristo ressuscitado, vai levantar). No caso de mau-olhado, ele reza usando ervas (arruda) que devem ser passadas pelo corpo para

absorver a energia negativa: “Jesus, José, Maria, com dois te botaram, com três eu te tiro, com o poder de Deus e da Virgem Maria” – indica-se uma relação numérica entre a dupla origem do olhado alheio (foram duas pessoas a enfeitiçar) e um triplo poder sobre-humano (Jesus, José, Maria são chamados para agir, os três juntamente na cura, vencendo o par inicial).

Seu Júlio aprendeu a rezar com os mais velhos (ele cita a avó), mas a dimensão da reza como ato locutório espontâneo também se naturaliza como algo inato. Diante dos nossos questionamentos sobre o aprendizado das rezas, considerou se tratar de um desdobramento interno – “Eu *senti* a reza!”, enfatizou Seu Júlio em vários momentos. As rezas parecem ser extraídas do corpo ao ponto que seu Júlio também salienta: “Tenho boca para rezar!”. A cura por meio da reza pode, portanto, ser pensada como imbricação de processos vitais – a capacidade de dar voz à reza – e atos técnicos-ritualísticos (os gestos e as palavras aprendidas em ambientes devocionais, as plantas usadas etc.).

As terapêuticas populares dependem de um quadro ritualístico que, embora minimalista, é dado por meio de regras específicas, isto é, ritmos, rimas e repetição dos enunciados e gestos, além das já mencionadas normas de pureza, já que se deve zelar pelo corpo íntegro, evidenciado na recomendação de abstinência do consumo de bebidas alcoólicas antes das rezas. Como esclarece Seu Júlio: “Tem muita pessoa que está aqui, como eu estou com vocês agora, vocês vão embora e eu vou tomar cachaça e depois eu vou rezar? Não serve não”. Nota-se, também neste caso, um isomorfismo entre diversos processos vitais: o corpo do próprio terapeuta é resguardado para garantir o processo de cura no paciente. Dentro desse quadro formalizado, a ação é configurada, estabelecendo continuidades e imbricações entre crescimentos e fabricações, isto é, entre diversos processos vitais (dos corpos adoecidos ou restabelecidos, da voz naturalizada da reza, dos efeitos das plantas, dos imanentes poderes espirituais etc.) e processos técnicos (dos artefatos terapêuticos materiais e imateriais que se mobilizam nas performances terapêuticas-ritualísticas).

Sobre os saberes botânicos, Seu Júlio relata que conhece e cultiva muitas ervas: “Na minha roça tem vassourinha, tem alfavaca, tem essa alfazema, tem coentro de boi, tem uma porrada de folha!”. Todavia, as plantas medicinais para garrafadas e lambedores não são enumeradas segundo uma taxinomia fechada; inclusive, os princípios ativos fitoterápicos e os poderes de ordem espiritual se sobrepõem. No que tange às garrafadas feitas com várias plantas, Seu Júlio argumenta que são e que servem para problemas tanto físicos como espirituais. A “doença de espírito” – aquela que “pega em qualquer lugar, quando a pessoa não tem fé em Deus. Aí, bota um espírito ruim... Esse espírito é um vento” – e o derrame são tratados com plantas de uma mesma garrafada, “um santo remédio”, cujo líquido deve ser passado no corpo do paciente. Finalmente, a noção nativa de “fé”, citada várias vezes pelo terapeuta, diz respeito à hibridação das garrafadas, chás e banhos com a evocação de um poder imanente a todos os agenciamentos terapêuticos.

“DONS DE NASCENÇA”: SEU DUNGA

Seu Dunga⁴¹, santamarense de quase 80 anos, às quartas-feiras, na sua pequena casa, dirige sessões de “linha espiritista” (como ele define) incorporando diversas entidades afro-brasileiras: os caboclos Sultão das Matas e Boiadeiro; os orixás Iansã e Iemanjá; Padilha, “escrava” de Iansã e outras entidades. Ele explica que nasceu com o “dom da visão”, que se revelou ainda na infância quando foi em um terreiro de candomblé. Seu Dunga, cuja prática terapêutica combina elementos católicos e afro-brasileiros, afirma que não faz sacrifícios, já que utiliza somente flores, velas e água como oferendas. Ele declara que confia muito nos seus “guias” (os Caboclos) que o auxiliam na coleta das plantas e nas práticas de cura e na ajuda de Deus. Dunga é muito apreciado pela sua capacidade de rezador e pelas garrafadas, lambedores etc. que confecciona.

O aprendizado foi trilhado nas redes de relações locais; para desenvolver o dom, Seu Dunga costumava, desde jovem, ter estratégias do aprendizado com os mais velhos: “No candomblé, eu aprendia muitas coisas... Em todo canto que eu ia eu aprendia”. O dom da visão, a reza e a experiência do uso das ervas se uniram no intuito de ter boas percepções e realizações no ofício de terapeuta. Assim ele conceitua os “dons” da visão e da reza: “Eu sempre pedia para Deus me dar uma visão ... eu fazia as coisas e tudo dava certo. Eu rezava e eu pedia a Deus. Como pedia a Deus até hoje, né. E eu sei rezar. Sei rezar tudo. Minha reza Deus bota”. O dom da visão é descrito como um talento natural, extraído do corpo do terapeuta, assim que a dimensão corporal se conecta com as agências não humanas — com o próprio Deus que confere esses dons; com as entidades afro-brasileiras que revelam diagnósticos no jogo com os búzios.⁴²

Certamente, Seu Dunga aprendeu muito com os Caboclos, os donos das matas, que costumam lhe sugerir nos sonhos, nos estados alterados de consciência, por meio da intuição, quais plantas e raízes devem colocar nas garrafadas, nos chás etc. O dom de visão e da reza (como no caso da visão, a reza é “Deus que bota”) e as revelações das entidades se articulam com a “fé”, expressão nativa que, como vimos, sugere a ideia de uma eficácia que procede de um poder não-humano imanente. Os diversos dons, de origem divina, são extraídos como crescimentos, da corporeidade de terapeuta — como Seu Dunga afirma, ele nasceu com esse “dom”, essa capacidade de visão, essa intuição, essa capacidade de rezar, etc. A eficácia da sua reza, notadamente, é enfatizada como um crescimento interno: “Eu tinha reza, mas ninguém ligava! Eu aprendi... não sei! Deus que botou aqui na minha mente, já trouxe de nascença. Eu tenho fé na minha reza”. Percebe-se que, de forma semelhante à narrativa de Seu Júlio, a declaração da “fé” de Seu Dunga não pretende mobilizar uma questão teológica, mas evocar a eficácia da cura, um crescimento fundamental que fortalece o artefato terapêutico.

No contexto da frequência de ambientes candomblecistas e nas sessões de Umbanda que ele conduz, Seu Dunga desenvolve sua habilidade sensorial-perceptiva

41 | Entrevistas e encontros realizados em dezembro de 2017 e em fevereiro de 2018.

42 | Sobre o jogo de búzios nas religiões afro-brasileiras ver Beniste (1999).

(sua visão e sua mediunidade). As técnicas ritualísticas e divinatórias reforçam esse dom, notadamente no momento que Seu Dunga usa o jogo de búzios para “espiar” os processos vitais (humanos e não humanos) que provocam transtornos e adoecimentos. No jogo já não é possível diferenciar quando termina o crescimento corporal (a visão do terapeuta) e quando começa a agência do artefato divinatório. A performance divinatória de Seu Dunga é apurada. Durante o jogo, ele passa alfazema nos búzios, alegando que assim eles ganham mais força. No altar, que serve também para o jogo de búzios, são acomodadas, entre flores e velas, as imagens dos santos (São Cosme e Damião, Santo Antônio, Santa Bárbara e São Jorge entre outros), de lemanjá (orixá feminino das águas salgadas) e dos caboclos Sultão das Matas e Boiadeiro. Nas quartas-feiras, nesse cômodo, acontecem as sessões e Seu Dunga incorpora também seus guias. Nesses dias ocorrem também as sessões divinatórias que favorecem o desenvolvimento do dom da visão do terapeuta. Por um lado, a visão é um processo vital do terapeuta, que cresce nele espontaneamente por concessão divina; por outro, através da técnica de adivinhação e dos artefatos rituais implicados (os búzios, notadamente), o terapeuta adquire um maior controle no diagnóstico e na cura, mobilizando agências espirituais (orixás, caboclos etc.). O jogo corresponde a uma configuração agentiva complexa, já que atuam conjuntamente os crescimentos internos do terapeuta (visão) e as entidades afro-brasileiras, sincronizadas aos processos vitais “espiados”.

As palavras de Seu Dunga detalham as configurações em pauta:

Eu faço sessão. Eu chamo o guia Boiadeiro. Também trabalho com a Dona da Água. Eu chamo os guias e vêm em mim com o poder de Deus. Eu chamo outros guias... Sultão das Matas. Eu chamo Cosme... chamo Cosme. Chamo lansã em meu corpo e ela vem. Eu *sinto*... ela chega em mim. Quem conversa é ela. Não sou eu.

Como ele explica, as matas e os locais de colheita dos materiais são favoráveis para a comunicação com os “guias”. Nas matas, o caboclo Sultão das Matas é chamado e consultado sobre os procedimentos necessários para as curas: “E se estiver doente, eu passo um remédio e fica bom. Depende da doença, aí eu vou na mata, aí chego lá e me consulto com o Sultão das Matas. Ele é o dono da mata!”. Além da importante relação dos Caboclos com os saberes fitoterápicos, Seu Dunga relata a interação entre a cura religiosa e as práticas médicas no território, devolvendo, durante a interlocução, uma reflexão sobre as diversas agências de cuidado. Assim, ao falar da “espinhela”, seu Dunga conclui que: “No médico, não passa! Só passa na reza! Evita o médico. Não pode ir no médico. Mas tem médico vidente! Tem! Ele que vai dizer: ‘O seu problema não é médico. Seu problema é pra rezar e eu espio!’” (isto é, ele consegue diagnosticar).

A interação com o ambiente parece ter tido parte fundamental no processo do conhecimento botânico, tal como Seu Dunga enfatiza: “Lambedor, garrafada... faço com as ervas do mato. Vou lá nas matas tirar as ervas, as raízes”. Ervas e plantas do

território estão cultivadas também no quintal do rezador, especialmente aquelas que fazem parte das práticas fitoterápicas cotidianas. Os processos vitais do terapeuta (sua visão, sua intuição) se comprovam nos resultados de suas fabricações e vice-versa. A eficácia, depende da possibilidade de agir numa *natura naturans*, na qual a agência não humana, aliada ao terapeuta, é imanente e coagente à ação técnica. Se não existe uma natureza objetivada em leis e, portanto, abstrata da contingência dos agenciamentos contínuos, imanentes ao mundo, também não existe uma técnica terapêutica separada dos crescimentos vitais, tendo em vista que o próprio terapeuta age a partir de seus crescimentos corporais: seus dons que, como ele enfatiza, “trouxe de nasença”.

O ANJO DE GUARDA: DONA CÂNDIDA

Dona Cândida⁴³, uma senhora com mais de 85 anos, foi uma benzedeira renomada da comunidade de Santo Amaro. Hoje ela não benze mais, por causa da idade avançada, mas continua zelando pela própria saúde e a dos seus familiares com práticas de devoção ligadas, sobretudo, à Santa Bárbara. Segundo ela, cautelas devem ser observadas no cotidiano para afastar perturbações, trazidas por influências negativas, ou para incrementar o bem-estar, acionando rituais apotropaicos e atos devocionais.

43 | Encontros realizados em novembro e dezembro de 2017.

Sobre o passado de benzedeira, ela explica que frequentemente rezava de “vento caído” (o citado mal-estar da criança “assustada” que, geralmente, apresenta diarreia e fezes esverdeadas) e de olhado. Dona Cândida faz questão de enfatizar as trocas de energias e as imbricações entre processos vitais diversos: durante as rezas, a inveja e tudo o que é ruim “cai nas folhas!”, pondera, indicando como as ervas passam por o citado processo de animação, se hibridizando com energias antropomorfas negativas (a inveja). A benzedeira explica, ainda, que “ventos” ruins circulam nos cemitérios e que energias nefastas estão presentes no ambiente, notadamente, ao anoitecer e nos cruzamentos: não se deve “catar folhas” ao cair da noite, nem nas encruzilhadas, onde transitam influências ruins, explica Dona Cândida. Contrastam as negatividades as rezas (a vassourinha é usada contra a reza do olhado, notadamente) e os banhos de descarrego para os quais servem diversas folhas (alfazema, erva doce, erva cidreira, hortelã miúdo, tapete de Oxalá, entre outras).

Ao conhecimento fitoterápico de Dona Cândida associa-se a prática devocional relacionada à Santa Bárbara, seu “Anjo de Guarda”, que compreende enunciados e gestos devocionais, combinados com a manipulação ou preparação de diversos artefatos. Santa Bárbara recebe regularmente oferendas de velas e flores (geralmente flores de alevante), notadamente nos dias de quarta-feira, quando Dona Cândida se veste de branco em homenagem à Santa e deposita as oferendas aos pés da imagem colocada no altar doméstico. Ela também cumpre a “promessa” oferecendo o Caruru de Santa Bárbara (comida típica dos cultos afro-brasileiros preparada com quiabos) no mês de dezembro.

Na narrativa de Dona Cândida destacam-se a agentividade da devoção, especialmente em relação aos efeitos apotropaicos da oração: a reza se configura como ato evocador de sorte, a se fazer logo de manhã, antes de sair de casa, para se proteger contra as influências negativas que circulam nas ruas. Atos de cunho ritual são assim embutidos nos gestos cotidianos: deve-se, ainda, sair de casa com o pé direito na frente fazendo o signo da cruz, mentalizando positividade e colocando confiança nos santos e na Virgem Maria. Contra a aflição, Dona Cândida recomenda rezas “fortes”, eficazes no livramento dos males (ela exemplifica citando a conhecida reza do terço: “aflita se viu Maria; aflita aos pés da cruz. Aflita me vejo, Maria. Valei-me, Mãe de Jesus”). As orações, atuam como palavras evocadoras de poderes eficazes e mobilizam dádivas. Assim, Dona Cândida fala sobre a importância de oferecer orações em troca de proteção: a oração do Pai Nosso e de Ave Maria são “entregues a Cristo” e à Santa Bárbara para “tirar tudo o que há de ruim”.

Fora do espaço eclesial, o culto doméstico se constitui, portanto, como uma relação íntima com as entidades divinas, na qual as orações podem agir como atos rituais eficazes (Bassi, 2016), isto é, como oferendas que, de certa forma, obrigam os santos a retribuir através de proteção em favor do devoto. A imagem da Santa, no altar de dona Cândida, é um artefato animado, com o qual ela conversa e ao qual ela dedica constantemente sua devoção. Os diversos artefatos devocionais (materiais e imateriais) agem: as oferendas e as orações ativam proteção e as rezas participam das eficácias terapêuticas dos processos vitais, interferem nesses processos e, ao mesmo tempo, permitem um acesso cognitivo a eles.

CONCLUINDO: HIBRIDIZAÇÕES E PARADOXOS EFICAZES

Nas curas populares do Recôncavo aparecem imbricações entre processos vitais diversos (crescimentos vegetais, humanos, não-humanos etc.) e gestos técnicos (fabricações de artefatos materiais e imateriais), assim que, em estudá-las, consideramos a relevância do conceito de “configuração agentiva” proposto por Pitrou (2016). Esse conceito dá conta das diversidades etnográficas relativas às teorias da vida analisáveis como conjuntos de agências ontologicamente híbridas, cujas eficácias desmentem separações entre gestos técnicos e eficácias rituais e entre processos vitais diversos que mobilizam variavelmente humanos e não humanos.

Nos processos técnico-ritualísticos dos terapeutas concebemos, sempre na esteira de Pitrou (2016), como os artefatos visibilizam a animicidade do ambiente, controlando a morfogênese e os movimentos dos organismos vitais. Dentre esses artefatos terapêuticos destacamos as rezas, cujas imagens de cura se dão num “espaço fluido”⁴⁴, onde as propriedades de processos vitais não são definidas de antemão, mas são continuamente sobrepostas, dinamizadas, freadas, podendo carregar diversas ocorrências. Também consideramos as sincronizações de não-humano nas curas – os

44 | Segundo uma expressão de Mol e Law (1994).

caboclos podem sugerir novos ingredientes fitoterápicos; no sonho ou na adivinhação as entidades podem revelar uma origem patogênica; as imagens da santa reagem em favor do bem-estar do devoto que colocou a oferenda ou ‘ofereceu’ as preces etc.

A dimensão ritualística de muitas terapêuticas nos conduziu no caminho trilhado por Neurath (2016), quando ponderamos que a animicidade pressupõe um trabalho simbólico, ritualmente circunstanciado, no intuito de ativar ou amenizar as eficácias espalhadas no ambiente e a agência dos artefatos⁴⁵. Consequentemente, no tocante à ação terapêutica, podemos concluir este trabalho sopesando a importância do poder transformativo dos rituais, que pode ser enxergado também segundo uma abordagem pragmática, já que, em geral, há uma dificuldade intrínseca na análise semântica das representações simbólicas implicadas nos próprios rituais (Houseman e Severi, 1994; Severi, 2002, 2004). Os rituais terapêuticos (rezas, sessões de cura religiosa, adivinhação, possessões etc.) não desmentem essa constatação, sendo analisáveis como atos performativos nos quais ontologias e identidades diversas são acasaladas, condensadas, hibridizadas, deixando os significados incertos e contraintuitivos⁴⁶, porém comunicáveis, uma vez que são vivenciados como verdades construídas em ação. Com efeito, as curas populares são marcadas pela presença de eficácias imanentes aos processos vitais (os poderes dos santos, de Deus, a vidência do terapeuta etc.), mobilizadas segundo um contexto de ação ritualístico, cujo quadro formal permite configurações e enunciações complexas⁴⁷.

45 | Ver também Fortier (2014).

46 | O conceito de contraintuitividade se refere à teoria do simbolismo de Sperber (1974). Severi o adota segundo ajustes de cunho pragmático.

47 | No caso de Seu Dunga, por exemplo, o transe religioso o transforma num “enunciador complexo” (Severi, 2004: 817) que acumula, na própria pessoa, a identidade de diversas entidades que falam por meio dele e dão eficácia à sua cura.

Como vimos, ao contrário da vocação lógico-científica, que discrimina unidades discretas e que, eventualmente, desloca o simbólico e suas ambiguidades polissêmicas para áreas imaginativas não “realmente” eficazes (a arte, a poesia etc.), as práticas terapêuticas aqui estudadas não temem os paradoxos e os hibridismos para comunicar eficácias sobre a realidade. As fabricações terapêuticas incluem, definitivamente, configurações agentivas paradoxais e complexas, determinadas geralmente por mediações simbólicas eficazes (Tavares e Bassi, 2013), favorecendo também uma “fluidez da mente” na conexão de diversos domínios (Mithen, 2002). A fluidez da mente implica que não existem dois mundos – o das “sociedades” e o das “coisas” – mas um “único ambiente” (Ingold, 1992, *apud* Mithen, 2002: 76). Nesse único ambiente, as práticas dos terapeutas demandam esforços ritualísticos contínuos que associam crescimentos e artefatos, no intuito de promover ou frear esses diversos movimentos de hibridação ontológica.

Francesca Bassi é Doutora em Antropologia pela Universidade de Montréal, Canadá Professora Adjunta do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (CECULT) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Coordena o Grupo de Pesquisa Tempo Ritual e Espaço Festivo (UFRB) e integra o Núcleo de Pesquisa ObservaBaía.

Atualmente também coordena o projeto de pesquisa Cidades e Festas: As ambivalências do Recôncavo da Bahia. Dedicar-se às pesquisas sobre cultos afro-brasileiros; etnografias das festas; rituais e simbolismo religioso; saberes terapêuticos; cultura popular; transmissão da memória e patrimônio.

Fátima Tavares é Doutora em Ciências Humanas (Antropologia) pelo PPGSA/UFRJ. Professora Titular do Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA. Co-coordena o Grupo de Pesquisa Observabaía. Atua nas áreas de Antropologia da Saúde e da Religião, voltada para a compreensão de práticas tradicionais, alternativas e contemporâneas em saúde; e de Patrimônio Cultural. Tem trabalhos publicados sobre religião e espaço público; redes de cuidado em quilombos, religiões afro-brasileiras, terapêuticas alternativas e movimento nova era, Estratégia Saúde da Família, Patrimônio e festas, juventude e religião, turismo religioso.

Sílvia Michele Macedo de Sá é Antropóloga, Doutora em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora Adjunta do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (CECULT) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Pesquisadora/Fundadora do Grupo de Pesquisa em Formação, Currículo e Cultura (FORCCULT/UFRB). Atua nas áreas da Etnologia Indígena e Antropologia da Educação, com povos indígenas e quilombolas. Têm pesquisas e produções publicadas sobre identidade étnica, xamanismo, cultura e aprendizagem, etnografia e educação, memória e etnobiografia.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: As três autoras contribuíram tanto na pesquisa de campo como na elaboração do artigo.

FINANCIAMENTO: A pesquisa teve financiamento do CNPq (Bolsa de Produtividade e Bolsas PIBIC da UFBA e da UFRB) e da ONG italiana COSPE.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Marcelo Fetz de. 2008. "Do conhecimento tradicional ao princípio ativo - a pesquisa etnofarmacológica no Brasil". In *IV Encontro Nacional da Anppas*. 4 a 6 de junho de 2008, Brasília – DF- Brasil. pp. 1-21. Disponível em: <http://www.anppas.org.br/encontro4/cd/ARQUIVOS/GT3-209-48-20080515132535.pdf>. Acesso em: 07 jul 2020.

BASSI, Francesca. 2016. "Atos rituais: eventos, agências e eficácias no Candomblé", *Religião e Sociedade*, (Rio de Janeiro online), 36(2), 244-265. <https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n2cap11>.

BENISTE, José. 1999. *Jogo de búzios. Um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

BRANDÃO, Carlos Rodriguez. 1980. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo, Livraria Brasiliense Editora.

CAMARGO, Maria Thereza de Arruda. 1985. *Medicina popular: aspectos metodológicos para pesquisa. Garrafada, componentes medicinais de origem vegetal, animal*. São Paulo, Almed.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 311-373.

CAROSO, Carlos, TAVARES, Fátima e PEREIRA, Cláudio. 2011. *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador, SciELO-EDUFBA.

COUPAYE, Ludovic. 2013 *Growing Artefacts, Displaying Relationships: Yams, Art and Technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*. Nova-York, Oxford, Berghahn.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

DIEGUES, Antonio Carlos. (org.). 2000. *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São PAULO: MMA/COBIO/NUPAUB/CNPq.

FORTIER, Martin. 2014. "La cognition animiste: une approche transdisciplinaire In *Séminaire de l'EHESS-ENS, 2014-2015*. https://www.academia.edu/7002940/La_cognition_animiste_une_approche_transdisciplinaire_-_Séminaire_EHESS_2014-2015.

GOICOECHEA, Eugenia Ramirez. 2013. "Life-in-the-making. Epigenesis, Biocultural environments and human becomings", in T. Ingold & G. Pálsson eds. *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge (UK): CUP.

GOLDMAN, Marcio. 2012. "O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil".

Mana, Rio de Janeiro, 18(2), 269-288. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200002>.

GOMES DO NASCIMENTO, Danielle e AYALA, Maria Ignez Novais. 2013. "As práticas orais das rezadeiras: um patrimônio imaterial presente na vida dos itabaianenses", *Nau Literária*, crítica e teoria de literaturas, Porto Alegre, 9(1), 1-16. <https://doi.org/10.22456/1981-4526.43698>.

HOUSEMAN, Michael e SEVERI, Carlo. 1994. *Naven ou le donner à voir: essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris, CNRS/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

INGOLD, Timothy. 2000. *Perceptions of environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge.

_____. 2010. "Da transmissão De representações à educação Da atenção". *Educação*. Porto Alegre, 33(1), 6-25. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/677>.

_____. 2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre. 18(37), 25-44.

_____. 2015. *Estar vivo. Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes.

INGOLD, Tim e PÁLSSON, Gísli (orgs.). 2013. *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.

LEMMONIER, Pierre. 2005. "L'objet du rituel : rite, technique et mythe en Nouvelle- Guinée", *Hermès*, 43, 121.130.

MACEDO DE SÁ, Sílvia Michele. 2013. "Pesquisas e estudos etnográficos e etnológicos como práticas compreensivas de aprendizagem e formação. In FARTES, Vera, CARIA, Telmo H. e LOPES, Amélia. (orgs.). *Saber e formação no trabalho profissional relacional*. Salvador, EDUFBA, pp. 291-306.

- MCCALLUM, Cecília. 1998. "O corpo que sabe. Da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas". In: P. C. Alves & M. C. Rabelo (orgs.), *Antropologia da saúde, traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Editora Relume Dumará. pp. 215-245.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. 1988. "Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia". *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 4(4), 363-381.
- MITHEN, Steven. 2002. *A Pré-História da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo, Unesp.
- MOL, Annemarie e LAW, John. 1994. "Regions, networks and fluids. Anaemia and Social Topology". *Social Studies of Science*, 24(4), 641-671. <https://doi.org/10.1177/030631279402400402>.
- NEURATH, Johannes. 2016. "El sacrificio de un cuchillo de sacrificio". *Revista de Antropologia*. São Paulo, 59(1), 73-107.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. 2012. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. São Paulo, Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.
- PINA-CABRAL, João de e SILVA, Vanda Aparecida da. 2013. *Gente livre. Consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.
- PINTO, Erika de Paula Pedro, AMOROZO, Maria Christina de Mello e FURLAN, Antonio. 2006. "Conhecimento popular sobre plantas medicinais em comunidades rurais de mata atlântica-Itacaré, BA, Brasil". *Acta Botanica Brasílica*, São Paulo, 20(4), 751-762. <https://doi.org/10.1590/S0102-33062006000400001>.
- PITROU, Perig. 2014. "Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a 'general pragmatics' of life". *JRAI - Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 21(1), 86-105. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12143>.
- _____. 2015. "Artigo bibliográfico. Uma antropologia além de natureza e cultura?" *Mana*, Rio de Janeiro, 21(1), 181-194. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p181>.
- _____. 2016. "Introdução - Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul (Introdução)". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 59(1), 6-32. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116911>.
- REESINK, Mísia L. 2013. "Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro". *Revista Antropológicas*, ano 17, 24(2), 161-187.
- ROCHA, Gilmar. 2009. "Cultura popular: do folclore ao patrimônio". *Mediações*, Londrina, (14)1, 218-236. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/download/3358/2741>.
- SABBATUCCI, Dario. 2000. *La prospettiva storico-religiosa*. Roma, Seam Edizioni.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2012. "Beinghood and People-Making in Native Amazonia: A Constructional Approach with a Perspectival Coda". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2: 181-211.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19.
- SEVERI, Carlo. 2002. "Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language". *Social Anthropology*, United Kingdom, 10(1), 23-40. DOI: 10.1017/S0964028202000034.
- _____. 2004. "Capturing imagination. A cognitive approach to cultural complexity". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 10(4), 815-838.

_____. 2007. *Le Principe de la chimère: Une Anthropologie de la mémoire*. Paris, éditions Rue d'Ulm-Musée du Quai Branly, col. "Aesthetica".

SPERBER, Dan. 1974. *Le Symbolisme en general*. Paris, Hermann.

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

TAVARES, Fátima. 2017. "Rediscutindo conceitos na antropologia da saúde: notas sobre os agenciamentos terapêuticos". *Mana*, v. 23, n. 1, p. 201-228.

TAVARES, Fátima e BASSI, Francesca (org.). 2013. *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador, EDUFBA.

TAVARES, Fátima, CAROSO, Carlos, BASSI, Francesca, PENAFORTE, Thais e MORAIS, Fernando. 2019. *Fazeres e saberes terapêuticos quilombolas, Cachoeira, Bahia*. Salvador, EDUFBA.

TAVARES, Josinaldo Monteiro. 2015. "O uso da linguagem como instrumento terapêutico: rezadeiras e ato de fala". Recife, Dissertação de Mestrado, Universidade Católica de Pernambuco, Recife.

TODOROV, Tzvetan. 1991. *Teorie del simbolo*. Milano, Garzanti Ed.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify.

Recebido em 17 de setembro de 2020. Aceito em 2 de abril de 2021.

Popular therapists in the Recôncavo of Bahia, Brazil: agentive configurations in hybrid ontologies

DOI

<https://doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.2020.189651>

1 | PhD in Anthropology at the University of Montréal. Adjunct Professor at the Center for Culture, Languages and Applied Technologies (CECULT) at the Federal University of Recôncavo da Bahia (UFRB). Researcher at the ObservaBaía Research Center (UFBA) and at the Tempo Ritual and Festive Space Research Group (UFRB).

2 | PhD in Human Sciences (Anthropology) from the Federal University of Rio de Janeiro (IFCS/UFRRJ). Professor at the Department of Anthropology and at the Graduate Program in Anthropology at UFBA. CNPq PQ-2 Productivity Scholarship. Researcher at the ObservaBaía Research Center (UFBA).

3 | Anthropologist, PhD in Education at the Federal University of Bahia (UFBA). Adjunct Professor at the Center for Culture, Languages and Applied Technologies (CECULT) at the Federal University of Recôncavo of Bahia (UFRB). Researcher/Leader of the Research Group on Education, Curriculum and Culture (UFRB) and Researcher of the Research Group on Curriculum and Education (UFBA).

Francesca Bassi¹

Federal University of the Recôncavo of Bahia, Bahia, Brazil
francescabassi@ufrb.edu.br
<http://orcid.org/0000-0002-8097-4619>

Fátima Tavares²

Federal University of Bahia, Bahia, Brazil
fattavares@ufba.br
<http://orcid.org/0000-0001-7732-5899>

Sílvia Michele Macedo de Sá³

Federal University of the Recôncavo of Bahia, Bahia, Brazil
smlmacedo@ufrb.edu.br
<http://orcid.org/0000-0002-0742-2498>

INTRODUCTION

This article investigates the popular therapies in the Recôncavo da Bahia, understood as hybrid ontologies. During the observation in the field and in the dialogue with the therapists, we realized how the gestures and postures, procedures and statements involved in devotional and religious care (prayers, blessings, offerings, possessions) extend to the environment (herbs, plants, animals, tides, bush, yards, movements of the sun and moon etc.) in a relationship of continuity. Following these connections, we consider the relevance of the pragmatic perspective to analyze the connection between therapeutic techniques and artifacts (fabrications) and vital processes (growths), in order to map some configurations in hybrid ontologies. We also consider the transformative power of ritual in the production of these ontologies.

KEYWORDS

Popular therapies, pragmatics, agency configuration, ritual

INTRODUCTION

In the knowledges and practices of popular therapists from the communities in the *Recôncavo Baiano*⁴, bodies extend themselves to things. “Herbs”⁵, plants, animals, and others related to this environment (tides, bushes, yards, movements of the stars, etc.) are related to gestures and postures, procedures and utterances involved in devotional and religious care (prayers⁶, offerings, gestures and ritual procedures).

To track these connections better, we can break them down into two levels. On the first level, one can observe continuities in the materials used in these therapeutic assemblages: the therapists who mobilize herbs, plants, animal and nature elements do not identify a partition between active principles (contained in the materiality of leaves, for example)⁷ and the set of ontologically hybrid vital processes. On the second level, we argue that there are technical actions involved in these vital processes (making teas, baths, herbal bottles, syrups⁸, smoke treatments, snakebite medicine, etc.), whose expected therapeutic effects do not contrast with the ritualistic and devotional efficiencies – expressions of faith, visions, prayers, offerings, religious possession etc., as we will see, above all, in the second part of the article. Therefore, it seems to us that the continuities between the various vital processes, which also include non-human dimensions, involve both technical and ritualistic procedures and end up giving an animic tone (an “animicity”, in Ingold’s terms) to therapies associated with popular religiosities.

In the analysis of therapeutic practices that are strongly marked by Catholic or Afro-Catholic devotion, one should obviously avoid placing them in a -disadvantageous- confrontation with the Western scientific framework, in which an objectified nature prevails in homogeneous and separate classes (Sussekind, 2018). The “theory of life”⁹ associated with popular therapies implies a *natura naturans*, that is, a nature that is neither given nor objectified according to control models that can be replicated in different contexts. For this, we will emphasize the two levels of effectiveness as presented above, based on research carried out with popular therapists from *quilombos*¹⁰ of the municipality of Cachoeira and the headquarters of the municipality of Santo Amaro¹¹. In these religiosities of the Bahian Recôncavo, therapeutic vocation is incisive and materials from herbs (leaves, husks, roots, flowers), animals (skin and feathers, poison, excrements etc.), from the environment (stones, sand, wood, bamboo, charcoal, clay, termite mound) and industrialized products (vinegar, oils, gasoline, needles, paper, fabric)¹² are mixed with collection and production procedures (in backyards and in bushes, according to days and times of the week, etc.). Devotional gestures and the evocation of Catholic saints or entities of African origin also affirm the importance of “faith”¹³ in healing. All of this happens in contexts that are intensely marked by community experiences and interpersonal participation in the making of bodies and people (Pina-Cabral e Silva, 2014).

4 | The Bahian Recôncavo is a region that is located around the All Saints Bay, also covering the portion of the territory that extends into the interior. An Afro-descendant population prevails in this region (Caroso, Tavares and Pereira, 2011).

5 | The “herbs”, or “leaves”, are a generic native designation for the different parts of plants with curative value. From now on we will use them without quotation marks.

6 | During prayers and blessings, the sign of the cross is made over the person (but also over animals or objects), prayers are enunciated and ritual elements are used (leaves, clods, as well as various other elements or artifacts). See Gomes do Nascimento and Ayala (2013).

7 | See Camargo (1985), Pinto, Amorozo and Furlan (2006) on herbal medicines in popular environments. We agree with the position of Diegues (2000) and Almeida (2008) on the importance of ethnoscientific research. However, as Oliveira (2012) observes, it is necessary to problematize the classification of native references within the scope of “ethno-scientific” approaches, whose taxonomies end up legitimizing themselves as a “silent background” for the understanding of the healing power of herbs, to the detriment of processes of hybridization.

8 | “Lambedores”

9 | The term reflects the anthropology of the last decades, characterized by research that seeks to understand non-Western theorizations of life, in which there is generally an integration between the social and the biological. Authors such as Descola (2006), Ingold (2000) and Latour (1994) were fundamental in building an anthropology capable of overcoming the nature/culture dichotomy typical of Western scientific foundations. In an article about the work *Biosocial Becomings. Integrating social and biological anthropology*, (Ingold and Palsson, 2013), Pitrou (2015) discusses the relevance

In order to comprehend these therapies, from a heuristic point of view, it is neither easy nor opportune to understand where the herbal effect of teas or bottled drinks ends and when the symbolic efficacy begins (devotional, ritualistic, etc.). Issues like these run the risk of widening the gap between the effectiveness of biomedicine (and its true scientific criteria) and supposed predominantly symbolic dimensions of popular therapies (beliefs), in a process of reification of popular culture in the public space - the “culture ” with quotation marks, as pointed out by Carneiro da Cunha (2009). Instead of “culture” (with quotation marks, as indicated by the author) we must consider the world these natives inhabit, where entanglements and continuities emerge between diverse ontologies (herbs, animals, Catholic saints, anthropomorphic energies, entities of the afro-descendent religiosities, spatialities and temporalities of the environment, etc.).

For the “animic ontogenesis”¹⁴, the world is considered to be ever-growing and is configured as the object of a certain amazement resulting from a constitutive unpredictability, with admiration for its continuous movement and implicit uncertainties (Ingold, 2015: 125). However, if on the one hand Ingold's lesson on the importance of human involvement in the movement of the environment (with its sensory and perceptual processes) should be embraced, on the other hand, an idea (in the ethical sense) of life cannot evacuate the different conceptions (in the emic sense) of the vital processes (of growth, reproduction, aging, illness, restoration of health, etc.). These are observations on Ingold's ecological anthropology that, Pitrou in recent research (2014, 2015, 2016) links to the interpretation of vital processes from *lato sensu* technical actions as they seem to be central in the various theories of life – and this goes beyond the experience of perceptual and sensory involvement in the environment.

The dialogue with Ingold's systemic (eco) theory (2013), which defends the porosity between human and non-human, organism and environment, living being and artifact¹⁵, provokes in Pitrou ethnographic concerns that lead to reiterate the importance of agentivity, in addition to the concept of animicity: being alive and open to the world in the presence of a profusion of vitalities does not exclude the “making live” by invisible agents (2016: 9). Local knowledges configure the actions of these agents in vital processes and promote a “regime of coactivity” between humans and non-humans (Pitrou, 2016: 10), notably through ritualistic skills that comprehend body techniques and actions about different elements and materials. Pitrou emphasizes how native representational systems and ritual procedures often conceive of life as a series of technical actions, in the broad sense of actions that seem to reproduce the shape and characteristics observable in living beings (2015, *passim*)¹⁶. Indeed, the importance of the technician metaphor for the understanding of vital processes in native theories “has the advantage of explaining the unknown based on practices in which humans themselves experience their power of transformation” (Pitrou, 2016:14). This is an investigative suggestion with which Pitrou intends to emphasize ontological imbrications

of ethnographies for the understanding of the diversity of the knowledges about life and living beings — these are ethnotheories of life that, according to this author, lead to the deconstruction of the concepts of nature implicitly determined by the western perspective.

10 | Communities that are formed by descendants of enslaved people which, in Brazil, are known as *quilombos*.

11 | The data from the research on *quilombola* therapists, carried out between 2017 and 2018 and conducted by two of the authors of this article, Fátima Tavares and Francesca Bassi, among other researchers, are gathered in the “Dossier ObservaBaía” (restricted access) and are partially published in Tavares et al. (2019). The data on the therapists in Santo Amaro were obtained from a field research conducted by Francesca Bassi and Michele Macedo de Sá — also the author of this article.

12 | See the descriptive tables in Tavares et al. (2019: 148 and ss) on the materials used by therapeutic practitioners.

13 | Therapists refer to “faith” to qualify an adherence to the effectiveness of ritual and therapeutic action. The native notion diverges from the official Catholic doctrine's concept of faith, which involves, above all, the trust in an extra-worldly salvation and a creed to be professed in order to obtain such salvation (Sabbatucci, 2000). Considering these differences, we will continue using the quotation marks to signal the specificity of the native category, thus avoiding an uncritical use of the term. We will return to this question later in the text.

14 | Above all, Ingold refers to the ethnographic experience among the peoples of the Arctic circumpolar north, whose “animic ontogenesis” corresponds to being open to the world. See especially Ingold (2015).

15 | Ingold's (2013) systemic (eco) view is contrary to the assumption of predefined forms of the evolution according to criteria of replication, mutation, and transmissible characteristics. As Ingold writes, defending the idea of ontogenesis, “life forms, therefore, are neither genetically nor culturally

between artifact and living being, techniques and vital processes, according to the idea of “operative chains” (Pitrou, 2016: 17). This is also suggested by Ludovic Coupaye (2013) in the appreciation of the combination of human and non-human actions in the horticultural practices of the Abelam of Papua New Guinea, in which “growing” is presented above all as “making”.

Taking these indications from Pitrou, we will present some theoretical-methodological considerations that guided the paragraphs that are dedicated to the interpretation of ethnographic data inherent to the research conducted in the Bahian Recôncavo in the municipalities of Cachoeira and Santo Amaro. In the conclusion, we will try to resume the debate on vital processes and therapeutic fabrications, also considering the transformative relevance of ritual action.

INITIAL THEORETICAL CONSIDERATIONS

Various ethnographies point to the relevance of technical and ritual actions in understanding the complexity of life as they would help to visualize vital processes. Indeed, according to Pitrou, in ethnotheories one can perceive “ways to make the complexity of life intelligible, beyond a universal conception of *life* as movement” (Pitrou, 2015:191)¹⁷. Visualizing the complexities of vital processes based on technical processes also evokes an ontological porosity. The author highlights the research results: “[...] many ethnographies attest to the porosity of ontological boundaries between living beings and artifacts, and we are increasingly faced with phenomena such as transformation or hybridization” (2016:17). In this sense, Pitrou indicates a methodological path of pragmatic nature, in which he emphasizes large categories of actions (creation, manufacturing, domestication, production, hybridization, incorporation), as well as connections based on similarity (isomorphisms, splits, mating, etc.), among vital and technical processes (in the broad sense of “growths” and “manufacturing”). In this author’s view, these imbrications are defined as coordination of human and non-human agencies, which can be understood as “agentic configurations.” (2016: 20). Therefore, ethnotheories indicate that life is continually pragmatically constituted, based on “action-in-relationality” (Pitrou, 2015: 191)¹⁸.

Auspicing the integration of different theories on vital processes (Ingold’s phenomenological and ecological approach, but also the semiological and technological approaches), Pitrou opens up this pragmatic methodological track (2016: 20) that we consider applicable to research on popular therapies of the Recôncavo. In these popular therapies, knowledge regarding the healing properties of herbs and other materials (living and non-living), triggered by the perceptive engagement in the environment (Ingold, 2000, 2010, 2012), can be articulated with various actions: production of medicines, gestures, postures and utterances, devotional actions and religious performances (prayers, offerings, religious possessions, divinatory game, etc.). As popular

preconfigured, they emerge as properties of the dynamic self-organization of developmental systems.” (2013:8).

16 | Pitrou, referring to his ethnographic research in Mexico, writes that the data “show how the restitution of a plurality of technical actions (sowing, cutting, counting, baking, etc.) carried out by ‘The one that makes live’ allows us to know how the Mixe they represent to themselves certain mechanisms associated with life” (2016:10). In fact, according to Pitrou, not only the vital processes, but the very origin of life in many societies is thought of based on technical processes carried out by non-human demiurgical entities.

17 | Pitrou, considering the multiplicity of vital processes, decides to invert the Ingoldian proposition: “Instead of naturalizing the technical gesture, inserting it in a wider uniform movement capable of imprinting itself on all beings, artifacts and organisms, the technical processes – understood as an meeting commanded by a plurality of actions – they can be treated as a privileged object to understand the complexity of vital processes.” (2016: 17). Without going into the details of this reflection, it is worth remembering here that Pitrou questions the notion of “life” conceived in universalist terms: “what interest would there be in conducting ethnographic research if we already have a universal definition?”. The author prefers to consider “the multiplicity of theories of life, integrating the internal controversies of Western sciences on this issue into this approach.” (2016: 11).

18 | Pitrou quotes Eugenia Ramirez Goicoechea (2013).

therapies do not develop explicit systems and homogeneous classifications, avoiding the need for a philosophical or scientific systematization (Brandão, 1980), from time to time the contexts of action define the occurrences and transformations of a world in becoming.

Therefore, instead of an abstract systematization, in popular therapies we find agentive configurations that imbricate different vital domains (growths) and technical, devotional and ritual artifacts (heterogeneous fabrications). These differences in popular therapies have echoed in Amerindian ethnology for decades, producing conceptual frictions that problematize the encapsulation of intentional processes in the spirit (self) or mentality, relegating the (biological) body to the (given) nature, and enabling important decentering of the premises of the anthropology of health (Tavares, 2017). As the seminal work of Seeger et al (1979) already showed, in Amerindian philosophies the obsession is with bodily transformations (fabricated natures). The cleavages between spirit and corporeality, so fundamental in Western metaphysics, are thus turned inside out by highlighting the centrality of bodily transformations of indigenous peoples.

An alternative understanding of bodies in relation to knowledge presented by McCallum (1998) in a study of the Kaxinawá (people of the Amazon) is particularly revealing of the hybridization between growths and fabrications and the connection between external and internal dimensions. For the Kaxinawá, knowledge¹⁹ is a process that involves the organs of the body and is acquired in the interaction with the environment: there is wisdom in the skin, because it is through the skin that the person feels and understands natural phenomena such as heat, cold and rain. This wisdom is assisted by the 'soul of the body', configured as an invisible second skin or an aura (McCallum, 1998:225). The other organs (eyes, ears, genitals, etc.) also produce specific knowledge. From these quick observations, we can say that embodied knowledge includes a connection between several vital processes (the faculties of the organs, the movements of the environment, the spiritual processes). Furthermore, from the moment that knowledge of the organs is supported by medicinal herbs (McCallum, 1998:226), vital processes are inserted in a technical process, dissolving the boundaries between the living body and the artifact. Finally, knowledge ceases to be something subjective, mental or internal, as it is disseminated in the organs, while the "body that knows" (McCallum, 1998, *passim*) involves a physicality that is, in a way, subjectified. For this last question, it is worth remembering the definition proposed by Santos-Granero (2012, based on his research in Amazonian context) of a symbolic frame of fabrication that is common to living beings and artifacts, the human person being constructed according to incorporations that include the objectification of subjectivities as well as the subjectivation of artifacts²⁰.

The configurations of popular therapies in the Recôncavo neither provide for a separation between living bodies and artifacts, and the research clearly indicates the

19 | As McCallum writes, "There is no specific Kaxinawá term that can be translated as 'knowledge'. Its closest equivalent, *unaya*, can be defined as with wisdom/learning" (1998:24).

20 | As Santos-Granero writes, there are two modes of incorporation: "embodiment, which causes incorporation through the objectification of external substances and subjectivities, and ensoulment, which involves incorporation through the subjectivation of artifacts and external bodily substances" (2012: 198, apud Pitrou, 2016:20).

possibility of artifacts that act subjectively (the images of the saints have human intentionalities) and of humans that objectify themselves as ritual artifacts (the religious possessions by Afro-Brazilian entities are an example of this). According to developments and isomorphisms, specific ontological continuities are postulated. For example, during a prayer that contrasts the “big eye” (*olho grande*)²¹, the plant is passed over the patient’s body to absorb the bad energy of envy: the therapeutic action, implied in the set of words-gestures-leaf (ritual artifact), carries a process of animation and subjectivation of the leaf that, while absorbing the bad effects of the evil eye, hybridizes with the human vital processes (dismay, etc.) and ends up withering. Therefore, the healing process takes place according to specific and variable pragmatic conditions (observing the accuracy of words and repetitions in prayer, tone of voice, postures and gestures with the plant, etc.), which define a presence (and not mere representation) of effective assemblages and their hybridizations.

Catholic iconography itself, very important to characterize the images of the saints present in popular religiosities, has a *lato sensu* vitalist dimension. As Tavares (2015) summarizes well, the saints in traditional popular Catholicism “are people, individual beings, endowed with freedom, will, their own qualities [...] and are present on earth through their images, which are equivalent to the saint’s person itself”. For the images of saints, Todorov’s lesson (1991: 305) on various processes of symbolization, in which the metonymic agent-action relationship is more relevant than the metaphorical relationship between the image and the represented being, is a valid one. This metonymic relationship is intensively activated during (devotional and curative) ritual actions, when the agency of artifacts is enjoyed even more beyond the representational level.

In this sense, popular iconography distances itself from that of official Catholicism, similarly to the argument brought up by Neurath (2016) in his research on Mesoamerican pre-Hispanic art. The author writes about the contrast between Greek-Latin and Christian iconographies, whose attributes serve to identify the gods or saints and the tools (knives, bracers, arrows and other diverse objects that personify them, assuming ritual powers) of the Mesoamerican deities who literally act. In fact, the powerful beings are present in their own instruments, which can both threaten, attack, devour and protect human beings. (2016: 74)

Neurath cites Severi (2007) when considering how ritual contexts (in Neurath’s study these are sacrificial rituals) implement the pragmatic conditions for common instruments to become animated, ontologically hybrid artifacts that, depending on the evoked efficiencies, can or not trigger their powers and become agents. On the question of the potential animicity of artifacts, whose ontological constitution is generally hybridized and uncertain, Neurath also warns that it implies relational dimensions (between humans and non-humans) with ritual performance being the context of attribution of a specific agenticity. During the research on popular therapies, the

²¹ [See Minayo (1988) on this native category. The author presents the popular etiology explaining that children who are victims of the “evil eye” (a negative “electricity”) are recognized by different symptoms; usually fever, irritation, prostration, vomiting, dehydration, or diarrhea. In adults, the “evil eye” or “big eye”, due to envy, causes serious disturbances, weakening of health, loss of assets, unemployment, etc. Finally, the *encosto* (a disturbing spirit) implies illnesses that are difficult to be explained by medical diagnosis, such as emotional disturbances and degenerative problems (Minayo, 1988: 373). In our interlocutions, the term “evil eye” simply appeared; diseases originated by “spirits” or “bad winds” were also mentioned. In Tavares et al (2019) different prayers are presented for solving health problems, so as not to lose animal husbandry, care for the plantation, etc. In Portuguese we find different expressions for “evil eye”, such as *olhado*, *mau olhado*, *olho grande*.

agentive potential of material and immaterial artifacts was noted. Notably, in the first instance therapeutic prayers are not pronounced to exalt the characteristics of saints or divine beings (such as the praises to the saints, for example), but to call (in the sense of evoking) and activate their powers.

The therapeutic ontologies of the Recôncavo are generally visible as part of the region's popular culture. The concept of popular²² has supported several discussions about its pluralization (Rocha, 2009) and its relationship with the considered 'high' culture. The improbability of a homogeneous popular culture has been extended to the dimension of religiosity, specifically with regard to popular Catholicism (Reesink, 2013). The reflections presented here do not propose another definition of the "popular", nor an exhaustive description of the religious dimensions of popular therapies in the Recôncavo. More simply, they will be presented as theories of life that carry hybridizations between living beings and artifacts, that is, imbrications between growths and fabrications (Pitrou, 2014, 2015, 2016).

HYBRID ONTOLOGIES IN POPULAR THERAPIES

According to the different moments of a long-term research, the research on popular therapies in the Recôncavo moved around in rural and urban environments in two municipalities in the Recôncavo, differentiated by the dynamics of engagement in relation to popular culture. While there is an important community action in the rural *quilombos* of Cachoeira guided by the strengthening of ethnic references and the rescue of popular therapeutic knowledges and practices as heritage, in the headquarters of the municipality of Santo Amaro therapists act more autonomously and less engaged in identity issues²³.

Beyond these differences, however, we note that both the *quilombos* of Cachoeira and the practices of the therapists of Santo Amaro mirror hybrid ontologies. The use of plants and herbs is curative, but also apotropaic and propitiatory – *espada de São Jorge*, *a estrela de Ogum*, *arruda*, *alecrim*, *comigo-ninguém-pode*, *guiné*, *manjeriçã*, *pimenteira*, *cansanção*, *São Gonçálinho*²⁴ and countless others are implied in ritualistic-therapeutic "fabrications". Indeed, it is not appropriate to differentiate between therapeutic efficacy and a symbolic and ritualistic one, but it is to consider the therapeutic process in its complexity, as a provider of well-being²⁵.

It is also worth noting the fact that the cure, empirically recognized and legitimized by the phytotherapeutic attributes of the leaves does not always show equivalences with the scientific classification. The difficulties of equivalence are not limited to the stabilized classifications of the species, but also affect the understanding of the active principles of the leaves, which in popular therapies enter into broad vital and ontologically hybridized processes. Consequently, such principles go beyond the

22 | Despite the problems arising from its homogenizing stigmatization, which opposes the popular to the erudite and the scientific, it is possible to rehabilitate the use of the term "popular" in the wake of the visibility, in the differences, of the ways of life.

23 | We talk about the headquarters of the municipality, which would be equivalent to the scope of the city, but it is noteworthy that the therapists from Santo Amaro we interviewed have backyards or small gardens outside the more urbanized perimeter.

24 | We will maintain the native terms for the herbs that were mentioned because of the possible inaccuracies when making translations of this type; there is no Latin equivalent for each kind, and this is exactly the point: it is not worth finding equivalents using the botanical taxonomy as "background reference".

25 | It is also noteworthy that therapists do not classify bodies (eventually targeting their organs), but speak of salutary effects that occur in "whole people" (Ingold, 2015: 117) that is, people who are body, mind, emotions etc.

punctual therapeutic action and the phytotherapeutic dimension (the one that would correspond to an ethnopharmacological survey), including multiple connections.

In a way, herbs and plants are effective in blocking or transmitting energetic principles that are pervasive in the environment: in addition to taking away the evil eye²⁶ due to the envy of others, they clean haunted places, participate in the dangerous energies that circulate in the dark, etc. (Tavares et al., 2019). In general, the vital processes of herbs and plants (they are born, grow, wither, rot) can be related to other (human and non-human) vital movements associated with protection, vitality and healing, to weakness and illness etc. by unfolding, symmetries or isomorphisms. We will see details of these agentive configurations in the next section, considering the prayers, the bodies and the handling of leaves in therapeutic *quilombolas*.

As for the imbrication between vital processes and technical actions, Pitrou (2016) ponders the frequency of cosmogonic myths in ethnotheories, in which the action of a demiurge produces living beings as a technical process (ceramics, basket-work, etc.)²⁷. As we have already indicated, according to Pitrou the interest in ways of thinking about vital processes through their homology with technical activities - configurations of actions that are exerted on materials (2016: 8) - is related to the activity of controlling the morphogeneses of vital organisms that would otherwise remain invisible and obscure. We will have the opportunity to consider some technicist metaphors of the vital processes in popular therapies, but for now we remember that, although it is not attested by a *corpus* of myths, the interlocutors generally link the origin of the effects of herbs, plants and other technical therapeutic procedures to a generic non-human agency that corresponds to the frequent expression of “faith” and is eventually combined with the manifestation of a divine gift of the therapist that is recognized as such by the community²⁸. The gift corresponds to a gift between the therapist and non-human entities (the therapist does not act by himself), indicating that the therapist's perceptual sensory growths (vision, intuition) are thought of in the aforementioned “coactive regime” (Pitrou, 2016:10), since therapists are assisted by the occasional revelations of non-human entities about specific technical procedures²⁹.

Therefore, the research together with the popular therapists suggests that the vital processes of herbs and plants (their flowering, healing principles, wilting processes, etc.) are connected with diverse and heteroclitic agencies (winds, tides, bushes, stars, entities, spirits, radiations, energies, etc.), and that fabrications are not stagnant: phytotherapeutic procedures do not constitute the technical part of a native science, which would thus be parasitized by naive beliefs and procedures (a science that can be judged as non-systematic and marked by mere empiricism). Both the ritual words, gestures and postures, as well as the techniques for handling herbs and animals (with phytotherapeutic and zootherapeutic properties), participate in the same technical-ritualistic flow³⁰. The way in which the imbrications between growths and fabrications articulate themselves with ritualistic and devotional actions will be

26 | The used term was *olhado*.

27 | Pitrou (2016) refers to his ethnographic research carried out in the peasant communities of the Mixe, Amerindian people (state of Oaxaca, Mexico).

28 | The relationship between gift and learning, however, is not one of opposition (Goldman, 2012): gift and therapeutic “initiation” occur at the same time, as it is learned from people (relatives, neighbors, elders), from non-humans, with the perception in the environment.

29 | Revelations can also happen during religious possessions, in the dream dimension, through divination, etc. An example is the case of Dona Vardé, from Kaonge *quilombo* (Cachoeira), who manufactures a famous syrup whose ingredients were revealed to her by an Afro-Brazilian entity (a *Cabocla*) in a dream.

30 | See Lemmonier (2005) on the participation of gestures and technical objects in rituals.

further developed in the section on therapists in the city of Santo Amaro; for now, we will present the imbrications in the agentive configurations inherent to the *quilombolic* therapeutic practices.

PRACTICING THERAPIES IN THE QUILOMBOS OF CACHOEIRA: AGENTIVE CONFIGURATIONS

The seventeen *quilombos*³¹ where we conducted our conversations with “therapeutic practitioners”, women and men, young and old, who do not always refer to themselves as *rezador/rezadeira*³², herbalist, therapist or another self-designation that explains the condition of specialists or health promoters, are located in the region of Iguape Bay and Valley, where the Paraguassu river widens before its mouth in the All Saints Bay. In the collected reports, descriptions of popular therapies include growths and fabrications mirrored in the making of teas, baths, smoke treatments, syrups etc., as well as in prayers, gestures, postures and various devotional objects (Tavares et al., 2019). In order to track these assemblages, it is worth bringing some examples from the research, considering how therapeutic procedures can continuously promote the effects of herbs and plants (growths), technical gestures (which include therapeutic artifacts and body techniques) and efficacies of ritual nature. On this last point, it is worth emphasizing the heterogeneity of the therapeutic action that interferes with the vital processes, being visible in ritual performances and through gestural and verbal figuration (Pitrou, 2016: 11).

The prayers, for example, can cure various problems (choking, wounds, various pains, “*miúda*”, “*vento caído*”, “*espinhela caída*”, “*ar do vento*”, “*pé desmentido*”, “evil eye” etc.)³³ and are usually accompanied by herbs, charcoal, stones, clay clods, parts and excrements of animals, honey, propolis, sugar, raw cane sugar, objects (needles, cloths, water glasses, etc.), industrialized products (wine, brandy, oils, gasoline) and gestures that configure cures in the body: the sick place is crossed with herbs or clods of clay; the glass of water is placed above the head, they interact with stones, sewing movements are carried out to configure the healed body, etc. (Tavares et al., 2019: 125, 160-161).

Therapists trust the continuity of the effectiveness of herbs and of the words and gestures of prayer. For example, *benzedeira* Iraildes³⁴ describes the cure of the “*vento caído*”³⁵, indicating procedures that do not separate what we consider to be the active principles of cotton tea from the body techniques and ritualistic language elicited by the power of the words that invoke non-human agencies: “Its (the child's) feces are like an egg. You have to pray, give cotton tea, to get better. And when you pray, you have to hold it (the child) here in the middle, you cannot hold it under its arms during the day you have been praying” (Tavares et al., 2019: 70-71). Often, during the prayer, the cure is expressed through specific technical gestures, as can be deduced from the speech of *benzedeira* Dete³⁶ from the Brejo da Guaíba *quilombo*: “I take it, fold the cloth, put the

31 | These communities are characterized by activities “at the tide and on land”, in an environment of extracting fish, seafood and fruits, combined with the production of manioc flour, palm oil, honey, and vegetables.

32 | *Rezadeira/benzedeira* is one of the modalities of healer. They use prayers and herbs among other mediators.

33 | The native terminology of diseases presents an imprecise correspondence with the diseases of biomedicine: some of them such as “*espinhela caída*” and “*ar do vento*” are serious and difficult to treat; “*pé desmentido*” can approach dislocations and sprains; “*miúda*” approaches swelling in the legs; the “evil eye”, as already mentioned, in addition to discouragement, presents a wide spectrum of consequences for children and adults.

34 | Interview conducted in the Engenho da Ponte *quilombo* on 06/15/2017.

35 | “*Vento caído* ou quebranto” causes weakness and discouragement in the child. It also refers to the “scared” child, crying and irritable.

36 | Interview conducted on 09/27/2017.

thread through the needle, I pray and sew ... by sewing, we heal ourselves and thread the needle". Dona³⁷ Dete treats the vital process of healing to the technical act of sewing in an isomorphic way, finishing the therapy with the invocation of divine powers: "I cook you broken flesh, bitten nerve, dislocated joint, injured nerve and twisted vein. Get to the place with the powers of God and the Virgin Mary... we pray. And we pray the Our Father..." (Tavares et al., 2019: 125).

Several vital processes are interconnected as we can see in Dona Dete's prayer Dona that cures headache, in which she associates the prayer to climatic factors and divine powers: "Jesus is the sun, Jesus is the serene, Jesus is the charity, taking away *dor de cabeça de pontada, dor de chuchada e de ventosidade*³⁸. Take me out of my flesh, take me out of my bones, take me out of my nerves, take me out of my vein, with the power of God and the Virgin Mary". A complex agentive configuration thus leads us to a visualization of heterogeneous elements - the sun, the serene, etc. -, which can cause headaches, and are condensed with the image of Jesus who can heal the pain. The prayers also offer the image of the exit from evil in distant, non-human, non-vital places (no light, no voice, where the sun sets, etc.): "[...] get out evil, get out of these innocent people, go to the West, where there is no cock nor chicken crowing, where there is no ox screaming and there has not been a man's son crying", as *benzedeira* Maria³⁹, from Brejo da Guaíba explains (Tavares et al., 2019: 130).

Dona Estelita's⁴⁰ prayer against evil eye also configures a complex therapeutic process that contrasts negative human agencies (occult intentionalities) through the beneficial effects of the leaves (*arruda, vassourinha de relógio, vassourinha de mofina*), which are not limited to the active principles, hybridizing ritual techniques (prayers as offerings to the saints) and various vital processes: "Mary, who put that evil eye? If it was someone fat, if it was someone thin, if it was someone ugly, if it was at work, if it was, if it were sleeping, if it was getting up. Put that evil eye in the waves of the sacred sea... then the prayer arrives, Our Father, Ave Maria, Saint Mary and offer the saint..." (ibidem: 113). In the case of prayers for skin eruptions, it is the natural growths of the waters of the hills, in addition to the pursuit of domestic animals, that enter into the visualization of the cure: "*Impingem*⁴¹, *rabicho*⁴², get out of here because the pigs walk behind you, the water of the mountain is against you... pray three times, then pray Our Father, Ave Maria, Santa Maria and offer it to the saint" (ibidem: 114).

In the described prayers, it appears that the configurations bring together actions on different materialities; evocations of non-human powers; ecological and social relationships; intentional and emotional dimensions – on this last point, it is noted that in prayers occult human intentionalities such as admiration and envy are visualized, affecting physicalities. The configurations imply both the invocation of spiritual powers of a devotional nature (the Virgin, Jesus, etc.), synchronized with the therapist's action, and the image of impersonal forces that agentively permeate the environment (the "sacred" waters of the sea cleanse and purify; the water of the mount

37 | "Dona" & "Seu" are popular terms for "Misses" & "Mister".

38 | "Specifically located headache, stabbing pain, and suffocating chest pain."

39 | Interview conducted on 09/27/2017 in the Brejo da Guaíba quilombo.

40 | Interview conducted on 03/11/2017 in the Santiago do Iguape quilombo.

41 | Interview conducted on 03/11/2017 in the Santiago do Iguape quilombo.

42 | Emotional dependence.

contrasts the impingement, etc.). According to different deployments, vital processes that are diffused in the environment can hybridize with spiritualities (we saw that Jesus is invoked as being the sun and the serene). The reproduction of technical acts and action on materials, which allow the consideration of healing processes and visualization of the body healing, indicate a general imbrication between fabrications and vital growths (bodily, environmental, spiritual).

The animosity that permeates the environment is also evident in the use of medicinal plants, usually accompanied by ritual rules (positive and negative) and devotional attitudes. A “theory of life” manifests itself in the words of the therapists, notably in relation to the herb harvesting. Reverence should be shown, at times through praying, and days and times for harvesting should be respected: the early hours of the morning are most recommended; no leaves should be collected in the middle of the day and especially at night, only in emergencies. Temporal prohibitions (avoiding crossroads of time, i.e., noon, and the hours of the night) implicitly indicate cautions against negative agencies (“winds”, “souls”) that should not synchronize with the curative leaves.

Many of the positive effects of the leave remedies are linked to ritual purity, as well as bodily techniques (cleaning, nutritional and sexual abstinence, etc.) interfere with the healing processes and contribute to its visualization. In this sense, the therapist Erasmo from Mutecho-Acutinga⁴³, remembers how his remedy against the effects of snake bites, made with roots and leaves of *tira-teima* and *vence-tudo* requires the patient's sexual abstinence, in addition to nutritional care – and the medicine itself cannot even be handled by people who have a “dirty body”, that is, who have recently had sexual relations.

As in the continuities between “blood, ritual and coexistence” pointed out by Goldman (2012), the treatment for snakebite highlights the continuities between growths and fabrications, collapsing the separations between what is given and what is done, since the relationships of proximity are also capable of acting in an agentive way and conditioning the effects (of the active principles) of the fabrication of medicine. As Renato and his mother Dona Joselita, residents of Kaimbongo⁴⁴, explain: neighbors and family members cannot interfere in the therapeutic process, looking at or asking about the situation of the person bitten by a snake (Tavares et al., 2019: 98). Interference, provoked by the curiosity or gaze of others, suggests a possible vulnerability resulting from the opening of the healing process in relation to others. It also suggests a continuity between “interiorities” (the emotional and intentional dispositions of family members or neighbors) and “exteriorities” (the patient's physicality)⁴⁵. Thus, the complexity of the medicine's effectiveness is configured, which depends on the monitoring of social relations, admitting a hybridization between vital processes and intentionalities spread throughout the community.

43 | Interview conducted on 11/23/2017.

44 | Interview conducted on 03/23/2018.

45 | The terms “interiority” and “physicality” (or “exteriorities”) are borrowed from the vocabulary of Philippe Descola (2005). See Pitrou (2016: 8) on this point.

Finally, “faith” refers to healing as an essential vital growth, mediated by the power of leaves, words, postures and gestures, participation. The various “fabrications” (phytotherapeutic, bodily, ritualistic, etc.) support this fundamental growth that guarantees the success of the cure, as can also be inferred from the statements of Seu Erasmo:

Healing is one thing. Tea is another. The words are the cure, because it's no use, for example, if you arrive here complaining of a headache... I'll ask you if you want me to say a few religious words to see if it alleviates. If you believe in God and have faith, I can stay here talking without saying anything, but if you have faith... do you understand? What heals is faith. (Tavares et al., 2019: 135).

The power of the prayers is the power of the words in conjunction with “faith”, Seu Erasmo tells us. The prayers evoke powers, one must observe words and procedures in general. Our interlocutor explains that it is also necessary to have “faith”, indicating the imbrication between the therapist's ritual performances and the patient's emotional and intentional dispositions in relation to the effectiveness of the cure. In a way, the patient's internal movements (believing) are part of the operating chain involved in the cure, as they allow the growth of the curative powers that are mobilized by the therapist. Therefore, the understanding of “faith” as part of a complex therapeutic efficacy, capable of connecting these internal movements to external movements (therapeutic utterances and gestures, etc.), differs from a common-sense notion of faith to which we would be led if we would rush our understanding. Our interlocutors know that without “faith” there is no efficacy, as there is no inherent beneficial “growth” to the healing⁴⁶.

We can analyze the agentivity of “faith” in terms of this ontological complexity of the effectiveness of healing, that is, an “instance that is capable of favoring vital processes” or even as a notion that gives a certain coherence to the theory of local life – understood as a form of objectifying knowledges, although it has no intention to form a rigid and closed system (Pitrou, 2016: 9). Through the opening of “faith” one can elicit (Wagner, 2010) these curative effects, which are not seen as a consequence of the isolated action of the therapist (or an abstract knowledge), but of his capacity (at the same time innate and learned) to extract (vital) powers from herbs, words, artifacts, gestures, the invisible entities, etc., synchronized with the patient's internal movements, according to a joint and relational action.

We now say goodbye to the therapies of the *quilombolas*, remembering that, in the communities, knowledge of leaves is seen as an ancestral and collective heritage without profit: “When I know, everyone knows, because here one passes on to the other. There's no secret. ‘Do you have this leaf?’ When we want, we go to the houses asking for it, nobody sells leaves here”, says Toinha⁴⁷. More complex herbal artifacts (herbal bottles, syrups, etc.) can be sold, but they do not constitute a *tout court* business, as

46 | “Faith”, however, has been decreasing, the interlocutors even regretting these changes - but this does not mean that they no longer resort to the effectiveness of care practices and, when they participate in this ontological order, they are affected by it.

47 | Interview conducted on 03/24/2018 in the *quilombo* of Santiago do Iguape.

they refer to complex ontologically hybrid knowledges whose spiritual connotations are recognized, because therapists also act through multiple non-human agencies with which a relationship of exchange is established. This type of trade must therefore be supported by the recognition of ancestral knowledges that are incorporated by the therapists, authors of the remedies. The words of the prayers, which configure the animicity of the environment, can be considered as immaterial (ritual) artifacts that are agentive and effective, as they drive or arrest the hybridisms between different vital processes. These knowledges and artifacts have an effectiveness that must be monitored, as they are passed from generation to generation in a discrete way⁴⁸, evaluating the capacity of the novice, since it is important to deposit these powers in someone who has the endowment to assume them.

48 | The reference to ancestry brings kinship ties, relationships of mutual care, friendship and “consideration”, showing the processes of co-participation in the making of people (Pina-Cabral e Silva, 2013) and in the ways of existence.

GROWTH AND FABRICATIONS IN THE THERAPISTS OF SANTO AMARO

In this second part of the article we will consider how the action of the therapists is placed in a condition of symmetry and mediation with the growths that are disseminated in the environment: they also fabricate good medicines thanks to their own sensory and perceptual growths (their gifts) that allow them to see the human and non-human agencies involved in the processes of disease and healing⁴⁹. To do this, we will present significant moments of our dialogues with three therapists from Santo Amaro⁵⁰ regarding the mediations acted out by the special powers of perception of the vital processes, generally associated with the native notions of “faith” and “gift”. We will also consider how technical-ritualistic sets – devotional words and gestures, religious possessions, immaterial and material artifacts – mediate various vital processes. Each interlocutor showed a specific way of experiencing popular Catholicism and Afro-descendent elements according to their own therapeutic style.

49 | His initiation and his “gift”, without opposition, in an “immanent monism”, as suggested in Goldman (2012).

50 | During the fieldwork, which included semi-structured and open interviews and informal meetings, information on vital processes, technical and devotional skills was mobilized. Healing sessions were also witnessed.

“HAVING A MOUTH TO PRAY”: SEU JULIO

Therapist Seu Júlio⁵¹ (nickname for Martiniano), a 70-year-old *rezador* from Santo Amaro, is recognized as an important care agent. He prays, makes smoke sticks, herbal bottles, syrups, and teas. His knowledge and practices are dedicated to men and women, as well as to animals. He began to pray after his sister became ill, who needed the care of local *rezadores* at times. It is worth emphasizing how the learning⁵² took place in an apparently immediate, spontaneous and implicitly mimetic way:

51 | Interviews conducted in November 2017.

52 | See Macedo (2013) on transmission and learning.

Because I got a guy, because my sister was sick, so I went to look for a *rezador*, he arrived there to pray and charged 50 bucks each prayer, three days, all together I had to pay 150 bucks. But I thought I had a mouth to whistle, a mouth to sing, a mouth to curse, so I had a mouth to pray. Then I started praying.

During this event, Seu Júlio felt capable to pray the utterances and therapeutic gestures emerging as a result of a process of observation and imitation of several *rezadores* in action. He describes the way to learn prayers as a process of vital growth of the sensitive body: “I started praying and that prayer no longer leaves my sense”. According to his understanding, something was revealed at the moment of necessity and stress, which, from then on, developed his own skill as *rezador*: “I saw the others pray; then, when I needed it, I started to pray. I'm going to tell you the truth, when a person is faithful to God, everything goes well for him”. As a non-practicing Catholic, Seu Júlio describes his therapeutic action as effective because he has faith in God, who is omnipresent in the environment: “If you call on God at the water's edge, he's right there; if you call him at the riverbank, he's right there; if you call him at the foot of the tree, he's right there”, he emphasizes.

Other powers and entities are also mobilized by Julio in his consultations, notably *São Roque*, who is considered the invisible doctor. Júlio does not identify with the official Catholic Church (he declares not to be a practitioner), nor with the hegemonic thinking of biomedicine, but he considers his cure, whose origin does not fall within the scope of medical procedures, appropriate for the processes of illness: “The *espinhela*, the doctor does not cure. For headache, he uses medicine, but does not cure it. The sinusitis that affects people's heads, doctors do not cure”.

More than representing spiritual entities, Julio's prayers call them to act together with him. As we had the opportunity to see in the previous section, the words of the prayers are iconographic and effective (Severi, 2004), as they build an image of the occurrences of powers that reverse the process of illness. The prayer definitely responds to a mental artifact, a verbalized image of therapeutic powers in action – a healing growth that is followed by the therapist. As Seu Julio indicates, the prayers must be repeated three times. In the case of the “*espinhela caída*”, for example, he usually prays by enunciating: “Christ was born, Christ died, Christ resurrected, with the power of the Virgin Mary, the *espinhela caída* raised”. Thus, effective repetition and the image of a symmetry between the death and resurrection of Christ and the patient's illness and healing condition is proposed (the *espinhela*, like the resurrected Christ, will rise). In the case of the evil eye, he prays using herbs (*arruda*) that must be passed onto the body to absorb the negative energy: “Jesus, Joseph, Mary, with two they put you in, with three I take you out, with the power of God and of the Virgin Mary” – this indicates a numerical relationship between the dual origin of other people's gaze (there were two people who bewitched) and a triple superhuman power (Jesus, Joseph, Mary are called to act, the three together in healing, winning from the initial pair).

Seu Júlio learned to pray with his elders (he quotes his grandmother), but the dimension of prayer as a spontaneous locutory act is also naturalized as something innate. When he faced our questions about learning how to pray, he considered it to be an internal development – “I *felt* the prayer!”, emphasized Seu Júlio at various

moments. The prayers seem to be extracted from the body to the point that Seu Júlio also points out: “I have a mouth to pray!”. Healing through prayer can, therefore, be thought of as an imbrication of vital processes – the ability to give voice to prayer – and technical-ritualistic acts (gestures and words learned in devotional environments, used plants, etc.).

Popular therapies depend on a ritualistic framework that, although minimalist, is made out of specific rules. That is, rhythms, rhymes and repetition of utterances and gestures, in addition to the aforementioned norms of purity, as the whole body must be ensured, evidenced in the recommendation of abstinence from the consumption of alcoholic beverages before the prayers. As Seu Júlio clarifies: “There are many people here, as I’m with you now, you are going to leave and I’m going to drink cachaça and then I’m going to pray? That doesn’t work”. In this case, there is also an isomorphism between several vital processes: the therapist’s own body is protected to ensure the patient’s healing process. Within this formalized framework, action is configured, establishing continuities and imbrications between growths and fabrications, that is, between various vital processes (of sick or restored bodies, of the naturalized voice of prayer, the effects of the plants, immanent spiritual powers, etc.) and technical processes (material and immaterial therapeutic artifacts that are mobilized in therapeutic-ritualistic performances).

Regarding botanical knowledge, Seu Júlio reports that he knows and cultivates many herbs: “In my garden there is *vassourinha*, *alfavaca*, *essa alfazema*, *coentro de boi*, there are a lot of leaves!”. However, medicinal plants for bottles and syrups are not listed according to a closed taxonomy; the active herbal principles and the powers of a spiritual order even overlap. Regarding the herbal bottles made from various plants, Seu Júlio argues that they are and serve both physical and spiritual problems. The “illness of the spirit” - the one that “you get anywhere, when a person does not have faith in God. Then, there is a bad spirit... This spirit is a wind” – and strokes are treated with plants from the same herbal bottle, “a holy medicine”, whose liquid must be passed onto the patient’s body. Finally, the native notion of “faith”, mentioned several times by the therapist, concerns the hybridization of herbal bottles, teas and baths with the evocation of a power that is immanent in all therapeutic agencies.

“BIRTH GIFTS”: SEU DUNGA

On Wednesdays, the almost 80-year-old Seu Dunga⁵³ from Santo Amaro conducts sessions from “spiritist lineage” (as he defines it) in his small house, incorporating several Afro-Brazilian entities: the *caboclos* Sultão das Matas and Boiadeiro; the *orixás* Iansã and Iemanjá; Padilha, “slave” of Iansã and other entities. He explains that he was born with the “gift of the vision”, which was revealed during childhood when he went to a Candomblé *terreiro*. Seu Dunga, whose therapeutic practice combines

53 | Interviews and meetings held in December 2017 and February 2018.

Catholic and Afro-Brazilian elements, says he does not make sacrifices, as he only uses flowers, candles and water as offerings. He declares that he trusts a lot in his “guides” (the *Caboclos*) who help him collecting plants, with healing practices and with God's help. Dunga is very appreciated for his ability to pray and for the herbal bottles, syrups, etc. that he makes.

The learning occurred through networks of local relationships; to develop the gift, Seu Dunga used to have strategies to learn from his elders since he was young: “In Candomblé, I learned many things... Everywhere I went I learned”. The gift of vision, prayer, and experience of using herbs come together in order to have good insights and accomplishments in the therapist's craft. Thus, he conceptualizes the “gifts” of vision and prayer: “I always asked God to give me a vision... I did things and everything worked out. I prayed and I asked God. As I asked God until today, right. And I know how to pray. I know how to pray everything. God puts my prayer”. The gift of vision is described as a natural talent, extracted from the therapist's body, as the bodily dimension connects with non-human agencies: with the very God who bestows these gifts; with Afro-Brazilian entities that reveal diagnoses during the casting of cowrie shells⁵⁴.

54 | On the casting of cowrie shells in Afro-Brazilian religions, see Beniste (1999).

Certainly, Seu Dunga learned a lot from the *Caboclos*, the owners of the forests, who usually suggest him in dreams, in altered states of consciousness, through intuition, which plants and roots to put in the herbal bottles, teas, etc. The gift of vision and prayer (as in the case of vision, prayer is “put by God”) and the revelations of the entities are articulated with “faith”, a native expression that, as we have seen, suggests the idea of an efficacy that proceeds from an immanent non-human power. The various gifts of divine origin are extracted as growths from the corporeality of the therapist – as Seu Dunga affirms, he was born with this “gift”, this capacity of vision, this intuition, this ability to pray, etc. Notably, the effectiveness of his prayer is emphasized as an internal growth: “I had prayers, but nobody cared! I learned... I don't know! It was God who put it here in my mind, I carry it from birth. I have faith in my prayer”. One can perceive that, similarly to Seu Júlio's narrative, Seu Dunga's declaration of “faith” is not intended to mobilize a theological issue, but to evoke the effectiveness of healing, a fundamental growth that strengthens the therapeutic artifact.

In the context of frequenting Candomblé environments and in the Umbanda sessions he conducts, Seu Dunga develops his sensorial-perceptual ability (his vision and mediumship). Ritualistic (divinatory) techniques reinforce this gift, especially when Seu Dunga uses the casting of cowrie shells to “spy” on the vital processes (human and non-human) that cause disturbances and illnesses. During the casting it is no longer possible to differentiate when bodily growth ends (the therapist's vision) and when the agency of the divinatory artifact begins. Seu Dunga's divinatory performance is refined. During the casting, he passes *alfazema* onto the cowrie shells, claiming that this way they gain more strength. Among flowers and candles, the images of saints (*São Cosme* and *Damião*, *Santo Antônio*, *Santa Bárbara* and *São Jorge*, among others),

of *Iemanjá* (female orixá of the salt waters) and of the caboclos *Sultão das Matas* and *Boiadeiro* are accommodated on the altar that is also used for the casting of cowrie shells. The sessions take place on Wednesdays in this room, and Seu Dunga also incorporates his guides. On these days there are also divination sessions that favor the development of the therapist's gift of vision. On the one hand, vision is a vital process of the therapist, which spontaneously grows in him through divine grant; on the other hand, the therapist acquires greater control over the diagnosis and cure, mobilizing spiritual agencies (orixás, caboclos, etc.) through the technique of divination and the ritual artifacts involved (notably the cowrie shells). The casting of cowrie shells corresponds to a complex agentive configuration, as the therapist's internal growths (vision) and the Afro-Brazilian entities act together, synchronized with the "spied" vital processes.

Seu Dunga's words detail the settings in question:

I do sessions. I call the *Boiadeiro* guide. I also work with *Dona da Água*. I call the guides and they come to me with the power of God. I call other guides... *Sultão das Matas*. I call *Cosme*... I call *Cosme*. I call *Iansã* in my body and she comes. I *feel* it... she arrives in me. She is the one who talks. It's not me.

As he explains, the woods and the places where the materials are collected are favorable for the communication with the "guides". In the woods, the *caboclo Sultão das Matas* is called and consulted about the necessary procedures for the cures: "And if someone is sick, I'll apply medicine and it'll be fine. It depends on the disease, then I go into the woods, then I get there and have a consultation with *Sultão das Matas*. He is the owner of the woods!". In addition to the important relationship between the *Caboclos* and herbal knowledge, Seu Dunga reports on the interaction between religious healing and medical practices on the territory, providing a reflection on the various care agencies during the dialogue. Thus, when talking about the "*espinhela*", Seu Dunga concludes that: "At the doctor, it doesn't go away! It only goes away in prayer! Avoid the doctor. You cannot go to the doctor. But there are psychic doctors! There are! They will say: 'Your problem is not a medical one. Your problem needs praying and I spy!'" (that is, he is able to diagnose).

The interaction with the environment seems to have played a fundamental part in the process of botanical knowledge, as Seu Dunga emphasizes: "Syrup, herbal bottle... I make them with herbs from the forest. I go into the woods to get the herbs, the roots". Herbs and plants from the territory are also cultivated in the backyard of the *rezador*, especially those that are part of daily herbal practices. The therapist's vital processes (his vision, his intuition) prove themselves in the results of his fabrications and vice versa. Efficacy depends on the possibility of acting in a *natura naturans* in which the non-human agency, allied to the therapist, is immanent and co-agent to

the technical action. If there is no nature objectified in laws and, therefore, abstract from the contingency of continuous assemblages immanent in the world, there is also no therapeutic technique separate from vital growths, considering that the therapist himself acts from his bodily growths: his gifts that he, as he emphasizes, “brings with him from birth.”

THE GUARDIAN ANGEL: DONA CÂNDIDA

Dona Cândida⁵⁵, a woman of over 85 years old, was a renowned *benzedeira* from the Santo Amaro community. Today, because of her advanced age, she does not bless anymore, but she continues to look after her own health and that of her family members with devotional practices linked, above all, to Santa Barbara. According to her, precautions must be observed in daily life to avoid disturbances brought about by negative influences or to increase well-being, activating apotropaic rituals and devotional acts.

55 | Meetings held in November and December 2017.

About her past as a *benzedeira*, she explains that she often prayed about “*vento caído*” (the aforementioned “frightened” child’s discomfort, which usually presents diarrhea and greenish feces) and evil eye. Dona Cândida makes a point of emphasizing the exchange of energies and the imbrications between different vital processes: during prayers, envy and everything that is bad “falls on the leaves!”, she ponders, indicating how the herbs go through the aforementioned animation process, hybridizing with negative anthropomorphic energies (envy). The *benzedeira* also explains that bad “winds” circulate in cemeteries and that harmful energies are present in the environment, especially at dusk and at crossroads: one should not “pick up leaves” at nightfall, nor at crossroads, where bad influences pass through. The negativities are contrasted by prayers (the *vassourinha* is used against the prayer of the evil eye, especially) and by the baths, for which various leaves are used (*alfazema*, *erva doce*, *erva cidreira*, *hortelã miúdo*, *tapete de Oxalá*, among others).

Dona Cândida’s herbal knowledge is associated with the devotional practice related to *Santa Barbara*, her “Guardian Angel”, which comprises utterances and devotional gestures, combined with the manipulation or preparation of various artifacts. *Santa Bárbara* regularly receives offerings of candles and flowers (usually *alevante* flowers), especially on Wednesdays, when Dona Cândida dresses in white in honor of the Saint and deposits the offerings at the foot of the image placed on the domestic altar. She also lives up to her “promise” by offering the *Santa Bárbara*’s *caruru* (typical Afro-Brazilian food prepared with okra) in December.

In Dona Cândida’s narrative, the agentivity of devotion stands out, especially in relation to the apotropaic effects of prayer: prayer is configured as an act that evokes luck, to be done in the morning before leaving the house, as a protection against the negative influences that circulate on the streets. Acts of a ritual nature are thus

embedded in everyday gestures: one should also leave the house right foot first while making the sign of the cross, mentalizing positivity and putting trust in the saints and the Virgin Mary. Against affliction, Dona Cândida recommends “strong” prayers, effective for the liberation of evil (she exemplifies by quoting the well-known prayer of the Rosary: “Mary was afflicted; afflicted at the foot of the cross. Afflicted I see myself, Mary. Help me, Mother of Jesus”). Prayers act as words that evoke effective powers and mobilize gifts. Thus, Dona Cândida talks about the importance of offering prayers in exchange for protection: the Our Father and Ave Maria prayers are “delivered to Christ” and to Santa Barbara to “take away everything that is bad”.

Outside the ecclesial space, domestic worship is therefore constituted as an intimate relationship with divine entities, in which prayers can act as effective ritual acts (Bassi, 2016). That is, as offerings that, in a way, oblige the saints to retribute through protection in favor of the devotee. The image of the Saint on Dona Cândida's altar is an animated artifact, with which she converses and to which she constantly dedicates her devotion. The various devotional artifacts (material and immaterial) act: the offerings and prayers activate protection and the prayers participate in the therapeutic efficacies of the vital processes, interfere with these processes and, at the same time, allow cognitive access to them.

CONCLUDING: EFFECTIVE HYBRIDIZATIONS AND PARADOXES

In the popular cures of the Recôncavo, imbrications between different vital processes (vegetable, human, non-human growth, etc.) and technical gestures (fabrication of material and immaterial artifacts) appear in a way that, when studying them, we have considered the relevance of the concept of “agentive configuration” proposed by Pitrou (2016). This concept accounts for the ethnographic diversities related to the theories of life that can be analyzed as sets of ontologically hybrid agencies, whose efficiencies belie separations between technical gestures and ritual efficacies and between different vital processes that variably mobilize humans and non-humans.

In the therapists' technical-ritualistic processes, always in the wake of Pitrou (2016), we have conceived how artifacts make the environment's animicity visible, controlling the morphogenesis and movements of vital organisms. Among these therapeutic artifacts, we have highlighted the prayers, whose healing images take place in a “fluid space”⁵⁶, where the properties of vital processes are not defined in advance, but are continuously overlapped, streamlined, braked, and can carry several occurrences. We have also considered non-human synchronizations in the healing processes – the *caboclos* can suggest new herbal ingredients; in dreams or in divination the entities may reveal a pathogenic origin, images of the saint react in favor of the well-being of the devotee who placed the offering or ‘offered’ the prayers, etc.

⁵⁶ | According to an expression by Mol and Law (1994).

The ritualistic dimension of many therapies has led us along the path followed by Neurath (2016), when we consider that animicity presupposes a symbolic and ritually circumstantiated work, in order to activate or soften the efficacies spread in the environment and the agency of artifacts¹. Consequently, with regard to therapeutic action, we can conclude this work by sustaining the importance of the transformative power of rituals, which can also be seen from a pragmatic approach since, in general, there is an intrinsic difficulty in the semantic analysis of the symbolic representations implied in the rituals themselves (Houseman and Severi, 1994; Severi, 2002, 2004). Therapeutic rituals (prayers, religious healing sessions, divination, possessions, etc.) do not disprove this finding as they can be analyzed as performative acts in which different ontologies and identities are mated, condensed and hybridized, leaving meanings uncertain and counterintuitive² but communicable, since they were experienced as truths that were constructed in action. Indeed, popular cures are marked by the presence of efficacies that are immanent to the vital processes (the powers of saints, of God, the therapist's clairvoyance, etc.), mobilized according to a context of ritualistic action, whose formal framework allows for complex configurations and enunciations³.

As we have seen, unlike the logical-scientific vocation which discriminates discrete units and eventually displaces the symbolic and its polysemic ambiguities to imaginative areas that are not “really” effective (art, poetry, etc.), the therapeutic practices studied here are not afraid of paradoxes and hybridisms to communicate efficiencies about the reality. Therapeutic fabrications definitely include paradoxical and complex agentive configurations, generally determined by effective symbolic mediations (Tavares and Bassi, 2013), also favoring a “fluidity of mind” in the connection of different domains (Mithen, 2002). The fluidity of the mind implies that there are not two worlds—that of “societies” and that of “things”—but a “single environment” (Ingold, 1992, apud Mithen, 2002: 76). In this single environment, the therapists’ practices demand continuous ritualistic efforts that associate growths and artifacts, in order to promote or brake these diverse movements of ontological hybridization.

Francesca Bassi holds a PhD in Anthropology from the University of Montréal, Canada. She is an Adjunct Professor at the Center of Culture, Languages and Applied Technologies (CECULT) at the Federal University of Recôncavo of Bahia (UFRB), Brazil.

Fátima Tavares is an Anthropologist. She is a Full Professor of the Graduate Program

1 See also Fortier (2014).

2 The concept of counter intuitiveness refers to Sperber's theory of symbolism (1974). Severi adopts it according to pragmatic adjustments.

3 In the case of Seu Dunga, for example, the religious trance transforms him into a “complex enunciator” (Severi, 2004: 817) who accumulates, in his own person, the identity of various entities that speak through him and make his cure effective.

in Anthropology at the Federal University of Bahia (UFBA), Brazil.

Sílvia Michele Macedo de Sá is an Anthropologist. She holds a PhD in Education from the Federal University of Bahia (UFBA). She is an Adjunct Professor at the Center of Culture, Languages and Applied Technologies (CECULT) at the Federal University of Recôncavo of Bahia (UFRB), Brazil.

AUTHOR'S CONTRIBUTION: Francesca Bassi devoted herself to study Afro-Brazilian cults; religious symbolism and rituals; therapeutic knowledge and health practices; popular culture; festivities; transmission of memory and heritage.

Fátima Tavares develops research in the confluence between religion and health; religion and public space; brazilian religious field; in traditional and contemporary health practices in brazilian maroon communities.

Sílvia Michele Macedo de Sá carries out research on Indigenous Ethnology and Anthropology of Education; ethnic identity, shamanism, culture and learning, ethnography and education, memory and ethnobiography.

FUNDING: CNPq and Fapesb

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ALMEIDA, Marcelo Fetz de. 2008. "Do conhecimento tradicional ao princípio ativo - a pesquisa etnofarmacológica no Brasil". In *IV Encontro Nacional da Anppas*. 4 a 6 de junho de 2008, Brasília – DF- Brasil. pp. 1-21. Disponível em: <http://www.anppas.org.br/encontro4/cd/ARQUIVOS/GT3-209-48-20080515132535.pdf>. Acesso em: 07 jul 2020.
- BASSI, Francesca. 2016. "Atos rituais: eventos, agências e eficácias no Candomblé", *Religião e Sociedade*, (Rio de Janeiro online), 36(2), 244-265. <https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n2cap11>.
- BENISTE, José. 1999. *Jogo de búzios. Um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BRANDÃO, Carlos Rodriguez. 1980. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo, Livraria Brasiliense Editora.
- CAMARGO, Maria Thereza de Arruda. 1985. *Medicina popular: aspectos metodológicos para pesquisa. Garrafada, componentes medicinais de origem vegetal, animal*. São Paulo, Almed.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 311-373.

CAROSO, Carlos, TAVARES, Fátima e PEREIRA, Cláudio. 2011. *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador, SciELO-EDUFBA.

COUPAYE, Ludovic. 2013 *Growing Artefacts, Displaying Relationships: Yams, Art and Technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*. Nova-York, Oxford, Berghahn.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

DIEGUES, Antonio Carlos. (org.). 2000. *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São PAULO: MMA/COBIO/NUPAUB/CNPq.

FORTIER, Martin. 2014. "La cognition animiste: une approche transdisciplinaire In Séminaire de l'EHESS-ENS, 2014-2015. https://www.academia.edu/7002940/La_cognition_animiste_une_approche_transdisciplinaire_-_Séminaire_EHESS_2014-2015.

GOICOECHEA, Eugenia Ramirez. 2013. "Life-in-the-making. Epigenesis, Biocultural environments and human becomings", in T. Ingold & G. Pálsson eds. *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge (UK): CUP.

GOLDMAN, Marcio. 2012. "O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil". *Mana*, Rio de Janeiro, 18(2), 269-288. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200002>.

GOMES DO NASCIMENTO, Danielle e AYALA, Maria Ignez Novais. 2013. "As práticas orais das rezadeiras: um patrimônio imaterial presente na vida dos itabaienses", *Nau Literária*, crítica e teoria de literaturas, Porto Alegre, 9(1), 1-16. <https://doi.org/10.22456/1981-4526.43698>.

HOUSEMAN, Michael e SEVERI, Carlo. 1994.

Naven ou le donner à voir: essai d'interprétation de l'action rituelle. Paris, CNRS/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

INGOLD, Timothy. 2000. *Perceptions of environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge.

INGOLD, Timothy. 2010. "Da transmissão De representações à educação Da atenção". *Educação*. Porto Alegre, 33(1), 6-25. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/677>.

INGOLD, Timothy. 2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre. 18(37), 25-44.

INGOLD, Timothy. 2015. *Estar vivo. Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes.

INGOLD, Tim e PÁLSSON, Gísli (orgs.). 2013. *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.

LEMMONIER, Pierre. 2005. "L'objet du rituel : rite, technique et mythe en Nouvelle-Guinée", *Hermès*, 43, 121-130.

MACEDO DE SÁ, Sílvia Michele. 2013. "Pesquisas e estudos etnográficos e etnológicos como práticas compreensivas de aprendizagem e formação. In FARTES, Vera, CARIA, Telmo H. e LOPES, Amélia. (orgs.). *Saber e formação no trabalho profissional relacional*. Salvador, EDUFBA, pp. 291-306.

MCCALLUM, Cecilia. 1998. "O corpo que sabe. Da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas". In: P. C. Alves & M. C. Rabelo (orgs.), *Antropologia da saúde, traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Editora Relume Dumará. pp. 215-245.

- MINAYO, Maria Cecília de Souza. 1988. "Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia". *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 4(4), 363-381.
- MITHEN, Steven. 2002. *A Pré-História da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo, Unesp.
- MOL, Annemarie e LAW, John. 1994. "Regions, networks and fluids. Anaemia and Social Topology". *Social Studies of Science*, 24(4), 641-671. <https://doi.org/10.1177/030631279402400402>.
- NEURATH, Johannes. 2016. "El sacrificio de un cuchillo de sacrificio". *Revista de Antropologia*. São Paulo, 59(1), 73-107.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. 2012. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. São Paulo, Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.
- PINA-CABRAL, João de e SILVA, Vanda Aparecida da. 2013. *Gente livre. Consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.
- PINTO, Erika de Paula Pedro, AMOROZO, Maria Christina de Mello e FURLAN, Antonio. 2006. "Conhecimento popular sobre plantas medicinais em comunidades rurais de mata atlântica-Itacaré, BA, Brasil". *Acta Botanica Brasílica*, São Paulo, 20(4), 751-762. <https://doi.org/10.1590/S0102-33062006000400001>.
- PITROU, Perig. 2014. "Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a 'general pragmatics' of life". *JRAI - Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 21(1), 86-105. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12143>.
- PITROU, Perig. 2015. "Artigo bibliográfico. Uma antropologia além de natureza e cultura?" *Mana*, Rio de Janeiro, 21(1), 181-194. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p181>.
- PITROU, Perig. 2016. "Introdução - Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul (Introdução)". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 59(1), 6-32. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116911>.
- REESINK, Mísia L. 2013. "Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro". *Revista Antropológicas*, ano 17, 24(2), 161-187.
- ROCHA, Gilmar. 2009. "Cultura popular: do folclore ao patrimônio", *Mediações*, Londrina, (14)1, 218-236. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/download/3358/2741>.
- SABBATUCCI, Dario. 2000. *La prospettiva storico-religiosa*. Roma, Seam Edizioni.
- SANTOS- GRANERO, Fernando. 2012. "Beinghood and People-Making in Native Amazonia: A Constructional Approach with a Perspectival Coda". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2: 181-211.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19.
- SEVERI, Carlo. 2002. "Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language". *Social Anthropology*, United Kingdom, 10(1), 23-40. DOI: 10.1017/S0964028202000034.
- SEVERI, Carlo. 2004. "Capturing imagination. A cognitive approach to cultural complexity". *The Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 10(4), 815-838.
- SEVERI, Carlo. 2007. *Le Principe de la chimère: Une Anthropologie de la mémoire*. Paris, éditions Rue d'Ulm-Musée du Quai Branly, col. "Aesthetica".

SPERBER, Dan. 1974. *Le Symbolisme en general*. Paris, Hermann.

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

TAVARES, Fátima. 2017. "Rediscutindo conceitos na antropologia da saúde: notas sobre os agenciamentos terapêuticos". *Mana*, v. 23, n. 1, p. 201-228.

TAVARES, Fátima e BASSI, Francesca (org.). 2013. *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador, EDUFBA.

TAVARES, Fátima, CAROSO, Carlos, BASSI, Francesca, PENAFORTE, Thais e MORAIS, Fernando. 2019. *Fazeres e saberes terapêuticos quilombolas, Cachoeira, Bahia*. Salvador, EDUFBA.

TAVARES, Josinaldo Monteiro. 2015. "O uso da linguagem como instrumento terapêutico: rezadeiras e ato de fala". Recife, Dissertação de Mestrado, Universidade Católica de Pernambuco, Recife.

TODOROV, Tzvetan. 1991. *Teorie del simbolo*. Milano, Garzanti Ed.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify.

Received September 17, 2020. Accepted April 2, 2021.

O santo e o encantado: a procissão afro umbandista para São Sebastião em São João de Pirabas

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189653>

Hermes de Sousa Veras

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil
hermesociais@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5740-4028>

¹ | O protótipo desse texto foi um exercício proposto na disciplina de tópico especial, Religião e Espaço Público, ofertada por Emerson Giumbelli no âmbito do PPGAS/UFRGS. Além disso, parte desse trabalho foi apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, no grupo de trabalho Performances e marcas da religião na cidade, coordenado por Emerson Giumbelli, Edilson Pereira e Christina Vital da Cunha, a quem agradeço pelas contribuições. Thayanne Tavares esteve presente em alguns momentos de campo, tendo contribuído para a presente reflexão. Ressalto que pareceristas anônimos deste texto contribuíram para a sua qualificação e melhora. Para as pessoas de São João de Pirabas, especialmente o povo de encantaria, deixo meu agradecimento pela recepção e os momentos valorosos passados e que ainda prosseguem.

RESUMO

Todos os dias 19 e 20 de janeiro, em São João de Pirabas, celebra-se uma festividade para Rei Sabá. Rei Sabá, corruptela de Rei Sebastião, é uma entidade que pertence ao panteão dos encantados, seres que não conheceram a experiência da morte. Transformando-se em entes que possuem seu próprio território – a encantaria – esses seres se manifestam a partir de Rei Sabá e de outros agentes. Por meio de uma etnografia em andamento, o artigo apresenta os rituais que antecedem a festividade principal do Rei Sabá, dedicadas a São Sebastião. O objetivo é descrever como as religiões da encantaria marcam e produzem esta cidade no nordeste paraense.

PALAVRAS-CHAVE

Afro-brasileiros, umbanda amazônica, encantaria, cidade, Amazônia paraense

THE SAINT AND THE ENCHANTED ONE: THE AFRO UMBANDIST PROCESSION TO SÃO SEBASTIÃO IN SÃO JOÃO DE PIRABAS

ABSTRACT Every year on January 19th and 20th the municipality of São João de Pirabas celebrates Rei Sabá. Rei Sabá. As a version of of the King Sebastian (Rei Sebastião), he is an entity that belongs to the pantheon of the encantados, beings who did not know the experience of death. These encantados transform themselves into entities that have their own territory – the encantaria – and manifest themselves from Rei Sabá and others agents. Based on an ongoing research, the article presents the rituals that precede the main feast of Rei Sabá, dedicated to St. Sebastian (São Sebastião). The purpose is to describe how the religions of encantaria mark and produce the city itself.

KEYWORDS

Afro-brazilian, Amazon umbanda, Encantaria, city, Northern Brazil

A MULTIPLICIDADE DE REI SABÁ

Nesse escrito descreverei uma procissão e gira realizadas para São Sebastião no dia 19 de janeiro, fazendo parte do complexo de rituais que antecedem a festividade principal ao encantado Rei Sabá (Rei Sebastião), pois em São João de Pirabas acontecem, há pouco mais de um século, celebrações, festejos, obrigações, cerimônias, enfim, uma variada ritualística dedicada a essa entidade. Pirabas é um município litorâneo, banhado pelo oceano atlântico e o rio de mesmo nome da cidade. A sua localização, na microrregião do salgado paraense, a coloca em uma geografia repleta de praias e ilhas, sendo algumas dessas regiões os locais de encantaria de Rei Sabá.

Rei Sabá é uma entidade múltipla, cultuada e vivenciada de igual maneira. Podemos falar em uma tríade inicial para descrevê-lo: Rei Sebastião, São Sebastião e Oxóssi. Isso se aceitarmos que Rei Sabá e Rei Sebastião são as mesmas personalidades. Caso não, teríamos uma quadriangulação. Esse quadro se torna mais complexo se acompanharmos alguns relatos que dizem que Rei Sebastião é Xapanã (Leacock e Leacock, 1975: 137). Em minha pesquisa, não encontrei essa referência diretamente, mas essa relação é cantada em pontos, nas giras e celebrações: “Ê Xapanã, ele é pai de terreiro”. Essa multiplicidade do encantado não deve ser entendida como sinônima entre os seres envolvidos, há, sim, relações. É o que nos conta Pai Sival, Mãe Rita, Pai Zé Pajé, Pai Pingo, Cabocla Mariana (na *croá* – cabeça de Mãe Rita) e outros interlocutores e interlocutoras.

Em 2019, Pai Sival e Mãe Rita divulgaram que aquele era o 107º festival afro religioso Rei Sabá. No ano passado, a data era outra, apresentando décadas de diferença. Segundo Pai Sival, em 2018 a prefeitura se equivocou na divulgação dos anos, então eles não quiseram contestar, mas ele afirma que essa datação é de acordo com os antigos, como por exemplo Maria Pajé (já falecida) e Pai Pedrosa (que encontra-se muito doente), lideranças responsáveis pela implementação da festividade da forma que ela acontece atualmente.

Para a concepção deste texto, parto de vivências e conversas com as pessoas que participam da vida da cidade durante trabalho de campo realizado entre janeiro/fevereiro de 2018. Nessa data, conversei de forma mais aprofundada com duas mulheres, uma jovem mãe de santo de umbanda branca e uma pajé benzedeira¹, Dona Oneide, de mais de 80 anos de idade. Entretanto, ambas não são ativas na festividade de Rei Sabá, optando por não frequentar o festejo. Em junho de 2018, em razão de uma mesa redonda que participei na Universidade do Estado do Pará (UEPA), em Belém, aproveitei a viagem para ir novamente a Pirabas. Assim, conversei com dois pais de santos de forte atuação local, ambos participam das festividades: Pai Sival, da linha de Pena e Maracá, coordena a Tenda Espírita Preto Velho (que, na ocasião, estava trancada por conta de um filho de santo estar recolhido), e Pai Zé Pajé, do Templo de Umbanda Ogum Beira Mar e Zé Pelintra.

1 | A mãe de santo desse centro de umbanda classifica assim o seu terreiro. Devemos ter em mente que a umbanda praticada aqui ainda é a amazônica, isto é, tem referencial na encantaria (umas das lideranças é a encantada Cabocla Mariana, portanto, respeita e reverencia Rei Sabá). Já a benzedeira, Dona Oneide, é guiada por essas entidades da encantaria, além da Arara e outros animais que fazem parte do complexo da encantaria. Assim, as entidades caboclas, por exemplo, não são como as da umbanda sudestina. Na umbanda amazônica há também os caboclos da mata, que são indígenas ou descendentes deles, mas os caboclos possuem outras nacionalidades, assim como participam de outros marcadores étnico-raças: são turcos, portugueses, franceses que habitam a encantaria (Ferretti, 2000; Luca, 2010). Isso não significa que a tecnologia ritual para receber e se relacionar com esses encantados não seja negra, de matriz africana e em constante diálogo com a pajelança.

Além do mais, desde 11 de janeiro de 2019², encontro-me em São João de Pirabas, onde assisti novamente a procissão e a festividade para o Rei Sabá na Praia do Castelo. Assim pude conversar e acompanhar as atividades de Mãe Rita de Oxóssi, que, junto a Pai Sival, organizam grande parte do festejo. Tive a oportunidade de acompanhar a instalação das novas imagens de Iemanjá, Toia Jarina, Cabocla Mariana e Zé Raimundo, além de conversar longamente com o Santeiro, personagem que construiu as imagens. Também assisti a um trabalho de Exu no Templo de Ogum Beira Mar e Zé Pelintra, dialogando com Pai Zé Pajé. Por isso, 2019 surgirá de quando em vez para complementar a narrativa, sendo que Pai Sival, Mãe Rita de Oxóssi, do Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum, Pai Zé Pajé e Dona Oneide se transformaram, ao longo da pesquisa, nos principais interlocutores da etnografia, assim como os encantados e encantadas que os irradiam.

Portanto, em diálogo com minhas interlocutoras e interlocutores, ao acompanharmos os diversos momentos em que Rei Sabá está presente, poderíamos estender essa triangulação infinitamente: ramificando, dividindo, agregando e diferenciando. No Pará é comum que se chame carinhosamente de Sabá a quem tem o nome de Sebastião. É um indício de proximidade. Por esta razão, podemos dizer que Rei Sabá pode ser Rei Sebastião. Cabocla Mariana, a *bela turca encantada*, na *croá* de Mãe Rita de Oxóssi me garantiu: Rei Sabá era um passeador das águas do Maranhão e do Pará, acabou por se *encantar* nessas regiões. Quando em forma de gente, aparece como um homem branco, alto e bonito, podendo surgir, em outros momentos, *virado* em Cobra Grande, e por isso, Cabocla Mariana lhe deu a alcunha de Rabudo.

Rei Sabá tem morada na ilha da Fortaleza, na praia do Castelo, território que fica nas imediações aquáticas da cidade. A entidade tem como umas de suas existências materiais uma pedra escura. A pedra tinha, ou tem, a depender do ângulo e da percepção, o formato de uma pessoa sentada. Com as reformas da prefeitura, na gestão de Bosco Moisés (2000-2008), a pedra, uma manifestação natural *esculpida pela natureza*, como algumas pessoas de Pirabas contam, tornou-se um monumento, com o acréscimo de uma base de concreto quadrangular. Agora, à primeira vista não lembra mais uma figura antropomorfa. Há relatos de que a pedra se encontra mais baixa do que antes, apresentando mudanças em sua região, principalmente por ali ser área de encantaria. Além da transformação do Rei Sabá em monumento, houve o acréscimo de quatro imagens: Iemanjá, Cabocla Mariana, Toia Jarina e Zé Raimundo. A pedra do Rei Sabá fica sobre formações rochosas e calcárias, contendo rico acervo fóssil do período Cenozóico marinho.

As transformações da região são justificadas pela encantaria, mas também pelo movimento natural da maré. Quando alta, a água do mar cobre grande parte dos monumentos e imagens, embora nunca cubra a pedra totalmente. Há relatos e desconfianças, apesar de não ter escutado acusações certas, de que algumas destruições que aconteceram no complexo do Rei Sabá tenham sido causadas por mão humana.

2 | Quando submeti esse artigo para avaliação, ainda estava em Pirabas. Fiquei na cidade entre 11 de janeiro e a primeira quinzena de julho, fazendo pequenas visitas a Belém para frequentar o terreiro de Pai Pingo de Oxumaré, pirabense atuante no festejo do Rei Sabá. Ainda em 2020, antes do contexto da pandemia da covid-19, realizei outras visitas e continuei a pesquisa de campo, podendo acompanhar mais um festejo para Rei Sabá. Entretanto, a maior parte desse escrito está baseada, como disse, na experiência de campo de 2018, apenas complementada com a do ano seguinte.

O encantado tem duas características marcantes. Primeiro, Rei Sabá não tem uma forma fixa, como me disse Mãe Rita de Oxóssi do Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum. Além disso, é uma entidade muito antiga, um *vodunsi* velho, segundo Pai Zé Pajé, pai de santo do Templo de Umbanda Ogum Beira Mar e Zé Pelintra. Sua festa é celebrada no dia 20 de janeiro, essa é, igualmente, a data de nascimento do antigo rei de Portugal, que desapareceu, morreu ou encantou-se na batalha de Alcacér-Quibir, em 1578 (Ferretti, 2013; Leacock & Leacock, 1975). Em São João de Pirabas, além das denominações já elencadas, Rei Sebastião é também chamado de *pai velho*, *nego velho*, *cavaleiro do céu* e *guerreiro militar*.

São Sebastião, soldado romano canonizado por sua fidelidade aos princípios cristãos, da mesma forma é celebrado no dia 20. Portanto, o 20 de janeiro se apresenta em São João de Pirabas enquanto uma multiplicidade de celebrações a diversos tipos de personagens, tais como Rei Sebastião (Rei Sabá), São Sebastião e Oxóssi. Há discordância, por parte tanto da igreja católica, quanto dos afrorreligiosos, a respeito de determinadas associações feitas entre essas personagens, contudo, não é objetivo deste artigo fazer distinções fenomenológicas e históricas dessas personagens, que possuem trajetórias e histórias distintas. Para Pai Sival, não deve haver a confusão entre Rei Sabá e São Sebastião, cada um tendo o seu próprio espaço na Pena e Maracá, Umbanda amazônica e Mina.

As pessoas em Pirabas com quem conversei não parecem perceber Rei Sebastião como o encoberto que retornará para estabelecer a ordem na terra (Ferretti, 2013). Pai Sival conta que em versões anteriores do festejo para Rei Sabá, a prefeitura trouxe (como uma solicitação dos terreiros) para falar de sebastianismo e outras questões, a antropóloga Anaíza Vergolino, e o finado e importante pai de santo da mina paraense, Pai Tayandô. Essa interlocução, de interesse dos afrorreligiosos, mostra a multiplicidade de Rei Sabá na região. Além de todas essas maneiras de Rei Sabá se manifestar, podemos dizer que “o retorno do rei acontece a cada festa pública, sempre que um filho-de-santo recebe esta entidade” (Luca, 2010: 112).

Veremos adiante que não é fácil receber o Rei Sabá, assim como o seu culto e as oferendas dedicadas a ele são tentativas de aproximar o encantado de volta à região. Rei Sabá dissera para Maria Pajé, que foi umas das mais importantes lideranças de Pirabas, que se ausentaria, durante um tempo, da Praia do Castelo, mudando-se temporariamente para a Ilha dos Lençóis no Maranhão. Maria Pajé marcou tanto Pirabas e a região que foi construído um Centro Cultural e Desportivo com o seu nome. Dona Caçula, mãe de sangue de Mãe Rita, conta: Maria Pajé trabalhava com Pena e Maracá e só se utilizava da linha virada (trabalhos da esquerda e quimbanda) para proteção. Foi essa mãe de santo que orientou o prefeito Bosco Moisés na implementação das imagens no complexo do Rei Sabá. E essa história do distanciamento de Rei Sabá foi contada por Dona Caçula em maiores detalhes, passando por frequentadores do centro de umbanda branca que mencionei.

Contudo, desde alguns anos atrás, Rei Sabá tornou a se aproximar, a partir dos cultos prestados a ele e da intensificação de seu festejo. Dona Caçula, mãe de Mãe Rita de Oxóssi, por ter vivenciado a época da Maria Pajé, sendo apadrinhada pela afamada mãe de santo e pajé, ressalta que Rei Sabá, irritado com o desrespeito em seus festejos, com pessoas que iriam ao evento apenas para beber, ou fazer outras atividades que não respeitá-lo e cultuá-lo, resolvera partir. Nesse momento a sua pedra abaixou. Contudo, Bosco Moisés, então prefeito na época, por perceber na festividade de Rei Sabá como o evento que mais movimentava a cidade, trazendo várias pessoas de fora do município, consultou os búzios com a Maria Pajé, indagando como poderia fazer com que Rei Sabá se agradasse novamente e retornasse. Assim, foi autorizado para ele fazer as modificações na região, acrescentando a base no Rei Sabá e a construção das imagens de Zé Raimundo, Iemanjá, Cabocla Mariana e Tóia Jarina. Esse emaranhado de agenciamentos que engaja poder público e encantaria, será tratado e desenvolvido ao longo desse texto.

A CIDADE

Por conta desses esforços em conjunto, Pirabas, nas vésperas da festividade, é atravessada por diversas formas de religiosidade, sobretudo *afro umbandista* (maneira como estão se identificando alguns terreiros da região para o poder local e sociedades exógenas) e da pajelança amazônica. Por essas religiões terem uma fundamentação ontológica na encantaria, às vezes as denominarei de religiões da encantaria, o que engloba a umbanda amazônica, a pena e maracá (pajelança) e a mina. Aqui, os encantados caboclos convivem com voduns e orixás (em Prandi [2004] temos vasto material sobre os encantados, mestres e caboclos). Nem todos os caboclos são indígenas, alguns são turcos, outros de várias outras nações europeias, conforme podemos conferir nos trabalhos de Taíssa Tavernard de Luca (2010). Essa característica do caboclo no tambor de mina, objeto de tese de Mundicarmo Ferretti (2000), ainda tem muito a nos dizer e não deve ser lida de maneira apressada.

Trarei a procissão para São Sebastião mobilizadas por *afro umbandistas* da cidade como um lócus de expressão e marca das religiões de encantaria. Nessa perspectiva, essas religiões constroem a própria cidade. Para tal, há todo um esforço por parte das lideranças religiosas, em negociação com os poderes públicos locais, para que suas festividades ocorram e sejam devidamente amparadas e reconhecidas. Com isso, percorrem pela cidade discursos que descrevem as festividades e as religiões aqui tratadas enquanto expressões da história e da cultura local, capazes de transcender esses espaços-tempos produzidos.

São João de Pirabas é uma cidade situada no nordeste paraense. Seu litoral é constituído pelas águas do oceano atlântico e do rio Pirabas. Possui aproximadamente 22 mil habitantes e uma área de 701, 896 km² segundo dados do IBGE. Uma das

principais atividades econômicas da cidade é a pesca, tendo como a empresa mais importante da cidade, atualmente em declínio, o empreendimento de pesca Princomar.

Do ponto de vista da história colonial, os primeiros povoados que se têm notícia na região são vilas que foram formadas no final do século XIX:

A respeito da versão “oficial” da ocupação do território onde se localiza o município de São João de Pirabas, a maioria dos escritos sobre a origem, dentre algumas diferenças, apontam para o que seriam os primeiros anos de ocupação daquele local, essa ocupação teria ocorrido entre 1895 e 1901. Naquele primeiro ano, em 06 de julho de 1895, segundo Theodoro Braga e Palma Muniz o local ganhou a condição de povoado, pertencente ao município de Salinópolis. Em 1901 o então povoado de São João passou para a denominação de vila através da Lei estadual nº 79768. Essa informação está contida em todas as referências à essa origem, mas é claro que se está falando em ocupação dos que vieram de fora, contudo há indícios de ocupação por populações nativas, como da explicação lendária dada anteriormente, sobre sociedades indígenas que evidentemente teriam habitado o local não só em Pirabas mas nas ilhas ao seu entorno e no imenso território da região amazônica (Santos e Silva, 2007: 43).

Após estar associada a outros municípios do salgado paraense, tais como Salinópolis e Primavera, em 1988 São João de Pirabas se emancipa. Atualmente, a pavimentação da cidade se restringe a algumas vias principais que ligam os equipamentos centrais, como as escolas públicas, o mercado, a orla, a Princomar, o cemitério, as praças, uma delas a praça matriz, de frente para a Paróquia de São João Batista, e a praça onde estão a Assembleia de Deus e a Igreja Universal, um posto da polícia e alguns serviços alimentícios. Essa é a praça mais movimentada da cidade, que fornecia serviço de internet gratuito, o Navega Pará, financiado pelo governo do estado. Uma rápida caminhada, para além desses equipamentos, nos leva a vias sem pavimentação, como, por exemplo, onde estão o centro de umbanda branca, a casa da benzedeira, e o Templo de Umbanda Oxóssi e Mamãe Oxum, este já mais afastado do centro da cidade, ficando em um sítio, atrás das casas construídas para o Conjunto Raimundo Barroso, que também nomeia o bairro e para muitos de seus moradores não faz mais parte da cidade.

Até agora, o único templo afrorreligioso que visitei ao qual se tem acesso por uma pavimentação é a rua do Templo de Ogum Beira Mar e Zé Pelintra, liderado por Pai Zé Pajé. De qualquer forma os aspectos percebidos como mais rurais são importantes para esses religiosos e as entidades conviventes. Constroem um território repleto de igarapés, olhos d'água e seres vegetais, muitos deles sendo plantas de força³, revestindo a territorialidade desses lugares com o *fundamento* e *axé* necessários para a manutenção da religião.

Pensar como as religiões de encantaria marcam a cidade de São João de Pirabas, assim como produzem efeitos distintos em sua constituição, é uma tentativa de ampliar

3 | Essas plantas intensificam a atuação de pajés, mães e pais de santo, assim como dos encantados.

os estudos afro-brasileiros, que se consolidaram em grandes aglomerados urbanos (Carneiro, 1977; Leacock e Leacock, 1975; Rabelo, 2014; Gonçalves da Silva, 1993). Já no Pará, os estudos desenvolvidos em cidades em zonas rurais e com menor densidade populacional tiveram seu foco na pajelança dita cabocla e amazônica (Cavalcante, 2008; Maués, 1995; Villacorta, 2000; 2011). A minha pesquisa tem se desenvolvido entre pais e mães de santo, mas que também têm fundamentação na pena e maracá, maneira como é denominada a pajelança que acontece dentro dos terreiros (Quintas, 2007). Em São João de Pirabas, *caruanas*, palavra usada pelos *antigos* para denominar os encantados, assim como a *encantaria* e o *fundo* se fazem presente junto a orixás, caboclos, voduns e *exuns*.⁴

A respeito de São João de Pirabas e a encantaria de Rei Sabá, existem estudos anteriores (Rego, 1983; Santos e Silva, 2007; Vergolino-Henry, 2008), embora todos eles sejam pontuais, com exceção de Gerson Santos e Silva (2007), que desenvolveu sua dissertação sobre a encantaria de Rei Sebastião na perspectiva da história cultural. Por ainda não existir uma pesquisa que se dedique de forma etnográfica aos terreiros da região e a encantaria do Rei Sabá, resolvi construir a minha tese de doutoramento sobre o assunto.

4 | No terreiro de Mãe Rita, a mãe, as filhas e os filhos de santo chamam de *exun* a entidade que organiza o povo da rua, os trabalhos materiais e, às vezes, a denominada linha virada, entre os mais antigos, e a linha da esquerda, entre os mais jovens. Os Leacock (1975) encontraram o mesmo termo em Belém. Importante ressaltar que no terreiro de Mãe Rita há o uso simultâneo e sinônimo de *exun* e *exu*.

A PROCISSÃO, A MISSA E O TOQUE DE TAMBOR

Conversando com algumas pessoas que participam das religiões afro umbandistas da cidade, assim como professores e secretários da prefeitura, rapidamente se percebe que a celebração ao Rei Sabá é considerada uma marca da cultura popular e da história de São João de Pirabas. Relatarei, daqui em diante, os rituais que acompanhei em 2018, trazendo de vez em quando a experiência de 2019 para complementar o quadro.

Alto-falantes, montados em veículos, anunciavam uma procissão. Esta saiu da casa de Mãe Rita de Oxóssi e teve percurso até a Paróquia de São João Batista, onde o padre celebrou uma missa, derrocando em um toque de tambor e cânticos, feitos pelos afroreligiosos de Pirabas e pelos que vieram de outras cidades. O evento aconteceu no centro cultural e desportivo Maria Pajé, outra obra construída na gestão da prefeitura de Bosco Moisés. Além dos alto-falantes, a cidade escutou a chamada para o luau, que não pude acompanhar, organizado pelo ex-prefeito, ligado à colônia de pescadores de Pirabas. Esses anúncios sonoros possuíam trechos de cânticos afro-brasileiros e enfatizavam as palavras-chave: cultura, história e religiosidade de São João de Pirabas.

No dia 19 de janeiro houve a procissão que saiu da casa de Mãe Rita de Oxóssi⁵. Não alcancei a casa de Mãe Rita a tempo, então esperei a procissão passar na porta da igreja. Enquanto isso, Ana Marcia, uma senhora conhecedora de muitas coisas sobre a cidade, me apresentou a Paulinho Pinheiro, autor de um blog a respeito de São João de Pirabas, em que são abordados assuntos históricos, culturais, políticos e policiais da localidade. Paulo contou-me os nomes de pais, mães de santo e pajés antigos da cidade,

5 | Mãe Rita mora na região central da cidade, foi de lá que saiu a procissão, pois o seu congá fica no Conjunto Raimundo Barroso, quase na entrada da cidade, bastante distante para uma caminhada. Não pude acompanhar a saída da procissão de sua casa no ano de 2018, contudo, no ano de 2019 pude assistir uma gira em sua casa, assim como a saída da procissão, guiada e narrada, via locução em um carro de som, por Pai Sival.

enquanto reforçava as palavras que já tinha ouvido de outras pessoas, que atualmente a cidade está deixando de lado as potencialidades culturais e turísticas, principalmente no que concerne aos modos populares de festejar e cultuar os santos e Rei Sabá.

Aproximadamente 30 pessoas, vestidas de branco e vermelho, revestidas com as roupas comumente usadas em situações rituais na mina e umbanda paraenses, chegaram ao primeiro destino da procissão. As pessoas seguiam um carro, que levava em sua retaguarda uma berlinda toda enfeitada com fitas coloridas, na qual estava apoiado o santo em uma barquinha: o andor de São Sebastião”.⁶

Após a chegada dos afrorreligiosos, todos entraram na paróquia, que possui como padroeiro São João Batista. A missa durou das 19 até mais ou menos 21 horas. Seu público, em grande parte, era formado por afrorreligiosos, sendo a minoria que não estava em vestes de terreiro. Percebia-se que essa era uma missa extraordinária, tendo a missa cotidiana acontecido naquele mesmo dia, mas no período vespertino. O padre enfatizou “a presença de afro-brasileiros”, destacando ser importante o convívio respeitoso entre as religiões e diversas outras denominações, ressaltando que o mais importante de tudo era “buscar a Deus”. Narrou a história de São Sebastião, enfatizando seu registro histórico, portanto, o verdadeiro em sua visão, e seu reconhecimento oficial enquanto santo da Igreja Católica Apostólica Romana.

Em certo momento da missa, aproveitou para dizer a seu público que São Sebastião e Rei Sabá não são as mesmas personagens, reforçando que São Sebastião existiu, estando no registro documental e oficial, enquanto Rei Sabá, segundo o padre, faz parte das lendas populares, tendo relatos de pessoas mais velhas, *os antigos*, de que ele teria realizado milagres. “Pode ter acontecido, pode não ter acontecido”, argumentou o padre, “Quem sou eu para dizer alguma coisa?”.

Contudo, ficou ressaltada a distinção que o padre faz entre uma personagem reconhecida pela igreja, e outra, reverenciada pelas religiões de encantaria. Na bibliografia sobre o tema, há sugestões de que exista uma confusão entre Rei Sabá e São Sebastião. Em Pirabas, encontrei mais uma apreciação e devoção a uma multiplicidade que perpassa Rei Sabá – Rei Sebastião, São Sebastião e Oxóssi, do que qualquer confusão. Pelo contrário, as pessoas com quem conversei sabiam muito bem o que estavam fazendo.

Aqui, cortaremos nossa narrativa por um instante. Rei Sabá, que pode ser corruptela de Sebastião, apresenta-se em sua materialidade na própria pedra, embora tenha sua morada na encantaria. Seu lar estende-se pelo litoral paraense e maranhense, sendo forte a referência às praias dos Lençóis no Maranhão. Quando perguntei para Pai Zé Pajé a respeito de Rei Sabá e a sua diferença para São Sebastião, ele delineou: Rei Sebastião é um rei do *fundo*, um encantado do *fundo*, ele é um *vodunsi*⁷ *velho*, já São Sebastião é um santo guerreiro. Sobre a antiguidade do encantado, importante notar essa ênfase em várias narrativas. Cabocla Mariana, na *croá* de Mãe Rita, apelida Rei Sabá de *pai velho*. Essa percepção do encantado é encontrada em outros terreiros. Sariza

6 | O andor desse ano foram dados por alguém ligado à prefeitura. Já o santo, Mãe Rita não soube me informar quem havia doado. Em 2019, o andor-barquinha de São Sebastião foi encomendada por um xará do santo, um senhor habitante de Boa Vista, região pesqueira do município de Quatipuru, igualmente no salgado paraense. O santo foi Mãe Rita quem providenciou.

7 | Vodunsi: denominação para quem é filho de vodum no tambor de mina.

Venâncio (2019) em sua etnografia a respeito dos encantados na Umbanda no norte do Tocantins, dialogou com uma mãe de santo que além de receber Rei Sebastião, denominando-o de “velho”, festeja o encantado a cada dois anos, sempre no 20 de janeiro, juntamente com São Sebastião, lembrado anualmente.

Para Pai Sival, a distinção levantada pelo padre já teria sido ressaltada por ele mesmo: “a nossa parte na igreja era como cristãos católicos, a missa celebrada no dia 19 de janeiro é para São Sebastião, o santo da igreja católica”, continuando “porque somos católicos e temos essa devoção”. Ele explica que a missa não pode ser realizada no dia de São Sebastião, justamente por conta do festejo ao Rei Sabá.

Rei Sabá, da maneira como surgiu na pesquisa, é uma força a atravessar toda a região. Materializado na sua pedra, nos pontos de força e encantaria: o oceano, rios, cacimbas, olhos d’águas e muito mais, se faz presente nos dizeres e nas práticas da cidade, tanto entre afro umbandistas, quanto em leigos. Mãe Rita de Oxóssi, eventualmente, recebe Rei Sabá, e apesar de nossa convivência, não pude presenciar essa manifestação. Complementando o quadro, Mãe Rita diz que Rei Sabá pode se transformar em muitas formas animais e humanas.

Embora Roger Bastide tenha sofrido críticas de estudiosos das religiões de matriz africana no Pará, principalmente por ele ter elaborado suas análises praticamente em cima da pesquisa de outros, a participação, descrito por Bastide sobretudo em *Algumas considerações em torno de uma “lavagem de contas”* (1973), deve dizer alguma coisa sobre o que acontece nessa multiplicidade de personagens vivenciados em São João de Pirabas. Afinal, ali, Bastide decreta que “todos os orixás são múltiplos” (Bastide, 1973: 363), apesar de ainda estar para serem realizadas pesquisas em profundidade que dirão se essa afirmação vale para os encantados, se para todos ou apenas algum deles. Além disso, devemos nos lembrar do aspecto transformacional do próprio Rei Sabá: se não tem uma forma fixa, ele pode se associar a e se transformar em muitos seres. Em 2019 a imagem do santo em seu andor-barquinha, a mesma utilizada na procissão, foi levada até a pedra do Rei Sabá, ali, se encontraram o Santo e o Rei.

A respeito das relações entre catolicismo e as religiões de encantaria, podemos dizer que muitos dos que se dedicam a esta se consideram cristãos. Não é incomum que pajés se declarem como seguidores dos princípios católicos, e até mesmo como evangélicos (Vaz Filho, 2016; Maués, 1995; Silva, 2014). No censo religioso realizado na cidade em 2010, 15.731 pessoas se declararam de religião católica apostólica romana, 3.907 de religião evangélica. Apenas 20 pessoas se declararam espíritas. Quanto a quantidade de terreiros, fui auxiliado por Pai Sival e Mãe Rita nessa contagem, e em atividade, temos cinco terreiros, mas acredito que o número seja muito maior, pois aqui não estou contando as casas menores, os quintais de cura, pajés, rezadores e curadores que atuam sozinhos, tais como Dona Oneide.

As declarações sugerem que há uma convivência entre essas religiões, nas quais as pessoas transitam com certa facilidade. Afinal, as manifestações afro e da pajelança

estão no calendário oficial da cidade, apresentadas como um compósito de religião e cultura. Apesar das religiões afro e a pajelança não aparecem no censo, elas são visualizadas e ouvidas pelas ruas da cidade, principalmente nas vésperas da festa do Rei Sabá.

Retornemos para o final da missa. Ao longo desta, o padre destacou a importância da festividade do Rei Sabá por atrair pessoas de fora e fazer parte do calendário cultural da cidade. Ao final da missa, Pai Sival foi convidado a falar. Ele agradeceu ao padre a receptividade, anunciando os nomes dos pais e mães de santo que vieram de Belém e Ananindeua, região metropolitana da capital, para a festividade.

Após a missa, os afrorreligiosos se dirigiram para o centro desportivo e cultural Maria Pajé, onde aconteceu uma gira, que foi até tarde da noite, na praça que fica defronte ao centro. Foram realizados toques de tambores e cânticos para os encantados, Rei Sebastião, São Sebastião, Oxóssi, e muitas outras entidades espirituais, a depender da manifestação dos encantados na cabeça de seus filhos e filhas que estavam na gira. Junto ao som dos atabaques, havia um pequeno equipamento de som para ampliação da voz de quem puxasse os pontos cantados. Um cântico que se repete nesse momento, além de muitos outros referentes a essa festividade, é o seguinte:

Rei, Rei, Rei

Rei Sebastião

Quem desencantar Lençol

Põe abaixo o Maranhão

O local onde aconteceu a gira, o centro cultural Maria Pajé, fica na orla da cidade, sendo uma construção ampla e aberta. Ao seu redor, estão quiosques de concreto, uma quadra de basquete e uma quadra de futsal. Possui em um de seus lados, o contíguo à rua, pinturas evocando a pedra do Rei Sabá, as praias ao redor da cidade e os monumentos às entidades que foram construídos entorno do Rei Sabá, formando um complexo integrado. As artes são assinadas por “Adriano Artes”. Ele é o mesmo artista que assina algumas outras pinturas em paredes que encontrei na cidade, como parte dos desenhos das paredes do terreiro de Pai Zé Pajé.

Maria Pajé, como já mencionei, deu o nome ao centro cultural e foi uma importante pajé de pena e maracá de Pirabas. Auxiliou o prefeito, na época de sua gestão (2000-2008), na escolha das entidades que teriam suas imagens construídas e transformadas em monumento na ilha da Fortaleza. Ela quem dera o *fundamento*



Figura 1 São Sebastião trazido pela procissão. Foto do autor (2018).

para que a obra fosse feita de acordo com a religião. No centro cultural há uma placa explicitando um pouco de sua história:

Flaviana Serrão da Silva, “Maria Pajé”. Como era conhecida por nossa sociedade. Nasceu em Igarapé Miri, em 24 de janeiro de 1929. Adotou São João de Pirabas como sua pátria. Quando ainda era uma vila de Primavera. Destacou-se como amante da cultura popular. Tendo fundado grupo de marujada de São Benedito. Além de se voltar para outras atividades folclóricas, como o carimbó. Seu trabalho incentivou a juventude a também se interessar pela cultura popular regional, proporcionando a divulgação de São João de Pirabas através das artes. “Maria Pajé” faleceu em 20 de setembro de 2003, em São João de Pirabas, onde permaneceu pelos últimos 42 anos de vida. Empréstimo seu nome a este espaço cultural e desportivo é a homenagem post mortem que a sociedade lhe presta, em reconhecimento ao seu amor pelo município”.

Destaco que apesar da alcunha de pajé, o que está em relevo na trajetória da personagem é a sua ação para a cultura local e atividades denominadas de “folclóricas”. Para os propósitos desse artigo, não me aprofundarei sobre as festividades que aconteceram no dia 20 de janeiro, mas reforço que era comum ouvir de representantes da prefeitura e outros agentes públicos que a celebração fazia parte da cultura, história e incentivo ao turismo da cidade. O prefeito, junto com sua família, participou da celebração e a prefeitura construiu uma barraca/rancho na praia da Fortaleza, para alimentação de parte dos afroreligiosos e seus funcionários, assim como um bote com salvavidas percorreu a praia. A celebração foi divulgada pelo site da prefeitura, incluindo na programação as atividades que ocorreram desde a procissão até a festividade. No dia 20 de janeiro, além de afroreligiosos, havia diversos banhistas e outras pessoas que vieram para acompanhar a celebração e/ou aproveitaram para apreciar as festas de carimbó e de aparelhagem. A TV Liberal, filiada à TV Globo no Pará, esteve na festividade, registrando-a para elaboração de uma reportagem televisiva⁸.



Figura 2. Lateral do centro Maria Pajé. Foto do autor (2018).

MARCAS AFRO UMBANDISTAS NA CIDADE

Há diversos discursos: sonoros, visuais, sentidos e materializados pelas vias de Pirabas, e ao se atravessar para as ilhas, eles estendem-se, singrando as regiões insulares com discursos a respeito da festividade enquanto cultura e religião. Para os poderes

⁸ | A reportagem foi ao ar no dia 22 de janeiro de 2018. Consultar em: <https://g1.globo.com/para/noticia/afroreligiosos-celebraram-o-rei-saba-em-sao-joao-de-pirabas-no-pa.ghtml>.

locais, a igreja e setores profissionais, o destaque pende para a festividade enquanto cultura, sendo a religião vivenciada mais pelos afroreligiosos. Tendo em mente os alto-falantes, a divulgação da prefeitura, de blogues e outros agentes midiáticos relacionados a festividade do Rei Sabá, há um ato de tornar pública a existência de afroreligiosos em São João de Pirabas, assim como na Grande Belém e outras regiões, d'onde vem a maioria dos outros afroreligiosos. Com suas vestes, tambores e cânticos, desde o dia anterior até o dia 20 de janeiro, e quando atravessam para a ilha com suas vestimentas rituais, tambores, oferendas e obrigações para Rei Sabá, constroem uma paisagem afro-brasileira encantada.

Esse ato é político não somente pela relação que se estabelece entre a prefeitura e os afroreligiosos. É político no sentido da cosmopolítica. Afinal, além do relacionamento com os humanos, a festividade é uma relação que se estabelece com um encantado: a partir dessa conexão, é solicitada a permissão para se adentrar em seu território, fazendo-se pedidos para que o ano seja farto e próspero. Até um pescador que pega uma garrafa de cachaça que foi ofertada ao Rei Sabá, dizendo que próximo ano trará uma para ele, está em uma relação política com a encantaria. Para o propósito dessa reflexão, foco na política em sentido mais restrito, dialogando com aquilo que Paula Montero disse sobre o tornar público:

Um ato ou objeto torna-se público não apenas porque está localizado em um local público, mas porque sua presença naquele local coloca em movimento, para um público, um conjunto de dinâmicas argumentativas e críticas que redimensionam a sua importância política. Tomando como foco a observação dos processos de produção de publicidade, talvez caiba, no entanto, compreender quais as redes de publicidade que as ações coletivas religiosas fazem emergir e as linguagens que as fazem funcionar no sentido de gerenciar as relações entre as pessoas e os domínios sociais mais institucionalizados (Montero, 2016: 145).

Nos vários campos de possibilidades apresentados aqui, é difícil, talvez impossível, apontar que tipos de públicos estão em voga: quem assiste a um jornal sobre a celebração ao Rei Sabá, passando pelas suas vinculações católicas, evangélicas e as diversas nações e terreiros que participam da celebração. Sem contar os pajés, benzedeadas, pais e mães de santo no geral, que celebram Rei Sabá, São Sebastião e Oxóssi no dia 20 de janeiro, sem atravessar para a ilha da Fortaleza, realizando assim o culto em seus próprios espaços religiosos. Nenhum desses públicos, se assim quiséssemos chamá-los, é uniforme, e tampouco poderia consistir em um público fechado. Percebemos uma intrincada rede muito mais ampla e repleta de agenciamentos outros, desde a pedra do Rei Sabá, que é um monumento, uma pedra e uma entidade encantada ao mesmo tempo, até as pessoas que se esforçam para que a atividade ainda aconteça todo ano. Temos uma multiplicidade de ações. Mas, obviamente, quem mais consome essas informações publicizadas são os próprios afroreligiosos. Antes e depois da festividade,

podemos vê-los comentar sobre o que aconteceu, compartilhando fotos e vídeos pelas redes sociais digitais, principalmente *Facebook* e *WhatsApp*. Antes da festividade, Pai Sival faz ou pede para alguém, diversos convites de divulgação, para serem compartilhados nessas redes. Como das figuras 3 e 4.

De qualquer forma, o que quero destacar do trecho de Montero é que aquilo que é posto em público mobiliza um complexo de argumentações e críticas que redimensionam atos políticos. As imagens que foram construídas ao redor de Rei Sabá: Iemanjá, Jarina, Mariana e Zé Raimundo, estavam, em sua maioria, quebradas e desgastadas pela ação do tempo e, talvez, humana. Jarina não está mais em sua base de concreto, e sim, apoiada nela, apenas com seu tronco intacto, mas ainda assim desgastado. Mariana ainda está lá, mas com um braço quebrado. Zé Raimundo, apenas seus pés ficaram na base, sendo possível avistar logo adiante a imagem com o tronco apoiado nas pedras, decapitada. Muitos afroreligiosos comentavam que o estado em que estão as imagens era vergonhoso, e que isso era responsabilidade da gestão pública. Outros comentavam que afroreligiosos tinham a responsabilidade de preservar aquelas imagens. Ainda, as duas pessoas já mencionadas que não participam da festividade, uma mãe de santo de umbanda branca e a benzedeira/pajé Dona Oneide, encontram em suas motivações para não visitarem a praia no dia 20, o estado em que estão as imagens. A mãe de santo me contou que as entidades certamente estão tristes por conta da degradação das imagens, e que elas não moram mais ali, refugiando-se do outro lado da praia. Ouvi algumas narrativas situada em alguma década passada: por conta do desgaste do local e da decepção dos encantados para com seus devotos, a encantaria de Rei Sabá havia se mudado, em definitivo, para a praia dos Lençóis, no Maranhão.

A mãe de santo de umbanda branca, ainda justificando o motivo de desgostar de participar da festividade, comentou que não apreciava a forma como eram feitas as celebrações, por conta das pessoas consumirem álcool e oferecerem bastante bebida para Rei Sabá – é comum o ato de derramar bebidas alcólicas na pedra. Ao falar do consumo de álcool pelas entidades e o próprio “cavalo” delas, a mãe de santo conta que



Figuras 3 e 4: Imagens de divulgação. Em 2019, Pai Silva e Mãe Rita se associaram à União Religiosa dos Cultos Afro Umbandistas do Brasil, UR CAB, liderada pelo Coronel Itacy.

esse ato vem mais da “nossa cultura”, pela “cultura” da “umbanda popular”, que criou a imagem de que as entidades bebem. Ela diz que não acha que esse comportamento esteja errado, mas o *fundamento* do seu terreiro é outro, não inserindo bebidas em seus rituais. Ora, assim, temos mais um significado para a palavra cultura, embora não possa dizer que ela circule no mesmo público que discorre sobre a festividade de Rei Sabá enquanto cultura. Contudo, pode-se dizer que há diversos discursos em jogo, onde cultura, história, religião se entrelaçam e são mobilizados para compor a própria cidade. É nesse aspecto que a proposta de Montero (2016) interessa aqui: pois de antemão, não estamos falando nem de religião na esfera pública, nem de religiões públicas: “a própria atividade coletiva de colocar em cena certos confrontos constroem determinados atores como ‘religiosos’ e a religião como ‘pública’” (Montero, 2016: 144).

É interessante notar que o discurso que folcloriza as religiões afro e a pajelança é compartilhado tanto pela igreja católica, quanto pelo estado, aqui, no nível etnográfico que estamos tratando, a Paróquia de São João Batista e a prefeitura. Nesse aspecto, podemos trazer como um exemplo disjuntivo a pesquisa de Matthew Engelke (2013), se concordarmos que o ato de folclorizar as religiões de matriz africana passa por um certo nível de culturalização das mesmas. Engelke (2013), ao descrever as percepções de um grupo bíblico britânico que, dentre muitas de suas atividades, tinha o propósito de divulgar a Bíblia a partir de diversos modos de publicidade, mostra que uma das estratégias adotadas pelo grupo foi a distribuição de diversos tipos de charadas bíblicas em outdoors, espalhados por Manchester, assim como em descansos de copos em bares. O grupo bíblico se propôs a tal empreitada por considerar que a oposição da Igreja é a própria Cultura. O processo de secularização, segundo o grupo, distanciou a Igreja (religião) do mundo. Assim, a proposta de difundir essas imagens bíblicas, que bebem e se circunscrevem em uma estética da “cultura”, pretendia aproximar Igreja e Cultura, pois o grupo não aceita a concepção liberal de religião, no sentido em que ela deveria estar restrita ao âmbito privado (Engelke, 2013). No caso da igreja em Pirabas, a associação entre religião e cultura perpassa a relação que as religiões de matriz africana e a pajelança têm com a encantaria. Aqui, a igreja católica se pensa como a religião, e não precisa se preocupar se estiver apartada das práticas mais mundanas. Além disso, a igreja classifica as religiões de matriz africana e as pajelanças enquanto cultura. Nesse sentido, elas até podem ser reconhecidas como um caminho para Deus, sendo formas quase legítimas de se chegar até Ele, embora para a igreja dificilmente essas “culturas” sejam equivalentes ao campo religioso católico.

Para a igreja, São Sebastião faz parte de um culto legítimo, pois foi uma personagem histórica, e comprovadamente merece a elevação à categoria de santo. Rei Sabá estaria no registro da cultura – lenda – folclore, pois é cultuado por pessoas de classes populares – afinal, uns dos principais devotos de Rei Sabá são os pescadores, que constantemente avistam-no e percorrem o seu território, assim como afro-brasileiros, rezadeiras, rezadores e pajés. Para a prefeitura, Rei Sabá, seu culto e as religiões da

encantaria fazem parte da cultura porque conformam uma tradição que dura há dezenas de anos ou mesmo século. Mobiliza a população da cidade e atrai públicos de fora. Portanto, faz parte da cultura local e proporciona turismo para uma região que é famosa por suas praias e balneários, mas que nunca de fato engrenou suas atividades turísticas, como a sua vizinha Salinópolis, famosa pelos seus passeios de férias e praias lotadas no verão.

ANTES DO FIM

Como vimos, Rei Sabá é múltiplo e se transforma em diversos seres. A partir da procissão de São Sebastião, o santo é convidado a participar da festividade do Rei, assim como no dia 20, constituindo modulações dessas participações e correspondências, Rei Sabá se impregna de Oxóssi, pois conforme conta Mãe Rita de Oxóssi, “Rei Sabá é Oxóssi na umbanda”. Além do mais, Pai Sival falou mais de uma vez que se oferece frutas para Rei Sabá, que geralmente seriam ofertadas a Oxóssi, para se pedir que o ano seja próspero e farto.

Muito se pede para o Rei, contudo, o que se oferece? Conforme vimos, a festividade para Rei Sabá esteve abandonada por um tempo, então, o próprio encantado resolvera passar uma temporada na Praia do Lençol, se aproximando da Praia do Castelo apenas no período de sua festividade. Mas com a mobilização das pessoas que cultuam os encantados na região, em relações oscilantes com o poder local, finalmente foi possível retornar à festividade da forma como o Rei gosta: com respeito a ele, de maneira bonita e organizada.

As pessoas com quem conversamos em Pirabas mostram que Rei Sabá enquanto entidade encantada, existe e quer existir. Não estou caindo no mesmo erro de padres e leigos, pois lembremos de Bastide (1973) e seu escrito sobre a lavagem de contas. Ali ele diz que a filosofia do candomblé tem uma concepção de pessoa onde existem vários graus de existência, entre o ser e não ser. Essa filosofia se contrasta com a concepção moderna, em grande parte calcada no racionalismo kantiano, no qual só existe o ser e o não ser, não havendo nenhum espaço entre a possibilidade de existir e o nada. Já na lavagem de contas, assim como em outros rituais afro-brasileiros, a pessoa passa a existir um pouco mais, e isto acrescenta obrigações, tabus e prescrições rituais para aquela pessoa, agora, dedicada a e protegida por algum orixá. Se a pessoa existe com maior intensidade, da mesma forma é o orixá, que agora reina naquela cabeça. Não seria da mesma forma a encantaria do Rei Sabá? Aqui não estamos falando de uma lavagem de contas, mas de diversas operações rituais, festividades, oferendas e obrigações, que tornam pública a existência de sua região encantada, tão encantada e bonita que merece ser vista por mais pessoas. Cabocla Mariana, na cabeça de Mãe Rita disse que Rei Sabá deseja ter mais gente vindo para a sua festa, assim ele será mais reconhecido. O reconhecimento aumenta a sua existência. Pai Sival Dias, em

registro parecido, conta que há alguns anos a festividade estava abandonada pelo poder público. A comunidade afro umbandista, sem apoio, não conseguiu conduzir a festividade da forma que apraziam a eles mesmos e ao próprio encantado. Essa impossibilidade afastou tanto os religiosos quanto o Rei Sabá. Pai Zé Pajé nos ajuda a entender essa situação passada ao informar que ficou vários anos sem ir à Praia do Castelo, pois a festividade havia perdido sua organização e dedicação para a encantaria.⁹ Foi com muita insistência e mobilização que o apoio desejado retornou. A maior existência de Rei Sabá no mundo implica em maiores obrigações para com ele e a sua encantaria.

Dito isto, diante o poder público local, as religiões da encantaria em São João de Pirabas se inscrevem enquanto cultura no espaço público – diria que mais do que um espaço público sem marcadores, estamos diante um espaço público encantado (Carvalho, 1999), assim como são inscritas em uma legibilidade, algumas vezes ao menos, “diferencialista”, isto é, mobilizam argumentos que particularizam a presença dessas religiões no espaço público (Giumbelli, 2008). Mas ainda tem mais. Ao adentrarmos nas comunidades de terreiro que participam dessas festividades e culto ao Rei Sabá e toda a sua encantaria, veremos que essas relações sociais estabelecidas com o poder público é expressão da própria religião. Foi aproximando-se do poder local que se conseguiu que finalmente as imagens quebradas e desgastadas de Iemanjá, Mariana, Jarina e Zé Raimundo fossem trocadas em 2019. Com essas ações e outras, as pessoas que vivem essas religiões nutrem a vida de seu próprio encantado e mostram para o mundo a beleza que é o seu reino e a sua morada. Nessa esteira, as festas e festejos são acontecimentos imprescindíveis (Pereira, 2017). Para o mundo da encantaria e os encantados, como a própria Cabocla Mariana nos ensina, é muito importante o gosto pelas coisas e festas bonitas.

9 | Essa conversa com Pai Sival aconteceu no dia 18 de janeiro de 2019, quando as imagens novas foram transferidas e instaladas na Praia do Castelo. O diálogo ocorreu na única sombra disponível, enquanto estávamos sobre os platôs d'onde estão Rei Sabá e as outras imagens. A conversa com Pai Zé Pajé aconteceu no dia 10 de fevereiro do mesmo ano, em sua casa-terreiro.

Hermes de Sousa Veras é doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e mestre em Antropologia pelo PPGA da Universidade Federal do Pará. É membro dos seguintes grupos de pesquisa: Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS), LEBARA – Epistemologia e Religião (UNIFESSPA), Grupo de Estudos Culturais na Amazônia (GECA/UFPA) e Religião, arte, materialidade, espaço público: grupo de antropologia (MARES/UFRGS). Autor de *O sacerdote e o aprendiz: antropologia de um terreiro amazônico* (2021).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Este artigo é parte das reflexões provenientes de uma investigação de doutorado que contou com financiamento CAPES.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. 1973. "Algumas considerações em torno de uma 'lavagem de contas'". In: BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Pioneira. pp. 363-374.

CARNEIRO, Edson. 1977. *Candomblés da Bahia*. 5ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, INL.

CARVALHO, José Jorge de. 1999. *Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Série Antropologia 249, UNB.

CAVALCANTE, Patricia Carvalho. 2008. *De "nascença" ou de "simpatia": iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara*. Belém, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará.

ENGELKE, Matthew. 2013. *God's Agents: Biblical Publicity in Contemporary England*. Berkeley, University of California Press.

FERRETTI, Mundicarmo. 2000. *Desceu na guma: o caboclo no tambor de mina em um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, EDUFMA.

FERRETTI, Sergio. 2013. Encantaria maranhense de Dom Sebastião. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, v. 1, n. 1: 262-285.

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

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. 1993. "O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras". *Revista de Antropologia*, v. 36: 33-79.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. 1975. *Spirits of the Deep: A study of na Afro-Brazilian Cult*. New York, Anchor Books.

LUCA, Taíssa Tavernard de. 2010. "*Tem branco na guma*": a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira. Belém, tese de doutorado, Universidade Federal do Pará.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém, CEJUP.

MONTERO, Paula. 2016. "Religiões públicas' ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu". *Religião & Sociedade*, v. 36, n. 1: 128-150.

PEREIRA, Anderson Lucas da Costa. 2017. *A Cabocla Mariana e a sua corte ajuremada: modos de pensar e fazer festa em um terreiro de Umbanda em Santarém, Pará*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PRANDI, Reginaldo. 2004. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

QUINTAS, Gianni Gonçalves. 2007. *Entre maracas, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Belém, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará.

RABELO, Miriam. 2014. *Enredos, feituas e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador, EFUBA.

REGO, José de Moraes. 1983. *Litolatria: culto das pedras no Estado do Pará*. Belém, Edição do Autor.

SANTOS E SILVA, Gerson. 2007. *Encantados da "Fortaleza" insular: D. Sebastião, Natureza*

em uma história cultural na Amazônia.
Belém, dissertação de mestrado,
Universidade Federal do Pará.

SILVA E SILVA, Jerônimo da. 2014. *Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres da Amazônia Bragantina*. Belém, tese de doutorado, Universidade Federal do Pará.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida.
2016. *Pajés, benzedores, puxadores e parteiras*. Santarém, UFOPA.

VENANCIO, Sariza Oliveira Caetano.
2019. *Encantados na Umbanda no norte do Tocantins*. Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. 2008. "Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do 'Monumental Místico Rei Sabá'". In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (org.). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém, EDUFPA.

VILLACORTA, Gisela Macambira. 2000. *As mulheres do pássaro da noite: Pajelança e feitiçaria na região do salgado (nordeste do Pará)*. Belém, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará.

VILLACORTA, Gisela Macambira. 2011. *"Rosa Azul": Uma xamã na metrópole da Amazônia*. Belém, tese de doutorado, Universidade Federal do Pará.

Recebido em 25 de junho de 2019. Aceito em 9 de dezembro de 2020.

The Saint and the encantado: the Afro Umbandista Procession to St. Sebastian in São João de Pirabas

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.196665>

Hermes de Sousa Veras

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil hermesociais@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5740-4028>

ABSTRACT

Every year on January 19th and 20th the municipality of São João de Pirabas celebrates King Sabá (Rei Sabá). King Sabá. As a version of the King Sebastian (Rei Sebastião), he is an entity that belongs to the pantheon of the encantados, beings who did not know the experience of death. These encantados transform themselves into entities that have their own territory – the encantaria – and manifest themselves from King Sabá and other agents. Based on an ongoing research, the article presents the rituals that precede the main feast of King Sabá, dedicated to St. Sebastian (São Sebastião). The purpose is to describe how the religions of encantaria mark and produce the city itself.

KEYWORDS

Afro-brazilian,
Amazon
umbanda,
Encantaria, city,
Northern Brazil

THE MULTIPLICITY OF KING SABÁ

In this essay¹, I will describe a procession and tour held to St. Sebastian on January 19, as part of the complex of rituals that precede the main festivity of the encantado King Sabá, because in São João de Pirabas, there have been taking place for a little over a century, celebrations, obligations, ceremonies, in short, a varied ritual dedicated to this entity. Pirabas is a coastal municipality, bathed by the Atlantic Ocean and the river with the same name as the city. Its location, in the micro region of Pará's Salgado, places it in a geography full of beaches and islands, some of these regions being places of enchantment to king Sabá.

King Sabá is a multiple entity, worshiped and lived in the same way. We can speak of an initial triad to describe it: King Sebastian, St. Sebastian and Oxossi. This is if we accept that King Sabá and King Sebastian are the same personalities. If not, we would have a quadriangulation. This picture becomes more complex if we take into account some reports that say that King Sebastian is Xanapã (Leacock e Leacock, 1975: 137). In my research, I did not find this reference directly, but this relationship is chanted in stalls, Giras and celebrations: “Ê Xanapã, ele é pai de terreiro” [Ê Xapanã, he is the father of a terreiro]. This multitude of the encantado it's not to be seen as synonymous between the beings involved, there are relationships. This is what Pai Sival, Mãe Rita, Pai Zé Pajé, Pai Pingo, Cabocla Mariana (in Croa – Mãe Rita's Head) and other interlocutors tell us.

In 2019, Pai Sival and Mãe Rita announced that this was the 107th Afro-Religious festival to King Sabá. Last year, the date was different, showing decades of difference. According to Pai Sival, in 2018 the prefecture made a mistake in disclosing the years, so they do not want to contest it, but he claims that this dating is in accordance with the ancients, such as Maria Pajé (already deceased) and Pai Pedrosa (who is very sick), leaders responsible for implementing the festivity as it currently happens.

For the conception of this text, I start from experiences and conversations with people who participate in city life during fieldwork carried out between January and February of 2018. In this period, I talked in more depth with two women, a young mãe de santo from White Umbanda and a healer shaman², Dona Oneide, who is over 80 years old. However, both are not active members in the festivities of King Sabá, opting for not participating in the festival. In June of 2018, due to a meeting that I participated in at the State University of Pará (UEPA) in Belém, I took advantage of the trip to go again to Pirabas. Thus, I talked with two pais de santos with a strong local presence, both participate in the festivities: Pai Sival, of linha de Pena e Maracá, who coordinates the spirit tent Preto Velho (which was locked in the occasion on behalf of a filho de santo who was retired), and Pai Zé Pajé from the temple of Umbanda Ogum Beira Mar e Zé Pelintra.

Furthermore, since January 11 of 2019³, I find myself in São João de Pirabas, where I watched the procession and the festivity for King Sabá in Castelo's Beach

¹ | The prototype of this text was an exercise proposed in the special topic discipline, Religion and Public Space, offered by Emerson Giumbelli under the PPGAS/UFRGS. In addition, part of this work was presented at the 31st Brazilian Anthropology Meeting, in the Performances and marks of religion in the city working group, coordinated by Emerson Giumbelli, Edilson Pereira and Christina Vital da Cunha, whom I thank for their contributions. Thayanne Tavares was present in some moments in the field, having contributed to this reflection. I emphasize that anonymous reviewers of this text contributed to its qualification and improvement. To the people of São João de Pirabas, especially the people of encantaria, I would like to thank you for the reception and for the past valuable moments and for those that still continue.

² | The Mãe de santo from this Umbanda center classifies its terreiro as such. We must keep in mind that the umbanda practiced here is still Amazonian, that is, it has a reference in enchantment (one of the leaders is the enchanted Cabocla Mariana, therefore, she respects and reveres King Sabá). The healer, Dona Oneide, is guided by these enchanting entities, in addition to the Macaw and other animals that are part of the enchantment complex. Thus, the caboclo entities, for example, are not like those of the Southeastern Umbanda. In Amazonian Umbanda there are also the caboclos of the forest, who are indigenous or descendants of them, but the caboclos have other nationalities, as well as participating in other ethnic-racial markers: they are Turkish, Portuguese, French who inhabit the enchantment (Ferretti, 2000; Luca, 2010). This does not mean that the ritual technology for receiving and relating to these enchanted ones is not black, with an African matrix and in constant dialogue with the pajelança.

(Praia do castelo) again. Thus I could talk and accompany the activities of Mãe Rita of Oxóssi, who organized the big festivities with the help of Pai Sival. I had the opportunity to accompany the installation of the new images of Iemanjá, Toia Jarina, Cabocla Mariana and Zé Raimundo, and I got to talk at length with Santeiro, the character that constructed the images. I also watched a work of Exu in the Temple of Ogum Beira Mar e Zé pilintra, talking with Pai Zé Pajé. Therefore, 2019 will surge time and again to complement the narrative, granted that Pai Sival, Mãe Rita of Oxóssi, from the Temple of Umbanda Oxóssi and Mãe Oxum, Pai Zé Pajé and Dona Oneide had become, throughout the research, the main interlocutor of the ethnography, just like the encantados and encantadas that irradiates them.

Therefore, in dialogue with my interlocutors, as we follow the different moments where King Sabá is present, we could extend this triangulation infinitely: ramifying, dividing, aggregating and differentiating. In Pará it is common that those who have the name of Sebastian are called, affectionately, Sabá. It's a clue of proximity. For this reason, we could say that King Sabá can be King Sebastian. Cabocla Mariana, the beautiful enchanted turk in the Croa of Mãe Rita of Oxóssi guaranteed me: King Sabá was a walker of the waters of Maranhão and Pará, and happened to be enchanted in that region. When in people's form, it appears as a white man, tall and handsome, being able to arise, in other moments, turned into Cobra Grande (a big snake entity), and for that, Cabocla Marina gives it the name of Rabudo (big tail).

King Sabá has a home in Fortaleza, in Castelo's Beach, territory located in the city's watery surroundings. The entity has as one of its materials existences a dark stone. The stone had, or has, according to the angle and the perception, the form of a sitting person. With the reforms of the prefecture, in the mandate of Bosco Moisés (2000-2008), the stone, a natural manifestation sculpted by nature, as the people of Pirabas tells, has turned into a monument, with the addition of a square base of concrete. Now, at first sight it does not remember an anthropomorphic figure anymore. There have been reports that the stone is lower than before, showing changes in its regions, mainly because it's a place for encantaria (enchanted). Besides the transformation of King Sabá into a monument, there was the addition of four images: Iemanjá, Cabocla Mariana, Toia Jarina, and Zé Raimundo. The stone of King Sabá is on rock and calcarium formations, containing a rich fossil collection of the cenozoic marine period.

The changes of the region are justified by the encantaria, but also by the movement of the sea tide. When high, the sea water covers a great part of the monuments and images, although it never covers the stone completely. There's reports and distrust, even though I never heard certainty in the accusations, that some of the destruction that happened in the complex of King Sabá had been caused by humans.

The encantado has two outstanding features. First, King Sabá does not have a fixed form, as it was said to me by Mamãe Oxum. Besides that, it's a very old entity, an old Vodunsi, according to Pai Zé Pajé, pai de santo (religious priest in Umbanda

3 | When I submitted this article for review, I was still in Pirabas. I stayed in the city between January 11th and the first half of July, making small visits to Belém to attend the terreiro of Pai Pingo de Oxumaré, a Pirabense who was active in the festivities of the King Sabá. Still in 2020, before the context of the covid-19 pandemic, I made other visits and continued my field research, being able to accompany another celebration for King Sabá. However, most of this writing is based, as I said, on the field experience of 2018, only supplemented with that of the following year.

religion) of Temple of Umbanda Ogum Beira Mar e Zé Pelintra. The festivity in its honor it's celebrated in January 20th, this is also the birthday of an old king of Portugal, that disappeared, died or did get enchanted in the battle of Alcacér-Quibir in 1578 (Ferretti, 2013; Leacock & Leacock, 1975). In São João de Pirabas, in addition to the denominations already mentioned above, King Sebastian is also called pai velho, nego velho, Cavaleiro do Céu and Guerreiro Militar.

St. Sebastian, Roman soldier canonized for its fidelity to the Christian principles, it's also celebrated on the 20th. Therefore, January 20th presents itself in São João de Pirabas as a multitude of celebrations to a diverse group of characters like king Sebastian (king Sabá), St. Sebastian and Oxóssi. There's disagreement, on the part of both the catholic church and the afro religious in respect of some specific associations between the characters, however, it's not the goal of this paper to make phenomenological and historical distinctions of these characters that have different trajectories and stories. To Pai Sival, there shouldn't be any confusion between King Sabá And St. Sebastian, each one having its own space in Pena e Maracá, Amazonian Umbanda and Mina.

The people in Pirabas I talked to don't seem to perceive King Sebastian as the concealed one that will return to establish the order on earth (Ferreti, 2013). Pai Sival tells us that in the previous versions of the festivity to King Sabá, the prefecture brought (as a solicitation of the terreiros) to speak about Sebastianism and other questions, the anthropologist Anaíza Vergolino, and the deceased and important pai de santo of the mina paraense, Pai Tayandô. This interlocution, of afro religious interests, shows the multitude of King Sabá in the region. Besides all these ways of manifestations of King Sabá, we know that "the return of the king happens in every public fest in which a filho de santo receives this entity" (Luca, 2010: 112).

We will see ahead that it's not easy to receive the King Sabá, just like its cult and its offerings are not attempts of bringing the encantado back to the region. King Sabá said to Maria Pajé, who was one of the most important leaders of the Pirabas, that he would be absent during a period from the Beach of the Castelo, moving away temporarily to the Island of the Lençóis in Maranhão. Maria Pajé had so much impact in both Pirabas and the region that a cultural and sportive center has been built with her name. Dona Caçula, biological mother of Mãe Rita, tells: Maria Pajé worked with Pena e Maracá and only made use of linha virada for protection (trabalhos da esquerda and quimbanda). It was that Mãe de Santo that oriented the mayor Bosco Moisés in the implementation of the images in the complex of King Sabá. This story of the distancing of King Sabá was told by Dona Caçula in greater detail, passing by regulars of the center of white umbanda that I already mentioned.

However, a few years ago, King Sabá came closer, as a result of the cults rendered to him and the intensification of its festivities. Dona caçula, mother of Mãe Rita of Oxóssi, for having experienced the time of Maria Pajé, emphasizes that King Sabá, irritated with the disrespect of its festivities, with people that would go to the event

just to drink or do something other than respect and worship him, decide to depart. Its stone was lowered at this moment. However, Bosco Moisés, the mayor of the city at the time, perceiving the festivities of King Sabá as the event that brings most people to the city, bringing people from the outside of the county, consulted the cowries with Maria Pajé, asking how they could make that King Sabá be pleased again and returned. Thus, it was authorized for him to make the modifications in the region, adding the base and the construction of the images of Zé Raimundo, Iemanjá, Cabocla Mariana, and Tóia Jarina. This entanglement of agencies that engages the public authorities and encantaria (enchantment) will be developed throughout this text.

THE CITY

On account of these joint efforts, Pirabas, on the eves of the festivities, it's crossed by several forms of religiosity, mainly afro umbandista forms (the way some terreiros of the region are identifying themselves for the local power and exogenous societies) and Amazonian shamanism (pajelança, a kind of indigenous influenced religious practice). As these religions have an ontological foundation in encantaria (enchantment), sometimes I will denominate them religions of encantaria, which encompasses the Amazonian Umbanda, the Pena e Maracá (Amazonian Shamanism) and the Mina. Here, the encantados caboclos live together with voduns and orixás (em Prandi [2004] we have a vast selection of materials about the encantados, masters and caboclos). Not every caboclos is indigenous, some are turke, others from various European nations, as we can check in the works of Taíssa Tavernard de Luca (2010). This characteristic of the caboclo in the Mina drum, the theme of the thesis of Mundicarmo Ferreti (2010), still has a lot to say for us and cannot be read hurriedly.

I will bring the procession for St. Sebastian mobilized by the afro umbandistas of the City as a locus of expression and mark of the religions of encantaria. In this perspective, these religions construct their own city. For such, there's a whole effort by the religious leadership, in negotiation with the local public authorities, so that its festivities can happen and be recognized. With this, discourses that depict the festivities and religions dealt with here as expressions of local history and culture, capable of transcending these produced spaces-times, runs the city.

São João de Pirabas is a city located in the northeast of Pará. Its coast it's constituted by the waters of the Atlantic Ocean and the Pirabas River. It has approximately 22 thousands inhabitants and an area of 701, 896 km² (approximately 436 mi²) according to IBGE data. One of its main economic activities is fishing, having as the most important company in the city, currently in decline, the fishing enterprise Pricomar.

From a colonial point of view of history, the first villages that are know were formed in the end of the XIX century:

About the official version of the occupation of the territory where the county of São João de Pirabas its located, the majority of the writings about the origin, among some differences, point to what would be the first years of occupation of that place, this occupation would had occurred between 1985 and 1901. In that year, on July 6, 1895, according to Theodoro Braga e Palma Muniz the place gained the status of village belonging to the county of Salinópolis. In 1901 the then village of São João passed to the denomination of town through the state law No. 79768. This information is contained in every reference to this origin, but they surely are talking in occupation of those who come from outside, however, there's evidences of occupation by native populations, like the legendary explanation given previously, about indigenous societies that evidently had inhabited the place not just in Pirabas but also in the islands in its surroundings and in the giant territory in the Amazonian region (Santos e Silva, 2007: 43).

After being associated with other municipalities of the *salgado* (a Pará state region), like Salinópolis and Primavera, in 1988 São João de Pirabas emancipated itself. The paving of the City is restricted to some of the main roads that connect the central equipment like the public schools, the market, the beachfront, the *Princomar*, the graveyard, the squares, one of them the central square, in front of the Church of São João Batista, and the square were there are the Assembleia de Deus church and the Church Universal, a police station and some food services. This square is the most popular of the City, which provides free internet service, the *Navega Pará* (Browse Pará), financed by the state government. A quick walk, beyond this equipments, take us to roads without pavement, like, for example, where there are the center of white Umbanda, the house of the *benzedeira*, and the temple of Umbanda Oxóssi and Mamãe Oxum, this one already further away from the center of the city, staying in a farm, behind of the houses constructed for the Complex Raimundo Barros, that also gives its name for the neighborhood and for many of its members doesn't make part of the City anymore.

Until now, the only afro religious temple that I visited which had access by pavement is the street of the Temple of Ogum Beira Mar and Zé Pilintra, led by Pai Zé Pajé. Anyway, the aspects perceived as more rural are important to these religious people and the conviving entities. They construct a territory full of streams, eyes of waters and vegetal beings, a lot of them being plants of strength⁴, coating the territoriality of these places with the fundamento and axé needed for the maintenance of the religion.

To think how the religions of *encantaria* mark the city of São João de Pirabas, just as they produce distinctive effects in its constitution, it's an attempt to amplify the Afro-Brazilian studies which have consolidated in large urban agglomerations (Carneiro, 1977; Leacock and Leacock, 1975; Rabelo, 2014; Gonsalves da Silva, 1993). In Pará, the studies developed in cities in the rural area and with lower population density had their focus on the *Cabocla* and Amazonian shamanism (Cavalcante, 2008; Maués, 1995; Villacorta, 2001; 2011). My research has been developed between *pais* and

4 | These plants intensify the performance of shamans, *mães* and *pais de santos*, as well as the enchanted ones.

mães de santo, but which are also based in Pena e Maracá, the way which denotes the shamanism that happens inside the terreiros (Quintas, 2007). In São João de Pirabas, caruanas, word used by the ancients to denominate the encantados, just as the encantaria and the fundo are present along with the orixás, caboclos, vuduns and exuns⁵.

About São João de Pirabas and the encantaria of King Sabá, there are previous studies (Rego, 1983; Santos e Silva, 2007; Vergolino-Henry, 2008), although all of them are specific, except for Gerson Santos e Silva, that developed its dissertation about the encantaria of King Sebastian in the cultural history perspective. Because there is still no research that is dedicated in an ethnographic way to the terreiros of the region and the encantaria of King Sabá, I decided to construct my doctoral thesis about the topic.

THE PROCESSION, THE MASS, AND THE BEAT OF THE DRUM

Speaking with some people that partake of the afro umbandista religions of the City, as with professors and secretaries of the prefecture, it quickly became apparent that the celebration to King Sabá it's considered one mark of the popular culture and history of São João de Pirabas. From now on, I will report the rituals that I accompanied in 2018, bringing, from time to time, the experience of 2019 to complement the image.

Speakers, placed in vehicles, announced the procession. This one left Mãe Rita de Oxóssi's house and had route to the Church of São João Batista, where the priest celebrated a mass, downing in drum beats and chants, made by the afro-religious of Pirabas and those who came from other cities. The event occurred in the cultural and sporty center Maria Pajé, another work built under the management of the prefecture of Bosco Moisés. In addition to the speakers, the city heard the call to the luau, that I could not accompany, organized by the former mayor, connected to the colony of fishermen of Pirabas. These sound announcements had excerpts from Afro-Brazilian chants and emphasized the key words: culture, history and religiosity of São João de Pirabas.

On January 19, there was a procession that left from Mãe Rita de Oxóssi's house⁶. I didn't get there in time, so I waited for the procession to pass through the door of the church. In the meantime, Ana Marcia, a lady who knows a lot of things about the city, introduced me to Paulinho Pinheiro, writer of a blog about São João de Pirabas, which addresses local issues of historical, cultural, political and criminal relevance. Paulo tell me the names of pais, mães de santo and old shamans of the city, while reinforced the words that I already heard from others, that currently the city is putting aside the cultural and touristic potentialities, mainly in what concerns the popular ways of cult and festivities to the saints and King Sabá.

Approximately 30 people, dressed in white and red, coated in commonly worn clothes in the rituals of Mina and Umbanda from Pará, arrived at the destination of the procession. The people followed a car, which carried in its rear a Berlin, all decorated with colorful ribbons, In which the saint was leaning in a stall: St. Sebastian 's stand⁷.

5 | In Mãe Rita's terreiro, the mães, filhas and filhos de santo call exun the entity that organizes the people of the street, the material works and, sometimes, the so-called "linha virada", among the oldest, and the "linha da esquerda", among the youngest. The Leacocks (1975) found the same term in Belém. It is important to emphasize that in Mãe Rita's terreiro there is a simultaneous and synonymous use of exun and exu.

6 | Mãe Rita lives in the central region of the city, and that's where the procession came from, as her congá is in the Raimundo Barroso Complex, almost at the entrance to the city, quite far away for a walk. I could not follow the procession leaving his house in 2018, however, in 2019 I was able to watch a Gira at his house, as well as the procession leaving, guided and narrated, via voiceover in a sound car, by Pai Sival.

7 | This year's stand was given by someone connected to the prefecture. Mother Rita was unable to inform me who had donated the Saint.

After the coming of the afro-religious, everyone entered the church that had St. John Baptist as patron. The mass lasted from 7 pm to around 9 pm. Its public was mainly formed of afro-religious people, being minority those who weren't wearing terreiro clothes. It was perceivable that this was an extraordinary mass, having the ordinary mass happen on the same day in the afternoon. The priest emphasized “the presence of the afro-Brazilian” highlighting that respectful coexistence between religions and several other denominations is important, highlighting also that the most important thing is to search for God. He narrates the story of St. Sebastian, emphasizing its historical record, therefore, the truth in his vision, and its official recognition as a Saint of the Roman Catholic Church.

At a certain moment of the mass, he took the opportunity to say for the public that King Sabá and St. Sebastian are not the same characters, reinforcing that St. Sebastian existed, being in the documentary and official record, while King Sabá is part of the popular legends, having relates from elder people, the elders, that he would have done miracles. “It could have happened, it could not”, the priest argued “who am I to say anything?”.

However, it highlighted the distinction that the priest had made between a character that had the church recognition, and another, revered by the religions of encantaria. In the bibliography about the theme, there's suggestions that there's a confusion between King Sabá And St. Sebastian.

In Pirabas, I found more one appreciation and devotion to one multitude that surpass King Sabá – King Sebastian, St. Sebastian and Oxóssi than any confusion. On the contrary, the people that I talked to knew very well what they were doing.

Here, we will cut our narrative for a moment. King Sabá, that may be a variant of Sebastian, presents itself in its materiality in the stone, although it has its home in the encantaria. Its home extends along the coasts of Pará and Maranhão, with a strong reference to Lençóis' Beach in Maranhão. When I asked Pai Zé Pajé about King Sabá and its difference to St. Sebastian, he delineated: king Sebastian is a fundo's king, an encantado from the fundo, he's an old vodunsi⁸, whereas St. Sebastian is a Warrior Saint. About the antiquity of the encantado, it's important to notice that emphasis in many narratives. Cabocla Mariana, in the croa of Mãe Rita, gives the nickname “Pai Velho” to king Sabá. This perception of the encantado is encountered in the other terreiros. Sariza Venâncio (2019) in her ethnography about the encantados in the Umbanda in Northern Tocantins, dialogue with a mãe de Santo who, in addition to receiving King Sebastian, denominating him as “velho”, feast the encantado once every two years, always on January 20th, together with St. Sebastian, remembered yearly.

To Pai Sival, the distinction made by the priest had already been made by himself: “our part in the church was as catholic Christians, the Mass celebrated at January 19, its for St. Sebastian, the Saint of the catholic church”, continuing “because we are catholics and we have that devotion”. He explains that the mass cannot be made on the day of St. Sebastian precisely because of the festivity to King Sabá.

8 | Vodunsi: denomination for who is the son of voduns in the Mina's drum.

King Sabá, in the way that it appeared in the research, it's a force that passes through the entire region. Materialized in its stone, in the points of force and encantaria: the ocean, rivers, wells, eyes of waters and a lot more, it's present in the sayings and practices of the city, both among afro umbandistas and lay people. Mãe Rita de Oxóssi says that King Sabá can turn into many animal and human forms.

Although Roger Bastide has been criticized by scholars of religions of African origins in Pará, especially for having elaborated his analysis basically on top of research made by others, the participation, described by Bastide mainly in *Algumas considerações em torno de uma "lavagem de contas"* (1973), must say something about what happens around this multitude of characters experienced in São João de Pirabas. After all, there Bastide decrees that "all orixás are multiple" (Bastide, 1973: 363), although in-depth research is yet to be carried out that will say whether this statement is valid to the encantados, for all or just a few of them. Furthermore, we should remember the transformational aspect of King Sabá: if he doesn't have a fixed form, he can associate himself to and itself in many beings. In 2019 the image of the Saint in its stand-shack, the same used in the procession, was taken to King Sabá's stone, where the saint and the king met.

About the relationship between catholicism and the religions of encantaria, we can say that many that dedicate themselves to the later consider themselves Christians. It's not uncommon for shamans to declare that they follow catholic principles, and even the evangelicals (Vaz Filho, 2016; Maués, 1995; Silva, 2014). In the religious census carried out in the city in 2010, 15,731 people declared themselves of the Roman Catholic apostolic religion, 3907 of the evangelical religion. Only 20 people declared themselves spiritists. About the quantity of terreiros, I was helped by Pai Sival and Mãe Rita in this counting, and we have five terreiros that are active, but I believe that the number is much higher, because here I am not counting the smaller houses, the healing yards, shamans, prayers and healers that work alone, like Dona Oneide.

The declarations suggest that there's conviving between these religions, where people move between them with some ease. After all, the afro and shamanism manifestations are in the official calendar of the City, presented as a compost of religion and culture. Although the afro and shamanism religions do not appear in the census, they are visualized and heard by the streets of the city, specially on the eve of the festivity of King Sabá.

Figure 1.

São Sebastião brought by the procession. Author's photo (2018).



Let's return to the end of the mass. Throughout it, the priest remarked the importance of the festivity of King Sabá for attracting people from outside and for composing the cultural calendar of the City. By the end of the mass, Pai Sival was called to speak. He thanked the priest for the receptivity, announcing the names of the Pais and Mães de santo that came from Belém and Ananindeua, metropolitan region of the capital, for the festivity.

After the mass, the afro-religious went to the sporty and cultural center Maria Pajé, where there happened a gira, that lasted until late at night in the square facing the center. Drumming and chanting were performed for the encantados, King Sebastian, St. Sebastian, Oxóssi, and many other spiritual entities, depending on the manifestation of the encantados in the heads of their sons and daughters who were at the Gira. With the sound of the atabaques, there was a small sound equipment to amplify the voice of the person that initiated the sung pontos. A chant that was repeated in that moment, In addition to the many others referring to this festivity, is the following:

Rei, Rei, Rei
Rei Sebastião
Quem desencantar lençol
Põe abaixo o Maranhão
[King, King, King
King Sebastian
Who disenchant Lençol
Will take Maranhão down]

The place where the Gira happened, the cultural center Maria Pajé, is on the edge of the city, being an open and wide construction. In its surroundings, there's concrete kiosks, a basketball court and a football court. Has in one of its sides, the one adjacent with the street, paintings evoking the king Sabá stone, the beaches surrounding the city of and the monuments that were constructed around king Sabá, forming an integrated complex. The art is signed by "Adriano artes". He's the same artist that signed some other paintings in walls that I found in the city, like part of the drawings in the walls of the terreiro of Pai Zé Pajé.

Maria Pajé, as I already mentioned, gave the name of the center and was an important shaman of Pena e Maracá of Pirabas. She helped the mayor, at the time of his management (2002–2008) in the choice of the entities that would have its images constructed and transformed into a monument in Fortaleza's Island. It was her that gave the fundamento so that the work was done according to religion. In the cultural center there's a plate explaining a little of her story:

Flaviana Serrão da Silva, "Maria Pajé", as she was known by our society. She was born in Igarapé Miri, on January 20th of 1929. Adopt São João de Pirabas as her nation. When it was still Vila da Primavera. She stood out as a lover of popular culture, having founded the fandango group of São Benedito. She also turned to other folkloric activities like the carimbó. Her work encouraged the youth to also be interested in the popular regional culture, providing the dissemination of São João de Pirabas through the arts. Maria Pajé passed away in September, 20th of 2019, in São João de Pirabas, where she stayed for the last 42 years of her life. Borrowing her name to this cultural and sporty space, it's a posthumous homage that society gives her, in recognition of her love for the city.

I highlight that despite the nickname of "Pajé" (shaman), what is highlighted is her action to the local culture and the activities denominated as "folkloric".

Figure 2.
Side of the Maria Pajé center.
Author's photo (2018).



For the purposes of this article, I will not delve on the festivities that happened on January 20, but I reiterate that It was common to hear from the representatives of the prefecture and other public agents that the celebration was part of the culture, history, and incentive of tourism of the city. The mayor, together with his family, participated in the celebration and the prefecture constructed a tent/ranch in the Fortaleza's Beach, for the feeding of a part of the afro-religious and their employees, just as a life-guard toured the Beach. The celebration was announced by the site of the prefecture, including in the schedule the activities that occurred from the procession until the festivity. On January 20, in addition to the afro-religious, there were many bathers and persons that came to accompany the celebration and/or took the opportunity to enjoy the carimbó and sound system parties. The TV Liberal, a Rede Globo affiliate in Pará, was in the festivity, registering it for the elaboration of a TV report⁹.

⁹ | The TV report aired on January 22, 2018. Consult at: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/afroreligiosos-celebraram-o-rei-saba-em-sao-joao-de-pirabas-no-pa.ghtml>

THE AFRO UMBANDISTA MARKS IN THE CITY

There's many discourses: sounds, visuals, felt and materialized by the ways of Pirabas, and when crossing to the islands, they spread out, covering the island regions with discourses about the festivity as a culture and religion. For the local powers, the church and the professional sectors, the highlight tends to be the culture, being the religions lived most by the afro-religious. Having the speakers in mind, the announcement of the prefecture, blogs and other media agents related to the festivity of King Sabá, there's an act to make public the existence of afro-religious people in São João de Pirabas, as well as in Greater Belém and other regions, where the majority of other

afro-religious people came. With their clothes, drums and chants, from the day before until January 20, and when they cross to the islands with their ritual clothes, drums, offerings and obligations to King Sabá, they construct an enchanted afro-Brazilian landscape.

This is a political act not only because of the relationship that is established between the prefecture and the afro-religious. It is political in the cosmopolitical sense. After all, in addition to the relationship with the humans, the festivity is a relationship that is established with an encantado: from this connection, permission to enter its territory it's solicited, making requests for the year to be full and prosperous. Even a fisherman who picks up a bottle of cachaça that was offered to King Sabá, saying that next year he will bring one for him, is in a political relationship with encantaria. For the purposes of this reflection, I am focusing in the politics in the more restrained sense, dialoguing with what Paula Monteiro said about making (something) public:

An act or object become public not just because it's on a public place, but because its presence in that place puts on movement, for some public, a set of argumentative dynamics that redimensions its public importance. Taking as focus the observation of the processes of production of publicity, maybe it's up, however, to understand which networks of publicity that collective religious action make emerge and the languages that make them work in the sense of managing the relationship between the people and the more institutionalized social domains (Montero, 2016: 145).

In the many domains of possibilities presented here, it's hard, maybe impossible, to point out what types of public is in focus: those who watch a TV show about the celebration to King Sabá, passing by theirs catholics, evangelical convictions and the many nations and terreiros that participate in the celebration. That's without counting the shamans, healers, pais and mães de santo in general, that celebrates king Sabá, St. Sebastian and Oxóssi on January 20, without crossing to Fortaleza's Island. Thus, holding the services in their own religious spaces. None of these publics, if that's what we want to call them, are uniform, and neither could consist of a closed public. We perceive an intricate network that is much broader and full of other assemblages, from the King Sabá stone, which is a monument, a stone and an enchanted entity at the same time, to people who strive to make the activity still happen every year. We have a multitude of actions. But, obviously, those who most consume this publicized information are the Afro-religious themselves. Before and after the festivity, we can see them comment on what happened, sharing pictures and videos in social media, mainly Facebook and WhatsApp. Before the festivity, Pai Sival makes or tells someone to make many invitations for divulgation, for sharing in this network. As in the figures 3 and 4.

Figures 3 and 4. Divulagation images.

In 2019, Pai Silva and Mãe Rita joined the Religious Union of Afro Umbandista Cults in Brazil, UR CAB, led by Colonel Itacy.



Anyway, what I want to emphasize in Montero's excerpt is that what is put in public mobilizes a complex of arguments and criticisms that redimension political acts. The images that were constructed around the King Sabá: Iemanjá, Jarina, Marina and Zé Raimundo, were mostly broken and worn out by the action of time and, maybe, humans. Jarina is not in its base of concrete anymore, and yes, leaning against it, with only its torso intact, but still worn out. Mariana is still there, but with a broken arm. Zé Raimundo, only his feet were on the base, and it was possible to see the image just ahead with its trunk resting on the stones, decapitated. Many afro-religious persons commented that the state that the images were in was shameful, and that it was a responsibility of the public power. Others commented that Afro-religious people had a responsibility to preserve those images. Also, the two people already mentioned who do not participate in the festival, a white umbanda's mãe de santo and a healer/shaman Dona Oneide, find in their motivations not to visit the beach on the 20th, the state in which the images are located. The mãe de santo tell me that the entities are certainly sad with the degradation of the images and that they don't live there anymore, taking refuge on the other side of the beach. I heard some narratives situated in the last few decades: because of the degradation of the place and the disappointment of the encantados with its devotees, the encantaria of King Sabá had moved out, definitely, to the Lençóis' Beach in Maranhão.

The mãe de santo of white umbanda, still justifying the reason she disliked participating in the festivity, commented that she did not appreciate the way in which the celebrations were carried out, because people consume alcohol and offer plenty of

drinks to King Sabá – it is common for the act of pouring alcohol on the stone. When talking about the consumption of alcohol by the entities and their own “horse”, the Mãe de santo says that this act came more from “our culture”, by the “culture” of the “popular umbanda”, that created the image that the entities are drinkers. She says that she doesn't think that this behavior is wrong, but the fundamento in her terreiro is other, and doesn't include alcohol in their rituals. Thus we have one more meaning for the word culture, although we cannot say that it circulates in the same public that speaks about the festivity of King Sabá as culture. However, one could say that there are several discourses in place, where culture, history, religion intertwine and are mobilized to compose the very city. Is in this aspect that the propose by Montero (2016) is of interest here: because beforehand we aren't speaking neither of religion in the public sphere, nor of public religions: “the collective activity of putting on stage certain confrontations construct specific actors as ‘religious’ and the religion as ‘public’” (Montero, 2016: 144).

It's interesting that the discourse that folklorizes the afro religions and shamanism is shared both by the catholic church and the state, here, in the ethnographic level that we are treating, the Church of São João Batista and the Prefecture. In this aspect, we can bring as a disjunctive example the research of Matthew Engelke (2013), if we agree that the act of folklorizing religions of African origin passes by a certain level of culturalization of them. Engelke (2013), describing the perception of a British biblical group that, among many of its activities, had the porpoises of divulgation of the Bible with several modes of publicity, shows that one of the strategies adopted by the group was the distribution of several biblical charades in outdoors, scattered across Manchester, and also in coasters in bars. The biblical group proposes such undertaking because it believes that the enemy of the church is the culture itself. The process of secularization, according to the group, distanced the church (religion) from the world. Thus, the proposal of spread these biblical images, which drink and are circumscribed in an aesthetic of “culture”, intended to bring Church and Culture together, as the group does not accept the liberal conception of religion, in the sense that it should be restricted to the scope private (Engelke, 2013). In the case of the church in Pirabas, the association between religion and culture perpass the relationship that the religions of African origins and shamanism have with the encantaria. Here, the catholic church thinks itself as the religion, and doesn't have to worry if it were apart from the most mundane practices. Furthermore, the church classifies the religions of African origins and shamanism as culture. In that sense, they can even be recognized as a pathway to God, being “almost legitimate” forms to get to Him, although to the church hardly these “cultures” are equivalent to the catholic religious field.

To the church, St. Sebastian is part of a legitimate cult, because he was a historical character, and provedly deserves the elevation to the category of saint. King Sabá would be in the register of culture – legend – folklore, because is worshiped by

people of the popular classes — after all, one of the main devotees of Rei Sabá are the fishermen, who constantly see him and roam his territory, as well as Afro-Brazilians, healers, prayers and shamans. To the prefecture, King Sabá, his cult and the religions of the encantaria are part of the culture because they compose a tradition that lasted for tens of years or even a century. It mobilizes the population of the city and attracts the public from outside. It makes part of local culture and provides tourism for a region that is famous for its beaches and balnearies, but that never really got into its touristic activities, like its neighbor Salinópolis, famous for its vacation tours and crowded beaches in the summer.

BEFORE THE END

As we saw, King Sabá is multiple and transforms into several beings. From the procession of St. Sebastian, the Saint is invited to participate in the festivity of the King, just as on the 20th, constituting modulations of these participations and correspondences, King Sabá is impregnated with Oxóssi, as Mãe Rita de Oxóssi tells us, “King Sabá is Oxóssi in umbanda”. Furthermore, Pai Sival has said more than once that fruit is offered to King Sabá, which would usually be offered to Oxóssi, to ask that the year be prosperous and full.

A lot is asked to the King, however, what is offered? As we saw, the festivity to King Sabá has been abandoned for some time, then the encantado himself decided to spend a season at Lençol's Beach, approaching Castelo's Beach only in the period of its festivities. But with the mobilization of the people that worship the encantado in the region, in fluctuating relationships with the local power, it was finally possible to return the festivity to the way the King likes it: with respect to him, in an organized and beautiful way.

The people we talked to in Pirabas show that King Sabá as an enchanted entity exists and wants to exist. I am not making the same mistakes as priests and lay people, well, let's remember Bastide (1973) and his writings about bead washing. There he says that the candomblé philosophy has a concept of person where there's various degrees of existence, between being and non-being. This philosophy is in contrast with the modern conception, largely based on Kantian rationalism, in which there is only being and non-being, with no space between the possibility of existing and nothingness. On the other hand, in the washing of beads, as in other Afro-Brazilian rituals, the person becomes a little more existent, and this adds obligations, taboos and ritual prescriptions for that person, now, dedicated to and protected by some orixá. If the person exists with greater intensity, in the same way it is the orixá that now reigns in that head. Wouldn't the enchantment of King Sabá be in the same way? Here we are not talking about washing beads, but about various ritual operations, festivities, offerings and obligations, which make public the existence of your enchanted region, so enchanted

and beautiful that it deserves to be seen by more people. Cabocla Mariana, in the head of Mãe Rita said that King Sabá wishes to have more people coming in his festivity, so that he will be more recognized. The recognition increases its existence. Pai Sival Dias, in a similar remark, tells that a few years ago the festivity was abandoned by the public authorities. The afro umbandistas community, without support, could not lead the festivity in the way they pleased themselves and the encantado. This impossibility drove away both the religious and the King Sabá. Pai Zé Pajé helps us to understand this past situation, informing that he stayed several years without going to Castelo's Beach because the festivity had lost its organization and the dedication to the encantaria. It was with great insistence and mobilization that the desired support returned. The greater existence of King Sabá in the world implies greater obligations to him and his enchantment¹⁰.

Having said that, before the local government, the religions of encantaria in São João de Pirabas are inscribed as a culture in the public space – I would say that more than a public space without markers, we are in front of an enchanted public space (Carvalho, 1999), just as they are inscribed in a readability, sometimes at least, “differentialist”, that is, they mobilize arguments that particularize the presence of these religions in the public space (Giumbelli, 2008). But there is more. As we enter the terreiro communities that participate in these festivities and worship the King Sabá and all its enchantment, we will see that these social relationships established with the public power it's expression of the religion itself. It was by getting closer to the local government that the broken and worn images of Iemanjá, Mariana, Jarina and Zé Raimundo were finally substituted in 2019. With these actions and others, people who live these religions nurture the life of their own enchanted and show the world the beauty that is their kingdom and home. In this way, festivities and celebrations are essential events (Pereira, 2017). For the world of enchantment and the encantado, as Cabocla Mariana teaches us, a taste for beautiful things and festivities is very important.

10 | This conversation with Pai Sival took place on January 18, 2019, when the new images were transferred and installed at Castelo's Beach. The dialogue took place in the only available shadow, while we were on the plateaus where King Sabá and the other images are. The conversation with Pai Zé Pajé took place on February 10 of the same year, at his house-terreiro.

Hermes de Sousa Veras is a doctoral student in Social Anthropology from the Federal University of Rio Grande do Sul and a Master in Anthropology from the PPGA of the Federal University of Pará. He is a member of the following research groups: Nucleus for Religious Studies (NER/UFRGS), LEBARA – Epistemology and Religion (UNIFESSPA), Cultural Studies Group in the Amazon (GECA/UFPA) and Religion, art, materiality, public space: anthropology group (MARES/UFRGS). Author of *O sacerdote e o aprendiz: antropologia de um terreiro amazônico* (2021).

AUTHOR CONTRIBUTION: Not applicable

Funding: This article is part of the reflections arising from a doctoral research that had CAPES funding.

Translated by Vitor Paixão Roberto

REFERENCES

- BASTIDE, Roger. 1973. "Algumas considerações em torno de uma 'lavagem de contas'". In: BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Pioneira. pp. 363-374.
- CARNEIRO, Edson. 1977. *Candomblés da Bahia*. 5 ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, INL.
- CARVALHO, José Jorge de. 1999. *Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Série Antropologia 249, UNB.
- CAVALCANTE, Patricia Carvalho. 2008. *De "nascença" ou de "simpatia": iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara*. Belém, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará.
- ENGELKE, Matthew. 2013. *God's Agents: Biblical Publicity in Contemporary England*. Berkeley, University of California Press.
- FERRETTI, Mundicarmo. 2000. *Desceu na guma: o caboclo no tambor de mina em um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís, EDUFMA.
- FERRETTI, Sergio. 2013. *Encantaria maranhense de Dom Sebastião*. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, v. 1, n. 1: 262-285.
- GIUMBELLI, Emerson. 2008. "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2: 80-101.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. 1993. "O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras". *Revista de Antropologia*, v. 36: 33-79.
- LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. 1975. *Spirits of the Deep: A study of an Afro-Brazilian Cult*. New York, Anchor Books.
- LUCA, Taíssa Tavernard de. 2010. "Tem branco na guma": a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira. Belém, tese de doutorado, Universidade Federal do Pará.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém, CEJUP.
- MONTERO, Paula. 2016. "Religiões públicas' ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu". *Religião & Sociedade*, v. 36, n. 1: 128-150.
- PEREIRA, Anderson Lucas da Costa. 2017. *A Cabocla Mariana e a sua corte ajuremada: modos de pensar e faZer festa em um terriero de Umbanda em Santarém, Pará*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PRANDI, Reginaldo. 2004. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

- QUINTAS, Gianni Gonçalves. 2007. Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras. Belém, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará.
- RABELO, Miriam. 2014. Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador, EFUBA.
- REGO, José de Moraes. 1983. Litolatria: culto das pedras no Estado do Pará. Belém, Edição do Autor.
- SANTOS E SILVA, Gerson. 2007. Encantados da “Fortaleza” insular: D. Sebastião, Natureza em uma história cultural na Amazônia. Belém, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará.
- SILVA E SILVA, Jerônimo da. 2014. Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres da Amazônia Bragantina. Belém, tese de doutorado, Universidade Federal do Pará.
- VAZ FILHO, Florêncio Almeida. 2016. Pajés, benzedores, puxadores e parteiras. Santarém, UFOPA.
- VENANCIO, Sariza Oliveira Caetano. 2019. Encantados na Umbanda no norte do Tocantins. Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza. 2008. “Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do ‘Monumental Místico Rei Sabá’”. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (org.). Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia. Belém, EDUFPA.
- VILLACORTA, Gisela Macambira. 2000. As mulheres do pássaro da noite: Pajelança e feitiçaria na região do salgado (nordeste do Pará). Belém, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará.
- VILLACORTA, Gisela Macambira. 2011. “Rosa Azul”: Uma xamã na metrópole da Amazônia. Belém, tese de doutorado, Universidade Federal do Pará.

Received June 25, 2019. Accepted December 9, 2020.

Nem instituição, nem indivíduo: notas sobre carisma e agência a partir de testemunhos de graças de devotos de dois frades franciscanos

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189654>

Juliano Florczak Almeida

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil
juliano-florczak@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9284-9751>

RESUMO

Este texto se debruça sobre testemunhos de graças de devotos de frei Fabiano de Cristo (1676-1747) e de frei Rogério Neuhaus (1859-1934), a fim de discutir as noções de carisma e agência. O material analisado consiste em cartas escritas pelos devotos e encontradas em suas biografias e em arquivos franciscanos. A reflexão sobre o carisma se mostrou um bom meio de pôr em tela as discussões sobre divíduo, indivíduo e agência. Na esteira da agenda de pesquisa da antropologia dos últimos anos, que objetiva ir além de certa “razão sociológica”, este texto afirma que, para compreender as relações entre frades e seus devotos, parece prejudicial ter que escolher entre carisma de função ou individual. Nessas cartas, a agência não pode ser somente encontrada nem no indivíduo, nem na instituição e sim diluída em toda a malha que reúne divindades, humanos e outras coisas. Além disso, o artigo argumenta que os testemunhos de graça evocam uma noção de divíduo.

PALAVRAS-CHAVE

Graça, carisma, agência, divíduo, frei Fabiano de Cristo (1676-1747), frei Rogério Neuhaus (1859-1934)

NEITHER INSTITUTION, NOR INDIVIDUAL: NOTES ABOUT THE CHARISM AND AGENCY FROM THE GRACE TESTIMONIES OF TWO FRANCISCAN FRIARS' VOTARY

ABSTRACT This paper analyses the grace testimonies of devotees of friar Fabiano de Cristo (1676-1747) and friar Rogério Neuhaus (1859-1934), in order to discussing the notions of charism and agency. The analyzed material consists in votary' letters that can be found at biographies and Franciscan archives office. The reflection about charism allowed discuss anthropological notions like dividual, individual and agency. Following the anthropological research agenda, that aims to go bellowed of the sociologic reason, this text affirms that choice between charism of function and individual charism is not a good way to understanding the relations between friars and votary. In the votary' letters, the agency cannot be found nether just in the individual, nor just in the institution. The agency is diluted in the meshwork that joins divinity, human and others things. Besides that, the paper evokes a notion of dividual.

KEYWORDS

Grace, charism, agency, dividual, friar Fabiano de Cristo (1676-1747), friar Rogério Neuhaus (1859-1934)

INTRODUÇÃO

Este texto se debruça sobre testemunhos de graças de devotos de frei Fabiano de Cristo¹ (1676-1747) e de frei Rogério Neuhaus² (1859-1934), a fim de discutir as noções de carisma e agência. Tanto frei Fabiano quanto frei Rogério foram franciscanos da Ordem dos Frades Menores que viveram no Convento Santo Antônio, no Rio de Janeiro (RJ, Brasil), onde faleceram com fama de santidade. Durante suas vidas e principalmente após suas mortes, proliferaram-se em cartas remetidas ao Convento fluminense, bem como publicações em jornais, agradecendo por graças alcançadas por intercessão dos frades. Frei Rogério tentou difundir a devoção do frei Fabiano, o que justifica a análise conjunta de suas trajetórias.

Este texto faz parte de uma pesquisa mais ampla que busca acompanhar religiosos católicos que se dedicavam a promover a saúde dos devotos no contexto do catolicismo brasileiro. São seguidas práticas contemporâneas e históricas a fim de construir um painel das transformações dessas práticas de promoção da saúde no interior de uma instituição religiosa como meio de, por um lado, conhecer como as transformações no culto refletem no modo como se promove a saúde, e, por outro, verificar como as mudanças no campo na saúde alteram as rotinas dos curandeiros católicos.³

Como recorte dessa investigação, este artigo se dedica à análise de cartas e de publicações em periódicos com testemunhos de graça. Foi facultado o acesso às correspondências arquivadas no Arquivo do Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro.⁴ Completam o material analisado os testemunhos de graça encontrados nas biografias escritas por frei Pedro Sinzig sobre os dois religiosos cujas devoções aqui são enfocadas (Sinzig, 1928; 1939). Grande intelectual da Primeira República, Pedro Sinzig nasceu em 1876 e veio ao Brasil na juventude, tendo se tornado confrade de Fabiano e Rogério ainda no século XIX.⁵ Faleceu na sua Alemanha natal em 1952. Foi musicista, escritor e jornalista. Além das citadas biografias, escreveu mais de quatro dezenas de livros.

Partindo da análise dos testemunhos de graça dos devotos dos frades Fabiano e Rogério encontrados nesses materiais, bem como outros registros documentais, este artigo propõe uma reflexão sobre o carisma, o que se mostrou um bom meio de pôr em tela as discussões sobre indivíduo, indivíduo e agência. Inicialmente, apresentarei breve discussão sobre como essas temáticas têm sido abordadas na literatura antropológica.

CARISMA E INDIVÍDUO NA LITERATURA ANTROPOLÓGICA

Os testemunhos de cura aqui analisados evocam a questão do carisma, classicamente debatida por Max Weber. Escrita no início do século XX, as reflexões de Weber (2000) sobre as práticas religiosas se tornaram uma referência incontornável às análises das relações entre as sociedades e as religiões. Seus escritos influenciaram boa parte dos pesquisadores em sociologia e em antropologia. Dentre os antropólogos,

1 | No século, João Barbosa. Nascido em Portugal no ano de 1676, veio ao Brasil em busca das minas de ouro. Depois de ver seu sócio ser morto, decide ser religioso e entra para a Ordem dos Frades Menores (OFM), em 1704. Era irmão leigo, isto é, não fora ordenado sacerdote. Quase toda sua vida religiosa foi vivida no Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro como enfermeiro e porteiro. Faleceu nesse convento em 1747 com fama de santidade.

2 | No século, Henrique Neuhaus. Nascido na Alemanha no ano de 1869, veio ao Brasil em 1891 no contexto da chamada romanização já ordenado padre. Depois de atuar por quase três décadas no planalto de Santa Catarina, foi transferido ao Rio de Janeiro, onde acabou falecendo em 1934 com fama de santidade. Cuidadoso com os enfermos, distribuía remédios homeopáticos, visitava hospitais e doentes em suas casas, levando sacramentos e promovendo curas por meio de sua bênção.

3 | Trata-se de minha pesquisa de doutoramento. Além dos dois frades aqui abordados, também investigo as trajetórias de Frei Galvão (1739-1822), Padre Eustáquio (1890-1943), Padre Aloísio (1913-2006) e Frei Hugolino (1926-2011), aos quais se poderá remeter, caso a argumentação exigir.

4 | Foi realizado também pesquisa no Arquivo Histórico da Província Franciscana de Nossa Senhora da Imaculada Conceição (SP), onde encontraram-se certa de outras 100 cartas de devotos. Ainda que o conteúdo dessas cartas corrobore as principais ideias aqui defendidas, sua análise não foi incluída no presente artigo. Aproveito para reforçar meu agradecimento a Elizabete Barbero, do Arquivo Histórico da Província Franciscana de Nossa Senhora da Imaculada Conceição (SP), e especialmente a frei Roger Brunório, do Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro, com quem mantive diálogo que contribuiu largamente para a realização dessa pesquisa.

5 | Os dados sobre Sinzig foram encontrados no site da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil. Disponível em: http://www.franciscanos.org.br/?page_id=909. Acesso em: 06 mai. 2017.

Clifford Geertz (2008) talvez tenha sido o mais bem-sucedido a reivindicar a linhagem do intelectual alemão. Sua antropologia interpretativa, retomando as ideias weberianas, pensa a cultura como um sistema de significados e a religião como cultura.

Além de promover essas concepções semióticas, a influência weberiana divulgou certa análise institucionalista das religiões. Muitos livros e artigos se escreveram classificando as práticas religiosas como seita ou religião, procurando magos, profetas e sacerdotes. Para citar alguns dos trabalhos mais conhecidos, poderiam ser lembrados a crítica à sociologia weberiana da religião escrita por Pierre Bourdieu (1992) e a sociologia da secularização de Peter Berger (1997), que desenvolveu as ideias da diferenciação das esferas da vida moderna e da chamada privatização da religião.

Ainda que seja indiscutível a contribuição de Weber e de sua linhagem às ciências sociais da religião, têm emergido perspectivas distintas que buscam traçar outros caminhos ao pensar sobre as práticas religiosas. Em parte, essa procura por alternativas se deve aos fatos empíricos: as práticas religiosas não se confinaram aos ambientes domésticos e parecem insistir em participar das praças e das ruas, dos gabinetes políticos e das decisões neles tomadas⁶. Em última análise, a própria hipótese da purificação das esferas na modernidade parece não ter se confirmado e ao invés de haver religião aqui e política acolá, observa-se a proliferação dos híbridos (Latour, 1994).

Outra trilha de pesquisas distinta do weberianismo se constituiu em torno da categoria de indivíduo. Weber propusera certo individualismo metodológico como melhor modo de investigar as ações sociais, metodologia que muitos antropólogos assumiram, destacadamente Dumont (1997). Outros antropólogos, contudo, afirmaram o quanto a categoria de indivíduo poderia inviabilizar a compreensão de noções êmicas. Nesse sentido, Strathern (2006) propôs a noção de *divíduo* para entender a melanésia em que pesquisou.⁷ Trata-se de um esforço compartilhado por vários antropólogos que tentam, na expressão de Tim Ingold (2016), ir além das redomas.

Na esteira dessas investigações, este trabalho utiliza os testemunhos de graça dos devotos dos freis Fabiano e Rogério, bem como outros materiais documentais, para refletir sobre o carisma, o que se mostrou um bom meio de pôr em tela as discussões sobre *divíduo*, indivíduo e agência. Grosso modo, Weber (*Op. Cit.*: 161 *et seq.*) percebeu um processo de rotinização das práticas na modernização em que as instituições absorvem as propriedades dos carismas, certos dons capazes de atrair seguidores fiéis aos profetas, mediante, por exemplo, a concessão de graças. Dessa forma, se um profeta institui uma igreja, esta, caso seja bem-sucedida, incorpora o carisma do fundador. Não raro, a Igreja Católica, talvez por sua antiguidade, é vista como uma instituição religiosa bastante racionalizada. Por isso, a capacidade de agência dos frades deveria ser atribuída menos a eles do que às graças provenientes das instituições. O hábito não apenas faria o frade, mas também suas potências como intercessor. Assim, Weber apresenta uma concepção pendular: ou as graças viriam do indivíduo profeta, ou da posição do sacerdote nas instituições.

6 | Nesse sentido, a literatura é vasta. Sobre o contexto brasileiro, um extenso levantamento de controvérsias sobre a presença da religião no espaço foi realizado por Ranquetat Jr. (2012).

7 | Este trabalho, portanto, compartilha com Mosko (2010) a preocupação de ir além da vinculação entre cristianismo e individualismo.

É sabido que não se deve atribuir a Weber e a sua cuidadosa linguagem, tão fugidia das generalizações, assertivas demasiado rígidas como essas.⁸ Ao contrário, há de se frisar que categorias como profeta e sacerdote devem ser tomadas como tipos ideais, que na realidade, tão mais rica, não se encontrariam. Tanto é assim que, nas próximas páginas, trata-se também dos dilemas que geram a emergência de um carisma de frade no interior de uma instituição.

Este texto argumenta que a existência desses dilemas, contudo, não indica apenas a inabilidade dos tipos ideais para acontecerem empiricamente. O artigo aproveita os testemunhos de graça para tratar da questão da agência, tema que tem movimentado muitos debates em antropologia (Cf. Gell, 1998; Ingold, 2015; Latour, 1992; Ortner, 2007). A concepção pendular weberiana foi criticada por Bourdieu (*Op. Cit.*), que observou certo subjetivismo na sua teoria do carisma. O sociólogo francês percebeu que não é possível a emergência de um profeta sem um corpo de crentes em suas profecias. Desloca, então, a agência e, em alguma medida, a distribui também entre os fiéis.

A proposta de Bourdieu, todavia, segue restrita aos humanos e compartilha com Ortner (2007) certo antropocentrismo. São humanos os profetas, são humanos os fiéis, o que não raro faz emergir uma razão sociológica. Já o convite feito pela chamada virada ontológica (Cf. Henare, Holbraad e Wastell, 2007) consiste em também observar as contribuições de outras coisas – as forças das águas, as ações dos materiais, os desígnios das divindades, etc. – na constante reconfiguração do mundo. Além disso, esse convite também implica em “[...] leva[r] o pensamento nativo a sério” (Viveiros de Castro, 2006: 129), o que não se constitui como uma opção do pesquisador, senão uma exigência de um contínuo processo de simetriação (Reyes, 2015: 57). Aporte fundamental para as reflexões sobre a arte e as coisas em antropologia, Gell (1998) tampouco propõe, ao sugerir a noção de abdução da agência, uma superação do fundamento humano da agência das coisas. Em sua crítica da noção de agência, Ingold (2012) destaca que semelhante noção de abdução reafirma redomas.

Nos textos dos devotos dos freis Fabiano e Rogério, é possível encontrar uma noção de agência que se avizinha da apresentada por alguns autores preocupados em aproximar populações antes que em produzir distinções entre os de aqui e os de acolá, os católicos e os melanésios. Ao invés de reforçar as superfícies que separam coisas e mundo, indivíduo e coletivo, esses agradecimentos obliteram essas distinções. À luz, portanto, dos relatos presentes nos testemunhos de cura, não se pode confiar nem no indivíduo, nem na instituição como origem do carisma. É o que tentarei mostrar a seguir.

NEM INSTITUIÇÃO, NEM INDIVÍDUO

A devota de frei Fabiano de Cristo Herondina N. V., moradora da cidade paulista de Santos, aproveitou o feriado da República de 1973 para escrever uma carta que remeteria ao Convento Santo Antônio da capital fluminense. Na correspondência,

8 | Além disso, importantes reflexões seguem sendo feitas com base no referencial do intelectual alemão, inclusive em antropologia. Oro (2003) consegue esmiuçar as articulações da Igreja Universal do Reino de Deus no campo político brasileiro. Já Webster (2013) empreende um questionamento da dicotomia entre imanência e transcendência. Sua reflexão apresenta várias conexões com a presente análise.

Herondina elucidou como se tornou devota do frade falecido quase 250 anos antes: “Minha falecida tia, Thereza M. M., era devota e foi por intermédio dela que tenho as relíquias e as orações”.⁹ Tratava-se, pois, de uma devoção transmitida no âmbito familiar. E também acionada a fim de conseguir graças a parentes:

Revmo. Pe. Superior do Convento de Santo Antônio

Sou muito devota de Frei Fabiano de Cristo e como alcancei várias graças venho nos comunicar.

[...]

1ª graça) Meu filho estava doente e o médico meio indeciso sobre a doença.

Passaram três meses e como não acertasse o diagnóstico recorri a Frei Fabiano e graças a ele descobri que o meu filho estava com pedras na vesícula. Foi operado e hoje se sente bem.

2ª) Meu irmão andava muito triste e doente—como era um moço alegre muito nos preocupou. Foi por intermédio de Frei Fabiano que consegui que meu irmão fosse para Lindóia e o médico diagnosticou estafa.

Outras graças de saúde tenho conseguido. Graças a ele tenho também saúde pois estive várias vezes doente.

Herondina N. Vieira

Depois dessa assinatura, indica seu endereço. Em seguida, ainda solicita o envio de relíquias e santinhos do frade, bem como o correto endereço do Convento, pois gostaria de encaminhar um “pequeno óbulo” à casa franciscana. A intenção de receber objetos devocionais relacionados ao filho de São Francisco estava ligada à vontade de difundir seu culto: “Tenho propagado a devoção d’este querido santinho”. Por fim, pede bênção e orações do padre superior, encerrando a carta com um muito obrigado.

Esse agradecimento final, bem como o pedido de bênção e orações, difere das gratidões presentes nos parágrafos anteriores da mensagem, destinados ao frade da virada do século XVII ao XVIII. Difere não apenas pelo irmão a que se destina, mas também em função da razão pela qual a devota Herondina se vê obrigada a expressar gratidão a cada um. Frei Fabiano de Cristo merece o agradecimento de sua fiel pelas graças que lhe concedeu, ao passo que o padre superior faz jus por receber a carta e lhe dar bênçãos e lhe incluir em suas orações.

A potencialidade dessas orações e bênçãos, aparentemente, se devem ao fato de o confrade de Fabiano ser superior de um Convento. De fato, Herondina pode ter imaginado que ser abençoada por uma pessoa que ocupa semelhante lugar em uma tal instituição poderia contribuir para receber graças. E é bastante comum pessoas hoje pedirem bênçãos a sacerdotes quando os cumprimentam, o que também deveria acontecer nos inícios da década de 70, quando Herondina escrevia. Seguindo esse raciocínio, não seria difícil concluir que o padre superior carrega um certo carisma advindo da posição que ocupa. Conforme a terminologia weberiana (Weber, 2000), seria o carisma relacionado à função.

⁹ | Os textos antigos foram atualizados conforme a gramática e a ortografia vigentes contemporaneamente. Preservou-se, contudo, os sentidos e, no mais possível, a estrutura oracional.

Em oposição, as graças garantidas à devota Herondina e à sua família pelo frei Fabiano se deveriam, pelo menos em boa parte, a outro tipo de carisma, a saber, o carisma individual desse irmão leigo. Foram o frei Fabiano e seus dons que conseguiram descobrir as pedras que se formaram na vesícula do filho. Esses mesmos dons iluminaram o médico de seu irmão a perceber a estafa que lhe afligia. São esses carismas do indivíduo que parecem mobilizar Herondina a ser devota do frade, a conservar as relíquias ganhas de sua tia, fazer as orações para ele, distribuir objetos de devoção entre conhecidos.

O modo de a devota conseguir esses objetos para distribuir remete a um processo de crescimento da instituição na pessoa do frade, que pode ser elucidado pelas categorias weberianas. É a instituição franciscana que se encarrega de receber os pedidos de material sobre o seu filho famoso e de responder distribuindo-os. As biografias mais conhecidas sobre o frade foram escritas por seus irmãos de hábito (Baggio, 1974; Conceição, 1754; Sinzig, 1928). Durante as décadas de 20 e início da seguinte, frei Rogério foi responsável por verdadeira campanha pela difusão da devoção e pela beatificação do chamado servo de Deus, como nos conta o biógrafo dos dois:

Frei Rogério não esperava que lhe falassem de frei Fabiano ou que lhe pedissem alguma relíquia. Ele tomava a iniciativa, tanto no confessionário quanto fora dele, tanto com os humildes e os leigos, quanto com os cultos, os padres e os bispos. Ansioso por ver propagado este culto, em mesmo se limitava a dar a relíquia pedida; dava logo 2, 3, meia dúzia e mais para que o visitante, por sua vez, se transformasse em propagandista. Do mesmo modo propagou, em longa escala, o primeiro trabalho publicado sobre frei Fabiano (Sinzig, 1939: 302).

Nesse processo, por certo, o próprio frei Fabiano é transformado. E o discurso hagiográfico (Certeau, 1982) presente nas citadas biografias remete a isso.

Toda essa análise, contudo, não salienta alguns aspectos centrais, ainda que explique o processo e o torne compreensível. A antropologia, mais preocupada com o modo como as pessoas vivem do que em explicar suas vidas, busca destacar outros elementos. Para isso, é necessário analisar as outras cartas de devotos enviadas ao Convento.

Assim como a da Herondina, cerca de outras 75 cartas relacionadas a frei Fabiano de Cristo foram deixadas pelos carteiros no Convento nas décadas de 70, 80 e 90.¹⁰ Dezenas de correspondências de devotos de frei Rogério foram transcritas por seu biógrafo (Sinzig, 1939). A maioria delas trazia testemunhos de graças. A moradora da capital do Espírito Santo Maria Francisca M., 80 anos, aproveitou outro feriado para escrever uma carta ao Superior do Convento. No Dia do Trabalhador de 1983, escreveu “[...] num dever de devoção e como cristã, católica, apostólica, contar um caso que aconteceu comigo, cuja intervenção de Frei Fabiano de Cristo foi um verdadeiro milagre!”. Descreve que estava se banhando nos mares de Vitória quando sentiu algo se agarrar em sua perna. Sua reação imediata foi sair da água a fim de saber do que

10 | Foram essas três décadas que tive acesso na pesquisa que fiz no Convento Santo Antônio, do Rio de Janeiro, em janeiro de 2018. Trata-se de cartas que, por alguma razão circunstancial, ainda não foram ao arquivadas no Arquivo Franciscano da Província da Imaculada Conceição, que fica em São Paulo. Foi coletado material também nesse Arquivo. Ainda que o conteúdo dessas cartas corrobore as principais ideias aqui defendidas, sua análise não foi incluída no presente artigo.

se tratava e, então, percebeu que se formara uma hemorragia no membro inferior afetado: “Saí da água e esfreguei areia até que o sangue estancou”.

A partir do malogrado banho de mar, Maria Francisca iniciou um itinerário terapêutico. “Passados dias o local começou a coçar muito e quanto mais coçava mais aumentava a coceira. Recorri a tudo quanto foi médico e medicamentos caseiros. Virou um eczema horrível, tendo [incompreensível] passado para a outra perna, aumentando o sofrimento”, relatou. Esse itinerário foi alterado por outro itinerário terapêutico. Uma amiga sua fora ao Rio para tratar um problema renal e trouxe um presente-surpresa, uma relíquia de frei Fabiano:

Continuava nesse desespero grande. Uma senhora amiga, por motivos de saúde, foi ao Rio, tendo extraído um rim. Daí, na casa de saúde, a essa senhora, uma amiga deu uma relíquia de frei Fabiano de Cristo, a qual foi recebida com indiferença, pois a senhora não era católica. Chegando a Vitória a doente deu-me: “Maria, trouxe um presente para você”, mas nunca m’o deu. Fiquei sem coragem de lembrar-lhe. Novamente, [incompreensível] a senhora voltar ao Rio para novo tratamento, dessa vez não pôde extrair o outro rim, pois já não possuía um. Voltando a Vitória (fazia tempo), ela lembrou do presente prometido e me deu a relíquia.

(Carta arquivada no Arquivo do Convento Santo Antônio, do Rio de Janeiro).

Diante do presente, Maria Francisca não ficou muito animada, já que desconhecia o frade cuja pessoa era tornada presente pela relíquia: “Não fiquei muito entusiasmada, na verdade, pois não sabia ainda das virtudes de Frei Fabiano”. Essa atitude indiferente em relação ao regalo mudou depois de, em plena crise de cócegas, ouvir uma voz lhe recordando do frade: “Passado muito tempo, em uma noite, acordei à meia-noite, com as pernas coçando desesperadamente. Ouvi, então, uma voz que me disse: ‘Frei Fabiano de Cristo!’”

Essa voz fazia as vezes de uma revelação das potencialidades do filho de São Francisco. Maria cujo segundo nome homenageava o santo de Assis rezou pedindo os favores do irmão leigo: “Lembrei-me então da relíquia e pedi com todo o fervor: ‘Frei Fabiano de Cristo, cura as minhas pernas!’.” E conseguiu ser atendida em seu apelo pela cura: “No dia seguinte minhas pernas não coçavam mais e eu esqueci completamente desse problema. Passado um mês, sem colocar mais qualquer remédio, lembrei de olhar as pernas e vi, com surpresa e, ainda sem a menor mancha, limpas, como até hoje estão”.

Por conceder essa graça à Maria Francisca, frei Fabiano conquistou uma devota: “Uma graça, uma grande graça, sem dúvida me havia concedido Frei Fabiano, de quem hoje sou grande devota”. E por isso se mostra bastante agradecida: “Frei Fabiano me curou de um grande mal. Obrigada, meu Deus. Com os cumprimentos atenciosa da [incompreensível] em Jesus Cristo. Louvado sejam Jesus e Maria”.

Ao demonstrar essa gratidão, Maria Francisca se diz obrigada a Deus, ainda que atribua a cura “de um grande mal” ao frade. Isso pode parecer uma incoerência, mas é

bastante comum nos testemunhos coletados, como se vê nos textos abaixo. Antonieta escreveu para agradecer “[...] três graças do frei Fabiano de Cristo”, mas, ao descrever a primeira, a atribui tanto ao frade quanto a Deus:

Recife, 10 de outubro de 78

Rev. Pe. Superior do Convento de S. Antônio do Rio.

Venho por meio desta, comunicar a V. Ver. Que alcancei três graças do Frei Fabiano de Cristo. Vou descrevê-las:

*1a: Por um filho nenem ter sido mordido de um cachorro doente, mas **graças a Deus e a ele**, está recuperado. Apenas está muito nervoso.*

2a: Por no momento que orava pedindo a vitória do Brasil, não cheguei a terminar o Brasil dava o 'goal'.

3a: Por ter aparecido uma manhã uma mancha no meu seio, com fé, pedir a ele, e alcancei, sem nenhum medicamento.

Queira o sr. me desculpar pela minha futilidade do jogo, fiz isso porque os meus estavam muito preocupados, onde já tive dois que teve infarto.

Agradeço por tudo que ele tem feito aos meus, já enviei uma pedra agradecendo a graça que meu filho alcançou. Com o nome Antônio Carlos.

Agradece Antoniete].

(Carta arquivada no Arquivo do Convento Santo Antônio, do Rio de Janeiro – Grifos meus).

De modo parecido, Tereza P. de F. se mostra grata simultaneamente a Deus e a frei Fabiano:

Rio 29/3/84

O servo de Deus Frei Fabiano de Cristo

Agradeço uma grande graça alcançada. *Estando com uma úlcera no estômago, sarou em pouco tempo com novenas feita a Frei Fabiano de Cristo o meu muito obrigado e de toda a minha família, depois das novenas fiz uma radiografia para minha maior alegria, e de todos da família estava tudo sarado e limpo, como que lavado com sabão, mas eu sei que foi lavado sim com a **graça de Deus e Maria Imaculada** minha mãe em Frei Fabiano de Cristo.*

Obrigado meu Deus, obrigado mais uma vez a mãe de Deus e minha mãe, em Frei Fabiano de Cristo.

Tereza P. de F..

(Carta arquivada no Arquivo do Convento Santo Antônio, do Rio de Janeiro – Grifos meus).

Outro modo de ser agradecido a Deus e a frei Fabiano é expressar que este último atua como mediador junto ao primeiro, alcançado favores, curas, enfim, graças e milagres. Assim escreveram alguns devotos de frei Rogério, como Romano Marques Machado e Ida A., bem como de frei Fabiano, como Leonor F. de F. e Iolanda D. se mostram gratos simultaneamente a Deus e a frei Fabiano. A eles,

Deus concedeu graças, como aliviar dores nas colunas e salvar auxiliares da morte e tirar cunhados da maçonaria, atendendo as preces de frei Fabiano, acionado pelas súplicas de suas devotas:

No dia 15 deste mês (setembro de 1937) – escreveu-me Conceição do Arroio (Osório) Rio Gr. do Sul, o sr. Romano Marques Machado – após trabalhar quase todo o dia no campo, lidando com o gado, estávamos, pela tarde, de regresso à casa, descansando em uma venda, quando fomos, inesperadamente, insultados e bombardeados por um bandido protegido das autoridades policiais deste município. [...] um auxiliar meu saíra gravemente ferido. O bandido atirara-lhe pelas costas, onde penetrou o projétil, saindo na região umbilical. Chamado urgente o médico, este constatou que a bala penetrara os intestinos, sendo o ferimento mortal. Transportado o ferido para a vila, foi o seu estado agravando-se cada vez mais, chegando o médico a afirmar a algumas pessoas que médico e remédio de nada serviam para salvá-lo; somente um desses milagres lá de cima. [...] eu fizera a promessa de [...] dar 10 contos de réis, para iniciar-se a canonização (beatificação) do santo frei Rogério, se o ferido sarasse.

Sexta-feira, pela manhã, começou a melhorar progressivamente. [...] **Foi um grande milagre que o santo frei Rogério alcançou de nosso Senhor**, para maior glória de Deus e exaltação da s. Igreja. (Sinzig, 1939: 549 - Grifos meus)

Em carta de 5.9.1934, escreve a sra. Ida A., de Vitória:

'Eu estava constantemente atacada de dores horríveis no fígado, acompanhadas de vômitos; não podia comungar... Consultei os melhores médicos; um deles disse que talvez fosse um tumor no fígado ou no estômago. Recorri ao servo de Deus frei Rogério, pedindo ficar curada até setembro. **Graças a Deus, pela intercessão de seu servo frei Rogério**, obtive minha cura. Não tenho mais dieta; faço as refeições como quero; não escolho comida; nada me faz mal, quando antes até a água que bebia provocava dores horríveis'.(Sinzig, 1939: 549 – Grifos meus)

Humildes, 1º de julho de 1977

Rev. Padre Superior do Convento de Santo Antônio

Foi concedida a graça da cura do meu cunhado Jaime Bastos Pereira, filho de Cachoeira, cidade do estado da Bahia por intermédio de Frei Fabiano de Cristo.

Além da cura corporal, Deus também concedeu a santa comunhão, que há muito estava afastado, pois o mesmo era maçom. É aqui o testemunho a minha gratidão a Deus pelo favor de Frei Fabiano.

Leonor F. de F.

(Anexo de carta arquivada no Arquivo do Convento Santo Antônio, do Rio de Janeiro – Negritos meus).

Taquaraçu 12.4.95 filio pasen

Convento de Santo Antônio

*Uma grande devota de S. Antônio venho por meio desta carta para agradecer por uma grande graça que consegui **por meio de venerável Frei Fabiano de Cristo**. Eu estava sofrendo da coluna. Desde pequena sempre sofri. Ano passado na semana santa estive quase parálitica. Pedi ao Frei Fabiano que me concedesse este milagre já fez um ano que eu não sinto mais esta dor. Apesar que eu tenho a minha idade estou com 84 anos de vida, **graças ao bom Deus** e meu grande devoto S. Antônio. Meu nome é Iolanda D.*

Verso: Gostaria a ser atendida por meio desse grande devoto Frei Fabiano o [incompreensível].

[Assinatura

Endereço].

(Anexo de carta arquivada no Arquivo do Convento Santo Antônio, do Rio de Janeiro – Negritos meus).

O fato de conseguir ser atendido por Deus ao interceder em favor de seus fiéis indica que se trata de um bom santo, eficiente ao cuidar dos pedidos de seus devotos. Isso é um dos principais motivos apontados para a constituição de uma relação de devoção, ainda que não seja apenas esse, como esclareceu Menezes (2004), tema ao qual retornaremos ainda neste texto. Por ora, cabe citar a oração que a devota chamada Etelvenia Rosa Rodrigues publicou em um periódico, cujo recorte anexou à carta de agradecimento que endereçou ao Convento em 18 de abril de 1977. Nessa oração, deixa clara a avaliação do santo conforme sua capacidade de ser agraciado por Deus:

PARA AGRADECER UMA GRAÇA RECEBIDA

*Meu amável Frei Fabiano, venho agradecer de todo coração, **mais uma vez DEUS manifestou o quanto valeis junto a Ele e mais uma vez me convidais a confiar neste DEUS que através de vossa intercessão ouviu-me numa hora de aflição**. Fico agradecido e espero merecer sempre a vossa proteção para que livre dos perigos da alma e do corpo posso percorrer os caminhos da vida e alcançar vossa companhia na CASA DO PAI.*

Amém.

E.R.R.

(Anexo de carta arquivada no Arquivo do Convento Santo Antônio, do Rio de Janeiro – Negritos meus).

Os santos são, por excelência, mediadores. Calavia Sáez (2009) destaca que a existência de devoções a santos tem como requisito a permissão de mediação entre divindades e humanos:

Os santos precisam de algumas condições mínimas para existir: uma religião cuja divindade seja suficientemente explícita ao tempo que distante, e que permita esse tipo de mediação. Isso não acontecerá em universos religiosos onde, nem acontecerá em a dicotomia divino/humano não seja definida ou relevante um segmento considerável das grandes religiões, que não tolera as mediações. (Sáez, 2009: 198)

Ao lembrarem de agradecer a Deus e ao frade, à divindade e ao mediador, Etelvina e os outros devotos afirmam que a fonte da graça é Deus. A cura que salvou a devota da coceira na perna ou da úlcera que se formara no estômago, do cachorro que, raivoso, mordeu o filho; o providencial gol que evitou mais enfartos na família de cardíacos; ou a salvação da vida do auxiliar baleado nas brigas de venda; todos esses acontecimentos são demonstrações da graça divina, derramada sobre a terra mediante a intercessão de frei Fabiano e de frei Rogério.

Se a graça é divina, nem indivíduo, nem instituição podem ser chaves explicativas para as curas, para as conversões, para as vitórias da seleção brasileira e outras súplicas de devotos. Tal como os melanésios de Strathern (2002), que não são partes de um todo, a graça não se origina do fato de um sacerdote ser parte de uma instituição, tampouco dele como indivíduo. A graça se apresenta como certo fluído que compõe todos os seres e coisas e que, em certa medida, é a expressa da onipresença de Deus. Um católico concordaria que a vida é a graça primeira que um ser recebe. E que toda a existência requer também as graças divinas, garantias do chamado pão-de-cada-dia, das salvações diante das enfermidades. “Graças a Deus” tornou-se uma expressão repetida para os mais variados acontecimentos. Nesse sentido, a graça não deve ser entendida como o extraordinário e sim como fundamento de todos os acontecimentos benfazejos da existência. Segundo seu biógrafo, o próprio frei Rogério poderia explicar essa questão:

[...] Deus pode aparecer por todos os lados. Sua onipresença acontece especialmente pela distribuição da graça, cuja falta é que deve preocupar. Aguardando um bonde que tomaria com um terceiro franciscano, frei Rogério, observando as fiações elétricas da metrópole carioca, teria dito ao companheiro: “A graça, irmãozinho, é como a eletricidade que agora faltou naquele fio [...]. Ela corre invisível, mas, de uma hora para outra, pode faltar... devemos ter cuidado em conservá-la conosco” (Sinzig, 1939: 318).

Além disso, pode-se afirmar que a Igreja Católica, por seu turno, é igualmente depende da graça divina para tomar o bom caminho. Dessa forma, “[...] o que constitui a parte também constitui o todo” (Strathern, 2002: 82).¹¹

Com certeza, há controvérsias com relação a isso. E muitos são os devotos que concordam com Herondina, cuja carta foi transcrita no início deste tópico, e que consideram o santo como provedor da graça. O processo de canonização vigente na Igreja Católica, no entanto, deixa transparecer pistas para pensar que a moradora de Santos não discorda tanto dos outros devotos do frade luso-brasileiro.

Para que uma pessoa figure no *cânion* dos santos católicos, há algumas carreiras possíveis. A trajetória considerada regular envolve dois milagres, um realizado depois do processo iniciado, que dará direito ao candidato a santo ser declarado beato, e outro, após essa declaração (Cf. Peixoto, 2006). Mas para que, por exemplo, uma

11 | Minha tradução para: “[...] what makes up the part also makes up the whole”.

cura seja tomada como um milagre atribuível a alguma pessoa cuja “causa” se esteja postulando, é necessário que as súplicas tenham sido dirigidas somente ao aspirante a santo. Isso pode causar muitos dilemas aos postuladores responsáveis por encontrar, dentre as graças alcançadas por intercessão do candidato a santo, algo que possa ser declarado um milagre.

Dilemas como esses tem vivido a irmã Edith, cujos esforços por identificar um milagre para a beatificação do padre Aloísio, um sacerdote dos Sagrados Corações que viveu em Santa Catarina (Brasil) e cujo processo de beatificação também acompanhei como parte desta pesquisa. Conversando comigo enquanto vasculhávamos os arquivos do Instituto Padre Aloísio, a religiosa falou de um caso em o referido presbítero foi invocado para ajudar na gestação do pequeno M. A., tida como de alto risco. A grávida, uma médica de São Bento do Sul (Santa Catarina, Brasil), ao identificar a anormalidades na movimentação do feto no útero, passou a rezar para padre Aloísio, de quem os padrinhos do bebê haviam falado. “Nele depus minha fé. E orei para que ele salvasse a mim e o meu bebê no dia 16 de abril de 2013”, escreveu a miraculada em testemunho de graça entregue à irmã Edith, que me permitiu ler na ocasião.

Nesse testemunho, a devota também afirma que usou óleo bento pelo padre:

Passei a utilizar duas gotas do óleo do Padre Aloisio no alimento que eu ingeria. Com muita fé, sempre ao meio-dia. Duas gotas e a fé de que tudo daria certo. Os exames começaram a melhorar. [...] Mesmo assim, o bebê seguia com restrição importante de crescimento [...]. Passei a unguir minha barriga com o óleo do Padre.

O bebê nasceu prematuro. Precisou ficar um período na UTI especialmente para aumentar seu peso. “No leito da UTI ficou a imagem do Padre Aloisio constantemente. Ele foi e é o guardião do M. A.”, contou a mãe.

O dilema da irmã é que, em meio aos problemas da gestação que lhe pareciam graves, a gestante também recorreu a outros santos. “Rezar também para Nossa Senhora e Jesus ou Deus pode. Afinal, são eles que fazem o milagre. Mas a pessoa tem que ter certeza de que a intercessão foi só do padre Aloísio”, afirmou irmã Edith, duvidando da utilidade do caso para fins de beatificação do padre. Essa pequena digressão a esse outro caso pesquisado serve para salientar que, como Deus, Jesus e Nossa Senhora sempre estão envolvidos na produção de uma graça, acioná-los em um rogo não diminui o papel central do santo (ou candidato) na sua consecução. Então, agradecer a Deus e ao santo, e não apenas a este último, é, alguma medida, um preciosismo. E dar graças a Deus, uma certa obviedade.

A eficácia dos sacramentos, *ex opere operato*, e sua diferença com relação à força dos sacramentais, *ex opere operantis Ecclesiae*, remete a essa mesma discussão. Um padre poderia esclarecer que, segundo a doutrina católica, no batismo ou no matrimônio, bem como nos outros cinco sacramentos, o próprio Cristo estaria agindo. As eficácias

dos sacramentos – a união dos noivos, a remissão dos pecados na reconciliação, etc. – independem dos carismas individuais de quem os celebra. Já a potência de uma bênção ou de outra oração são condicionadas pelo ministro e pelo fiel, por suas fés e confianças. Pareceria que, nesse ponto, Weber tinha razão e o importante é ora o carisma da função, ora o individual. Mas isso seria ignorar que o realmente significativo para Herondina ou para outros devotos é acessar as graças que são condições a uma boa vida. E o que os leva a seguir suas devoções é, como revelou Etelvenia, o quanto vale, no céu, o santo junto a Deus, a fonte das bênçãos e detentor dos poderes sobrenaturais. Sobre Frei Galvão, outro franciscano que faleceu em fama de santidade, um artigo do jornal *Correio Paulistano* do início da década de 20 escreveu: “Sua alma, qual formoso lírio, toda se voltava para o céu, donde recebia a flux o orvalho da graça” (Silva, 1921). O carisma não está nem na instituição, nem no indivíduo. Ou melhor: está nos dois, pois a graça divina os atravessa e os movimenta. Talvez a diferença entre o *ex opere operato* e o *ex opere operantis Ecclesiae* não seja onde está o carisma, mas quem medeia seu alcance.

Outra situação em que se aciona o argumento weberiano é para analisar os frequentes conflitos estabelecidos de religiosos que intermedeiam o alcance de graças com seus colegas e, principalmente, com seus superiores. Alguma prática de cura é vista como muito heterodoxa ou alguma atitude é considerada pouco canônica, e os religiosos têm suas condutas observadas e possivelmente, repreendidas. Nos conceitos da sociologia da religião de Max Weber, o conflito ocorre porque, em uma igreja, o carisma de função é mais importante do que o carisma pessoal (Weber, 2000).

No caso do frei Fabiano, esse tipo de conflito pode ser observado no arquivamento da famosa moringa do frade. Fabiano atuou cerca de 38 anos como enfermeiro do Convento Santo Antônio (Conceição, 1754). Na enfermaria, tratava de seus confrades doentes. Ao mesmo tempo, atendia à população da cidade que batia à porta da casa franciscana: “Ricos e pobres vinham ao convento pedir a Frei Fabiano intervenção perante Deus nas suas enfermidades, e as orações de Frei Fabiano eram quase sempre atendidas” (Röwer, 2008). Ao socorrer os cidadãos, frei Fabiano oferecia a água de uma moringa, que ficou conhecida como milagrosa. O jarro, porém, foi arquivado e sua água deixou de ser distribuída, como se lê na biografia de frei Rogério:

[...] frei Rogério estava no hospital onde morreria. Seus confrades lhe perguntavam: ‘E frei Fabiano de Cristo, –perguntamos ao doente, – não poderia curá-lo, Paizinho? Isto sim, que seria milagre!’

Frei Rogério, que já rezara no fundo da alma o seu *Nunc dimittis servum tuum, Domine*, não se apegava à vida, embora toda a natureza humana o faça. O argumento, a respeito de frei Fabiano, tinha fundamento. Não deveria ele rezar nesta intenção? Outrora, inúmeras vezes tinha dado a enfermos e devotos um pouco d’água da moringa de frei Fabiano de Cristo, ainda conservada no convento, e da qual este venerado servo de Deus, na vida, também

dera aos doentes para beber. Durante anos, esta água tinha sido distribuída na portaria do convento, até que a campanha dum diário vermelho, relacionando a distribuição da água de frei Fabiano com fatos supersticiosos em Minas Gerais, fizesse com que os religiosos cortassem qualquer mal possível, pela raiz, fechando a moringa no arquivo do convento. Frei Rogério manifestou-me seu desejo:

-Diga ao P. guardião que lhe mando pedir um pouco d'água de frei Fabiano.

O pedido foi satisfeito. Frei Damião Berge Silbernagel, capelão da Casa de Saúde, levou um frasquinho, e frei Rogério, com a piedade e o respeito que a outros recomendava, tomou uns goles. [...] Frei Rogério, no entanto, sentiu as dores aumentarem. Não se queixou. Nem para isso abriu a boca (Sinzig, 1939: 394-396).

Diante da vinculação entre o jarro e a práticas “supersticiosas”, os confrades de frei Fabiano arquivaram a moringa e tolheram uma parte significativa de sua atividade junto à população, abrindo uma exceção para um grande difusor de sua devoção, frei Rogério. Poderia se dizer que a instituição, receosa da emergência de profetas, no sentido weberiano, promove um combate às heterodoxias. Sem retirar toda a validade dessa interpretação, é preciso atentar para a justificativa dos religiosos: cortar “[...] qualquer mal possível, pela raiz”. Assim, como a graça divina se imiscui com as coisas e pode ser transmitida por um gole da água da moringa, forças malignas ou diabólicas também busca suas brechas, para a usar a expressão de Costa (2017). Para além da razão sociológica, é preciso estar atento à ontologia patrocinada pelas pessoas, religiosos e leigos, em seus cotidianos.

Observando os testemunhos de graça, pude perceber uma complexa noção de agência. As curas e outras graças alcançadas pelos devotos não são nem fruto do carisma individual, nem do carisma de função (Weber, 2000). A graça é expressão da onipresença divina: é um fluxo que compõe instituição, indivíduos, outras coisas e acontecimentos, desde que se esteja aberto a recebê-la (Costa, 2017). E essa onipresença reforça a dificuldade de, ao ler agradecimentos por curas ou narrativas de restabelecimentos de saúde, bem como outras graças, identificar quem age. Isso se deve, como se verá na próxima parte deste texto, a pelo menos dois motivos relacionados: às dissoluções das agências e das pessoas.

NOTAS FINAIS – DÍVIDUOS E A DISSOLUÇÃO DA AGÊNCIA

Curiosamente, a carta de agradecimento de Etelvenia cuja publicação anexada já foi citada agradece a Deus não pela graça alcançada, mas por ter encontrado a biografia de frei Fabiano e, então, conhecido esse frade que lhe alcançaria uma graça:

São Paulo, 18.4.1977

Aos bondosos padres do Convento de Sto. Antônio

Estou enviando aos srs. a oração de agradecimento de Frei Fabiano. Porque eu alcancei uma grande graça, por isso eu agradeço a Deus nosso Pai por ter posto em minhas mãos o livro de Frei Fabiano e através dele, ter tido a felicidade de ter conseguido esta graça.

O meu muito obrigado,

Etelvenia R. R.

(Anexo de carta arquivada no Arquivo do Convento Santo Antônio, do Rio de Janeiro).

Caso se leiam as cartas que testemunham curas levando a sério os escritos, é possível perceber uma dissolução da agência, dissipada entre várias coisas e pessoas. Na história de Etelvinia, o papel de mediador, no sentido atribuído por Latour (2012), do livro não pode ser minorado. E é comparável ao desempenhado por frei Fabiano. Que seria da graça de Etelvenia sem o livro sobre frei Fabiano? O que seria da devoção ao frade sem a publicação?

O acontecimento de uma graça pode depender não apenas de Deus, de intercessores, de suas biografias, mas também do próprio devoto. É necessário pedir com fé e confiança, como fez uma devota anônima de Criciúma (Paraná, Brasil) que escreveu ao Convento em 1979. Receosa de reprovar na escola, pediu apoio a frei Fabiano: “Então para não ser reprovada tive que me recorrer a vós, fazendo vossa novena e com muita fé e consegui passar. Graça ao senhor Frei Fabiano”. Menezes (2004: 242) percebe esse aparente antagonismo entre devotos que acreditam em seus santos porque eles lhes alcançam graças e os que, inversamente, alcançam graças porque acreditam. A antropóloga sugere que se deve atenuar essa oposição e enfatizar o ponto em comum entre elas, a saber, a ligação dos santos com o alcance de graças. A parte disso, saliento que é também importante perceber o quanto, nestes testemunhos de graça, a agência se dilui em toda a malha de divindades, humanos e outras coisas (Ingold, 2015).

Sinzig (1939: 286) conta que, certa vez, o cardeal Leme, percebendo que frei Rogério não estava ouvindo, falou a seus confrades: “Esse frei Rogério!... Muita gente diz que os milagres atribuídos a frei Fabiano de Cristo, é ele quem os faz. Os senhores deviam escrever o que ele diz e registrar o que se prende à sua pessoa”. Se o cardeal achava que o milagre devia ser atribuído não a frei Fabiano e sim a frei Rogério, caso perguntasse a esse, Rogério provavelmente desviaria de si a autoria. Diria se tratar de obra divina, talvez com intermediação de São José, de quem era devoto, ou ação de um ou outro remédio homeopático da botica que costuma carregar para distribuir entre os enfermos. A agência, enfim, facilmente se dissolve. Vai de um frade a outro, a Deus com ajuda de um santo, às coisas. Isso porque o que age não parece ser as coisas. Não é a pílula que cura a enfermidade. Uma cura ou outra graça pressupõe uma série de participações nas trajetórias de outras coisas e habilidades perceptivas para seguir esses caminhos (Ingold, 2015). Ter as habilidades para acompanhar essas reuniões e delas participar condiciona qualquer ação.

Isso significa que para, por exemplo, Deus realizar algo neste mundo pode exigir muito suor de seus benfeitores na terra:

Penitências ainda foram impostas a frei Rogério por sua caridade e... pela fama de santo. Todos achavam natural que ele estivesse à sua disposição. Desempregados procuraram-no sempre de novo, para que lhes arranjasse um emprego que outros, inclusive os políticos no poder, não souberam ou não quiseram alcançar. Um único destes pedidos, frequentemente obrigava a visitas e pedidos repetidos, ora nesta, ora naquela casa de negócio ou repartição, diminuindo-lhe ainda mais o tempo já tão ocupado. Do mesmo modo, pobres e necessitados fizeram-no caminhar, bater a muitas portas, pedir, sujeitar-se a negativas e humilhações, verdadeira penitência muito sensível. E ele a fazia como Deus, na S. Escritura, reclama de quem jejua: com o rosto sempre alegre, com bondade, a transfigurar-lhe toda a figura, com a naturalidade prescrita por seu cargo de pai e mãe espiritual (Sinzig, 1939: 348).

Pode parecer uma contradição do biógrafo – que também era crente – afirmar que a consecução dos pedidos dos fiéis envolvia menos mágica e mais trabalho. Um pedido implicava a multiplicação dos pedidos por parte do frade. Essa solução por assim dizer sociológica dos problemas não nega, contudo, a ação sobrenatural. A providência divina mostra-se na ação de objetos e humanos. E Sinzig apenas esqueceu de elencar também as solicitações enviadas aos céus pelo seu confrade.

Isso remete à dificuldade de identificar o autor. Acontece que cada pessoa é uma dessas reuniões. São divíduos (Strathern, 2006). As personalidades crescem em coisas, sejam elas objetos ou outras pessoas. Não é à toa que o cardeal Leme se confundia ao atribuir um milagre a frei Fabiano ou a frei Rogério, pois suas personalidades foram bastante imiscuídas. Durante o período em que esteve na então Capital Federal, Rogério tanto fez a fim de ver seu confrade crescer no mundo que Fabiano se expandiu também no corpo do franciscano alemão.

Assim como Strathern acha pouco ter que escolher entre indivíduo e sociedade para entender os melanésios, para compreender as relações entre frades e seus devotos, parece prejudicial ter que escolher entre carisma de função ou individual. As graças apresentam grande complexidade. Por um lado, são um acontecimento, passível de ser relatado em uma carta. Por outro, são um fluxo que compõe tanto os frades candidatos a santos, os gols providenciais da seleção brasileira, a cura da coluna dolorida, os fiéis que têm bastante fé e rezam com confiança, a Igreja que consegue tornar presente a ação de Jesus Cristo no mundo e tudo o mais capaz de expressar a onipresença de Deus, que, tal como a eletricidade, não se pode ver, mas, como afirmaram frei Fabiano e frei Rogério, existe e faz toda a diferença. Essa onipresença de Deus, capacidade de se fazer presente em todas as coisas e pessoas, é, em parte, imitada por pessoas como os frades cujas devoções aqui

analisamos. Eles também não se limitam aos seus corpos e expandem-se por coisas e outras pessoas. Isso faz da tarefa de achar o autor uma árdua empreitada, porque a agência se dilui.

Diante disso, escolher entre o carisma individual e o de função significa procurar uma explicação sociológica para o fenômeno devocional. Por certo que essa tarefa não é menor. E sua realização merece esforços dos pesquisadores, especialmente no campo da sociologia. Sugere-se, contudo, neste texto um outro caminho possível a trilhar, menos preocupado em explicar ações do que em entendê-las à luz das compreensões daqueles que as fazem. Se esse caminho é, de fato, pertinente, isso se deve ao fato de propiciar reflexões que salientem aproximações entre populações que a antropologia por muito tempo tratou de distinguir.

A abordagem aqui proposta pode representar ganhos nos estudos da devoção. Ao trazer a ênfase na pessoa – e suas dissoluções – e na agência, é possível vislumbrar possíveis contribuições para a análise da produção da santidade no âmbito do catolicismo. A produção da pessoa do santo envolve uma complexa localização da agência, que não exclui sua diluição. Tomando essas pistas como nortes para investigações, talvez os santos podem ainda fazer mais pela Antropologia, para citar a expressão de Saéz (2009). Ao invés enfatizar a oposição entre povo e clero, popular e erudito, devoto e membro da hierarquia, discussão que tradicionalmente domina os estudos sobre devoção (Brown, 1981), talvez seria possível buscar um caminho alternativo. Menezes (2004) esboçou semelhante caminho, ao sugerir o estudo das formas de socialidade no âmago das quais o fenômeno da devoção acontece. Para além das distinções consagradas na literatura, há interações e compartilhamento de práticas e de concepções, que uma sensibilidade antropológica deve captar.

Juliano Florczak Almeida é doutor em Antropologia Social pela UFRGS e sociólogo na Fundação Gaúcha do Trabalho e Ação Social (FGTAS). Pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER-UFRGS), dedica-se à pesquisa dos seguintes temas: dimensões materiais da religião, catolicismo, etnobotânica, religião e saúde. É autor do livro *Bom Jardim dos Santos* (UFRGS Editora, 2016).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: O artigo se refere à tese de doutorado que não contou com bolsa, mas com recursos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para a realização de trabalho de campo e viagens a congressos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAGGIO, Hugo. 1974. *Frei Fabiano de Cristo*. Rio de Janeiro, Convento de Santo Antônio.
- BERGER, Peter. 1997. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis, Vozes.
- BOURDIEU, Pierre. 1992. *Economia das trocas simbólicas* (3ed ed.). São Paulo, Perpectiva.
- BROWN, Peter. 1981. "The Holy and the Grave". In: BROWN, Peter. *The cult of the saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 01-22.
- CERTEAU, Michel de. 1982. *A escrita da história*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da. 1754. "Venerável Fr. Fabiano de Chrisfto". In: CONCEIÇÃO, Frei Apolinário. *Pequenos na terra, grandes no céu: memórias históricas dos religiosos da Ordem Seráfica, que do humilde estado de Leigos subiram ao mais alto grão de perfeição*. Lisboa, Oficina do Doutor Manuel Alvarez Sollano, pp. 588-597.
- COSTA, Ypuan Garcia. 2017. "Abertura para Deus" e "brecha" para o demônio: a "libertação" entre católicos na cidade de São Paulo. São Paulo, tese de doutorado, Univesidade de São Paulo.
- DUMONT, Louis. 1997. "Introdução: As castas e nós". In: DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, pp. 49-67.
- GEERTZ, Clifford. 2008. *A Interpretação das Culturas* (1a ed; 13a). Rio de Janeiro, Editora LTC.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. In: *Contemporary Sociology*. Clarendon Press.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. 2007. "Introduction: thinking through things". In: HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (Eds.). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Abingdon, Routledge.
- INGOLD, Tim. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37: 25-44. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>
- INGOLD, Tim. 2015. *Estar vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes.
- INGOLD, Tim. 2016. "Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia". *Educação*, v. 39, n. 3: 404-411. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.15448/1981-2582.2016.3.21690>
- LATOUR, Bruno. 1992. *Ciencia en Accion. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Maidenhead, Open University Press.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo, Editora 34.
- LATOUR, Bruno. 2012. *Reagregando o social*. Salvador, Edufba; Florianópolis, Edusc.
- MENEZES, Renata de Castro. 2004. *A dinâmica do sagrado: Rituais, sociabilidade e santidade num convento no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- MOSKO, Mark. 2010. Partible penitents: Dividual personhood and Christian practice in Melanesia and the West. *Journal*

of the Royal Anthropological Institute, v. 16, n. 2: 215–240. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01618.x>

ORO, Ari Pedro. 2003. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 53: 53-69. DOI: <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092003000300004>

ORTNER, Sherry B. 2007. “Poder e projetos: reflexões sobre a agência”. In: GROSSI, Miriam P.; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter H. (Eds.). *Conferências e diálogos: Saberes e práticas antropológicas*. Blumenau, Nova Letra, pp. 45-80.

PEIXOTO, Maria Cristina L. 2006. *Santos da porta ao lado: os caminhos da santidade contemporânea católica*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar A. 2012. *Laicidade à brasileira : um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Porto Alegre, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

REYES, Luis Fernando de Jesús. 2015. *Negros devenires: siguiendo a las trayectorias de las negritudes materiales en Bolivia*. Porto Alegre, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RÖWER, Basílio. 2008. *O Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro: Sua história, memórias, tradições*. Rio de Janeiro, Editora Zahar.

SÁEZ, Oscar Calavia. 2009. O que os santos podem fazer pela Antropologia? *Religião e Sociedade*, v. 29, n. 2: 198-

219. DOI: <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872009000200010>

SILVA, Manuel Altenfelder. 1921, 29 de outubro. Frei Antonio de Sant’Anna Galvão. *Correio Paulistano*, 7. - complementar primeiro nome da referência (não encontrada).

SINZIG, Pedro. 1928. *Frei Fabiano de Christo: Um servo de Deus no Rio de Janeiro (Irmão Franciscano, falecido, em fama de santidade, no Convento de Santo Antônio, aos 17 de outubro de 1747, e cujos ossos foram encontrados em 1º de maio de 1924.)*. Petrópolis, Vozes.

SINZIG, Pedro. 1939. *Frei Rogério O.F.M.* (2nd ed.). Petrópolis, Vozes.

STRATHERN, Marilyn. 2002. “Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world”. In: KUPER, Adam (Ed.). *Conceptualizing society..*. Abingdon, Routledge, pp. 75-104. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203032244>

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Editora da Unicamp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132003000100015>

WEBER, Max. 2000. “Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas)”. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade* (4ª ed.). Brasília, Editora Universidade de Brasília, pp. 281-418.

WEBSTER, Joseph. 2013. The Immanence of Transcendence: God and the Devil on the Aberdeenshire Coast. *Ethnos*, v. 78, n. 3: 380-402. DOI: <https://doi.org/10.1080/00141844.2012.688762>

Recebido em 21 de setembro de 2019. Aceito em 16 de dezembro de 2020.

Assimetria e saliência: a relação entre iniciador/a e imitadores/as na circulação de bens industrializados entre os Wajãpi no Amapá

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2020.189649](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189649)

Camila Galan de Paula

Universidade Federal do Vale do São Francisco | São Raimundo Nonato, PI, Brasil
camila.galan@univasf.edu.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7463-1409>

RESUMO

Este artigo busca nova análise para dados de campo e interpretações anteriores sobre a circulação de produtos industrializados entre os Wajãpi no Amapá. O foco recai sobre a relação de tipo de imitador(a)-seguidores(as): os interlocutores em campo explicavam que algumas coisas eram amplamente compradas e usadas porque alguém teria comprado primeiro, e os demais, *imitado* esse iniciador. Em trabalhos anteriores, compreendi que tal processo poderia ser analisado à luz de discussões que estabelecem dois modos de circulação de mercadorias entre povos da América do Sul indígena, um relativo à magnificação de pessoas, outro à consanguinização e ao estabelecimento de relações simétricas. Aqui, busco reexaminar os dados à luz de interpretações das socialidades ameríndias que não partam de noções de propriedade e controle. Sugiro que a assimetria implicada no ato de iniciar uma moda possa ser entendida como a ocupação provisória de uma posição de “saliência”.

PALAVRAS-CHAVE

Wajãpi,
Amazônia,
mercadorias,
política
ameríndia,
consumo

ASYMMETRY AND SALIENCE: INITIATOR AND FOLLOWERS' RELATION IN THE INDUSTRIAL GOODS CIRCULATION AMONG THE WAJÃPI IN AMAPÁ (BRAZIL)

ABSTRACT This article re-analyses field data and former interpretations on the circulation of industrial goods among Wajãpi people in the Brazilian state of Amapá. The relation focused here is that of initiator-followers. Interlocutors in the field explained the acquisition of some goods by implying there is always an initiator who is followed by other in buying certain articles. I have formerly described this dynamic by associating Wajãpi explanations to discussions that state the existence of two ways of goods circulation among Lowland South American Indigenous peoples, one leading to magnification processes, another to kinship-making and symmetrical relations. This article re-examines initiator-followers process in the light of interpretations of Amerindian socialities that forgo notions of ownership and control. I suggest that the initiator of an action temporarily occupies a position of “salience”.

KEYWORDS

Wajãpi, Amazonia,
merchandise, Amerindian
politics, consumption

INTRODUÇÃO: OS AMERÍNDIOS E SUAS COMPRAS

Em minha primeira estada na Terra Indígena Wajãpi, no Amapá, iniciei a observação dos bens industrializados utilizados ali.¹ Percebi, de início, o uso de calcinhas com babados por muitas meninas pequenas, que ainda não trajavam saias.² Perguntando sobre tais peças de roupa, explicaram-me assim a preferência generalizada: uma mulher foi a Macapá, gostou e comprou para sua filha. Quando voltou a sua aldeia, as demais mulheres gostaram e *imitaram*, comprando peças de roupa semelhantes. Ao longo da pesquisa de campo, o espraio do uso de algum tipo de objeto adquirido na cidade foi-me explicado assim: alguém fez ou comprou primeiro, os demais gostaram e *imitaram* (*wãã*).

Pretendo tratar do modo como os Wajãpi me explicaram essa dinâmica do(a) iniciador(a)-imitadores(as)³, com ênfase no uso de bens industrializados dado o foco principal de minha pesquisa. Nota-se, porém, que tal dinâmica não se restringe a bens da cidade, e lida com objetos e atividades diversos. Anteriormente, compreendi a explicação de meus interlocutores a partir do que João Dal Poz (2004: 185) denomina “dois princípios institucionais” operando na circulação de bens em sua etnografia junto aos Cinta-Larga. Outros antropólogos trabalhando na América do Sul indígena também explicam a circulação de bens a partir desses “dois vetores contraditórios” (Gordon, 2006b: 42; Grotti, 2007, 2013; Brightman, 2010). Em análises anteriores segui essa literatura e argumentei que a ação de iniciar o uso de um objeto na TI Wajãpi instaurava relações assimétricas, relacionadas ao acúmulo de bens, por sugestão da bibliografia.

Neste artigo, proponho desvincular a lógica do iniciador-imitadores da noção de uma circulação diferenciadora de bens, fruto de um acúmulo prévio de bens ou de relações que permitam sua obtenção. O intuito deste trabalho, assim, é aproximar meus dados de abordagens das socialidades indígenas que não partam de noções de propriedade, poder e controle para compreender o caráter assimétrico de certas relações (Lima, 2005; Guerreiro, 2015; Perrone-Moisés, 2015; para além da América do Sul cf. Strathern, 1999). Provisoriamente, proponho que o iniciador wajãpi ocupe uma posição de “saliência” com relação aos imitadores, termo que desenvolvo ao longo do artigo.⁴ Com essa releitura de material de campo à luz de outras discussões, este artigo tem o intuito de contribuir para abordagem renovada da circulação de bens industrializados e dinheiro entre populações indígenas das terras baixas da América do Sul.

Iniciei a pesquisa junto aos Wajãpi buscando compreender o que os levava a comprar certos objetos na cidade em detrimento de outros e, a partir da percepção de que compravam coisas semelhantes, os motivos para o fazerem. Sutiãs de modelos semelhantes, calcinhas de babados para meninas pequenas, relógios de pulso de mesmo modelo, painéis de alumínio iguais, blusões de futebol de mesmo modelo (mas de distintos times), computadores portáteis idênticos... era sobre esses objetos, sobretudo, que conversava com meus interlocutores. Inspirada por outros trabalhos

1 | Entre 2013 e 2017, estive por um total de sete meses na TI Wajãpi, realizando atividades de pesquisa de campo, de acompanhamento de professores indígenas e participando de formações para as mulheres. A pesquisa de campo propriamente dita foi realizada entre 2014 e 2015, quando visitei doze das mais de 90 aldeias (somando as aldeias permanente e aquelas habitadas apenas na estação seca) em que viviam então os cerca de 1.200 habitantes da TI Wajãpi.

2 | Em outros trabalhos (Paula, 2015; 2016) apresento de modo mais detalhado as vestes dos Wajãpi. Resumidamente: o traje masculino nas aldeias é a tanga de pano vermelho, *kamisa pirã*, outrora típica em toda a região das Guianas e de possível adoção pós-colonial (Gillin, 1948: 824; Van Velthem, 2003); já as mulheres usam saias do mesmo tecido, às vezes optando por panos estampados. À parte calcinhas, outras peças de roupa são pouco usadas. Alguns homens usam camisetas ou blusões, e camisetas podem ser vistas nas manhãs mais frescas também entre mulheres. Muitas mulheres usam sutiãs, mas não todas e nem em todas as ocasiões ou locais. As roupas na cidade são marcadamente distintas das usadas nas aldeias.

3 | Nesta única vez e no título, deixo marcado que as modas podem ser iniciadas por mulheres ou por homens. Atividades ou objetos genericados serão imitados apenas por pessoas de mesmo gênero – explorei essa questão, especificamente para o uso de roupas, em outro trabalho (Paula, 2016). Os Wajãpi explicavam-me esse processo dizendo que alguém *imitou* o outro; “iniciador” e “imitadores” são termos que eu mobilizo para facilitar a escrita.

4 | Opto pelo termo saliência – em que pese seu sentido popular de assanhamento – em detrimento de proeminência porque este último termo, em sentido figurado, denota superioridade. O termo “saliência” é usado em trabalhos de ciências cognitivas – diferentes vertentes da antropologia cognitiva inclusas

sobre bens industrializados entre povos indígenas (Hugh-Jones, 1992; Howard, 2002; Van Velthem, 2002, 2010; Dal Poz, 2004; Gordon, 2006a, 2006b; Grotti, 2007; 2013; Ewart, 2013a; 2013b; Walker, 2013), buscava entender os modos de circulação desses objetos, bem como os critérios de seleção e comparação operados pelos Wajãpi na compra ou apreciação das coisas adquiridas na cidade.

A bibliografia sobre circulação de bens industrializados na América do Sul indígena, embora não seja vasta, é variada. Enquanto alguns autores avizinham suas discussões da antropologia econômica (Dal Poz, 2004; Brightman, 2010), outros recusam a pertinência de tal aproximação. É o caso de Cesar Gordon (2006), e foi o caminho que optei por seguir, em favor de aproximações com discussões regionais da América do Sul indígena. A principal desvantagem de tal opção se dá pela dificuldade de comparar as etnografias com relação aos dois modos de fazer circular mercadorias e dinheiro pelas redes indígenas, que na abordagem de Dal Poz (2004), remetem a discussões clássicas de Karl Polanyi. Por outro lado, e pensando a partir de Marilyn Strathern (1999), a vantagem de não vincular análises sobre outros povos à antropologia econômica e a discussões de propriedade está em pôr em questão a historicidade dos termos usados na tradução de conceitos estrangeiros. David Graeber, escrevendo sobre práticas que a antropologia vem entendendo como “consumo”, lembra-nos que

[...] talvez devêssemos considerar que em muitas das sociedades que estudamos a produção de produtos materiais sempre foi subordinada à construção mútua de seres humanos, e que o que elas estão fazendo, ao menos parcialmente, é simplesmente insistir em continuar a agir desse modo, mesmo quando usam objetos manufaturados alhures. Em certos casos, isso pode levar a resistência autoconsciente ao – tanto quanto a uma adoção entusiástica igualmente autoconsciente do – consumo capitalista. Mas na maioria dos casos, ao menos eu suspeito, nossas questões e categorias são simplesmente irrelevantes (Graeber, 2011: 502, minha tradução).

Similarmente, para o caso da circulação de bens e das relações assimétricas que ela implica, talvez devêssemos suspeitar da inadequação ou mesmo da irrelevância de nossas categorias. É esse exercício que pretendo desenvolver aqui.

Retomo os casos em que a compra de mercadorias foi explicada a partir da lógica da *imitação*. Uma professora com quem conversei explicou-me que foi a primeira mulher a usar sutiã na TI Wajãpi:

Primeira vez que fui lá no [conjunto de aldeias wajãpi na Guiana Francesa] Camopi, tem uma amiga minha e ela conversou comigo e disse ‘você usa esse’ e ela me levou na casa dela e ela deu para eu vestir o sutiã. [...] Depois eu uso, comprei um lá em Macapá para eu vestir. [...] Quando eu tinha treze anos. Aí depois eu fui lá no [conjunto de aldeias] Mariry, o pessoal falou para mim ‘Por que você usa esse sutiã?’ E eu falei para elas: ‘Eu uso porque eu gosto, porque também eu fico bonita, eu vejo o pessoal

– (Lakoff, 1990; Boyer, 2000; Blount, 2011), antropologia perceptual (Washburn, 1999) e antropologia da arte (Gell, 1998). Esclareço que o termo “saliência” tal qual mobilizado neste artigo guarda com conceitos antropológicos dessas outras abordagens apenas uma relação de homonímia. Ao contrário do uso que essas outras vertentes fazem do termo “saliência” para se referir à percepção sensorial, uso o termo para tratar de um caráter assimétrico das relações sociais.

lá do Camopi.' [...] Aí começou a usar, quem tem assalariado, esposa de assalariado. Quem não tem assalariado não usa, não tem como comprar. [...] Eu acho que o pessoal... eu não sei dizer... eu acho que eu que espalhei isso para as moças. Eu comecei. [...] Aí depois pessoal imitou, todo mundo, até mais velha. Até depois nós, quando nós fomos lá em Macapá, aí a gente compra kamisa wiri⁵, qual que vai combinar, compra também kamisa azul. [...] Quando eu uso sutiã com saia, acho que o pessoal acha bonito, pensa que vai vestir também igual eu. [novembro/2014]

5 | Tecidos estampados usados para saias. Foi também com mulheres do Camopi que mulheres da TI Wajãpi aprenderam a usar saias de panos estampados, *kamisa wiri*.

Essa professora, assim, aprendeu um modo de se vestir, *imitou* o que viu nas aldeias da Guiana Francesa, pois tinha gostado. Outras mulheres, em seguida, *imitaram-na*.

Um morador da aldeia Kwapo'ywry comentou comigo sobre a recente moda de comemorar aniversários. Contou-me que aprendeu com um motorista não indígena que faz fretes (transporte em carros ou caminhonetes) para Macapá. Este lhe explicou que em aniversários compra-se um bolo, refrigerantes e balões. Meu interlocutor, dessa forma, decidiu comemorar o aniversário de um de seus filhos. A partir de então, outras pessoas em aldeias próximas passaram a comemorar aniversários, reservando dinheiro para comprar bolo e refrigerantes em vendas em um assentamento rural às margens da rodovia Perimetral Norte. Pelo que pude observar, tal moda estava restrita a aldeias mais próximas à estrada, onde há acesso diário a bens vendidos em vendas no assentamento ou por pessoas que entram de carro ou moto na TI para fazer comércio.

Um professor, o primeiro a enviar seus filhos para terminar a educação escolar em Macapá, disse-me que depois outras pessoas o teriam *imitado* e mandado os jovens para a capital amapaense. De fato, quando realizei meu trabalho de campo, muitas famílias que contavam com aposentados ou *assalariados* enviavam filhos e netos para estudar em Macapá e, mais recentemente, em Pedra Branca do Amapari, seja na sede do município, seja em comunidades rurais. Na época, ter filhos estudando na cidade parecia algo importante de ser realizado.

Contaram-me também da primeira mulher a comprar um telefone celular, logo *imitada*. Também, do único homem a ter um carro – na realidade, oficialmente pertencente a uma das associações dos Wajãpi; outros estariam já se organizando para comprar um automóvel, inclusive tendo se inscrito em cursos de autoescolas.⁶

Os exemplos arrolados acima bastam para seguirmos com a discussão. Prossigo apresentando os dois modos de circular mercadorias na América do Sul indígena, de acordo com a bibliografia sobre o tema. Em seguida, introduzo temas correlatos e imbricados nessa dinâmica: inveja, *fazer preconceito*, *desigualdade*, *disputa*, generosidade. Justamente com a questão da generosidade, voltamos a um tema clássico nas terras baixas sul-americanas: a relação entre chefia e generosidade, para prosseguir com críticas a pressupostos de controle e propriedade para compreensão das socialidades ameríndias. A partir daí, será possível retornar à ideia de *imitação* e de iniciadores entre os Wajãpi.

6 | *Particular*, "o meu particular" é um modo de falar daquilo que não é coletivo; é aquilo que se refere a uma pessoa ou a sua família. Dominique Gallois (2002) apresenta essa distinção operada pelos Wajãpi no âmbito das políticas de geração de renda implementadas pelo Centro de Trabalho Indigenista nos anos 1990. No caso do carro, embora pertencente a uma associação, este era tido como *particular* de alguém. Marina Vanzolini (2018) apresenta sobre os Aweti um caso que envolve justamente uma caminhonete: doada para a comunidade, ela era usada pelo chefe como se fosse *patikulá* (o neologismo foi desenvolvido por Marina Novo [2017] para pensar lógicas de posse associadas à circulação de mercadorias entre os Kalapalo). Não investi esforços em compreender possíveis novas lógicas de posse associadas à circulação desses bens, como faz Novo (2017) e retoma Vanzolini (2018).

A CIRCULAÇÃO DE BENS INDUSTRIALIZADOS NA AMÉRICA DO SUL INDÍGENA: UMA DISCUSSÃO BIBLIOGRÁFICA

A bibliografia sobre a circulação de mercadorias na América do Sul indígena indica a existência de dois modos de circulação de objetos. Cesar Gordon (2006a; 2006b) e João Dal Poz (2004) formulam de modo explícito essa questão, este vinculando sua discussão à antropologia econômica de viés substantivista, aquele rechaçando o diálogo com a antropologia econômica.

De acordo com Dal Poz (2004), a abordagem substantivista da economia de K. Polanyi compreende que a organização de produção e distribuição de bens (atividades econômicas) garantiria a integração social por meio de mecanismos de reciprocidade, redistribuição e troca mercantil. A reciprocidade referir-se-ia a trocas simétricas enquanto à “redistribuição, através da qual se cumprem as obrigações entre um chefe e seus súditos, corresponde o modelo da centralidade, baseado na coleta, no armazenamento e na partilha de bens e serviços” (Dal Poz, 2004: 33). Estabelece sua etnografia em diálogo com esse referencial teórico.

O chefe-de-casa (*zapivaj*) cinta-larga possui características comumente associadas aos chefes ameríndios: apazigua conflitos, inicia uma aldeia, começava empreendimentos guerreiros, é anfitrião de festas, é generoso doador de alimentos. É com relação a esse último ponto que Dal Poz situa o caráter redistributivo da posição de chefia: não basta querer ser chefe e ser iniciador de atividades, há determinações sociológicas e produtivas que se impõem. Uma “vasta parentela ou um vínculo hereditário renomado” (2004: 162) são importantes e para “consolidar ou estender o prestígio e a influência, um *zapivaj* direciona seus esforços no sentido de angariar mais recursos e benefícios, tanto os que provêm da produção interna quanto os capturados alhures, dos quais necessita se deseja assistir um número crescente de seguidores” (2004: 158). Assim, é o chefe quem se incumbia de distribuir mercadorias que chegavam às aldeias em certas ocasiões, “como se a ele, em particular, coubesse o controle estrito do fluxo de bens e serviços entre o grupo social e o seu exterior” (2004: 185). Esse controle de bens, contudo, é sempre fugaz, posto que é à generosidade que ele visa atender.

A necessária generosidade do chefe, notada em tantos contextos ameríndios, precisa de um momento anterior de acúmulo de relações e de bens que permite, justamente, a generosidade posterior. De acordo com a etnografia de Dal Poz (2004), isso ocorre tanto nos contextos de rituais, quanto no contexto mais contemporâneo (décadas de 1980 e 1990) de circulação de dinheiro advindo da liberação pelos Cinta-Larga de atividades garimpeiras e madeireiras em seu território. Assim, cabe ao chefe a abertura de roça, construção da casa e mais recentemente, “a posse de carros, camionetas ou caminhões que servem ao vai-e-vem interminável de moradores à cidade” (Dal Poz, 2004: 169). A construção de casas de madeira, nas décadas anteriores à escrita da tese de Dal Poz, era prerrogativa do chefe. Prerrogativa custosa, no entanto,

que implicava em negociações com madeireiros, liberação dessa atividade e construção de casas com o dinheiro arrecadado. A falta de casas de madeira podia provocar inclusive cisões nos grupos residenciais (2004: 166).

O chefe Cinta-Larga, assim, precisa ser generoso, e essa distribuição sob a forma de festas, casas e idas à cidade possui, na análise de Dal Poz, o caráter centralizador da redistribuição tal qual proposta por Polanyi. No entanto, esse tipo de troca não é o único que ocorre ali. As trocas simétricas ocorrem também cotidianamente nos grupos residenciais: famílias trocam carne e chicha. Há obrigatoriedade de generosidade entre consanguíneos e corresidentes. A não generosidade nesse tipo de relação é tida como uma afinização, uma quebra do ideal de convivência das aldeias.

Também na etnografia de Gordon (2006a; 2006b) entre os Xikrin do Cateté, habitantes do sul do Pará, é possível observar que os bens circulam a partir de “dois vetores contraditórios” (2006b: 42).⁷ Nos anos 1980 a Cia. Vale do Rio Doce (CVRD) firmou um convênio compensatório com esses indígenas por conta de atividades mineradoras na Serra de Carajás e passou a pagar salários aos chefes xikrin. Segundo Gordon, o sistema hierárquico xikrin é refletido na estrutura dos salários de chefes, e “um modo de valorização qualitativa do prestígio e da preeminência política passou a ser constituído e expresso quantitativamente por meio de uma escala de salários” (Gordon, 2006a: 4). Entre os Xikrin, há diferença entre aqueles que têm nomes comuns (*idji kakrit*), e os que têm nomes bonitos (*idji mejx*). Esses nomes estão ligados ao sistema cerimonial e conformam um sistema de produção de valor; sua beleza, *mejx*, advém de sua origem externa, animal, e tem ligação com sistema de transmissão cerimonial. Há ainda a diferença entre as pessoas bonitas e as verdadeiramente bonitas, aquelas com nomes belos confirmados cerimonialmente. Patrocinar uma cerimônia de confirmação de nome, contudo, requer esforços para produção de alimento ritual. Assim, há uma correspondência entre a diferença daqueles com nomes verdadeiramente belos e a hierarquia política. Pessoas boas/belas (*me mejx*) são aquelas com parentelas grandes, cuja capacidade produtiva lhes assegura participação na confirmação de nomes cerimoniais, aprendizado de suas prerrogativas cerimoniais (*nêkrêjx* e *krukràdjà*), “aquisição de status, posições de prestígio, funções de chefia e... atualmente [...] concentração de salários (Gordon, 2006a: 7).

Assim como na etnografia de Dal Poz sobre os Cinta-Larga, percebe-se uma correlação entre capacidade produtiva e hierarquia entre pessoas. O sistema hierárquico xikrin reflete-se na estrutura de salários recebidos da CVRD. Para o antropólogo,

não se trata de uma nova elite, mas de uma mesma e antiga elite, mas que se vale hoje de outros signos de prestígio: não tanto os bens cerimoniais (cuja origem é considerada exógena), mas outro tipo de bem exógeno: o dinheiro e os produtos industrializados (2006a: 20).

Se por um lado os industrializados circulam ritual ou comumente de modo “diferencial” (Gordon, 2006b: 341), há outra modalidade de circulação: aquela que se liga ao idioma

7 | Os parágrafos a seguir são parcialmente retomados de material instrucional que publiquei em site ligado à licenciatura em Ciências Sociais – USP Ensina Sociologia (Paula, 2014).

do parentesco, e que Gordon se refere como “tendência para coletivização” (2006b: 42). Assim como circulam alimentos prontos entre corresidentes, o mesmo passa a ser feito com relação aos industrializados, seja alimentos ou outros itens. Tais objetos “são incorporados na dinâmica social como parte de um processo geral de fabricação de pessoas [...] individuais” (2006b: 305) e coletivas. No âmbito desse tipo de relação de consumo dos bens industrializados, frisa-se discursivamente a igualdade e não a competitividade (2006b: 347).

Gordon ainda atenta à interrelação entre os dois “vetores contraditórios” de circulação de bens que, no contexto do endinheiramento e afluxo de mercadorias, levaria a uma inflação no sistema; os bens perdendo rapidamente seu caráter de conferir distintividade. Nota o autor que, com o aumento do afluxo de bens industrializados nas aldeias, mais gente passou a ter recursos para fazer cerimônias de confirmação de nomes belos; os rituais deixaram de ser restritos. Novos produtos “de luxo” podem ser adquiridos para a diferenciação, mas a demanda sempre crescente por novas mercadorias é “uma espécie de resposta dada pelo sistema de diferenciação xikrin diante do que me parece ser uma pronunciada aceleração de seu funcionamento (Gordon, 2006b: 402).

As duas etnografias apresentadas acima, assim, pensam a circulação de bens como um dos aspectos centrais para o estudo das socialidades ameríndias. Na instauração de relações simétricas entre corresidentes, ou assimétricas/hierárquicas entre chefes e aldeões, importam o controle e a circulação de bens. Em reflexões anteriores, compreendi que os comentários de meus interlocutores wajãpi sobre o iniciador e imitadores relacionavam-se a esses dois vetores de circulação. Como se o iniciador instaurasse uma relação assimétrica ao ser o primeiro a ter, por exemplo, um telefone celular. Já a *imitação* compreendi como sendo um movimento de simetrização das relações, posto que tornaria todos (ao menos os *assalariados*) portadores dos mesmos bens industrializados. Sigo sugerindo que a ação do iniciador é uma relação de instauração de assimetria, mas entendo-a como uma relação de “saliência” e não de controle ou posse de bens. A seguir, trato de inveja, ciúme, avareza e desigualdade, temas sobre os que os Wajãpi falavam ao me explicar a ideia de *imitação*.

FAZER PRECONCEITO

Durante uma reunião de caxiri, duas cunhadas contaram-me, com evidente desaprovação, sobre os *estudantes* da cidade que, ao voltar às aldeias nas férias escolares, *faziam preconceito, inveja ou disputa*.⁸ Explicaram-me que esses jovens voltam, falam para os outros que eles não têm as coisas, que os pais deles são pobres, que os seus próprios pais são ricos. Mostram as coisas que compraram na cidade e aprenderam a usar: tablets, celulares, tênis, bonés etc. E quem vive nas aldeias passa a querer esses objetos. No caso daqueles que enviam os filhos ou netos para estudar na capital,

8 | Todos esses termos, disseram-me meus interlocutores, podem ser traduções para o português de *jirôarôa*. Aproveito para explicitar que a pesquisa foi realizada em língua portuguesa.

provocam *disputa*, pois a partir de então, os outros “querem alcançar” e “não querem ser deixados para trás”.

Novamente, a lógica do iniciador e imitadores é aparente. *Fazer preconceito*, compreendi inicialmente, corresponderia a iniciar deliberadamente uma prática ou comprar determinadas coisas e não as compartilhar. Ou a ter algo cujo acesso não é generalizado. Como me disse um interlocutor: “Ele compra roupa, camisa, só para mostrar, invejar”. Importante notar que se *faz preconceito* também em práticas não relacionadas a mercadorias. Se um homem abre uma roça muito grande, os demais quererão também *alcançar*. Quem fala bem português *faz inveja* para quem tem menos domínio dessa língua. Também se um caça muito, e outro só caça um jacu, daí fala-se que este é *panema*, e ele *fica invejando*. Quando o motivo do *preconceito* se refere a bens, há modos de se forçar seu compartilhamento: as pessoas pedem coisas aos outros.⁹ Ou, admite a explicação dos Wajãpi, podem chegar a roubá-las, o que enseja estratégias como a construção de casas fechadas ou com cadeados.¹⁰

No limite, portanto, ser um iniciador pode ser visto como um ato de *fazer preconceito*, que vai de encontro ao ideal de simetria dos Wajãpi. Como explica Dominique Gallois, a partir das reflexões do falecido chefe Kumai: “O que um tem – uma roça, uma casa, um caminho de caça, etc. – todos devem ter. Com o dinheiro, ocorre o mesmo” (2000: 7). Como discuto adiante, entendo que não se trata de igualdade no sentido de que todos devam possuir as mesmas coisas ou habilidades, mas de simetria. Iniciar uma moda não é necessariamente *fazer preconceito*, afinal qualquer um pode iniciar uma ação que será potencialmente imitada. A *desigualdade* malquista pelos Wajãpi, entendo, refere-se a uma assimetria na possibilidade de iniciar modas, a uma fixidez da posição de saliência. *Fazer preconceito*, assim, parece dizer respeito a uma posição exclusiva ou privilegiada de acesso a novidades. É este argumento que desenvolvo após a discussão bibliográfica que segue.

ASSIMETRIA PELO CONTROLE? ECONOMIAS POLÍTICAS AMERÍNDIAS? OUTRA DISCUSSÃO BIBLIOGRÁFICA

Quando os Wajãpi diziam que compravam coisas porque tinham visto outra pessoa testando e gostaram, *imitando*-as, ou quando me contavam das preocupações com os jovens que *faziam preconceito* e com a possibilidade da *desigualdade*, estavam falando dos dois modos de circulação de mercadoria que delineei acima? Ou seja, estavam falando de posições de prestígio conquistadas pelo acúmulo e controle assimétrico de bens e a consequente possibilidade de os distribuir, por um lado? Ou, por outro, de relações de compartilhamento, em que a circulação dos bens da sua “forma cozida” (Gordon, 2006b), implicava relações de consaguinização e simetrização? Assim o supus, em trabalhos anteriores (Paula, 2015; 2017). O pressuposto, então, era o de que deter bens seria um ponto necessário à magnificação de pessoas. Esse entendimento

9 | Em outro trabalho (Paula, 2017) aproximei minhas discussões do conceito de *demand sharing*, tratado por Peterson (1993; 2013) para pensar contextos aborígenes na Austrália. Trata-se de um modo de forçar a generosidade alheia a partir de pedidos explícitos de coisas, e tal modo de forçar o compartilhamento não implica endividamento por parte de quem recebe os bens. Para a América do Sul indígena, Ewart (2013a), Colleoni (2016) e Penfield (2017) utilizam esse conceito para tratar da circulação de bens em suas etnografias.

10 | Catherine Gallois (2004) foi quem primeiro notou as “casas de guardar coisas” entre os Wajãpi, cujo objetivo era justamente armazenar itens caros, como combustível ou motores. Já entre os Xikrin do Cateté, Gordon (2006b: 174) especula se as cozinhas não teriam ganhado paredes no fim dos anos 1990 com o intuito de esconder os bens das famílias. Além do roubo e de pedidos, em outros contextos, a feitiçaria pode estar associada a disputas relativas ao não compartilhamento de bens dos brancos (Vanzolini, 2018).

aproxima-se de autores que pensam em economias políticas ameríndias, ou seja, na ideia de que a política indígena esteja atrelada à produção, controle e circulação de bens (industrializados ou rituais), nomes, relações, força de trabalho (Dal Poz, 2004; Grotti, 2007; Brightman, 2010).

A descrição da figura do chefe como aquele que deve dar coisas e palavras aos seus aldeões é antiga na etnologia da região (Lowie, 1948; Clastres, 2003 [1962]). Como nota Beatriz Perrone-Moisés (2015), discute-se muito quem é superior a quem nessa relação, o chefe ou sua turma. Mas, e se puséssemos em suspensão a metáfora da propriedade (cf. Strathern, 1999) e do controle para pensar as socialidades ameríndias?¹¹ Escreve Perrone-Moisés:

Quem é superior entre um chefe e sua turma? Resolve-se a questão quando a relação é repostada em seu plano, e o que procurávamos num plano político inexistente aparece na chave da festa. Pois a relação entre anfitrião e convidados é assimétrica mas, justamente, é impossível defini-la em termos hierárquicos (Perrone-Moisés, 2015: 55).

A antropóloga critica o fato de que todas “as descrições e análises da chefia (não só dos índios, por sinal), costumam arrolar características diferenciais dos chefes no plano que concebemos como ‘econômico’. Chefes têm mais roças, mais casas” (2015: 94). No entanto, o que está em questão nas políticas indígenas não é o controle de recursos, mas a distribuição das coisas em festas. A proposta da autora – que seguimos aqui mais nas críticas que estabelece do que nos caminhos de investigação propostos – consiste em deslocar o olhar para a política e a chefia indígenas. Fazem-se coletividades, a partir da ação de chefes, em festas e em guerras. Festa e guerra, assim, são compreendidas por ela como o par relacional – em perpétuo desequilíbrio, como ensinou Lévi-Strauss em *A história de linçe* sobre os dualismos ameríndios – das socialidades no continente. A função-chefe, na visão da autora, consiste assim, em chave de festa, na função-anfitrião – o chefe é aquele que recebe seus convidados, alimenta-os, depende tudo o que possui. É esse o prestígio maior na América indígena.

Outro antropólogo que propõe desvincular a relação entre controle e chefia para pensar as políticas ameríndias é Antonio Guerreiro (2015). Em sua etnografia, argumenta que o chefe kalapalo é o corpo humano perfeito, não porque nasça assim, mas porque mesmo que se façam chefes a partir de chefes – a semelhança implicada na continuidade corporal do critério de filiação é pertinente –, é preciso construir um corpo de chefe e ser reconhecido como tal por outros chefes. Este é ponto central na análise: as relações simétricas entre chefes têm primazia em relação às assimétricas entre o chefe e seu grupo. Nos termos das discussões regionais contemporâneas, sua análise demonstra que ali a filiação adotiva (o chefe como pai de seus aldeões) é caso da afinidade potencial (o chefe com relação a outros chefes).

¹¹ | Controle é uma ideia que aparece em diversos trabalhos sobre a região (Erikson, 1987; Fausto, 2008; Brightman, 2010; Costa, 2013). É bem verdade que esses autores pretendem amerindianizar a noção de propriedade ou controle, buscando entender “como pessoas impingem-se umas às outras” (Fausto, 2008: 343). Amerindianizar conceitos euro-americanos ou partir das descrições ameríndias para operações de tradução que traem a língua de chegada (cf. Viveiros de Castro, 2004) parecem-me procedimentos antropológicos distintos. Creio estarmos diante de dois modos de universalização em antropologia, como discute Viveiros de Castro (2011).

A função-chefe entre os Kalapalo, ainda de acordo com a análise de Guerreiro, caracteriza-se por algumas ações que têm sido compreendidas na etnologia regional como características das relações de maestria (Fausto, 2008): cuidado e proteção. No entanto, para Guerreiro, o aspecto central na função de chefia é a de esteio: é em torno do chefe que se estabiliza, temporariamente, um grupo. Trata-se de uma relação assimétrica, portanto, mas não de controle. Relações de simetria e assimetria, assim, parecem ser, no caso Kalapalo, inter-relacionadas e alternadas temporalmente. E transversalmente, diria Tânia Stolze Lima (2005), sobre a assimetria entre os Yudjá.

Em seu trabalho sobre os Yudjá, a relação assimétrica encapsulada na posição *iwa* é central na teoria etnográfica apresentada sob a forma de livro (Lima, 2005). Para os Yudjá, uma placenta é amiga do bebê, mas este não é amigo dela. Ou seja, trata-se de uma amizade assimétrica, e, de mesmo modo, a relação de amizade entre o chefe e seu pessoal caracteriza-se também pela não reciprocidade da relação. É que o bebê é *iwa* de sua placenta. *Iwa* poderia ser traduzido por “dono”, mas Lima opta por recusar tal tradução, dados os pressupostos sobre propriedade que, em nossos termos, a palavra carrega. *Iwa* é uma ideia yudjá de relação, é o meio para a criação de unidades sociais.

Sobre a amizade assimétrica, escreve Lima (2005: 90): trata-se da “distribuição diferencial da posição de sujeito, ou [d]a presença de uma função-Eu de caráter eminentemente político”. A posição de sujeito, tomada por um *iwa*, é o que congrega em torno de si um ponto de vista, um grupo. O *iwa* é, assim, a condição da vida social e, importante notar, é uma posição que circula. O *iwa* é quem inicia uma ação, vai na frente; é, sobretudo, quem atrai pessoas para uma ação pelo oferecimento de cauim. Na análise da antropóloga, *iwa* é antes uma relação do que uma posição ou um personagem. Assim, o chefe (dono de aldeia) ou o capitão (sênior) yudjá são posições articuladas pela relação *iwa*. Um chefe é quem funda uma aldeia, e essa posição é mais cristalizada do que a ação de convidar para uma cauinagem, mas também é passível de circular.

Se a amizade assimétrica é a forma da relação entre os chefes e os seus, os *iwa* de dois grupos têm relações de amizade simétrica. Sintetiza Lima (2005: 100): “Em resumo, esta é a configuração do *socius* que os Yudjá constituem como seu: grupos constituídos internamente por uma assimetria, interligados por uma relação de simetria que, aberta ao evento, pode apresentar estados alternados de assimetria”. Por ser circulante, a posição assimétrica da relação *iwa* não se caracteriza como hierárquica, pois não há a possibilidade de totalização hierárquica.¹² As próprias noções de igualdade e hierarquia são colocadas em questão como pertinentes para tratar da vida social na Amazônia indígena.

Os trabalhos de Lima (2005) e Guerreiro (2015) tratam da função de chefia como a função de iniciar uma ação, o que acarreta a conformação temporária de um grupo. Com relação à questão dos iniciadores-imitadores wajãpi analisada aqui, eu já notara sua semelhança com outro contexto em que o chefe é aquele que inicia: o caso araweté descrito por Eduardo Viveiros de Castro (1986). *Tenetãmo*, o chefe araweté, é

12 | Sobre este ponto, importa reconhecer que os debates sobre hierarquia nas terras baixas da América do Sul são amplos, sobretudo para certos grupos linguísticos (como os Arawak) ou regiões (como o Alto Rio Negro e o Chaco), e não há possibilidade de tratar dessa literatura aqui. Contudo, ressalto que algumas abordagens sobre o tema recusam a ideia de uma totalização hierárquica. Ao buscar compreender as imagens da hierarquia em sistemas regionais como o Alto Rio Negro e o Alto Xingu, Andrello, Guerreiro e Hugh-Jones (2015), por exemplo, argumentam que ali a hierarquia não se refere a englobamento do contrário (Dumont, 2008): “as hierarquias no Alto Xingu e no Alto Rio Negro parecem fazer uso de uma linguagem temporal e, portanto, diacrônica” (Andrello, Guerreiro & Hugh-Jones, 2015: 700, minha tradução). Em um sentido diverso, exploro ao longo do artigo a ideia de uma assimetria wajãpi baseada em um aspecto temporal: é o ato de iniciar uma ação que torna alguém “saliente”.

“o que segue à frente”, “o que começa” [...]. O líder Araweté, assim, é o que começa, não o que ordena; o que segue à frente, não o que fica no meio.

Toda e qualquer empresa coletiva Araweté supõe um tenetãmõ: não existe começo inocente, acordo “comum” em que todos estejam na mesma relação com a tarefa. Uma coisa não começa se não houver alguém em particular que a comece. Mas, entre o começar do tenetãmõ, já de si relutante, e o prosseguir dos demais, sempre é posto um intervalo, vago mas essencial: a ação inauguradora é respondida como se fosse um pólo de contágio, não uma abertura legitimadora ou exortativa: e, não obstante, espera-se por ela (Viveiros de Castro, 1986: 302-303).

E essa ação de iniciar, não se refere apenas à chefia ou à esfera produtiva.

A aldeia Araweté parecia passar por ciclos, desde no que tocava a modas superficiais (uma canção, uma brincadeira invadiam os dias), até esferas sociológicas (Viveiros de Castro, 1986: 303).

Também na etnografia de Dal Poz (2004), citada anteriormente, percebe-se que a posição de chefia não corresponde apenas ao controle de bens e recursos necessários à generosidade. O chefe Cinta-Larga, *zapivaj*, é o dono-de-casa. Contudo, há ainda outra figura de liderança naquela sociedade, o *bexipo*, “o que está à frente”, aquele que inicia atividades variadas e é “potencialmente capaz de conjugar e dar forma às atividades grupais. Entre o *bexipo* e seus companheiros, instala-se um vínculo de cunho funcional, embora de limitada duração” (Dal Poz, 2004: 160). A diferença entre os *zapivaj* e o *bexipo* estaria sobretudo no aspecto temporal mais longo da posição do primeiro. Também o dono da casa lidera por ser quem tem iniciativa: de construir uma casa, plantar roça, iniciar festas e guerras (Dal Poz, 2004: 161). As observações dos Cinta-Larga sobre os hábitos do japiim (*Cassicus cela*) são esclarecedoras, e mostram que a política, para os Cinta-Larga, é menos um domínio que um modo de pensar conformações de coletividades:

Pássaro da família dos icterídeos, que nidifica em colônias, coloca-se ao pensamento cinta-larga como uma genuína metáfora para a função *zapivaj*. Dentre os tipos que foram observados na região amazônica, o japuçu (*Psarocolius bifasciatus*) é o maior de todos [...]. Segundo o caçador, o japuçu escolhia uma árvore e ali pendurava seu ninho; então, seguiam-no os demais tipos, menores e mais numerosos, que daí enchiam a copa da árvore com centenas de ninhos [...]. Justamente por ser o primeiro a construir a morada na árvore escolhida, é que os Cinta-Larga atribuem ao tipo maior uma função homóloga a de dono-de-casa; razão pela qual, para eles, o japuçu é o *irara zapivaj*, o chefe dos demais japiims (Dal Poz, 2004: 162-163).

Seria possível pensar o iniciador/imitadores Wajãpi a partir desse conjunto de discussões da bibliografia? É o que se busca sugerir a seguir.

SIMETRIA, DESIGUALDADE, SALIÊNCIA

Imitação é tema recorrente nas falas dos Wajãpi e, por isso, aparece em trabalhos de outras antropólogas sobre eles, assim como em produções dos próprios pesquisadores indígenas (Pellegrino, 2008; Pesquisadores Wajãpi, 2008; Gallois, 2012; Oliveira, 2012). Como discuti em outra ocasião (Paula, 2017), o que os Wajãpi falavam em português como *imitar* parece referir-se a ao menos dois processos – mas quando perguntava em língua wajãpi, o termo era sempre o mesmo, *wã'ã*. Assim, *imitar*, além de se referir a comprar o que outra pessoa comprou na cidade, ou fazer algo que os outros estão fazendo, também se relaciona a *pegar o jeito* de alguém, aprender um conjunto de práticas corporais. Rapazes e homens jovens *imitavam* o corte de cabelo de jogadores de futebol ou de cantores de música sertaneja. Mulheres adultas que começavam a frequentar reuniões e encontros de mulheres indígenas passaram a usar calça jeans e mochila. *Imitar* esses modos de vestimenta e cabelos, em ambos os casos, não era mera questão de aparência pessoal, mas tratava-se de aprender ou ter aprendido um conjunto de habilidades – saber jogar futebol, cantar música sertaneja ou ser hábil falante do português nas reuniões interétnicas de mulheres.

Imitar, portanto, relaciona-se a atos de aprendizagem (Oliveira, 2012): foi por imitação que os ancestrais dos Wajãpi aprenderam os padrões gráficos que utilizam (Gallois, 2012); assim também aprenderam os cantos e danças das festas com outras gentes nos tempos primordiais (Gallois, 1988). Ou como elucidam os pesquisadores wajãpi (2008: 25), “a gente também imita canoa feita por outro grupo e as casas deles”.

A *imitação*, contudo, é também perigosa e deve ser feita criteriosamente: no caso contemporâneo de replicação de imagens, como fotografias ou filmagens, a imitação replica imagens (*ã'ãga*) que carregam o princípio vital (*i'ã*) do fotografado (Pellegrino, 2008; Pesquisadores Wajãpi, 2008; Gallois, 2012).

Mas não é apenas no caso de imagens que a *imitação* é perigosa:

A imitação feita desmedidamente pode acarretar na transformação em outro, tal como ocorreu com alguns *taivigwerã* em tempos passados. Primeiro foram dois irmãos que, ao brincarem (*ojimaraí*) de macaco-aranha, enegreceram seus corpos com jenipapo e avermelharam seus rostos com urucum; subiram, então, em uma árvore e, imitando (*owa'ã*) os gritos e movimentos do primata, transformaram-se em macaco-aranha, sumindo mata à dentro. Posteriormente, outro *taivigwerã* pintou-se como guariba (o corpo de vermelho e a face de preto) e ao trepar nas árvores, metamorfoseou-se. Por fim, um antepassado juntou frutos de pequi, ateou fogo e com as cinzas gordurosas desenhou manchas de jaguar pelo corpo; com o intuito de assustar um cunhado, enrolou sua *kamisa pirã* como um rabo e pôs-se de quatro a imitar, dizendo-lhe: “*Emãe tairo, jawarã ije*” [“Veja cunhado, onça eu sou”]. E assim se transformou por completo (Oliveira, 2012: 86, inserção da autora).

A *imitação* excessiva do corpo e modo de outros, assim, pode levar a uma indesejada transformação. Semelhantemente, não se deve ornamentar exclusivamente com motivos gráficos de um só tipo, vindos de um só animal. Joana Cabral de Oliveira, em seguida a esses fragmentos de narrativas, sugere que *wã'ã* seja “um modo de reviver uma experiência” (2012: 186). Talvez seja, sugeri, um modo de experimentar temporariamente outro corpo-perspectiva (Paula, 2017).

Dessa discussão importa notar que *imitar*, para os Wajãpi, é tanto ato fundamental de aprendizagem quanto é perigoso; não se deseja ser idêntico ao outro ao efetuar a imitação. Assim, quando os Wajãpi me explicavam que *não pode ter desigualdade*, entendo que não estavam reivindicando a indistinção como ideal, mas certo senso de simetria. Mais precisamente, como desenvolvo adiante, a simetria da possibilidade da posição de iniciador. Isso porque meus interlocutores falavam-se sobre quem comprou primeiro determinada coisa, e não tanto sobre quem comprava muitos itens.¹³ Importa ser o primeiro a comprar algo, ou a inaugurar uma moda – é o destaque conferido por esse tipo de ação que proponho chamar de saliência. O iniciador, portanto, ocupa uma posição assimétrica com relação aos imitadores não porque detém acesso a muitos bens, e menos ainda a bens exclusivos, mas porque é, justamente, alguém que teve uma iniciativa de compra. Tal posição assimétrica, assim, parece referir-se a uma qualidade de distinção ou saliência, e não (ou não exclusivamente) de controle desigual a mercadorias. No caso de coisas com uso muito espraçado em toda a TI, não se sabe ao certo o iniciador. Já no caso de objetos como celulares, tablets, carro, máquina de lavar roupa (que fica no *aluguel* de Macapá, não na TI, onde as aldeias não possuem energia elétrica) todos sabem quem comprou primeiro. Quando outros passam a comprar, o efeito de saliência parece diminuir. Presilhas para cabelo de modelos inovadores, panelas diferentes, tudo isso parece interessar e ser alvo de *imitação*, mesmo que por curto período.

O risco da desigualdade, dessa feita, não se relacionaria a alguém poder comprar e fazer circular mais do que os demais. A *desigualdade* implica que algumas poucas pessoas passariam a ser sempre as iniciadoras de modas, ocupando a posição de saliência de modo perene. A ideia de desigualdade implicada em afirmações como *não pode ter desigualdade*, assim, talvez se refira ao incômodo de os estudantes da cidade e os assalariados se tornarem os únicos com acesso a novidades, os únicos capazes de inaugurar ações – iniciar o uso de certa peça de roupa, mas também de cortes de cabelo, de conhecimentos musicais, políticos, linguísticos, dentre outros saberes e objetos acessados fora da Terra Indígena. O receio é que essas pessoas se tornem os únicos centros de catalização dos processos da vida social (Lima, 2005: 113), ao menos no que diz respeito ao âmbito das mercadorias. O ideal de simetria ou igualdade dos Wajãpi – “*não pode ter desigualdade*” –, portanto, talvez seja antes de tudo uma contra-hierarquia, como sugere Lima (2005: 113) sobre os Yudjá.

Em suma, o risco apontado pelos Wajãpi é o de que haja a cristalização de uma posição de iniciador. O receio é o do congelamento do movimento impresso pela

13 | É preciso reconhecer, contudo, que nem todas as famílias possuem possibilidades de compras equânimes, uma vez que nem sempre há assalariados (professores, agentes indígenas de saúde, agentes de saneamento básico, merendeiras) ou aposentados entre seus membros. Não estudei a distribuição de assalariados entre as famílias ou, mais propriamente, como se organizam grupos familiares em torno dos assalariados. Tinoco (2000) analisa a influência que alguns chefes tiveram em fazer seus filhos e netos serem escolhidos para ser formados professores e, futuramente, receber salários. Sua análise, no entanto, não pensa a chefia como um processo ou uma ação política, como a bibliografia mais recente vem fazendo (cf. Sztutman, 2005). Dessa feita, não é possível compreender como o contexto de disputas por posições assalariadas pode ter sido importante na confirmação de chefes e nas relações entres os grupos locais (*wana kō*) wajãpi.

dinâmica do iniciador-seguidores, em que a possibilidade de iniciar um ato está sempre potencialmente aberta. No mundo wajãpi, a estabilidade da posição de saliência é sempre momentânea; uma aldeia dura mais do que a moda de cortes de cabelo, mas os genros de um chefe de aldeia muito provavelmente tentarão eles próprios ser fundadores de suas aldeias.¹⁴

Sugiro, assim, que a ação política wajãpi opera pela ação de se tornar saliente. Pensar em termos de saliência, ao invés de magnificação, tem a meu ver a vantagem de não imaginar *a priori* a diferença implicada na ação política como eivada pelo controle, tal como fazem algumas leituras de donos/mestres como pessoas magnificadas, em especial o foco na relação de maestria como relação entre continente e conteúdo (Fausto, 2008). Isso não significa abandonar a possibilidade de assimetrias nos mundos ameríndios, apenas torna crucial “se perguntar quais as formas indígenas da assimetria, e como elas diferem das nossas ideias ‘nativas’ ou conceitos antropológicos sobre a questão.” (Guerreiro, 2018: 54). A pergunta de Guerreiro, inclusive, ecoa a sugestão de Fausto:

Há que se construir uma nova linguagem, etnograficamente informada, para conceitualizar as relações assimétricas na região sem, de um lado, dissolvê-las em um banho simetrizador ou, de outro, transformá-las em sementes contendo um aparelho estatal em miniatura (2008: 342).

A questão que se coloca, assim, é a de como encarar as relações da assimetria e da política nos mundos ameríndios. Magnificação via apropriação, controle e cuidados de outras criaturas? Ou saliência instaurada pelo ato de iniciar uma ação? Pessoa plural do mestre (Fausto, 2008) ou centro circulante de catalização de ação social (Lima, 2005)? A questão é demasiado ampla e eu não tenho condições de respondê-la plenamente. De todo modo, para os fins deste artigo, é possível olhar para os “donos” no mundo wajãpi para tentar situar a questão e indicar uma resposta.

Fausto (2008) ao escrever sobre a figura dos “donos” na Amazônia, argumenta que não se trata de esquadrihar um domínio ontológico; as relações de maestria conformam um esquema relacional ameríndio. De todo modo, vejamos como a literatura sobre os Wajãpi descreve o que traduz por “donos” (*-jarã*). Gallois (1988: 98) define a relação entre donos (*-jarã*) e suas criaturas (*eima*) ou seguidores (*emĩwãe*) como uma relação de posse, de controle e de cuidado, pois o dono controla a reprodução, crescimento e bem-estar de suas criaturas.

A noção de *-jarã* wajãpi é múltipla: “reúne ao mesmo tempo, a ideia de indivíduo primordial na especiação, de pai ou mestre responsável pela espécie, e ainda de líder” (Gallois, 1988: 165). O controle das criaturas por seu dono é feito pelo *tupasã*, caminho visível apenas por quem tem pajé, isso é, por quem tem substância xamânica em seu corpo. É por esses fios *tupasã* que o dono das queixadas as controla, lidera, e delas cuida. Puxando os fios presos em seu pulso “ele anda na frente, os porcos andam atrás dele”

14 | A tendência entre os Wajãpi é de residência pós-marital uxorilocal, ao menos nos primeiros anos após o casamento.

(: 112), e assim os lidera ao curral, onde cuida deles. Este dono, assim, controla e cuida de suas criaturas, mas também as lidera, indo à frente de seu pessoal. O sol, a chuva, e o vento são controlados por Monpera, guardião da porta do céu, que os mantém na borda do céu (: 66). Mas esses seres também possuem donos terrestres: certo tipo de cigarra é *kwara'yjarã*, dona do sol/verão, uma vez que ela é o primeiro ser a chegar na estação seca, sendo seguidas por outros seres. De modo similar, a *ra moruwa* é dona da chuva: são esses seres que anunciam a chegada das águas:

[...] chegam do final da terra em suas canoas; algumas semanas antes, eles são anunciados pelo barulho das árvores derrubadas pelo vento, quando estão preparando suas embarcações. Permanecem por três meses, cantando sozinhos; a chegada de *iui* (*rã*, Hilídeos) que acompanham *morua* por alguns dias, anuncia a estiagem (Gallois, 1988: 66).

Assim, a ideia de “donos” entre os Wajãpi indica relação de cuidado e controle, mas também de liderança e início de ação.

Talvez entre as relações de saliência – cujo fundamento principal é o destaque adquirido pelo ato de iniciar uma ação – e as relações de maestria haja uma diferença de grau e não de natureza.¹⁵ De todo modo, a opção deste artigo foi enfatizar as relações que proponho chamar de “saliência”. A meu ver, elas oferecem chave renovada de leitura para entender a circulação de bens industrializados entre povos indígenas. Ainda, no caso específico de minha pesquisa, permite a aproximação entre o tema dos bens industrializados e outras etnografias sobre os Wajãpi.

Ainda sobre os donos, Gallois indica que de um modo geral “a relação entre donos de espécies naturais e suas criaturas não é propriamente associada à ‘chefia’ [...], embora o mestre de uma espécie possa ser qualificado, em alguns casos, por este qualificativo” (1988: 98-99). Um ser chamado de chefe (*rovijã*) será “um indivíduo específico, cujo tamanho monstruoso denota a posição de primazia, ou de paternidade da espécie” (:165). É o caso da sumaúma, tratada por alguns dos interlocutores de Dominique Gallois por chefe dos donos das árvores (*ywyrajara rovijã*) (:117). Também Joana Cabral de Oliveira (2012: 62-68) mostra em sua etnografia que árvores grandes, como sumaúmas ou angelins, podem ser ditas chefes de árvores.¹⁶ Em outro artigo, a mesma antropóloga (Oliveira, 2015) sugere que a lógica do sensível (cf. Lévi-Strauss, 2010), entre os Wajãpi, perpassa as perspectivas. Ou seja, se as coisas do mundo mudam de acordo com o ponto de vista, as características sensoriais cruzam perspectivas. De acordo com a autora, é pela “grandeza descomunal” de certas árvores que elas são designadas chefes, *rovijã*. O “tamanho grande e a proeminência (destaque) que alguns indivíduos assumem em relação aos demais do mesmo grupo” (Oliveira, 2012: 63) é o que faz certos espécimes serem chamado chefe.¹⁷

Dessa forma, na fala de um interlocutor de Oliveira (2012: 65), o angelim, (*peyryry*) foi designado como chefe, *peyryryrovijã*, tendo inclusive seguidores (*-emĩwãe*). Assim

15 | Agradeço a um/a dos/as pareceristas por essa sugestão. Seria necessária a realização de uma pesquisa orientada especificamente sobre este tema para tornar a sugestão em hipótese de pesquisa e verificar sua pertinência para o contexto wajãpi. No entanto, a literatura sobre o domínio dos donos entre os Wajãpi parece efetivamente apresentar casos que, em minha leitura, dizem respeito a ambos os tipos de relação.

16 | Já Gallois aponta que alguns dos diversos donos da floresta (*ka'ajarã*) podem ser por vezes “referidos pelo nome de uma série de árvores particularmente importantes nos ritos xamanísticos” (1988: 117) como sumaúma e angelim. Essas árvores podem ser “donos”, assim, porque possuem *tupasã*, os fios xamânicos que ligam um pajé a suas criaturas.

17 | Neste ponto, importa notar que Oliveira (2012: 67) já discutiu com proposições das ciências cognitivas para argumentar que é possível que as árvores chefes sejam protótipos cognitivos de categorias. Segundo Oliveira, contudo, as abordagens cognitivas não perguntam pelo modo como os protótipos são eleitos, e argumenta que a “dimensão sensível é algo determinante nesse processo. As árvores ou pássaros chefes são escolhidos por se destacarem dos demais por algumas dimensões sensíveis extremas, tais como: o enorme tamanho do angelim, do pataúá e do gavião real” (2012: 67). Talvez fosse o caso de indagar se essas árvores “chefes” não poderiam ser entendidas como “exemplos salientes” (*salient examples*) de uma categoria (Lakoff, 1990: 89-90), um dos modelos metonímicos com efeitos de protótipos para a teoria de categorização proposta por Lakoff. Segundo esse autor, “It is common for people to use a familiar, memorable, or otherwise salient examples to comprehend categories” (1990: 89). A crítica que Oliveira estabelece às abordagens cognitivas da classificação pode ser inclusa no tipo de crítica que antropólogos socioculturais fazem à antropologia cognitiva: “[...] that formal analysis could never provide overarching cultural descriptions of individual societies of the types expected in information-rich ethnographies. Formal analysis

como não há um só chefe entre os Wajãpi, admite-se muitos chefes-árvores. Na mesma conversa com a antropóloga em que angelim foi dito *rovijã*, em seguida também *waa*, um tipo de abiu selvagem, foi considerado chefe – de outras árvores frutíferas; chefe dos seus, portanto. Nesses casos, é o grande porte e a saliência de alguns seres que os torna chefes – não exatamente de uma espécie, nos termos da nossa biologia, mas de um conjunto de seres considerados semelhantes.

Além de ser proeminente, o chefe vegetal também alegra sua turma. É o que disse uma mulher a Oliveira (2012: 68), sobre a relação entre as mandiocas e outro tubérculo, *makwari*, que seria o “*temi’õ rovijã*”, o chefe da plantação das mandiocas: “Porque você planta mandioca junto dele [*makwari*] e então a plantação de mandioca vai ficar alegre”. Também o angelim, chefe de várias árvores, “deixa os outros bem, ele deixa os outros alegres”, fortalecendo-os. O chefe, assim, é proeminente, alegra, fortalece. Um chefe wajãpi, de acordo com Tinoco (2000: 54), é justamente aquele que promove o “entendimento e cooperação entre indivíduos e grupos locais”, que provê para os seus, é bom orador, é generoso. É ainda fundador de aldeia e exerce continuamente a capacidade de manter seus genros juntos de si; inicia e mantém, portanto, um agrupamento de pessoas a partir de um ato fundacional – e assim reencontramos a discussão dos chefes ameríndios como iniciadores e conformadores de grupos (Viveiros de Castro, 1986; Lima, 2005; Guerreiro, 2015). Além disso, o “chefe é aquele que tem mais experiência, tem mais conhecimento, é sabido” (Pesquisadores Wajãpi, 2009: 12).

A partir do que escreve Oliveira sobre as árvores consideradas *rovijã*, das características da chefia wajãpi e da bibliografia sobre política ameríndia, é possível especular se além de provedoras e salientes, as árvores-chefe não são também iniciadoras de agrupamentos. Pensemos no angelim, que Oliveira (2012: 67) trata como “um chefe generalizado (*rovijã kō*) das árvores”. Aprende-se em uma publicação do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) que o angelim-vermelho (*Dinizia excelsa* Ducke), considerando suas relações ecológicas, é tido como espécie pioneira, na classificação dual de Swaine & Withmore (1998) ou como oportunista, em classificações ternárias. A divisão de espécies de árvores em grupos ecológicos – divisão em disputa, cujos critérios e características não são unívocos – entre pioneiras e não pioneiras (ou clímax), ou entre pioneiras, oportunistas e clímax referem-se à ordem de sucessão das árvores após a “fase de clareira (*gap-phase*)” em ciclos que compreendem as fases “clareira, construção e madura (*gap, building and mature*)” (Swaine & Withmore, 1998: 81). Espécies pioneiras, para Swaine e Withmore (1998: 82) são “*species whose seeds can only germinate in gaps in the forest canopy open to the sky and in which full sunlight impinges at ground level for at least part of the day*”, e as clímax são as espécies cujas sementes germinam à sombra. Uma árvore pioneira, de acordo com esses autores, não pode ser entendida apenas como a “pioneira” no sentido de senso-comum do termo, tendo uma série de características que em geral compartilham. De

was perceived by critics as too narrow and piecemeal for holistic ethnographic descriptions” (Blount, 2011: 15), ao que os antropólogos cognitivos responderiam que “*their method of representing informant knowledge was more principled and thus more accurate, in contrast to impressionistic, non-replicable ethnography.*” (: 15). Como indicado na nota 4, não formulei a questão e o desenvolvimento deste artigo em consonância a questões da antropologia cognitiva, o que demandaria questões e dados formulados de outro modo – inclusive alguns autores localizam a antropologia cognitiva não como parte da antropologia sociocultural, mas da “antropologia científica” (Blount, 2011) ou das ciências cognitivas (Brown, 2006; Boster, 2012). Apenas indico aqui uma discussão em que a “saliência” poderia encaminhar para outras questões – desde que a pesquisa fosse inteiramente reformulada.

todo modo, o fato é que há árvores que só se desenvolvem “até o dossel quando ocorre uma abertura natural (clareira) pela queda ou morte de outras árvores” (Mesquita, Ferraz & Camargo, 2009), e é caso do angelim, que, no entanto, é caracterizado por Ferraz *et al.* (2004) como atípica no conjunto das características comumente associadas à classificação de sucessão florestal.

A partir dessa digressão sobre sucessão florestal, indago se o angelim e outras árvores ditas chefes (*rovijã*) não são também as que iniciam uma fase de um ciclo ecológico, sendo seguidas por árvores que crescem à sua sombra. Árvores iniciadoras e árvores que morrem, podendo a posição de iniciador-chefe circular. Antes dos machados de ferro, era na clareira de angelins queimados que os Wajãpi abriam suas roças (Oliveira, 2020: 7). E uma aldeia sempre nasce de uma roça (: 8), embora nem toda roça origine uma aldeia. No caso de chefes de aldeias que conseguem manter muitos de seus genros (ou até mesmo filhos) juntos de si, é comum perceber as tentativas dos mais jovens de iniciar suas próprias aldeias a partir das roças. Às vezes constroem ali uma casa, vivem temporariamente na nova roça-aldeia. Podem chamar o local de “aldeia”, enquanto seu sogro chama-o de “roça”. De todo modo, começar uma aldeia implica antes abrir uma roça. E, conforme explica Oliveira, roças eram abertas na clareira de um angelim queimado. Um chefe-árvore que é sucedido por um chefe-humano? É possível imaginar que sim. O imponente angelim ocupa uma posição de saliência por muito tempo antes de ser queimado e sucedido por uma roça, que pode vir a ser a aldeia de seu fundador humano.¹⁸ Afinal, “o que era roça volta a ser floresta. O que era floresta, volta a ser roça” (Oliveira, 2020: 9).

A criação primeva da floresta se deu quando sumaúma, por ação do criador, brotou e foi seguida pela figueira (Oliveira, 2020).¹⁹ Sufocada pela figueira, a sumaúma morreu e suas folhas secas espalhadas pelo vento originaram toda a floresta. As árvores primeiras, e a morte de árvores, assim, são alvo de reflexão do pensamento wajãpi.

Neste ponto, é preciso admitir que minha sugestão de pensar a ação do iniciador do uso de certos bens industrializados como uma ação de fazer-se saliente não abarca todo o domínio das ações diferenciadoras relativas a posições de chefia. Ser o iniciador no uso de um determinado tipo de jaqueta não conforma um grupo, uma turma, um pessoal – ao menos não no modo como comumente pensamos. Ao iniciador de uma moda, além disso, também falta toda a sorte de características bem-quistas num chefe: a oratória, o apaziguamento, a capacidade de agrupar, alegrar e fortalecer seus aldeões. No entanto, imagino ser possível ao menos levantarmos a hipótese de que iniciar uma ação relacione-se a processos sempre temporários de conformação de agrupamentos que implicam numa saliência daquele que começa a ação. Pois “só há incansável e insistente começar uma vez mais” (Oliveira, 2020: 11), o que vale para a floresta, que vira roça, que vira capoeira, e novamente floresta. E para as posições de saliência, que são ocupadas de modo sempre provisório, a partir de um novo ato de começar. Se e de que modo essa saliência se alia a outros atributos, é o caso de se

18 | Mas não se trata de mera substituição de um espaço de floresta por um espaço vivido entre humanos: antes da fundação de uma nova aldeia, os donos wajãpi das roças precisam primeiro ter afastado “os ciumentos *-jarã* da terra, das árvores, dos animais e da floresta” (Oliveira, 2020: 8), e com a plantação dos cultivos das roças, chegam junto os donos das mandiocas, das batatas, etc.

19 | Em sua tese, Oliveira (2012: 10-11) fala em sumaúma e ficus, e não figueira.

verificar empiricamente. Penso, em suma, que é porque o ato de iniciar entre os Wajãpi é central que eles refletem em termos de *imitação* de alguém que começa uma ação para explicar as “modas” relativas aos bens comprados na cidade.

CONCLUSÃO

Talvez o trabalho de compreender e traduzir mundos seja sempre inconcluso. Este, restrito e especulativo, certamente o é. A partir de questionamentos suscitados pelo diálogo com outra bibliografia, realizei o exercício de duvidar das categorias e discussões que empregara para compreender o que me disseram os Wajãpi sobre imitação.

Alguém compra algo, podendo ou não *fazer preconceito*. Outras pessoas, assim, *imitam* e compram coisas semelhantes. Outros, sem acesso a dinheiro ou à cidade (sem ser *assalariados*), não conseguem *imitar*, quanto menos tornar-se iniciadores. Está aberta a possibilidade da indesejada *desigualdade*. Numa pesquisa breve e feita em português, ainda que buscando me aproximar das explicações e sentidos dados pelos Wajãpi a *imitar*, *preconceito*, *desigualdade*, difícil não se enganar sobre o que poderiam ser interessantes equívocos (cf. Viveiros de Castro, 2004). Como deslocar metáforas (cf. Strathern, 2006) e compreender acepções de *imitar*, *preconceito*, *desigualdade* que não estejam ancoradas em pressupostos da propriedade, do controle, da hierarquia, da produção?

Este artigo, assim, é antes de tudo um convite a outro modo de pensar a circulação de bens industrializados entre povos ameríndios das terras baixas sul-americanas. Trata-se de propor a reflexão sobre o tema a partir das imagens mobilizadas pelos interlocutores em campo. Quais as relações políticas implicadas nos usos desses bens e, sobretudo, como tais relações são expressas? Se imaginarmos uma antropologia cuja tarefa seja a de traduzir mundos (Viveiros de Castro, 2004), ampliando os próprios conceitos da teoria social, então os modos wajãpi de pensar as disputas em torno de quem compra bens primeiro podem ser válidos para pensar política sem que precisemos pensar em economias políticas ameríndias, em hierarquia, em controle.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Marina Vanzolini e Karen Shiratori, pois foi numa disciplina ministrada por elas no PPGAS da USP que revi meu material de pesquisa à luz das discussões deste artigo. Agradeço também a Karen, bem como a Rodrigo Brusco, pelas leituras e comentários a diferentes versões deste artigo. Obrigada ainda a Rodrigo Lazaresko Madrid pelas conversas sobre ciências cognitivas, que me ajudaram a responder questões das/os pareceristas anônimas/os. Às/aos pareceristas igualmente agradeço pelas sugestões e objeções. A todas as pessoas

na T.I Wajãpi que me receberam em suas casas, aldeias e escolas entre 2013 e 2017, como pesquisadora e assessora.

Camila Galan de Paula é professora assistente no Colegiado de Antropologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF), campus Serra da Capivara (São Raimundo Nonato-PI). Mestre e doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Bacharel e licenciada em Ciências Sociais também pela USP. Integra os seguintes grupos de pesquisa: Hybris - Grupo de estudo e pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades e o Laboratório de metodologia, pesquisa e documentação em Antropologia (LaMPDa).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Este artigo é resultado de reflexões posteriores relativas a uma pesquisa de mestrado financiada com uma bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processo No. 12/23868-3.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRELLO, Geraldo; GUERREIRO, Antonio; HUGH-JONES, Stephen. 2015. Space-Time Transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro. *Sociologia & Antropologia*, v. 5 n. 3: 699-724. DOI: <https://doi.org/10.1590/2238-38752015v533>

BLOUNT, Ben G. 2011. "A History of Cognitive Anthropology". In: KRONENFELD, David; BENNARDO, Giovanni; MUNCK, Victor C. de; FISCHER, Michael D. (org.). *A Companion to Cognitive Anthropology*. Malden, MA, Wiley-Blackwell, pp. 11-29.

BOSTER, James S. 2012. Cognitive anthropology is a cognitive science. *Topics in Cognitive Science*, v. 4 n. 3: 372-378. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2012.01204.x>

BOYER, Pascal. 2000. Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 6, n. 2: 195-214. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00012>

BRIGHTMAN, Marc. 2010. Creativity and Control: Property in Guianese Amazonia. *Journal de La Société des Américanistes*, v. 96, n. 1: 135-167. DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.11303>

BROWN, Penelope. 2006. "Cognitive Anthropology". In: JOURDAN, Christine.; TUIE, Kevin. (org.). *Language, culture, and society: key topics in linguistic anthropology*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, pp. 96-114.

- CLASTRES, Pierre. [1962] 2003. "Troca e poder: filosofia da chefia indígena". In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 45-63.
- COLLEONI, Paola. 2016. Becoming Tamed. The Meaning of 'Becoming Civilized' among the Waorani of Amazonian Ecuador. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 14, n. 1: 72-101. <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/5>
- COSTA, Luiz. 2013. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 19, n. 3: 473-504. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132013000300003>
- DAL POZ, João. 2004. *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- DUMONT, Louis. [1966] 2008. *Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações*. 2 ed. São Paulo, EDUSP, 2008.
- ERIKSON, Philippe. 1987. De l'approvisionnement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amériendienne *Techniques & Culture*, v. 9: 105-140. DOI: <https://doi.org/10.4000/tc.867>
- EWART, Elizabeth. 2013a. Demanding, Giving, Sharing, and Keeping: Panará Ideas of Economy. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 18, n. 1: 31-50. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12002>
- EWART, Elizabeth. 2013b. *Space and society in central Brazil: a Panará ethnography*. London and New York, Bloomsbury Academic.
- FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 14, n. 2: 329-366. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- FERRAZ, Isolde D. K.; LEAL FILHO, Niwton; IMAKAWA, Angela Maria; VARELA, Vania Palmeira; PIÑA-RODRIGUES, Fátima. 2004. "Características básicas para um agrupamento ecológico preliminar de espécies madeiras da floresta de terra firme da Amazônia Central". *Acta Amazonica*, v. 34, n. 4: 621-633. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0044-59672004000400014>
- GALLOIS, Catherine J. S. 2004. *Sentidos e formas do habitar indígena: entre mobilidade e sedentarização. Estudo de caso entre os Wajãpi do Amapá*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GALLOIS, Dominique. 1988. *O Movimento na Cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- GALLOIS, Dominique. 1992. "Arte iconográfica Waiãpi". In: VIDAL, Lux (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo, Studio Nobel; Edusp; Fapesp, pp. 209-230.
- GALLOIS, Dominique. 2000. *Situação atual dos Waiãpi no Amapá e viabilidade de execução de Projeto "Recuperação do ambiental e despoluição de áreas degradadas por garimpo na TI Waiãpi"*. Relatório PD/A. (Documento não publicado).
- GALLOIS, Dominique. 2002. "Vigilância e controle territorial entre os Wajãpi: os desafios para superar uma transição na gestão do coletivo". In: GRAMKOW, Márcia M. (org.). *Demarcando Terras Indígenas II. Experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília, FUNAI; PPTAL; GTZ, pp. 95-112.
- GALLOIS, Dominique. 2012. Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1:19-49. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46956>

GELL, Alfred. 1998. "Style and Culture". In: GELL, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford and New York, Oxford University Press, pp. 155-220.

GILLIN, John. 1948. "Tribes of the Guianas". In: STEWARD, Julian. H (org.). *Handbook of South American Indians: Volume 3. The Tropical Forest Tribes*. Washington, Bureau of American Ethnology Bulletin, pp. 799-860.

GORDON, Cesar. 2006a. "Chefes ricos e comunidade pobre: a quantificação monetária do prestígio entre os Xikrin-Mebengokre (Kayapó)". *Anais do 30º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu.

GORDON, Cesar 2006b. *Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo e Rio de Janeiro, Ed. da UNESP; ISA; NUTI.

GRAEBER, David. 2011. Consumption. *Current Anthropology*, v. 52, n. 4: 489-511. DOI: <https://doi.org/10.1086/660166>

GROTTI, Vanessa. 2007. *Nurturing the Other: Wellbeing, Social Body & Transformability in Northeastern Amazonia*. Cambridge, tese de doutorado, University of Cambridge.

GROTTI, Vanessa. 2013. The Wealth of the Body: Trade Relations, Objects, and Personhood in Northeastern Amazonia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 18, n.1: 14-30. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12001>

GUERREIRO, Antonio. 2015. "Fazendo substitutos: A questão da hereditariedade"; "O encontro com a onça". In: GUERREIRO, Antonio. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas, Ed. da Unicamp, pp. 129-182; pp. 183-250.

GUERREIRO, Antonio. 2018. Chefia e política na América do Sul indígena: um

balanço bibliográfico para além do modelo clastreano. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – Bib*. 87: 41-70. DOI: <https://doi.org/10.17666/bib8703/2018>

HOWARD, Catherine. V. 2002. "A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai". In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida. (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Ed. da UNESP; Imprensa Oficial; IRD, pp. 25-55.

HUGH-JONES, Stephen. 1992. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia". In: HUMPHREY, Caroline; HUGH-JONES, Stephen (Org). *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 42-74.

LAKOFF, Georg. 1990. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] 2010. *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo e Rio de Janeiro, Ed da UNESP; ISA; NuTI.

LOWIE, Robert. H. 1948. Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines. *The Journal of The Royal Anthropological Institute of Great Britain And Ireland*, v. 78, n. 1/2: 11-24. DOI: <https://doi.org/10.2307/2844522>

MESQUITA, Mariana; FERRAZ, Isolde D. K; CAMARGO, José L. C. 2009. "Angelim-vermelho, Dinizia excelsa Ducke". In: MESQUITA, Mariana; FERRAZ, Isolde; D. K.; CAMARGO, José L. C. (org.). *Manual de Sementes da Amazônia*. Manaus, INPA, Fascículo 8.

NOVO, Marina Pereira. 2017. "Esse é meu patikula": *Uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha*.

São Carlos, tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. 2012. *Entre Plantas e Palavras: Modos de Construção de Saberes entre os Wajãpi (AP)*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.8.2012.tde-22082012-100255>

OLIVEIRA, Joana Cabral de. 2015. "Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias Wajãpi sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 21, n. 2: 297-322. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p297>

OLIVEIRA, Joana Cabral de. 2020. (R)(E) Feito Floresta. *ClimaCom – Florestas*, v. 7, n. 17: 1-14. <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/joana-de-oliveira-florestas/>

PAULA, Camila Galan de. 2014. Populações indígenas e mercadorias: reflexões a partir da antropologia social. In: *USP Ensina Sociologia*. (Material instrucional online). http://ensinosociologia.fflch.usp.br/sites/ensinosociologia.fflch.usp.br/files/Camila_texto.pdf

PAULA, Camila Galan de. 2015. *Num mundo de muitos corpos: um estudo sobre objetos e vestimentas entre os Wajãpi no Amapá*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo. DOI: <https://doi.org/10.11606/D.8.2016.tde-11032016-140934>

PAULA, Camila Galan de. 2016. Roupas que combinam e uma discussão sobre calças: Fabricação de corpos wajãpi. *Ponto.Urbe*, v. 19. DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3187>

PAULA, Camila Galan de. 2017. Imitação e fazer preconceito: circulação de objetos, roupas, modas e jeitos entre os Wajãpi

(Amapá). *Espaço Ameríndio*, v. 11, n. 1: 64-92. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.71186>

PELLEGRINO, Sílvia P. 2008. *Imagens e Substâncias como Vínculos de Pertencimento: as experiências Wajãpi e Yanomami*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.8.2009.tde-23042009-151512>

PENFIELD, Amy. 2017. Dodged debts and the submissive predator: perspectives on Amazonian relations of dependence. *Journal of The Royal Anthropological Institute*, v. 23, n. 2: 320-337. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12609>

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. São Paulo, tese de Livre-Docência, Universidade de São Paulo.

PESQUISADORES WAJÃPI. 2008. *l'ã: Para nós não existe só "imagem"*. Disponível em: http://www.apina.org.br/documentos/la-Para_nos_nao_existe_so_imagem.pdf

PESQUISADORES WAJÃPI. 2009. *Jane Reko Mokasia: Organização Social Wajãpi*. 2. ed. Rio de Janeiro, Museu do Índio.

PETERSON, Nicolas. 1993. Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers". *American Anthropologist*, v. 95, n. 4: 860-874. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.4.02a00050>

PETERSON, Nicolas. 2013. On the persistence of sharing: personhood, asymmetrical reciprocity, and demand sharing in the Indigenous Australian domestic moral economy. *The Australian Journal of Anthropology*, v. 24, n. 2: 166-176. DOI: <https://doi.org/10.1111/taja.12036>

STRATHERN, Marilyn. 1999. "Divisions of Interest and Languages of Ownership". In: STRATHERN, Marilyn. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. New Brunswick: The Athlone Press, pp. 136-158.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Ed. da Unicamp.

SWAINE, Michael D.; WHITMORE, Timothy. C. 1988. On the definition of ecological species groups in tropical rain forests. *Vegetatio*, v. 75, n. 1-2: 81-86. <https://www.jstor.org/stable/20038279>

SZTUTMAN, Renato. 2005. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

TINOCO, Sílvia. L. S. M. 2000. *Joviña, cacique, professor e presidente: as relações entre o conselho Apina e os cursos de formação de professores Waiãpi*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo. DOI: <https://doi.org/10.11606/D.8.2000.tde-12032003-083603>

VAN VELTHEM, Lúcia H. 2002. "Feitos por inimigos": Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato". In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP; Imprensa Oficial; IRD, pp. 61-78.

VAN VELTHEM, Lúcia H. 2010. Os "originais" e os "importados": referências sobre a apreensão wayana dos bens materiais. *Indiana*, v. 27: 141-159. DOI: <https://doi.org/10.18441/ind.v27i0.141-159>

VANZOLINI, Marina. 2018. O feitiço e a feitiçaria capitalista. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 69: 324-337. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p324-337>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, J. Zahar Editor; ANPOCS.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1: 1-21. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. "O intempestivo, ainda". In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisa de antropologia política*. 2 ed. São Paulo, Cosac Naify, pp. 297-361. (Posfácio).

WALKER, Harry. 2013. Wild Things: Manufacturing Desire in the Urarina Moral Economy. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 18, n. 1: 51-66. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2012.01254.x>

WASHBURN, Dorothy. 1999. Perceptual Anthropology: The Cultural Saliency of Symmetry. *American Anthropologist*, v. 101, n. 3: 547-562. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1999.101.3.547>

Recebido em 27 de janeiro de 2020. Aceito em 9 de dezembro de 2020.

Futebol em campo, no campo da etnologia: o desporto bretão e a esportividade ameríndia

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2020.189722](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189722)

Carlos Eduardo Costa

Universidade Federal de São Carlos | São Carlos, SP, Brasil
caecso@yahoo.com.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1783-0732>

RESUMO

Este texto pretende debater a difusão do futebol em comunidades indígenas ecoando seu reconhecido potencial universalizante. Apesar de incipientes interpretações teóricas desde o ponto de vista etnológico, sua prática é amplamente descrita em etnografias de variadas regiões. A proposta é a retomada de obras que trabalharam o tema na demonstração de suas relações com instituições tradicionais e modalidades nativas. A expansão do futebol promove transformações que passam pela pacificação das relações interétnicas; esportificação de disputas corporais; ressignificação estética; anexação onomástica. Enfim, é incorporado a partir do conjunto de relações próprias a cada contexto. A conexão entre essas obras seminais e o material etnográfico elaborado em pesquisas realizadas junto aos Kalapalo do Alto Xingu visa demonstrar as possibilidades de desenvolvimento dos diálogos entre etnologia e antropologia das práticas esportivas.

FOOTBALL ON THE FIELD, IN THE FIELD OF ETHNOLOGY: FOOTBALL

ASSOCIATION AND AMERINDIAN SPORTIVENESS

ABSTRACT This essay intends to discuss the dissemination of football in indigenous communities, echoing its recognized universalizing potential. Despite incipient theoretical interpretations from an ethnological point of view, its practice is widely described in ethnographies from different regions. The proposal is the resumption of works that drove on the theme demonstrating their relations with traditional institutions and native modalities. The development of football promotes transformations through the pacification of interethnic relations; sportification of bodily disputes; aesthetic resignification; onomastic annexation. In short, it is incorporated from the set of relationships proper to each context. The connection between these seminal works and the ethnographic material elaborated in researches carried out with the Kalapalo of the Upper Xingu aims to demonstrate the possibilities of developing dialogues between ethnology and anthropology of sportive practices.

PALAVRAS-CHAVE

Futebol, transformações, esportividade ameríndia, relações interétnicas

KEYWORDS

Football, transformations, amerindian sportiveness, interethnic relations

A vítima não se levanta. Na imensidão da grama verde, jaz o jogador.

E na imensidão das arquibancadas, as vozes trovejam.

A torcida inimiga ruge amavelmente: Morre!

Eduardo Galeano

AQUECIMENTO: APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

O futebol tem sido há tempos objeto de interesse para o pensamento social brasileiro, seja pela literatura, crônica esportiva ou produção sócio antropológica, autores trabalharam o fenômeno por variados pontos de vista. Obras inaugurais como “O Negro no Futebol Brasileiro” ([1947] 2003) de Mário Filho, ou “Negro, Macumba e Futebol” de Anatol Rosenfeld ([1954] 2007) lançaram olhar frente aos principais temas da sociabilidade negra brasileira e a importância do futebol para a compreensão da realidade nacional. Neste caminho, afirma Simoni Guedes, pioneira na área desde a perspectiva antropológica: “deixar de se preocupar com fenômenos como futebol, carnaval ou umbanda seria equivalente a deixar de se preocupar com a bruxaria entre os Azande, o cerimonialismo entre os grupos Gê do Brasil Central ou a pajelança entre os Tupi” (Guedes, 1982: 61).

Após anos de pesquisas sobre os significados do futebol, diversificadas linhas emergiram desde o referencial antropológico.¹ Destaques para os temas da identidade nacional (DaMatta, 1982; Archetti, 2003); torcidas organizadas (Toledo, 1996; 2002; 2019; Pimenta, 1997; Buarque de Holanda, 2017); gênero (Pisani, 2018; Toledo e Camargo, 2019); mídia (Gastaldo, 2002; Andrade, 2013); ou mesmo balanços bibliográficos que, de tempos em tempos, refazem percursos analíticos (Toledo, 2001; 2020; Alabarces, 2004; Guedes, 2010; Spaggiari *et al.*, 2016).

¹ | Sobre a consolidação temática dos esportes na antropologia brasileira: Camargo *et al.* (2021).

O objetivo ao debater a inserção e desenvolvimento da prática do futebol em áreas indígenas, com seus próprios e diferentes modos de absorção desse fenômeno mundial, reside exatamente nessa proposta de multiplicar significados. Futebolis no plural e não preso a uma definição normativa:

Muitos futebolis parecem dispersar ou borrar a figura de fundo que por muito tempo se manteve ativa na elaboração das alegorias sobre um país e sobre um único futebol de sucesso. O futebol masculino profissional, que figurou como pano de fundo de vários brasis, não ostenta mais sozinho o estado da arte *em um cenário esportivo multiplicado por outras demandas* (Itálicos nossos. Toledo, 2020: 23).

Apesar desta diversidade que se descola do futebol masculino profissional, alguns desses referenciais continuam a emprestar credibilidade e legitimidade aos trabalhos que se aventuram colocar o desporto bretão como eixo temático. Entretanto, deter-se nesses novos temas e perspectivas engendra riscos, como engessar abordagens

teórico-metodológicas, principalmente, aquelas que partam de novos contextos. Por isso, nosso interesse em buscar nas etnografias as saídas para esses dilemas, mostrando os estudos sobre o futebol indígena em sua multiplicidade de práticas e significados, pois, como notou Arlei Damo projetando futuros passos do campo:

De um ponto de vista teórico nossa produção precisa avançar, desvincilhando-se do uso instrumental de certos autores consagrados, que não raras vezes aparecem mais para emprestar autoridade aos argumentos do que suscitar interpretações arrojadas (Damo, 2016: 334).

Com modesta intenção de avançar em “interpretações arrojadas”, este texto procura, via o futebol indígena, realçar aproximações entre antropologia das práticas esportivas e etnologia ameríndia. Por certo, o corpo seria um dos primeiros eixos teóricos a suscitar tal proximidade, sobretudo, através dos trabalhos pioneiros de Marcel Mauss ([1950] 2003) e a maneira como os esportes passam a ser objeto privilegiado de investigações sobre as técnicas do corpo, suas invenções, transmissões e diferenças. A noção de pessoa é quase uma continuidade temática, relação responsável por grandes trabalhos partindo do futebol masculino profissional e formação de jogadores (Araújo, 1980; Damo, 2007).

Desde o campo etnológico, a associação entre corpo e pessoa, embora com alguma inspiração maussiana, contudo, certamente atrelada ao contexto sul-americano, produziu nada menos que o “idioma da corporalidade” (Overing, 1977; Seeger *et al.*, 1979; Viveiros de Castro, 1979; Lima, 2002). Seguindo indicações já presentes nas Mitológicas, o “código anatômico”, esse idioma simbólico enfatiza as dificuldades conceituais de referenciais elaborados para outros contextos darem conta dos dados etnográficos sobre a região. Pesquisas passaram a buscar a fabricação, decoração, transformação, destruição dos corpos, abrindo caminhos para correntes como o perspectivismo ameríndio e a relação entre corpo e ponto de vista (Viveiros de Castro, 2002; Lima, 2005).

Todavia, e passamos a propor nossa contribuição, aspectos definidores para debates corporais, como competitividade e ludicidade, acabam tidos por pouco relevantes ou não terem o devido polimento analítico. Não por conta de não estarem presentes nos cotidianos e rituais das aldeias, mas por falta, talvez, de interesse de pesquisa. Determinadas áreas carecem de aprofundamento, teórico e etnográfico, sobre como as populações pensam e agem sobre seus corpos. Refiro-me especificamente ao que autores têm chamado por “esportividade ameríndia” (Vianna, 2008: 126) e como as práticas esportivas, nativas e exógenas, apresentam caminhos a serem percorridos através da constituição de sujeitos e diferenciações performáticas. Para tanto, ampliaremos descritivamente algumas dessas técnicas corporais colocadas em disputas, com objetivo de tomá-las relacionalmente ao futebol.

Expandindo proposições, o que pretendemos é a releitura de alguma bibliografia sobre futebol indígena, destacando nossos dados levantados em pesquisas realizadas no Alto Xingu.² O espaço que o futebol passou a ocupar na região, tanto do ponto de vista da prática; das relações intra e interétnicas e o sistema de convites e formações dos times; da estética que modula o gosto pelos uniformes, chuteiras, pinturas corporais; da profusão onomástica que tem predileção pelos apelidos retirados desse vasto universo. Em suma, a maneira como essa “instituição zero” (Guedes, 1977) foi resignificada antropofagicamente. Resignificações que precisam ser etnograficamente esmiuçadas porque cada região tem suas próprias maneiras de pautar o futebol e de colocá-lo em seus sistemas de signos e símbolos. Portanto, as relações estabelecidas com outras práticas esportivas, ou mesmo com outros modos relacionais, serão nossos temas.

Tais abordagens conceituais sobre o futebol indígena são embrionárias, em comparação com sua constância descrita nas etnografias. Esse caráter de epifenômeno, que pouco a pouco foi superado nas análises antropológicas da relação entre futebol e sociedade brasileira, também começa a ser alterado em virtude de novas pesquisas que intentam compreender o potencial transformador do futebol nessas comunidades. Nosso objetivo é pensar nas relações entre as relações, ou, seguindo Roberto DaMatta, estabelecer uma proposta etnográfica, uma vez que: “cada sociedade tem o futebol que merece, pois ela o molda e projeta nele um conjunto de temas que lhe são básicos” (1982: 16). Essa síntese será inspiração ao debater as conexões e diferenças entre os contextos.



Figura 1: pintura corporal de lutador alto-xinguano com símbolo do time de futebol Corinthians, durante os combates na *kindene*, modalidade de luta esportiva que encerra o ritual pós-funerário *egitsü*. (Foto: Agência Corinthians).

2 | Os dados relativos ao Alto Xingu referem-se à pesquisa de campo que totalizou 14 meses na aldeia Tanguro, do povo Kalapalo, para tese de doutorado sobre a luta corporal (*kindene*) que encerra o ritual pós-funerário *egitsü*, mais conhecido como Quarup. A proposta foi pesquisar a luta e suas relações, incluídas modalidades como os dardos *jawari* e o próprio futebol (Costa, 2013). Os termos nativos do *karib* estão em itálico e de acordo com a Língua Karib do Alto Xingu.

1º TEMPO – FUTEBOL E ETNOLOGIA: TRANSFORMAÇÕES, RESSIGNIFICAÇÕES, RELACIONALIDADES

Um dos interesses iniciais ao pesquisar o futebol em comunidades indígenas é a história, a chegada desse esporte ao universo ameríndio. Autores que trataram do assunto mostram estar atrelada à presença do Estado, pela instalação de linhas de transmissão que avançavam rumo às terras indígenas, seja pelas missões religiosas que usavam o futebol como contrapartida na tentativa de “civilizar”, de “pacificar” populações e suas modalidades de disputas corporais.

Neste sentido, esportificação³, e a prática do futebol, sobremaneira, foram facilitadoras do contato com os “índios bravos”, além de instrumentos que, com graus diversos de êxito, cumpriam a missão de fazer os indígenas abandonarem antigas práticas em nome da “civilização”.⁴ O que estava de acordo com políticas da época, segundo às doutrinas do Integracionismo e Assimilacionismo, que tinham como propósito: “integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (trecho que constava do art. 1º, Lei nº 6.001/73). Tais práticas nativas, geralmente com alto nível de violência entre os participantes, usando ou não de instrumentos como borduna, dardos, bastões, passam a se relacionar com o futebol, perdendo espaço e podendo deixar de serem praticadas, ou transformando a si e seus entendimentos.

Exemplo desse roteiro é a antiga presença do futebol em comunidades Kaingang relatada por José Fasshaber (2006) em trabalho pioneiro. Assim como outros elementos trazidos do contato, mas de forma diferente que outras invasões – como trabalho, religião –, o futebol tornou-se prática incorporada à vida Kaingang há muitos anos. Informantes mais velhos relatam que já praticavam o futebol em suas infâncias, de onde levanta-se a hipótese de que seja quase tão antigo para os Kaingang como o é para os demais brasileiros (op. cit.: 109-110). Ressalta, ainda, duas questões fundamentais para o entendimento do futebol indígena: a maneira como ele se ressignifica ao universo sociológico nativo; e como se relaciona com demais práticas corporais.

A separação dos times respeita preceitos sociológicos, da divisão em metades e da patrilinearidade, assim como a residência uxorilocal pós-casamento. Esse tipo de separação é indicativo de que a variedade etnográfica é mais importante do que qualquer tentativa de reificação. Do mesmo modo, as relações entre futebol e outras práticas corporais, no caso, a violência descrita pelo ritual Kanjire, que simula um campo de batalhas onde dois grupos arremessam tocos de madeira coletados pelas mulheres, que depois passam a recolher os feridos. Outro ritual, o Pinjire, é semelhante, mas realizado à noite com tocos acesos. Relatos dão conta que os resultados dos jogos eram sempre ferimentos graves, contusões, olhos furados, dedos quebrados, mas que isso nunca causava inimizade entre os participantes. Para Fasshaber, e apesar da continuidade da prática desses rituais, porém, menos recorrentes do que no passado, o futebol tornou-se uma modalidade que atualiza as relações entre as metades sem que haja necessidade dessa disputa que ocasionava invariavelmente muitos feridos.

Portanto, além da chegada histórica do futebol via Estado, missões religiosas, ou mesmo mídia radio-televisiva, o que nos guiará neste primeiro momento serão as relações entre o futebol e as práticas e cosmologias nativas. Partindo do projeto civilizador que o acompanha junto a seu potencial universalizante, seja em relação à sociedade nacional, seja pela expansão interétnica.

3 | Para além da utilização frequente nas etnografias, que descrevem disputas corporais indígenas como esportes, pretendemos compreender os processos de esportificação (Elias e Dunning, 1992) e o desenvolvimento histórico desses fenômenos e suas relações com processos mais amplos sobre pacificação das relações. No modelo elisiano, esportificação remete a transformação e mudança, não é algo, mas processa a mudança de algo, processos históricos análogos ao que trabalharemos no contexto ameríndio.

4 | Souza Lima (1992) sobre as frentes de atração e pacificação.

A BOLA E AS TORAS: EQUILÍBRIO E COMPETITIVIDADE XAVANTE

O trabalho de Fernando Vianna (2008) consolida uma abordagem mais direta sobre futebol indígena. Dentre os méritos em projetar o tema dessa perspectiva, destacamos: a) proposta metodológica – a relação sujeito/objeto, um ex-futebolista que adentrou na pesquisa etnográfica como técnico do time da aldeia; b) relacional – abrangência das relações tomadas a partir do futebol, principalmente entre futebol e corrida de toras; c) conceitual – desenvolvimento de um campo de estudos denominado por “esportividade ameríndia”, incipiente, porém, com grandes possibilidades de desdobramentos: “Em lugar de voos teóricos precipitados, o tema pede um tratamento comprometido com duas tarefas básicas: contribuir para o aumento do volume de dados empíricos e testar ferramentas analíticas disponíveis.” (Vianna, op. cit.: 29).

Alertado por Aracy Lopes da Silva sobre o espaço simbólico destinado ao campo de futebol para os Xavante, o pátio central da aldeia, numa cosmologia em que a espacialidade diz muitas coisas, Vianna demonstra não apenas sua chegada histórica, mas busca os significados assumidos em relação a suas principais instituições. Aliás, a prática e o gosto pelo futebol por parte dos Xavante já eram reconhecidos, como notou Maybury-Lewis: “a paixão, ou pode-se mesmo dizer, o vício do futebol [...] todos jogavam, jovens e velhos, e a toda hora.” (1984: 61). Ou no relato de um padre: “sempre que se faz uma obra salesiana, a primeira coisa é fazer o campo de futebol. Depois, faz-se a capela e a sala de aula. Pode faltar a capela e pode faltar a sala de aula, mas nunca falta o campo de esporte” (Vianna, op. cit.: 154).

A proposta de colocar o futebol como tema etnológico oferece contribuições. Se uma das recomendações atuais da disciplina desvenda relações e transformações entre diferentes regiões etnográficas⁵, cabe afirmar que o futebol é uma instituição presente em várias dessas regiões. Ainda pouco analisada, é verdade, mas sua prática é amplamente descrita, por isso, o caso Xavante merece destaque em decorrência de ser o mais completo sobre o futebol em áreas indígenas. Mais importante, contudo, é pensar nas relações entre o futebol e as toras:

Cabe dizer que, do ponto de vista Xavante, a corrida de toras oferece um modelo geral, abrangente e multifacetado para o entendimento do futebol [...] Noutras palavras: a passagem de uma a outra pode não ser exclusivamente um assunto de comparação, mas de colocá-las em posições contíguas na ordem do real. Com efeito, ao estabelecerem semelhanças e diferenças entre futebol e corrida, os xavantes têm em mente outras ideias – e não apenas ideias, mas sentimentos, vontades, disposições e práticas (Vianna op. cit.: 210).

Para evidenciar “semelhanças e diferenças”, tratemos futebol e corridas a partir de um assunto discutido na literatura Xavante, os pressupostos “equilibristas”, que se supunham fatores determinantes para seus entendimentos. Maybury-Lewis descreve

5 | Por exemplo, o projeto do NuTI/PPGAS-Museu Nacional: “Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história”: <http://zellig.com.br/ppgas/nuti.html>. Para um debate atual sobre áreas culturais e sistemas regionais ameríndios, do ponto de vista etnográfico e conceitual, Velden e Lolli (2020). A proposta aqui é demonstrar como o futebol pode ser um elemento a operar as comparações, similaridades e diferenças entre esses complexos regionais e suas transformações. Seja ao alargar as redes de relações interétnicas, seja ao especificar questões cosmológicas próprias a cada contexto.

uma corrida em que um dos times teria ficado para trás, fazendo com que aqueles que se posicionavam à frente diminuíssem o ritmo para, inclusive, ajudarem os adversários a carregar a tora. Este autor entende a ajuda como uma noção de “equilíbrio” intrínseca ao pensamento dualista, em que um time não poderia superar o outro. Destaca, ainda, que tomados esses acontecimentos os mais velhos exigiram que se realizasse outra corrida para reinstaurar o equilíbrio perdido.

A proposta da “esportividade ameríndia”, ao invés de ratificar essa noção de equilíbrio, parte do material etnográfico para diferenciar, no tempo e no conhecimento nativo, duas maneiras antagônicas de se posicionar sobre os dados. Ao levar essas observações do antropólogo inglês nos anos 1960 para um morador da aldeia Abelhinha na década de 1990 percebe-se a diferença entre as interpretações. Se para o autor clássico, corrida de toras, assim como outras instituições Xavante, pressupunham equilíbrio entre as metades, para o velho indígena as corridas necessariamente estabeleceriam desequilíbrio. Ainda que provocado a partir da competição, com tempo/espço determinados, começo, meio e fim. O fato de terem perdido aquela corrida e a insistência na realização imediata de outra é entendida pelos nativos não como uma maneira de se equiparar as coisas, mas de demonstrar a vontade de ganhar na próxima disputa:

Xavantes da Abelhinha parecem situar a corrida em termos de um salutar desequilíbrio: “Perdeu aquela, mas na próxima você vai ganhar”, nas palavras de R.. O *aspecto competitivo* está tão presente que somos levados a pensar: ou os Xavante “equilibristas” de Maybury-Lewis são uma quimera ou os habitantes da Abelhinha manifestam, nos anos 1990, um claro distanciamento do que é ser xavante (Itálicos nossos. Vianna, op. cit.: 225).

Essa demonstração de força e empenho nas disputas nativas é enfatizada pelo autor na associação entre futebol e corridas. Não se trata apenas de equilíbrio entre as metades, contrapartida dos jogos à disjunção por eles promovidas⁶ Ao contrário, a esportividade ameríndia não deveria ser reduzida de seu caráter competitivo, pois, é exatamente esse caráter que faz com que determinadas práticas assumam tão elevado prestígio. Tampouco, entendida somente por seu viés gregário, ratificando dicotomias que por muito direcionaram estudos sobre esportes. Nossa proposta, a partir das relações entre futebol e demais práticas, é trabalhar a ludicidade e os embates performáticos, suas transformações, por isso não há como retirar suas qualidades competitivas.

6 | Para retomar as clássicas análises de Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem* ([1962] 2004) sobre a relação entre rito e jogo, conjunção e disjunção, notadamente por meio de ritos funerários.

FUTEBOL YANOMÂMI: LUDICIDADE E TENSÕES

Outro autor a versar sobre futebol indígena, em grupos Yanomâmi na fronteira Brasil e Venezuela, Ángel Delgado parte do projeto desenvolvido por Pablo Alabarces na CLACSO, pautado em três pilares: cultura das arquibancadas; identidades territoriais;

e globalização cultural. A proposta é ampliar esse projeto e incluir as populações indígenas (Delgado, 2010: 109). Entre os Yanomâmi, relata pesquisas em mitologia, cosmologia, rituais, destacando trabalhos sobre xamanismo. Todavia, e apesar da constante presença em comunidades por ele visitadas, são quase inexistentes as menções ao futebol. Isso gera dúvidas iniciais, algumas pelas quais já passamos, sobre trabalhos que se aventuram a estudar os esportes em geral e o futebol em específico: “Sin embargo, poco o nada se ha escrito sobre el fútbol entre los yanomami, lo cual se explica, antes que por su inexistencia o poca relevancia, por la falta de atención o interés de los investigadores sobre este tema” (op. cit.: 112).

Os espaços e tempos da prática dependem das condições de cada aldeia ou mesmo dos interesses por detrás das disputas, se campeonatos ou amistosos. 30% do shapono (espaço da casa central a partir da qual se faz o círculo das casas) é usado para o campo de futebol. As diferenças entre as partidas que acontecem no dia a dia ou quando da realização dos campeonatos colocam o futebol como mediador de relações intra e intercomunitárias. Antes, porém, destaca o caráter lúdico das disputas:

Todos ganan si marcan gol, que es en definitivo el objetivo, la lógica que se mantiene aún en los shaponos o comunidades yanomami semiaisladadas del Alto Orinoco; en donde el componente lúdico del fútbol sobrepasa la pura competición; en donde el rival es asumido como una dificultad del juego que hay que salvar, haciéndolo así más divertido (op. cit.: 122).

Essa característica lúdica é recorrente, uma visada sobre a maneira que o futebol contrasta com outras instituições e se coloca como mecanismo de divertimento, mais do que competição – como na relação entre bola e toras Xavante. Os desdobramentos entre lúdico/competitivo, equilíbrio/tensões, são temas na área dos fenômenos esportivos desde os trabalhos de Norbert Elias e Eric Dunning (1992) e a associação entre pacificação das relações e esportificação das práticas, o controle das emoções promovendo novas configurações das relações sociais. Numa perspectiva mais filosófica, poderíamos recuar ainda para o Homo Ludens (Huizinga, [1934] 1993) ou a relação entre Jogo e sagrado (Caillois, [1950] 1988), enfatizando o caráter prazenteiro das disputas.

Já a soma entre a falta de uma perspectiva diretamente voltada ao futebol indígena, e o desenvolvimento das análises que consolidaram os esportes como tema antropológico, promovem novas propostas conceituais, sobretudo, relacionais, das maneiras pelas quais o futebol é ressignificado e as transformações advindas. Este é o problema: mais do que buscar as origens do futebol nas comunidades, ou lhe atribuir qualquer função pré-determinada, é mister estabelecer as relações desencadeadas a partir dele, tanto do ponto de vista interno, como do potencial universalizante tão reconhecido.

Assim, cabe tomar as relações entre futebol e práticas nativas, em especial aquelas em que algum tipo de arma tenha passado por processos de ressignificações de seus usos, ou seja, por “esportificações” que fizeram delas não mais armas de

guerra ou caça (que é um tipo de guerra na cosmologia amazônica da predação), mas de disputas esportivas: arcos e flechas, dardos, zarabatanas, bordunas ou mesmo lutas corporais. Essas disputas acabam por delimitar fronteiras sociocosmológicas da alteridade, algo que o futebol simplesmente rompe ao aumentar significativamente a quantidade de possíveis confrontos (o que não reduziria o interesse pelo futebol ao “moderno” ou “civilizado”).

Em caminho paralelo, Delgado analisa a associação do futebol com outros rituais e as maneiras em que as disputas envolvidas, no caso uma luta corporal, podem ou não suscitar em estreitamento dos laços afetivos ou aumentar rusgas entre grupos participantes. A questão é tratada de modo a tomar o ritual reahu como um modelo tradicional de relacionamento interétnico e o futebol como um similar moderno:

Otro modo de catarsis individual y colectiva se produce por la práctica del himou y el wayamou, con la que se compite dialécticamente por parejas para descargar los malos humores y atajar los rumores, muy propios en estos lugares, diciéndose las cosas a la cara y sin tapujos. (...) La lucha ritual también constituye un ejercicio catártico, por el que se libera malhumor y agresividad a través de los golpes que alternativamente se irán dando los dos contendientes con el puño en el pecho. *¿Pero cómo se representa en el fútbol estos esquemas tradicionales y especialmente el de lucha?* (Destaque nossos. op. cit.: 132).

Este ritual é o momento em que cantores vão se desafiar e proferir discursos, ocasião em que chegam a ficar dia e noite na alternância da palavra (Luciani, 2017). A continuação do desafio se dá por meio da luta, que consiste em golpes de punho fechado na altura do coração, às vezes, segurando pedras na mão, ou mesmo atestando caracteres mágicos, que podem ocasionar, inclusive, a morte. Se ocorrer, a declaração de guerra seria eminente. O fim dos combates se dá de acordo para que outros comecem quando marcas já estão visíveis, sendo comum que os participantes não queiram parar, sinal de força e vitalidade. As cinzas de um morto são consumidas, estabelecendo associações entre rituais funerários interétnicos, discursos performáticos e disputas esportivas por meio de práticas nativas que estão numa relação limiar com práticas guerreiras.

Deste modo, futebol e luta têm, para além dos aspectos organizacionais entre as comunidades participantes, relações de contiguidades. Os reahu são menores, entre dois e cinco grupos participantes, e os convites são formais em linguagem falada. Já no futebol participam mais aldeias e os convites são escritos (diferenciação no sistema de convites que voltaremos). Em ambos ocorrem disputas, na linguagem e na luta num caso, no futebol no outro, e mexem com as emoções dos participantes. O autor retoma o caráter lúdico dessas atividades ao dizer que a luta, por conta da ausência de vencedores, é disputada para que ambos os competidores possam se tornar waitheri (“hombre fuerte y valiente”: 133), alternando golpes entre si e como

o futebol, principalmente nas comunidades afastadas, também é guiado por esse aspecto lúdico, onde importa marcar gols, não quem marca mais.

Antecipando considerações, o futebol passa a tomar o lugar do campo de batalhas simulado entre os Kaingang refreando a violência da prática jogada. No caso Xavante, a relação entre futebol e corridas opera pela força e competitividade, em contendidas que trazem o desequilíbrio controlado entre as metades. Para os Yanomâmi futebol e luta são neutralizadores dos antagonismos e tensões trazidos do convívio social e a característica lúdica sobressai durante as disputas para que não ocorra diferenciação entre vencedores e vencidos – que poderia ocasionar declarações de guerras:

Esta nueva actividad aporta a los yanomami una nueva forma de agonismo, um agonismo que lejos de producir sangre y muerte, se desarrolla en grupo, en clave pacífica y produce sensaciones placenteras. La actividad deportiva en general y el fútbol en particular, aprendido de agentes externos a la propia cultura, ha supuesto a los Yanomami un descubrimiento *para ampliar las miras en el marco de los enfrentamientos interpersonales e intercomunitarios*, con la aplicación de normas que trata a los contendientes de manera igualitaria, y se orientan hacia *el control del conflicto y la violencia* (Destques nossos. op. cit.: 130).

Competitividade, ludicidade, controle da violência, transformações dos modelos de relações intra e interétnicas. Possibilidades demonstradas etnograficamente que ampliam os significados atribuídos ao futebol: “significante flutuante de valor simbólico zero, cuja única impossibilidade seria a ausência de significação” (Guedes, 1977: 79). Confirmando a importância de colocar o tema na pauta etnológica, pois, como afirmou DaMatta: “Isso revela como uma dada instituição, no caso o football association inventado pelos ingleses, pode ser diferentemente apropriada e situada em termos de um sistema de relações específico” (1982: 26). Por hora, trataremos do futebol neste “sistema de relações específico” constante na literatura dos povos ameríndios, a guerra.

GUERRA, FUTEBOL E ESTADO: METÁFORAS ANALÍTICAS, TRANSFORMAÇÕES ONTOLÓGICAS

Neste tópico, indicaremos proximidades e diferenças conceituais ao tomar a guerra indígena em relação às disputas esportivas, notadamente, o futebol. O contexto etnográfico trata dos Urarina, povo da Amazônia peruana em pesquisas realizadas por Harry Walker (2013). Os temas são mudanças trazidas por certas formas de poder estatal, diluídas em instituições como futebol, idioma, escolarização, e como tais transformações alteram as relações de poder a partir do que foi chamado “ontologia política”.

A questão inicial é como características da forma tradicional de vida dessa comunidade, baseada em interações cotidianas, na chefia sem coerção, na ausência de coletividade para fora dos limites das relações de parentesco, do nomadismo de caçadores coletores em pequenos grupos, e como esse modo de vida está se alterando com a expansão do poder político e territorial do Estado. O que modificaria radicalmente as identidades relacionadas a esses coletivos, com o argumento de que instituições como escola e futebol seriam mecanismos colonialistas de transformações e, a partir do futebol, noções como “coletividade” passam a ser vivenciadas. A passagem de um igualitarismo autônomo para uma estrutura hierárquica, ou, na imagem trazida pelo autor, mudança de uma identidade horizontal em vertical, rizomática em árvore, com a chegada de novas formas de liderança que embaralham as formas tradicionais de poder e socialidade: “We can therefore begin to see why soccer is such an important ingredient in the process of imagining and instituting a new mode of sociality, one requiring new forms of cooperation and a different kind of relation to the collectivity.” (op. cit.: 16).

Esta é a maneira como as relações intracomunitárias são transformadas a partir dos valores esportivos em contato com a cosmologia nativa. O ideal autárquico, de pequenos grupos nômades, que se colocam em relações de alteridade, são pensados e se pensam como outros, que constroem o parentesco por meio das relações cotidianas, enfim, passam a alterar suas relações frente ao universo do futebol. Para essa demonstração, Walker destaca a relação entre play e game, ou seja, o jogo passa a instaurar certas regras de sociedade estranhas a essas populações. Uma das mais importantes é a quebra na relação sênior/júnior, quando chefes mais velhos vão perdendo espaço para os professores/técnicos de futebol mais novos. Por conta do idioma, da relação de autoridade, da importância no cotidiano das relações intracomunitárias e mesmo nos convites para os festivais, que passam a ser enviados em espanhol e para os professores/técnicos, não formalmente para os antigos chefes. A formalidade do sistema de convites é ponto recorrente quando se trata de analisar relações interétnicas. As variedades regionais têm em comum a associação entre convites para festas, comidas, bebidas, danças, música, relações amorosas, disputas esportivas, mas também perigos e contradições imanentes aos outros.⁷

A socialidade amazônica é transformada pela sociabilidade esportiva; a guerra se transforma em disputa. O respeito às regras, a pacificação, as posturas perante os outros vão se alterando de modo que, a partir de um evento histórico⁸, esse “senso de comunidade” (Overing, 1991) passa a disputar com um sentimento nacionalista – como na obrigação de cantar o hino nacional antes das competições no futebol e a presença das bandeiras do Peru. Apesar dos Urarina terem sido um dos últimos grupos a radicarem suas associações e participações nos fóruns regionais, a ação colonialista impondo o sentimento nacionalista, visando a dominação territorial, acabou se consolidando por meio de imposições mais ou menos aceitas, como idioma, escolarização e esportificação via futebol.

7 | Magnus Course (2008) analisou esse sistema de relações entre convidados e convidados no *palin*, esporte Mapuche, a partir da “afinidade potencial”. Outro ponto para debater como as cosmologias são pensadas contrastivamente, ou ainda, como modalidades de práticas esportivas são tomadas como mediadores de relações no plano intra e interétnico. No caso, o sistema de convites para a participação dos outros, especialmente em ritos funerários, faz a conexão entre processos de identidade e alteridade, o aparentemente que associa grupos aos falecidos e aqueles contra quem se opõem via disputas. Essa dinâmica é reiterada nos exemplos aqui levantados, sendo que no caso do *egitsü* alto-xinguano, que veremos a seguir, a formalidade das posições rituais e sistema de convites é base estrutural das alianças e rivalidades políticas vivenciadas através das relações entre os chefes e desenroladas nas lutas esportivas.

8 | Lei de Comunidades Nativas de 1974 que exigia reconhecimento identitário para garantia territorial.

Como dissemos, o futebol é tomado em duas dimensões: uma lúdica, indicada pelo play, basilar, sem regras. E outra, competitiva, do domínio do game, que instaura outras formas de sociabilidade atreladas ao aqui chamado Estado-nação. Isso resulta numa transformação do lugar do poder na comunidade, pois, o poder do chefe tradicional era basicamente o “chefe clastreano”, sem autoridade, que as pessoas seguiam devido sua generosidade e habilidades, inclusive no discurso. O novo local do poder, que mantém o discurso, mas troca a língua nativa pelo espanhol, apresenta novas características, como a burocratização das relações formais entre as comunidades e setores do Estado – poderes municipais, estaduais e nacional. A tese, resumidamente, é a de que a guerra amazônica, tomada conceitualmente em Clastres, é feita para causar dispersão, fragmentação, contra o Um. Já os esportes e seus valores, ao contrário, promovem integração e comunhão, um protoplasma da ascensão estatal:

As Clastres argued long ago, the overall function and consequence of Amazonian warfare is fragmentation, the promotion of dispersal and multiplicity through a negation of reciprocity. It is the political counterpart of a perspectival cosmology, a celebration of multiplicity, a cosmic politics grounded in the irreducible difference of viewpoints over and against any unifying tendency. Sporting tournaments, by contrast, are precisely a mode of generalized reciprocity, with an overall drive toward centralization and unification. Sport consolidates in a way that warfare does not; it links up groups and constitutes them as parts of a larger whole (op. cit.: 33).

Enquanto a guerra fragmenta e dispersa, o esporte centraliza e unifica, atestando os sentidos das transformações trazidas por essas novas formas de sociabilidade. Para Walker, o pensamento ameríndio seria radicado na multiplicidade da natureza frente a unicidade da cultura, oposto à ontologia ocidental, da qual os esportes fazem parte, onde o que se busca é o Um: “Sports and games epitomize Western political ontology because they exemplify the logic of the state, the ontology of the One, of sovereignty, unification, and control over and against anarchic multiplicity.” (op. cit.: 34). Ou seja, os esportes ajudam na imposição dos ideais de nacionalização, na entrada do Estado e na expansão territorial e dominação colonial, transformando substancialmente a ontologia política nativa. O que não seria um tipo de guerra metafórica, imagem que o autor diz ser comumente usada para expressar o entendimento do futebol em comunidades indígenas, mas uma inversão da lógica guerreira – no sentido clastreano aqui entendido.

Todavia, é preciso relativizar parte deste argumento, uma vez que nossa proposta desde o início foi estabelecer relações entre futebol e cosmologias de cada contexto, suas conexões junto a práticas nativas. Enquanto o futebol é entendido como uma inversão do sentido da guerra clastreana, uma oposição entre os princípios da fragmentação e unificação, outras disputas corporais continuam a promover os

ideais disruptivos e consequentes alianças estratégicas – atualizadas pelos sistemas de convites formais – mesmo que fazendo isso em contextos de pacificação. A guerra indígena pressupõe uma aliança em outro plano e a instabilidade e desconfiança recíproca dessas relações:

aliança, que não é desejada como um fim, mas apenas como um meio: o meio de atingir a empresa guerreira com os menores riscos e os menores custos... Em resumo, a realidade da aliança possibilita uma troca completa que respeita não somente aos bens e serviços, mas às relações matrimoniais” (Clastres, 1980: 36-37).

As alianças firmadas para os rituais que veremos a seguir, fundadas no parentesco cognático entre “donos”⁹, aliados e homenageados, demonstram tal importância estratégica, mesmo que realizadas em contextos de pacificação social. Neste sentido, as diferenças entre futebol, luta e dardos, são exemplares na demonstração e consolidação da pax xinguana.

2º TEMPO – FUTEBOL NO CAMPO: LUTA, DARDOS E A INSTABILIDADE DA PAX XINGUANA

Após variados significados assumidos pelo futebol, de acordo com especificações regionais e práticas nativas a ele relacionadas, voltaremos atenção para nossa pesquisa de campo. No Alto Xingu, a entrada do futebol se mostrou intensa em vários sentidos: pela prática quase cotidiana – menos na época dos rituais interétnicos; pela espacialidade central destinada aos campos nas aldeias circulares – mesmo local em que ocorrem as outras disputas; pelo interesse espectador/torcedor – como se o futebol fosse uma referência estética do outro, refletido nos uniformes dos times que se apropriam dos mais variados modelos; pela onomástica – que tem um depositário quase inesgotável de nomes para serem tomados.¹⁰

Não obstante, destacaremos as relações entre futebol e práticas nativas, notadamente, aquelas disputadas em rituais: a luta (*kindene*) que encerra o ciclo do *egitsü* e os dardos (*jawari*). Para tanto, é necessário estabelecer previamente a composição desse multiétnico e multilinguístico complexo regional, situado na porção sul do Território Indígena do Xingu (Coelho, 1993; Franchetto e Heckenberger 2001).¹¹ Kalapalo, Kuikuro, Nahukua, Matipu



Figura 2: Uniforme da aldeia Kalapalo Barranco Queimado, inspirado no time italiano Roma. Oma Götze é o nome do jovem que organiza a confecção. Oma, nome nativo, Götze, em referência ao jogador alemão Mario Götze. Fonte: Facebook, postagem original em 07/01/2020.

9 | O debate sobre a categoria “dono” é recorrente. Como sugere Fausto (2008: 330): “designa uma posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas e não-humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis)”.

10 | Na onomástica Kalapalo os nomes são cumulativos e transmitidos via alternância de gerações, com proibição de serem pronunciados pelos afins. Devido ao estoque ser limitado, o que acontece com frequência cada vez maior é a referência a jogadores de futebol para nomear os filhos ou se autoneomiar, enquanto aguardam outros nomes. Todavia, vale dizer que esses nomes fazem parte do estoque acumulado durante a vida, de onde lembramos o tema do “canibalismo onomástico” de Patrick Menget (2001) e a maneira como esses nomes adentram nessa economia simbólica, senão mais tomados na guerra, através do universo do futebol.

11 | Para detalhes do Decreto Lei nº 50.455 de 14 de abril de 1961 que cria o Parque Indígena do Xingu: Menezes Bastos (1989: 392) e Lea (1997: 73). Atualmente as associações indígenas preferem Território ante Parque.

(karib); Wauja, Mehinaku, Yawalapiti (aruak); Aweti, Kamayurá (tupi) seriam os povos que, num gradiente de distância, “viraram gente” (Basso, 1973; Coelho de Souza, 2001) numa classificação onde, segundo os Kalapalo, se dividem em: *kuge hekugu* (gente de verdade), *kuge* (gente), *ngikgogo* (outros, bravos) e *kagaiha* (brancos).

Tomados numa relação de “complementaridade” (Menezes Bastos, 1989: 397) os rituais do *egitsü* e do *jawari* apresentam semelhanças e diferenças a partir de pontos fundamentais para uma análise da relação de transformação entre guerra e ritual, tão presente na literatura: “the categorical claim, of the both, the Xinguanos and their reserches, that the ritual takes the place of war”¹² (Hugh-Jones et al., 2015: 699). Ambos são rituais pós-funerários em homenagens aos chefes falecidos, mortes decorridas por conta da feitiçaria (Vanzolini, 2010). O *egitsü* é de origem aruak/karib, com uma narrativa mitológica que fundamenta suas realizações e etapas, sendo as lutas corporais (*kindene*) seu auge.¹³ O *jawari* é de origem tupi, uma disputa de arremesso de dardos nos adversários que devem acertar à altura da coxa, para não ocasionar golpes mortais.¹⁴

Tais rituais promovem e consolidam a pax xinguana. Em ambos, um complexo organizacional determina as relações entre os participantes: anfitriões, aliados e adversários, por meio de intrincados sistemas de formalidades e convites. As disputas esportivas são contrapostas às possibilidades das trocas matrimoniais, comerciais, múltiplas manifestações artísticas, músicas, cantos, danças e oferendas alimentares que fundamentam a conjunção entre os povos. Analiticamente, e a despeito de diletta bibliografia (Agostinho, 1974; Carneiro, 1993; Junqueira e Vitti, 2009), esses rituais são melhores considerados nas obras de Menezes Bastos sobre o *jawari* (1993; 2001) e Guerreiro sobre o *egitsü* (2012; 2015).

A pax xinguana ratifica um contexto firmado no “amansamento” dos povos bravos a partir da expansão de um comportamento típico de não agressividade pública, de um regime alimentar antivenatório e anticarnívoro, de uma etiqueta da vergonha (*ihütsu*), em grande parte via este complexo cerimonial regional e do sistema matrimonial. Enquanto a feitiçaria seria a antítese desse santuário pacífico, as disputas corporais, as práticas esportivas nativas, deixariam de ser voltadas à eliminação do inimigo para a busca pela vitória contra o adversário, tanto pelas armas, como pelos combates corporais. É nesse cenário de pacificação regional que o futebol expande tal modelo de relações.

Do ponto de vista Kalapalo, a luta ritual é a expressão mais restrita do que poderia ser considerado povo, por meio do sistema de convites que conecta aqueles que se reconhecem parentes aos falecidos homenageados – é provável que todos lutadores Kalapalo lutem no mesmo time, apesar de rusgas faccionais existirem. Já o futebol é o que mais agrega alteridades, sendo disputado contra qualquer um. Nesse modelo de constituição dos times e seus adversários, o *jawari* ocuparia uma posição intermediária por conta de sua tradição histórica, dada pelo amansamento dos subgrupos tupi na época de consolidação dos limites da terra indígena.

12 | Ainda, na reconhecida frase de um Mehinaku para Gregor: “We don't make war; we have festivals for the chiefs to which all of the villages come. We sing, dance, trade, and wrestle” (1990: 108).

13 | Um tipo de luta agarrada em que o vencedor é quem toca a parte de trás da perna ou derruba o oponente. <https://youtu.be/VYuRF15FJho> Este vídeo da Associação Yawalapiti, sintetiza os principais acontecimentos.

14 | Como ensinou Sol, um dos gêmeos demiurgos, estabelecendo desde a mitologia a pacificação das relações entre os povos que realizam essas disputas (Galvão, [1949] 1979).

Se uma das características do futebol é sua expansão em escala global, o mesmo pode-se dizer no universo alto-xinguano. Enquanto a luta reduz as possibilidades de confrontos, o futebol amplia. É jogado contra os coaldeões, contra povos vizinhos, os ngikgogo, e mesmo contra os brancos. O *jawari* é jogado entre os grupos arawak/karib perante os “kamayúla”, ou seja, os diversos grupos tupi que se avizinharam historicamente. Já a *kindene* é disputada apenas entre aqueles que se consideram “gente”, os nove povos descritos, e é propriedade de diferenciação e especificação étnica. Futebol, dardos e luta, deste modo, ajudam na proposta que não se resume a destacar o potencial desportivo dos povos indígenas, mas pretende esmiuçar etnograficamente suas diferenças e transformações sofridas ao longo da história, a pacificação das relações pela esportificação das práticas.

O que nos traz de volta a este importante assunto, o convite, que formula relações de oposições e alianças estratégicas. Nos torneios interétnicos de futebol disputam entre si competições em que levam seus próprios times. Mesmo quando de eventos maiores, como no torneio de futebol do Posto Leonardo¹⁵ que ocorre anualmente, cada aldeia leva seus times. Além de não existirem convites formais, não se escala, por exemplo, uma seleção de futebol Kalapalo: Aiha, principal aldeia, leva seus times, Tanguro leva os seus etc. Já para o *jawari* e para o *egitsü* o convite é precedido de formalidades que acontecem na aldeia Aiha, cabendo aos chefes de lá retransmitirem aos demais chefes/aldeias Kalapalo, indicando disputas políticas faccionais que envolvem as modalidades nativas.

15 | Posto Indígena de Vigilância que foi rebatizado em homenagem ao sertanista Leonardo Villas-Boas. Este vídeo do cineasta Takuma Kuikuro retrata a última edição em dezembro de 2020, realizada na aldeia Aiha Kalapalo por conta da covid-19: https://www.youtube.com/watch?v=9eOm_InooEW



Figuras 3 e 4: seleção e convocação dos hotuko, os primeiros a lutar pelo time anfitrião (esquerda) e confronto entre kindotoko, os campeões (direita). Fonte: Fotos do autor (2012).

O chefe que assume a responsabilidade de organizar o *egitsü* ocupa uma posição ambígua em torno das relações intra e interétnicas. Enquanto é encarado como “superpai” para seu povo, exaltando a importância da consanguinidade na formação desse grupo mais restrito que se reúne em torno do morto a partir do parentesco cognático, ele exerce uma “função Onça” perante os inimigos/adversários, isto é, os

convidados. É ele também quem seleciona os melhores lutadores para serem os *hotuko*, os primeiros a lutar.¹⁶

Deste modo, os “donos do morto”, de um lado, são intermediários entre mortos e vivos quando cumprem essa mediação no plano interno à aldeia e aos aliados. De outro, perante os convidados, eles seriam os “donos da morte”, de onde Guerreiro retoma Lévi-Strauss para falar sobre o jogo da vida e da morte e como disputas esportivas cumprem a função de estabelecer essa diferenciação (2012: 471). Isso quer dizer que a formação dos times é resultante de alianças estratégicas temporárias visando objetivos específicos. A esportificação das práticas é uma transformação da guerra em ritual que atualiza as relações entre esses povos: a obtenção da vitória sobre os adversários e não mais a morte dos inimigos. E tão logo a empreitada seja concluída, finda-se a aliança, atestando o caráter ambíguo dessa relação¹⁷.

Dado esse caráter dúbio das relações, a feitiçaria precisa ser colocada na análise e como os torneios de futebol, ampliando as possibilidades de relações entre os outros, também passam a ser momentos determinantes para sua realização. Vanzolini (op. cit.: 65) descreve a angústia de um avô que andava pela aldeia carregando uma espingarda enquanto acusava o feiticeiro responsável pela morte de sua neta. As acusações eram dirigidas ao rapaz que organizara o torneio de futebol no Posto Leonardo, momento em que a menina havia sido atingida.

Este relato não é o único a atribuir ao futebol causas da feitiçaria. Às vésperas de um *egitsü* em Tanguro, uma seção realizada para descobrir o agente responsável por atacar o chefe da aldeia, foi liderada por um poderoso xamã (Cardoso et al. 2008; Franco Neto, 2017). Após seu transe, que consistia em fumar muito e “morrer”, desmaiar, saía em busca pelo feitiço nos caminhos entre a casa e a roça. Ele repetiu algumas vezes a operação até que levaram colares e cinturões de todos os tipos como pagamento aos espíritos e encontraram o feitiço ao pé de um cupinzeiro. O xamã leu a lasca de madeira e confirmou que tinha sido “trabalhada”, agenciada, apontando para ela sua lanterna e demonstrando aos demais. Passou o pedaço para alguém e retornaram exaustos para a casa, onde outros xamãs haviam ficado cuidando do paciente. Após a volta com a confirmação da descoberta do feitiço, auxiliaram o xamã numa última seção de tabaco que, em transe, afirmou onde havia acontecido: durante o torneio de futebol disputado no posto Leonardo, no ano anterior aos primeiros sintomas sentidos pelo paciente, a saber, perda do apetite e emagrecimento.

Este é o outro lado da transformação da guerra em ritual, pois, a feitiçaria ocupa papel central nessa relação dupla que mantém com a chefia.¹⁸ As relações entre os povos alto-xinguanos são recheadas de perigos e contradições, mas também de disputas e comunhões, o que sugere que as práticas esportivas podem ser lidas como modelos diferenciados de relações intra e interétnicas e a maneira como o futebol é incorporado nesse universo. Seja para ampliar os sentidos de comunhão com outros povos, “amansá-los”, seja pelo perigo da feitiçaria, como se sabe, responsável pelas mortes atuais.

16 | Para os confrontos finais, donos e chefes aliados se reúnem no centro da aldeia para a convocação dos melhores lutadores e estabelecem a ordem de suas apresentações, sendo os melhores os primeiros. Os campeões, futuros chefes, passam por uma fabricação do corpo diferenciada através da reclusão pubertária intensa e prolongada, sendo escondidos dentro de casa. Em contrapartida, nos momentos rituais suas lutas são alvos de grande visibilidade, com combates realizados um de cada vez. Lutadores “comuns” lutam posteriormente, com diversas refregas ao mesmo tempo. Para um debate sobre a “política da reclusão” e a relação entre fabricação corporal dos campeões e chefia, Costa (2020).

17 | A instabilidade das relações de aliança na formação dos times é exemplificada quando, na chegada do povo aliado, por volta de uma semana antes do final do ritual, o time de lutadores anfitrião luta contra os que serão seus aliados. Esses combates são contundentes, ocasionando, inclusive, lesões que podem tirar lutadores do evento final, causando prejuízo aos próprios anfitriões.

18 | De onde retomamos, por outro prisma, o problema da dispersão anárquica. O modelo de resolução Kalapalo para as mortes atuais, a acusação de feitiçaria, desdobra-se na fragmentação territorial e aumento no número de aldeias. Atualmente são em torno de 10 aldeias, expansão que ocorreu no sentido sul/leste do território. Modelo que contrasta com a solução Wauja, voltada para a confecção de máscaras e o aumento no prestígio dos chefes que realizam esses rituais. O duplo efeito político da feitiçaria, eliminar ou exilar os adversários de um chefe, ou se voltar contra este para comprometer seu prestígio (Barcelos Neto, 2006).

O futebol é agregador, expansionista, unificador (se joga contra todo mundo; a simplicidade das regras; economia material). Não há convites, danças, pinturas corporais; simplesmente, os embates contra os outros. Já as práticas nativas são endógenas, limitantes e limitadas. No Alto Xingu “só é gente quem sabe lutar” e todo o arcabouço que traz consigo: formalidade do sistema de convites, flautas típicas dos campeões, pinturas e adereços corporais agentivos, danças, técnicas, a “linguagem comum”. Isso demonstra as variadas maneiras como o futebol é ressignificado ao adentrar nas cosmologias. Seja pelo lado lúdico, aquele jogado na aldeia ao final dos dias antes dos banhos; competitivo, disputado nesses torneios interétnicos maiores; ou mesmo nessa transformação regional da guerra em ritual, estilizada em embates performáticos. Como nos disse uma liderança em ocasião de um torneio disputado entre aldeias Kalapalo: “futebol é igual festa, para tudo!”.¹⁹

Em contrapartida, ressaltamos que se o futebol assume esse papel nas disputas intra e interétnicas, também passa a ser momento determinante da prática da feitiçaria. Trabalhos recentes confirmam a relação entre o aumento no número de rituais e a ampliação no número de mortes de chefes. Por essa premissa, os ritos funerários, momentos definidores das disputas interétnicas via práticas esportivas, aumentariam em quantidade tendo a repetição como condição de sua manutenção. A morte precisa continuar a ocorrer, senão mais via a guerra, via a feitiçaria, o terceiro vértice desse triângulo, que vai culminar na realização de rituais em homenagem aos chefes falecidos. Rituais que passam a contar também com os torneios de futebol, seja pelas uniões entre os aliados, oposições perante os adversários ou mortes para os inimigos.



Figura 5: Coll! Autor, 2008.

19 | Fausto (2007: 30) divide os rituais alto-xinguanos em “festas para espíritos e festas para pessoas importantes”. Perrone-Moises (2016) para relação entre festa e guerra no pensamento ameríndio.

FIM DE JOGO: TROCA DE CAMISAS E COMENTÁRIOS À PARTIDA

Nestes breves comentários finais, tendo em nota copioso tema, enfatizamos às mútuas contribuições, as trocas de camisetas, entre etnologia e antropologia das práticas esportivas. A análise comparada dessas modalidades é campo privilegiado para a compreensão de complexos baseados em rituais esportivos e articulação das unidades sociais com o exterior. Esta questão se insere em uma discussão mais ampla sobre a formação e o funcionamento de *polities* regionais na América do Sul indígena e tem o potencial de complexificar modelos em voga sobre o lugar da alteridade, da violência e dos rituais, temas fundamentais no atual estágio da disciplina no continente. A

abordagem tratou contextos etnográficos e o espaço simbólico ocupado pelo futebol nessas sociocosmologias. Com ênfase nas relações entre as relações, isto é, tomando a entrada do futebol a partir dos modos de vida tradicionais e as maneiras pelas quais se adequou junto às modalidades nativas, pesaram termos como ressignificações e transformações.

Mais importante do que buscar as origens do jogo é tomá-lo relacionalmente, pois, se a esportificação é paralela à pacificação, temos no universo ameríndio novas configurações desses processos, como a *pax xinguana*. O que pretendemos trazer foram variações no entendimento do futebol, a inspiração dammatiana, para ilustrar como a esportividade não é exclusividade das sociedades ocidentais, atestando a expansão dos processos de pacificação via práticas esportivas. Se torna nítida a diferenciação entre os esportes ocidentais, no caso o futebol, das práticas nativas.

Para confirmar a tese de que as práticas disruptivas e anárquicas da guerra primitiva deveriam ser opostas aos esportes, por serem estes gregários e civilizadores, que almejam o Um, precisaria saber quais os espaços simbólicos de outras disputas nativas. Exatamente porque não dá para fazer a leitura, como muito se fez sobre a luta alto-xinguana, de que seria uma prática de “arrefecimento de tensões” de “busca pelo equilíbrio”. Pelo contrário, como demonstramos etnograficamente, e acompanhamos a tese de Vianna sobre a corrida de toras Xavante, tais disputas são competições em seu mais pleno sentido, duras, entre adversários altamente preparados, cujas técnicas e habilidades são colocadas a prova a cada novo confronto, promovendo embates e a excitação da torcida a cada vitória (Costa, 2021).

Então, se o futebol é visto como agente dos valores do Estado, essas práticas, muitas vezes tomadas por ressignificações nos usos de armas ou combates corporais, não são, pelo menos imediatamente, algo tidas por centralizadoras. As disputas faccionais, por exemplo, são o mote nas escolhas dos times de luta nos *egitsü*. Ao invés de serem “resolvidas” nas lutas, são intensificadas, quando chefes opostos no plano da aldeia não se solidarizam na realização dos rituais de seus rivais ou mesmo nos desentendimentos interétnicos – que exigem habilidades políticas dos chefes para não engendrem em brigas e rompimento de relações. Aí voltamos a este outro ensinamento fundamental da guerra clastreana: se existe a inimizade de um lado é porque existe a aliança de outro, objetivando o melhor desempenho performático dos anfitriões, apesar da ambiguidade característica que marca essa associação momentânea.

Todavia, o próprio Clastres já se dizia descrente sobre a continuidade da possibilidade da prática guerreira. Por uma série de fatores, dentre os quais incluímos a expansão colonial que coloca escola e esportes no cotidiano nativo como mecanismos de pacificação. Porém, a proposta é pensar as transformações internas que se consolidaram, grupos que antes guerreavam entre si, cuja memória da guerra ainda se encontra em pessoas vivas que narram esse tempo de violência, mas que, historicamente resolveram alterar suas práticas. Nesse sentido, a guerra não deixa de existir, mas é vivida diferencialmente, ou, a política como continuação da guerra por

outros meios, numa inversão da máxima de Clausewitz, trabalhada por Guerreiro na análise do ritual pós-funerário *egitsü* (2012: 27). A guerra não está ausente do ritual, foi transformada em discursos e disputas e o futebol é mais uma possibilidade de se lidar com a alteridade nessa constante espiral da ambiguidade do outro.

Por certo, está mais do que na hora de fortalecer as aproximações entre antropologia das práticas esportivas e etnologia indígena. Senão pelo esgotamento de outras temáticas, como parentesco, mitologia, xamanismo, pelo enorme interesse que tais modalidades, nativas ou exógenas, despertam. Tomar essas práticas seria chave metodológica para pensar no conjunto de relações intra e interétnicas e seus processos de pacificação, ou, outra maneira de considerar as transformações entre guerra e ritual através da esportificação e sua imensa variedade etnográfica.

Carlos Eduardo Costa é doutor pelo programa de pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar, membro fundador do Laboratório de Estudos das Práticas Lúdicas e Sociabilidade (LELuS/UFSCar); colaborador do Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Futebol e Modalidades Lúdicas (LUDENS/USP); e colaborador do portal Ludopédio.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: O texto usa dados coletados durante trabalho de campo realizado para pesquisa de doutorado, defendida em 2013. Essa pesquisa de doutorado foi financiada pela FAPESP.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Pedro. 1974. *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo, EPU/EDUSP.

ALABARCES, Pablo. 2004. Veinte años de ciencias sociales y deporte em América Latina: un balance, una agenda. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 58: 159-179.

ANDRADE, André. 2013. *Mídia, futebol e sociedade: controvérsias públicas midiáticas em torno da escolha do Brasil como sede da*

Copa do mundo FIFA 2014. Niterói, tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense.

ARAUJO, Ricardo. 1980. *Os gênios da pelota, um estudo do futebol como profissão*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, UFRJ/Museu Nacional.

ARCHETTI, Eduardo. 2003. *Masculinidades: Fútbol, tango y polo en la Argentina*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2006. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agencia letal. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v.12, n. 02: 285-313. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000200002>.
- BASSO, Ellen. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York, Holt, Rinehart & Winston.
- BUARQUE DE HOLLANDA, Bernardo. (org.). 2017. *Torcidas Organizadas na América Latina. Estudos Contemporâneos*. Rio de Janeiro, 7 Letras.
- CAILLOIS, Roger. [1950] 1988. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa, Edições 70.
- CAMARGO, Wagner; PISANI, Mariane; ROJO, Luiz. (orgs.). 2021. *Vinte anos de diálogos. Os esportes na Antropologia Brasileira*. Brasília, Curitiba, Brasil Publising/ABA.
- CARDOSO, Marina; GUERREIRO, Antonio; NOVO, Marina. 2008. “As flechas de Maria: xamanismo, hierarquia política e transformação no Alto Xingu”. In: *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Porto Seguro.
- CARNEIRO, Robert. 1993. “Quarup: A Festa dos Mortos no Alto Xingu”. In: COELHO, Vera. (org.). *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, EDUSP, pp.405-429.
- CLASTRES, Pierre. 1980. “Arqueologia da Violência: A Guerra nas Sociedades Primitivas”. In: CLASTRES, Pierre; GAUCHET, Marcel; ADLER, Alfred; LIZOT, Jacques. (orgs.). *Guerra, Religião, Poder*. Lisboa, Edições 70, pp. 11-47.
- COELHO, Vera. (org.). 1993. *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, EDUSP.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. “Virando gente: notas a uma história Aweti”. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael. (orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp. 358-400.
- COSTA, Carlos. 2013. *Kindene hekugu: Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. São Carlos, tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos.
- COSTA, Carlos. 2020. Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu. *Revista R@U*, v. 12, n. 1: 145-172. DOI: <https://doi.org/10.52426/rau.v12i1.335>
- COSTA, Carlos. 2021. Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan wrestling. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 2: 254-270. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8339>
- COURSE, Magnus. 2008. Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 14, n. 2: 299-328. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200002>
- DAMATTA, Roberto. 1982. “Esporte e Sociedade: Um Ensaio sobre o Futebol Brasileiro”. In: DAMATTA, Roberto. (org.). *Universo do futebol*. Rio Janeiro, Pinakothke, pp. 13-41.
- DAMO, Arlei. 2007. *Do dom à profissão: A formação de futebolistas no Brasil e na França*. São Paulo, Hucitec/Anpocs.
- DAMO, Arlei. 2016. “Posfácio. Novas abordagens sobre o esporte em Ciências Humanas no Brasil”. In: SPAGGIARI, Enrico; MACHADO Giancarlo; GIGLIO Sérgio. (orgs.). *Entre jogos e copas: Reflexões de uma década esportiva*. São Paulo, Intermeios/Fapesp, pp. 325-349.
- DELGADO, Angél. 2010, “Estructura y función del fútbol entre los yanomami del Alto Orinoco”. *Revista Española de Antropología*

Americana, v. 40, n. 1: 111-138. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA1010120111A>

ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. 1992. *A busca da excitação*. Lisboa, Diffeel.

FASSEBER, José. 2006. *Etno-desporto indígena: contribuições da antropologia social a partir da experiência entre os Kaingang*. Campinas, tese de doutorado, Unicamp.

FAUSTO, Carlos. 2007. "Entre o Passado e o Presente: Mil Anos de História Indígena no Alto Xingu". *Revista de Estudos e Pesquisas*, v. 2, n. 2: 9-52.

FAUSTO, Carlos. 2008. Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 14, n. 2: 329-366. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>

FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (orgs.). 2001. *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro, EDUF RJ.

FRANCO NETO, João. 2017. El chamán de los chamanes: etnografía de la hechicería entre los Kalapalo em el parque indígena de Xingú. *Mundo Amazónico*, v. 8, n. 1: 79-100. DOI: <https://doi.org/10.15446/ma.v8n1.62757>

GALVÃO, Eduardo. [1949] 1979. O Uso do Propulsor Entre as Tribos do Alto Xingu. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, n. 4: 353-368. Republicado em *Encontros de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 39-56.

GASTALDO, Édison. 2002. *Pátria, chuteiras e propaganda. O brasileiro na publicidade da Copa do mundo*. São Leopoldo, Editora Unisinos/Annablume.

GREGOR, Thomas. 1990. "Uneasy Peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu". In: HAAS, Jonathan.

(org.). *The Anthropology of War*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.105-124.

GUEDES, Simone. 1977. *O futebol brasileiro. Instituição zero*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, PPGAS/Museu Nacional.

GUEDES, Simone. 1982. "Subúrbio: celeiro de craques". In: DAMATTA, Roberto (org.). *Universo do futebol*. Rio Janeiro, Pinakothek, pp. 59-74.

GUEDES, Simone. 2010. "Esporte, lazer e sociabilidade". In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; MARTINS, Carlos. (org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo, ANPOCS, pp. 431-456.

GUERREIRO, Antonio. 2012. *Ancestrais e Suas sombras: Uma Etnografia da Chefia Kalapalo e Seu Ritual Mortuário*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

GUERREIRO, Antonio. 2015. "Quarup: Transformações do Ritual e da Política no Alto Xingu". *Mana*, v. 21, n. 2: 377-406. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p377>

HUGH-JONES, Stephen; GUERREIRO, Antonio; ANDRELO, Geraldo. 2015. Space-time Transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro. *Sociologia & Antropologia*, v. 5, n. 3: 699-723. DOI: <https://doi.org/10.1590/2238-38752015v533>

HUIZINGA, Joan. 1993. *Homo Ludens*. São Paulo, Perspectiva.

JUNQUEIRA, Carmen; VITTI, Taciana. 2009. O Kwaryp Kamaiurá na Aldeia de Ipavu. *Estudos Avançados*, v. 23, n. 65: 133-148. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142009000100010>

LEA, Vanessa. 1997. "Laudo Antropológico Pericial Relativo à Carta de Ordem N° 780/94 do processo 00.0003594-7, relativo à identificação e limitação do Parque Indígena Xingu". Campinas: Unicamp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] 2004. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, Papirus Editora.

LIMA, Tânia. 2002. "Que é um corpo?". *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1: 9-20.

LIMA, Tânia. 2005. *Um peixe olhou para mim: Os Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Ed. UNESP/ISA/NuTI.

LUCIANI, José. 2017. "On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency". *Journal de la Société des américanistes*, v. 103, n. 1: 179-214. DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.14892>

MAYBURY-LEWIS, David. 1984. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

MAUSS, Marcel. [1950] 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

MENEZES BASTOS, Rafael. 1989. "Exegeses Yawalapití e Kamayurá da Criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Boas". *Revista de Antropologia*, 30/31/32, (1987/1988/1989): 391-426. <https://www.jstor.org/stable/41825762>

MENEZES BASTOS, Rafael. 1993. "A Saga do Yawari: Mito, Música e História no Alto Xingu". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, Editora USP-NHII/FAPESP, pp. 117-146.

MENEZES BASTOS, Rafael. 2001. "Ritual, História e Política no Alto Xingu: Observações a Partir dos Kamayurá e do Estudo da Festa da Jaguatirica (Jawari)". In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp. 335-357.

MENGET, Patrick. 2001. *Em Nome dos Outros. Classificação das Relações Sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa, Assírio & Alvin.

OVERING, Joanna. 1977. "Orientation for paper topics & Comments". In: OVERING, Joanna. (org.). *Social time and social space in Lowland South American societies*, Actes du XLII Congrès International des Américanistes, Paris, pp. 9-10; 387-394.

OVERING, Joanna. 1991. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, v. 34: 7-33. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1991.111249>

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2016. *Festa e Guerra*. São Paulo, tese de livre-docência, Universidade de São Paulo.

PIMENTA, Carlos. 1997. *Torcidas Organizadas de Futebol. Violência e autoafirmação. Aspectos da construção das novas relações sociais*. Taubaté, Vogal.

PISANI, Mariane. 2018. "Sou feita de chuva, sol e barro": o futebol de mulheres praticado na cidade de São Paulo. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

FILHO, Mario. [1947] 2003. *O negro no futebol brasileiro*. Rio de Janeiro, Mauad.

ROSENFELD, Anatol. [1954] 2007. *Negro, Macumba e Futebol*. São Paulo, Perspectiva.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, v. 32: 2-19.

SOUZA LIMA, Antônio. 1992. "O governo dos índios sob a gestão do SPI". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das letras, pp.155-172.

SPAGGIARI, Enrico; MACHADO, Giancarlo; GIGLIO, Sérgio (orgs.). 2016. *Entre jogos e copas. Reflexões de uma década esportiva*. São Paulo, Intermeios/FAPESP.

TOLEDO, Luiz Henrique. 1996. *Torcidas Organizadas de Futebol*. Campinas, Autores Associados/Anpocs.

TOLEDO, Luiz Henrique. 2001. Futebol e teoria social: aspectos da produção acadêmica brasileira (1982-2002). *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 52: 133-165. <http://www.anpocs.com/index.php/edicoes-antiores/bib-52>

TOLEDO, Luiz Henrique. 2002. *Lógicas no futebol*. São Paulo, Hucitec/FAPESP.

TOLEDO, Luiz Henrique. 2019. *Torcer: Perspectivas analíticas em Antropologia das práticas esportivas*. São Carlos, tese de livre-docência, Universidade Federal de São Carlos.

TOLEDO, Luiz Henrique. 2020. Balanços bibliográficos e ciclos randômicos: o caso dos futebolis na Antropologia brasileira". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 94: 1-32. DOI: <http://doi.org/10.17666/bib9404/2021>

TOLEDO, Luiz Henrique; CAMARGO, Wagner Xavier. 2019. Futebol dos futebolis: dissolvendo valências simbólicas de gênero e sexualidade por dentro do

futebol. *FuLiA/UFMG*, v. 3, n. 3: 93-107. DOI: <https://doi.org/10.17851/2526-4494.3.3.93-107>

VANZOLINI, Marina. 2010. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, UFRJ/Museu Nacional.

VELDEN, Felipe; LOLLI, Pedro. 2020. Das áreas culturais às redes de relações: os sistemas regionais ameríndios em análise. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 94: 1-57. DOI: <http://doi.org/10.17666/bib9406/2021>

VIANNA, Fernando. 2008. *Boleiros do cerrado. Índios Xavantes e o futebol*. São Paulo, Annablume Editora/ FAPESP/ISA.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, v. 32: 40-49.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

WALKER, Harry. 2013. State of play: the political ontology of sport in amazonian Peru. *American Ethnologist*, v. 40, n.2: 1-49. <https://core.ac.uk/download/pdf/9694868.pdf>

Recebido em 18 de junho de 2020. Aceito em 1 de abril de 2021.

Casas de “tomar conta” e creches públicas: relações de cuidados e interdependência entre periferias e Estado

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189648>

Camila Fernandes

Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
fernandesv.camila@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2446-1760>

1 | Este artigo é fruto da tese de doutorado defendida no PPGAS do Museu Nacional (Fernandes, 2017), sob orientação de Adriana Viana, a quem agradeço a interlocução. Agradeço aos comentários de Claudia Fonseca, Luiz Fernando Dias Duarte e Maria Elvira Díaz-Benítez, bem como aos pareceristas anônimos. Agradeço aos membros do NuSEX, do PPGAS MN/UFRJ e aos comentários realizados pelo Núcleo de Antropologia da Política (NUAP/PPGAS). Um agradecimento especial às donas das casas que permitiram a minha presença durante o cotidiano e possibilitaram a realização deste trabalho.

RESUMO

Este artigo analisa as relações de coexistência entre as práticas informais de cuidados realizadas nas periferias e as administrações de Estado. A etnografia foi realizada num complexo de favelas situado na Zona Norte do Rio de Janeiro. A análise procura ressaltar as dinâmicas de interdependência entre as casas de moradoras de favela que “tomam conta” de crianças e as creches públicas. A partir das reflexões sobre os cuidados transacionados nesses espaços, busca-se refletir sobre as ideias de dependência, Estado provedor, sexualidade e reprodução feminina. A complementaridade entre esses lugares aponta para a existência de relações de cuidados nas quais dinâmicas de vulnerabilidade, escassez e demanda por recursos sociais são elementos de disputa que remetem a processos de reprodução estratificada de desigualdades históricas de gênero, classe, sexualidade, território e raça.

PALAVRAS-CHAVE

Casas, creches, interdependência, cuidados, gênero

HOUSES FOR “TAKING CARE OF CHILDREN” AND PUBLIC DAYCARE CENTERS: RELATIONSHIPS OF CARE AND INTERDEPENDENCE BETWEEN PERIPHERIES AND THE STATE

ABSTRACT This article analyzes the relations of coexistence between informal care practices carried out in the peripheries in their interface with State administrations. The ethnography was carried out in a slum complex located in the North Zone of Rio de Janeiro. The analysis seeks to highlight the dynamics of interdependence between houses of slum dwellers who take care of “children” alongside public daycare centers. From the reflections on the care transacted in these spaces, we seek to reflect on the ideas of dependency, the provider state, sexuality and female reproduction. The complementary relationship between these places points to the existence of local care circuits in which relations of vulnerability, scarcity and demand for social resources are elements of dispute that refer to processes of stratified reproduction of historical inequalities of gender, class, sexuality, territory and race.

KEYWORDS

Homes, daycare centers, interdependence, care, gender

INTRODUÇÃO

Neste artigo analiso a dinâmica de coexistência entre dois espaços voltados aos cuidados de crianças: as casas de “tomar conta” de crianças na favela e as creches públicas. O primeiro espaço diz respeito a uma atividade informal feita em casa por mulheres moradoras de favela e o segundo se refere a uma política pública formal realizada em instituições e gerida pelas administrações de Estado.

A etnografia foi realizada no complexo do São Carlos, uma área da Zona Norte do Rio de Janeiro que se situa entre os bairros do Catumbi, Estácio e Rio Comprido. O trabalho de campo se desenvolveu de forma multissituada entre março de 2014 e janeiro de 2016 e incluiu observação cotidiana, conversas e algumas entrevistas focais. O material analisado se refere à pesquisa realizada em três casas de moradoras e três creches públicas. Nesses espaços, procurei entender as dinâmicas de cuidado exercidas entre ambos os lugares.

No início do trabalho de campo, pensava esses espaços em oposição e dotados de uma relativa autonomia. Tinha a impressão de que existia, de um lado, um lugar hiper-regulado e, do outro, um espaço aberto a negociações flexíveis. Durante o decorrer da pesquisa, essa imagem se manteve, entretanto, entendi que para além dessa distinção há uma relação de mutualidade entre as práticas exercidas que, por sua vez, é fundamental para a manutenção de uma estrutura desigual de acesso aos recursos sociais.

A partir da experiência dos sujeitos sociais nessas instâncias, procuro mostrar como a relação de complementaridade é essencial para pensar as fronteiras entre zonas de periferia, atuação do Estado, atividades formais, informalidade, domesticidade e institucionalidade. As antropólogas Veena Das e Deborah Poole (2004) lembram que um dos perigos de analisar a atuação estatal a partir da imagem de ordem consiste no fato de que essa ideia implica em pensar os espaços de periferias como lugares da desordem. Ao invés de identificar as favelas como áreas de falência do poder público, o que me interessa é acompanhar a forma como esses lugares são alvos de expedientes produzidos pelas ações estatais. Essa concepção permite compreender como a ideia de ausência de Estado estrutura as dinâmicas locais que revelam relações profundamente conectadas com os feitos das administrações públicas.

Nessa perspectiva, veremos que ambos os lugares possuem lógicas de funcionamento que são, de fato, muito distintas, porém, ao mesmo tempo, operam a partir de diferenças situacionais que são complementares. Isso é possível por meio da manutenção da informalidade e da vulnerabilidade nas casas de “tomar conta”, junto à dinâmica contínua de produção da escassez promovida pela política de creches públicas. Ao final, veremos que a complementaridade entre esses espaços aponta para um circuito mais amplo de precariedade e desigualdade no qual os serviços de atenção a crianças são realizados majoritariamente por mulheres periféricas por meio

de ajustes e gambiarras que apontam para a exploração, ocultamento e subalternidade de amplas cadeias desses locais de cuidados.¹

O termo “tomar conta” trata-se de uma categoria nativa que diz respeito a um conjunto de gestos relativos ao universo dos cuidados e se refere tanto a dimensões positivas da ação: olhar, vigiar, dar carinho, alimentar, assim como as negativas, relativas a tarefas desagradáveis, coercitivas ou sujas; limpar, brigar, controlar e educar. Ao longo dos últimos anos, pesquisas sobre cuidados chamam atenção para a face polivalente de tais práticas (Hirata e Guimarães, 2012; Debert, 2014; Molinier e Paperman, 2015; Sorj, 2016). Trata-se de atividades, serviços e trabalhos que perpassam diferentes domínios da experiência humana: amor, afeto, público, privado, trabalho produtivo, reprodutivo, ajuda, trabalho remunerado, dom e profissionalização (Debert e Pulhez, 2019; Zelizer, 2009). Dada a polissemia do termo “cuidado”, ao longo desta análise escolhi manter a categoria êmica “tomar conta” uma vez que o sentido desse enunciado remete com precisão aos jogos de poder, controle e proteção aos quais os sujeitos estão envolvidos nas atividades de cuidados.

Nesse sentido, uma análise conjunta das casas e creches permite complexificar determinados modelos sociológicos que consideram a vida social feita a partir de domínios sociais isolados, tal qual na visão dos “mundos hostis”, conceito cunhado pela socióloga Viviana Zelizer (2011).² Esse dispositivo também permite pensar sobre a dimensão pragmática da gestão dos cuidados nas políticas públicas e no acesso aos direitos e recursos sociais.

No contexto das periferias, as práticas realizadas por mulheres que “tomam conta” fazem parte do que Vera da Silva Telles (2010) mapeou na configuração das cenas urbanas contemporâneas: a vida feita nas tênues fronteiras do informal e do formal. Trata-se de práticas que envolvem decisões, arranjos, subjetividades e expectativas que são geridas nas franjas das administrações de Estado. Em outra perspectiva, as práticas de “tomar conta” nas casas de moradoras de favelas são parte fundamental de uma estrutura social em que o cuidado das crianças nas classes populares é historicamente produzido em circulação, em modelos familiares de configuração estendida, a exemplo das práticas analisadas por Claudia Fonseca (1995a). Contudo, apesar da presença dessas práticas ser comum no âmbito das sociabilidades periféricas, é importante dizer que do ponto de vista normativo das leis sobre os direitos da criança e do adolescente, tais práticas são consideradas ilegais, uma vez que não correspondem aos critérios educativos e espaciais estabelecidos pelas definições formais de Estado.

As creches públicas são instituições financiadas pela Prefeitura do Rio de Janeiro por meio da Secretaria Municipal de Educação. A luta pelo acesso a uma creche é motivo de causas na justiça, a exemplo das ações movidas na Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro e do fenômeno mais amplo de judicialização das vagas que obrigam os municípios a atenderem crianças além da capacidade das unidades (Finco, Gobbi e Faria, 2015). Anualmente, matérias realizadas na imprensa registram

¹ | Para um desenvolvimento dos sentidos da categoria “sujeito periférico” e “territórios periféricos”, ver as análises de Tiaraju D’Andrea (2020) e Gabriel Feltran (2012).

² | A pesquisa de Viviana Zelizer (2011) examina as interconexões entre práticas econômicas, relações de intimidade e atividades profissionais e fala sobre a visão dos “mundos hostis”, ideia que diz respeito a domínios sociais distintos nos quais fronteiras devem ser preservadas afim de evitar a degradação de determinadas princípios, normas e valores morais relativos a cada campo de atuação. Esta concepção pensa a casa e a família como espaços puros de afeto e amor, situados em oposição ao “espaço público” feito de instituições, que por sua vez seria um lugar livre de sentimentos.

os números alarmantes sobre famílias que não conseguem acesso às instituições. Somente no ano de 2019 “mais de 36 mil crianças estão na lista de espera por creche no Rio”, conforme indicam os dados de jornais.³ O acesso às creches é um problema estrutural da gestão pública e provoca efeitos de desigualdade durável com relação ao acesso ao mercado de trabalho e às oportunidades de profissionalização, com fortes impactos nas trajetórias de mulheres, pessoas negras e pobres. Por esse motivo, trata-se de uma política pública interpelada por múltiplos marcadores sociais de gênero, classe, raça, sexualidade, território e idade.

As creches e as casas são espaços confrontados com a constante demanda pelo cuidado de crianças. Nesse contexto, esses são lugares nos quais discursos, falas e acusações sobre uma suposta reprodução feminina irresponsável ocupam um lugar central na explicação de determinadas “ausências” de responsabilidade do Estado. No decorrer da pesquisa, presenciei um conjunto de falas feitas pelos moradores sobre o fato de que as mulheres pobres “não se previnem” e “fazem filhos demais”. De acordo com as narrativas locais, “as crianças são feitas umas atrás das outras” e “não são desejadas”. Algumas falas associam esse fato à “violência”, identificada como um fenômeno amplo encontrado na sociedade: “a criança nascida fora do tempo certo cresce sem estrutura e mais tarde vira um marginal”, comenta um interlocutor. Outra linha discursiva presente nesse raciocínio, afirma que jovens “abandonados” se tornam pessoas “dependentes da ajuda do governo”, conforme aludem falas ouvidas durante a pesquisa. Em suma, de acordo com a narrativa dos interlocutores, o excesso de pessoas na lista de espera para creches é explicado a partir da “irresponsabilidade” das mulheres pobres que, por não planejarem suas gestações, provocam a lotação dos espaços públicos e sua conseqüente ineficácia (Fernandes, 2017).

Esse conjunto de representações está presente também em atos e discursos de gestores públicos que aludem às mulheres que: “não se planejam para ter filhos”. A título de exemplo, vale lembrar de uma determinada ocasião de trabalho de campo, quando um profissional do alto escalão da Secretaria de Educação da Prefeitura Municipal afirmou durante a inauguração de uma nova unidade de creche pública: “não adianta fazer mais creches, quanto mais creches tiver, mais filhos elas vão fazer”, se referindo às moradoras de favela. Em outra ocasião, ao comentar sobre a lista de espera por vagas, outra gestora da Secretaria de Educação declarou que “independente de qualquer ação que o poder público possa tomar na política de creches, nada vai mudar enquanto não houver controle de natalidade”, ao dissertar sobre o déficit de vagas.

Essas breves passagens possuem o objetivo de demonstrar que, embora em muitos casos os profissionais reconheçam que o acesso às políticas públicas dependa de investimentos políticos de diferentes ordens, esse reconhecimento nunca se desfaz sob a responsabilização das mulheres pobres na reprodução.

Apesar dos enquadramentos sobre alta fertilidade e uma sexualidade “irresponsável” supostamente exercida por mulheres pobres e moradoras de favela,

3 | Desse contingente, as Zonas Norte (29.946) e Oeste (43.669) da cidade são as mais afetadas em comparação as Zonas Sul (3.352) e Centro (3.549) com relação ao número de crianças que aguardam uma vaga (Morais, 2019).

os dados estatísticos sobre a natalidade das mulheres brasileiras mostram que a cada censo demográfico as famílias possuem menos filhos. Essa queda de fecundidade se intensifica nas camadas mais pobres da população⁴. Ainda assim, durante o trabalho de campo, a presença de um discurso sobre a sexualidade e reprodução das mulheres pobres é extremamente presente e dotado de eficácia política. Tal representação se assemelha à imagem da “sexualidade tropical” desenvolvida pela antropóloga Adriana Piscitelli (2008a) ao analisar a trajetória de mulheres brasileiras que migram para países mais ricos. No contexto analisado por Piscitelli, a imagem das mulheres migrantes é associada à limpeza, domesticidade, propensão ao cuidado e sensualidade. Nas representações sobre mulheres de favela e periferias, a imagem da sensualidade se mantém, embora a sexualidade feminina seja frequentemente associada ao excesso. No tocante ao exercício da maternidade, tais mulheres são localizadas como “novinhas”, “mães nervosas” ou “mães que abandonam os filhos” em exemplos de feminilidades desviantes que possuem forte apelo moral. Logo, as afirmações dessa ordem remetem a mulheres lascivas, hiper sexualizadas e irresponsáveis no campo da sexualidade e reprodução. As forças dessas dinâmicas de enquadramento incidem sobre os distintos modelos de guarda de crianças que operam em coexistência. Por esse motivo, esses são lugares fundamentais para entender a relação entre sexualidade, reprodução, gênero, raça, classe social e políticas públicas.

4 | De acordo com último levantamento realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Social, a partir de dados recolhidos da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), feita pelo IBGE, “entre 2003 e 2013, enquanto o número de filhos até 14 anos caía 10,7% no Brasil, as famílias 20% mais pobres do país – faixa da população que coincide com o público beneficiário do programa de complementação de renda – registravam uma queda mais intensa: 15,7%. Para as mães das famílias 20% mais pobres do Nordeste, a queda foi ainda maior, alcançando 26,4% no período analisado” (Terra, 2015). Com base nesta pesquisa, outras reportagens noticiaram que “brasileiras estão tendo cada vez menos filhos”: “o levantamento, do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, mostra ainda que a média de filhos por família caiu. Em 2003, era de 1,78. Em 2013, era de 1,59 filho por família” (Agência Brasil, 2015).

MODELOS INFORMAIS DE CUIDADOS? A ATUAÇÃO DAS CASAS NA DEMANDA DE ATENÇÃO ÀS CRIANÇAS

As casas de “tomar conta” são lugares em que mulheres moradoras da favela oferecem serviços de cuidados às crianças em suas próprias casas. Essa atividade é realizada na residência da mulher que “toma conta” de crianças, que também é a pessoa responsável pelo cuidado da sua casa e da sua família. As mulheres oferecem um conjunto de soluções de guarda para crianças. Os turnos de atendimento são flexíveis e funcionam na parte da manhã, tarde ou noite. Em algumas casas, as mulheres podem até dormir com as crianças, seja para trabalho noturno ou lazer das famílias. A idade das crianças é diversa, podem ser atendidas desde bebês até crianças de 10 anos de idade. O pagamento por essa atividade varia de acordo com cada casa, mas no geral, as mulheres cobram por volta de R\$ 200,00 mensais para “tomar conta” das crianças.

Esse trabalho permite que muitas famílias trabalhadoras tenham mobilidade social, uma vez que os filhos se encontram aos cuidados desses serviços. Vale ressaltar que este é um modelo de atenção complementar ao cuidado oferecido pela creche, pela pré-escola e pela família (avós e parentes que ficam com as crianças), indicando que mesmo em um contexto no qual é possível recorrer aos familiares ou às instituições, o acionamento de outros meios de suporte é fundamental. Um exemplo dessa situação

se encontra no fato de que muitas crianças que permanecem durante um tempo nas creches, ainda precisam passar algumas horas aos cuidados das casas.

As mulheres que “tomam conta” de crianças possuem traços comuns em suas trajetórias de vida. Todas elas começaram essa atividade como uma forma de complementar a renda da família, que com o passar do tempo, tornou-se a principal fonte de sustento do grupo familiar. As mulheres são nascidas e criadas no morro e cuidam de crianças há mais de dez anos. Uma delas é “mãe solteira”, como a própria se define. Duas delas são casadas e seus companheiros trabalham, um como zelador de uma igreja evangélica e outro como marceneiro autônomo. Nesses dois últimos casos, a renda obtida pelas mulheres é superior ao salário dos homens.

Nas três residências que acompanhei, outros parentes também participam das atividades de cuidados. Todas elas são filhas maiores e adolescentes que se encarregam de “ajudar” no cuidado das crianças, seja na alimentação, em brincadeiras, no apoio ao horário de dormir e nas demais atividades de entretenimento. Em uma das casas, há a presença de uma avó que também “ajuda” na rotina de cuidados. Essas “ajudas” feitas entre avós, mães e filhas são importantes de serem registradas uma vez que apontam para uma articulação entre gênero, casa e geração na gestão da vida cotidiana (Carsten e Hugh-Jones, 1995).⁵

Silvana é uma mulher de trinta e sete anos e se declara branca de cor. Ao relembrar de sua trajetória, conta que começou a cuidar de uma criança que era “malcuidada e os pais largavam”. Com o tempo, outras crianças foram chegando em situações semelhantes e o que começou apenas como uma ajuda pontual tornou-se sua principal fonte de renda. Atualmente, faz dez anos que ela desenvolve esse trabalho. Em sua casa, ela conta com a “ajuda” de sua filha Bianca para dar conta dos cuidados de cerca de dez crianças. Silvana explica que não dorme com nenhuma criança em sua casa pois, em suas próprias palavras, “é importante ter um tempo só pra mim”.

Em uma tarde em que estivemos juntas, Silvana contou sobre a história de Thiago, uma das primeiras crianças que ficou aos seus cuidados e, posteriormente, se tornou seu neto. Lívia, a mãe do menino, não tinha emprego fixo e vivia de bicos⁶, por conta dessa situação, passava por muitas dificuldades para criar a criança. Lívia e Bianca eram amigas e vizinhas, e, por esse motivo, a criança passou a ficar na casa de Silvana aos seus cuidados. Mãe e filha explicaram que a mãe biológica enfrentou muitas dificuldades e identificaram que ela não tinha “boas condições” para cuidar do seu filho. A criança frequentava a casa diariamente e, em um dado momento, começou também a dormir durante a noite, permanecendo mais tempo do que o combinado. De pouco a pouco, o menino passou a morar com Silvana e Bianca, de modo que a criança foi se tornando filho da jovem até viver definitivamente com sua nova família.

Em outra casa, encontramos Joane. Ela tem quarenta e dois anos e se declara negra de cor. Conta que começou a cuidar de criança muito menina: “desde que me

5] “Ajuda” é uma categoria digna de reflexão ao longo da análise. Nesse sentido, vale pensar de que forma o termo condensa dádivas e pagamentos em dinheiro que ocorrem também em outros contextos etnográficos, a exemplo do trabalho de Guilherme Passamani (2017) e Adriana Piscitelli (2008a).

6] Trabalhos informais e esporádicos

entendo por gente”. A decisão de abrir sua casa para o recebimento de crianças da vizinhança veio da necessidade de “ajudar em casa” uma vez que seu companheiro recebe apenas um salário mínimo como zelador de uma igreja evangélica. Joane é evangélica e explica que cada criança que chegou ali: “foi porque Deus mandou”. Ela chama sua casa de “escolinha” e deu o nome de “Filhos do pai” para sua atividade.

Além das crianças que cuida, em sua casa moram seus quatro filhos, duas meninas e dois meninos. Esses últimos possuem deficiência. Durante a infância das crianças, os irmãos tiveram muitas crises de epilepsia. Joane relembra que nessa fase seus filhos precisaram de muitos médicos – fonoaudiólogos, ortopedistas, neurologistas –, mas as dificuldades de receber atendimento médico adequado na rede pública de saúde se arrastaram por muitos anos, e devido à lentidão dos serviços de saúde as crianças ficaram com sequelas para vida inteira. Os dois irmãos são gêmeos e possuem lesões neurológicas que impedem a fluência da fala e muitos movimentos corporais. Assim como na casa de Silvana, as filhas meninas ajudam nas tarefas de cuidado com as outras crianças, dando banhos, comida e realizando brincadeiras.

Joane foi uma das interlocutoras que contou sobre o medo de receber fiscalizações do Estado. Explicou que sua casa não tem “boas condições” para acolher as crianças e que, por isso, vive com receio de que o conselho tutelar possa bater em sua porta, ou “qualquer outro órgão do governo”. Nas vezes em que falou sobre seu medo, mostrou-me as condições físicas da casa, narrando o que identificava como sendo defeitos de sua residência: paredes descascadas, umidade, restrição de água, mistura de eletrodomésticos no mesmo ambiente, além da convivência com crianças “que não são normais”, como ela explica.

Dadas as condições de pobreza e adversidade no acesso aos cuidados de crianças por parte de algumas famílias, Joane algumas vezes cobra preços diferenciados para mulheres em situações de dificuldades. Essa negociação flexível acontece em todas as casas, mediante algumas necessidades identificadas e negociadas entre mulheres mães e as donas das casas. Crianças que são irmãs, ou mães identificadas como solteiras e sozinhas podem receber alguma flexibilidade em preços e pagamentos. Com isso quero enfatizar que o acesso ao cuidado nessas casas é feito a partir de ajustes e negociações feitas caso a caso.

Ao falar dos medos que sente, Joane lembrou uma ocasião em que uma mulher da vizinhança contou sobre fofocas: “que estão rolando com seu nome no morro”. Ela explica que essas desavenças ocorrem quando as pessoas discordam de posturas que julga como corretas. Um exemplo dessa situação se referia a uma fofoca sofrida como forma de retaliação por parte de uma mulher que lhe devia dinheiro. A moça não conseguia arcar com as despesas do mês relativas ao cuidado de seu filho, fato que desencadeou a retirada da criança dos cuidados da casa. Joane vez em quando cobrava a moça pelos seus serviços. Nessa situação, a mulher espalhou fofocas sobre a existência de preços diferenciados cobrados às mães.

Como Joane elucida, tais desavenças podem “cair na boca do povo” e serem convertidas em acusações sobre as condições de precariedade das casas e supostas negligências. A mulher espalhou pelo morro que as crianças ficavam sozinhas na companhia de crianças “doentes” (seus filhos com deficiência). Joane explicou que essa fofoca podia chegar na forma da acusação de “pedofilia” ao comércio de drogas local, fato extremamente perturbador dado a insinuação complexa que tal ameaça representa.

Em certa ocasião, acompanhei uma situação de conflito intenso envolvendo Joane e uma mãe que deixava seus filhos no turno da noite para estudar para o vestibular. Joane havia decidido que o tempo que as crianças passavam sob sua guarda estava excessivo, e por esse motivo disse que não poderia mais ficar com elas no turno da noite: “já pensou se todo mundo aqui resolve estudar?”, disse repreendendo a mulher. Esse evento fez com que a mãe deixasse as crianças na rua brincando enquanto se dedicava aos estudos, fato que suscitou fofocas da vizinhança sobre seus filhos que foram considerados “largados”. No limite, uma mulher mãe que decide agenciar os cuidados de seus filhos junto ao projeto de escolarização foi enquadrada como “egoísta” e “irresponsável” pela moralidade local.

Em outra casa, encontramos Neli, uma mulher de sessenta e nove anos que se declara negra de cor. Ela cuidou de três gerações de pessoas. Algumas vezes, presenciei pais que também foram cuidados por Neli quando eram crianças vindo ao seu portão buscar os filhos. Durante as férias, Neli chega a receber cerca de quinze crianças. O trabalho que realiza é a principal fonte de renda da família, de modo que consegue sustentar duas filhas adultas que estão desempregadas. Sua casa possui um grande trânsito de chegadas e saídas. Pelo fato de a casa viver movimentada, algumas pessoas na comunidade comentam que ela “ganha muito dinheiro com criança”. Essa afirmação também é veiculada na creche por parte das profissionais de educação.

Em sua casa, entendi que a questão da partilha de bens sociais não se limita às crianças, mas envolve outros recursos sociais vitais para a continuidade da vida. Neli e sua vizinha dividem o acesso à água entre as suas casas. O complexo do São Carlos sofre com a escassez de água, que é resultado da ineficiência das políticas de saneamento básico em regiões de favela na cidade. A água é compartilhada por uma mangueira que sai da casa de Neli e se estende até a casa de sua vizinha. As crianças explicaram que a vizinha tem ciúmes do trabalho que Neli desenvolve, pelo fato da casa viver “cheia de criança”. Essa abundância de crianças na residência é lida socialmente como fartura, por isso se referem a Neli como uma pessoa muito próspera.

Em todas as casas que frequentei, as mulheres buscam oferecer soluções a problemas inusitados que falam de situações de vulnerabilidade. Crianças que por algum motivo não possuem uma fralda ou não trazem a comida do dia são sanadas em suas urgências a partir dos gestos de partilha das mulheres. Duplas de irmãos que precisam ser cuidados recebem descontos no valor do pagamento mensal. Crianças que passam por algum tipo de situação familiar de conflito, como em situações em que

casais estão em dinâmicas de violência ou em caso de morte de familiares recebem maiores atenções, sendo amparadas por essas mulheres. Ressalto esses feitos no sentido de registrar que há sempre algo a mais que é realizado. Esse algo a mais pertence a uma espécie de superávit das relações de cuidado, algo que diz respeito às ações “fora” desse trabalho, partes não contabilizadas como tal e que mesmo assim são incorporadas como um dever a ser cumprido (Weber, 2009). Esses excedentes não contabilizados fogem a uma economia utilitarista das relações sociais, ao mesmo tempo em que materializam as bases nevrálgicas do trabalho de cuidado. Uma atividade multifuncional e diversificada que, apesar de envolver uma reflexividade moral, um engajamento emocional e um trabalho corporal, é rebaixada socialmente do ponto de vista político e econômico.

Todas essas mulheres trabalham no registro da “ajuda” nos quais determinados pagamentos monetários, apesar de importantes, não consistem na única forma de retribuição dos serviços ofertados. Confianças, favores e solidariedades devem ser construídas e sustentadas a todo o momento, a exemplo das vizinhas que, mesmo diante de situações de conflito pessoal, apostam na partilha da água.

A existência dessas casas nas comunidades periféricas diz respeito a uma prática de longa duração histórica. Em outras palavras, é graças a essas formas de acolhimento que gerações de trabalhadores acessam uma mobilidade social, com a possibilidade de fazer uma família em um contexto no qual a gestão dos cuidados nas classes populares volta e meia é tema de escrutínio público. Em termos estruturais, há um imaginário nacional que remete a valores sobre tipos ideais de família considerados signos de modernidade. Ainda que ficcionais, esses valores informam sobre modelos normativos de cuidados e desenhos de políticas públicas que inspiram comportamentos modelares de indivíduos e populações: o casal nuclear, a gravidez planejada, proles reduzidas, a obrigação de ter uma casa e um trabalho como condição para início da vida reprodutiva. Tais elementos figuram como representações de família, ao mesmo tempo em que organizam expectativas relativas às políticas públicas de Estado.⁷ Esses elementos fazem parte de uma ideologia da gravidez planejada, que, por sua vez, opera de modo extremamente normativo quando não corresponde à multiplicidade de trajetórias sexuais, reprodutivas e configurações familiares que fogem dessa fabulação.

No contexto da elite e das classes médias brasileiras, os elementos considerados como signos de modernidade narrados acima, só podem ser sustentados por meio de um investimento pesado em modelos privatizados e pessoalizados de guarda de crianças, ou seja, dependentes do trabalho de mulheres pobres, negras e racializadas que realizam os serviços de babás, empregadas domésticas, faxineiras e diaristas. Esse é um modelo de “reprodução estratificada” que distribui de forma desigual as possibilidades das famílias de ofertar afeto, segurança, tempo e proteção aos seus próprios filhos (Colen, 2007). Vale ressaltar que muitas das mulheres que precisam deixar seus filhos nas casas de “tomar conta” e nas creches trabalham como empregadas

7 | Conforme indicam os estudos de Edlaine de Campos Gomes e Luiz Fernando Dias Duarte (2008) e Claudia Fonseca (1995b) sobre a temática do parentesco, os agenciamentos familiares das classes trabalhadoras implicam pensar relações densas de territorialidade e parentalidade nas quais redes de interdependências formam os sujeitos como pessoas morais.

domésticas, babás, isto é, ocupações subalternas e terceirizadas. Logo, olhar para a centralidade dessas casas ao lado da precariedade do serviço público oferecido na educação infantil é atentar para as forças de reprodução de desigualdades de gênero, raça, classe e território que modulam possibilidades de fazer família, ter experiências de infâncias e produzir mobilidades sociais.

O DIREITO COMO SUPLÍCIO: AS CRECHES COMO ESPAÇOS DO CUIDADO E EM MEIO A ESCASSEZ

Numa tarde de trabalho de campo na creche, uma profissional me contou sobre o dia que foi caminhar “dentro” da favela. Como lembrado por ela, apesar de trabalhar em uma instituição que se situa na entrada do morro, ela nunca havia caminhado pela comunidade. Contou que nesse dia ficou perplexa com tanta “desorganização”. Descreveu sua caminhada com muita riqueza de detalhes: roupas para fora das janelas, lixo na porta de casa, fios elétricos embaralhados, construções inacabadas, vendas que oferecem de tudo, e outros mil e um detalhes eram narrados como uma experiência impactante. Ao comentar sobre esses aspectos, ela gesticulava e tentava explicar o “horror” e a “confusão” encontrada no trajeto percorrido, ao mesmo tempo em que ponderava sobre as dificuldades que a população passava e que de alguma maneira justificavam o suposto “caos”.

Ao fim, ela conclui que se tratava de uma incompetência dos pobres para organizar o seu próprio espaço. Mais tarde, entendi que uma visão semelhante é partilhada também por alguns moradores. Ao discorrer sobre o acúmulo de lixo no valão situado em uma região central do Morro da Mineira, o Presidente da Associação de moradores explicou que não adiantava limpar o espaço, pois, em suas palavras, os moradores “não têm educação e no outro dia jogam lixo de novo”, contando que nessas circunstâncias: “o problema do lixo é do próprio morador”. Outros moradores, ao comentarem sobre a situação do lixo, também reforçam essa visão e enfatizaram o papel que cada sujeito possui na administração dos seus descartes.

O estereótipo da confusão dirigido às favelas e aos seus moradores não é algo novo e faz parte de uma perspectiva histórica que considera esses territórios como lugares da desordem (Birman, 2008). No contexto da pesquisa realizada nas creches, observa-se que parte desse imaginário é atribuído às práticas das mulheres que “tomam conta” de crianças, mesmo a despeito do seu papel fundamental na criação de gerações de trabalhadores. Além da ideia da confusão e desorganização atribuída à população favelada, há uma atribuição de responsabilidade aos sujeitos acerca de diversas mazelas sociais.

Da política aberta às negociações e às especificidades de cada família, passamos para uma atuação em que o atendimento às crianças se faz por meio de uma instituição mediada através de regras e formalidades. Estamos diante de um espaço atravessado

por normas e procedimentos específicos: horários de entrada e saída, critérios de acesso, princípios de organização do trabalho, condutas de segurança, proteção, higiene e diretrizes pedagógicas de educação. Contudo, mesmo nesse ambiente regulado por uma quantidade significativa de normas, há a presença de elementos de precariedade que não desfazem a compreensão dessa entidade como o lugar mais adequado e organizado na responsabilidade pela educação infantil. No decorrer do trabalho de campo, observei como a creche é um espaço narrado como ideal ao bom cuidado das crianças e, ao mesmo tempo, é um lugar com aspectos de fragilidade do ponto de vista das instalações físicas, dos recursos humanos e dos mecanismos de gestão do equipamento público. Essas dimensões apontam para uma série de vulnerabilidades relativa às condições gerais do tipo de educação infantil que é ofertada para a população moradora de território periféricos.

Dada a responsabilidade com o tipo de público que atendem, um conjunto de dispositivos de vigilância cerceia a ação das profissionais, a exemplo das câmeras em sala de aula ou das exigências de higienização do ambiente. Ao longo da temporada da pesquisa de campo, entendi que esse espaço comporta uma sobrecarga de trabalho significativa por parte de toda equipe profissional. Logo, guardadas as devidas proporções, veremos como a visão sobre uma desordem projetada para fora da favela deve ser administrada dentro da instituição com o objetivo de manter a imagem de ordem e lisura atribuída a esta, uma vez que a impressão de ordem é fundamental para a preservação da imagem do Estado como uma entidade coesa.

Um dos principais problemas que atingem as creches públicas diz respeito ao acesso às vagas nas instituições. Para ingressar em uma unidade de educação infantil é necessária a participação em um sorteio público realizado anualmente pela prefeitura. Além do sorteio, as pessoas também são avaliadas diante de critérios assistenciais que pontuam determinadas vulnerabilidades: familiares presos, gravidez na adolescência, familiares com doenças crônicas, entre outros aspectos que contam como prioridades na disputa por uma vaga.

Para uma estimativa geral, a lista de espera por vagas em cada unidade de creches pode chegar a duzentas crianças por unidade. A lista é um documento que materializa a devolução da responsabilidade estatal do cuidado às famílias e, ao devolvê-la, o Estado se isenta de uma obrigação constituída na lei. A restituição da responsabilidade às pessoas que não conseguem as vagas será agenciada no tempo da “viração”, em muitos casos, nas casas de “tomar conta”, nos quais os ajustes e resistências serão diariamente produzidos. Esse elemento é fundamental para estabelecer uma familiaridade complementar entre as casas e creches, pois é a partir dessa falta que as casas são indicadas pelas profissionais, mesmo a despeito da informalidade que cerceia essa prática.

Acessar uma creche pública significa aumentar as possibilidades de ascensão social, econômica e profissional de mulheres e famílias pobres. Além de permitir que

as crianças sejam alimentadas e educadas, a instituição favorece o acesso a uma série de outros recursos sociais alvos de intensa disputa nas camadas populares: cadastro no bolsa família, vacinação, cartão carioca, acesso ao exame de DNA, entre outros recursos. Ademais, cabe salientar que a creche é historicamente uma reivindicação clássica de movimentos feministas. No Brasil, durante as décadas de 1970 e 1980 foram produzidas importantes lutas pelo direito à creche com forte protagonismo do movimento feminista entre outros movimentos sociais, como os setores sindicalistas e de trabalhadores. O slogan “O filho não é só da mãe” foi um dos gritos do movimento nacional por creches e mobilizou conquistas importantes registradas na constituição de 1988, a exemplo da consolidação das creches públicas como um direito fundamental, ao lado da licença paternidade e da ampliação da licença maternidade para cento e vinte dias. Portanto, a luta pela garantia desses espaços envolve tanto reivindicações feministas por espaços coletivos de cuidados, como do movimento pelos direitos das crianças por educação.

No contexto da creche, a presença de elementos de escassez fala sobre a precarização das condições de trabalho que as profissionais atuam. A sobrecarga de tarefas e funções é um elemento produtor de tensão nas rotinas das professoras, diretoras, auxiliares de cozinha e limpeza. O ritmo de trabalho intenso impacta no tipo de cuidado que é oferecido às crianças. A falta de professores na rede decorre da falta de investimentos em concursos públicos na área, acarretando na situação em que turmas idealizadas para funcionar com duas professoras e duas auxiliares tenham apenas a metade desse quadro. Na parte administrativa, as diretoras acumulam funções assistencialistas com educativas, de modo que a gestão da instituição se faz entre as tarefas rotineiras impostas pelos quadros superiores, o cadastro das famílias em benefícios sociais, encaminhamentos para exames de DNA, supervisão dos pedidos de alimentos, além das questões cotidianas que surgem no dia a dia de trabalho. Soma-se a isso a resolução de problemas da instituição com o “dinheiro do próprio bolso”, como a realização de vaquinhas para custear serviços de consertos, rateio de internet, falta de materiais de limpeza ou mesmo coleta de lixo.

Essa intensidade emocional do trabalho de cuidado está muito presente na atmosfera sonora da creche. Durante as primeiras semanas do trabalho de campo, saía das tardes da instituição com fortes enxaquecas. Com o passar do tempo, acabei me acostumando com essas manifestações a ponto de naturalizá-las. O tema voltou a chamar minha atenção quando, meses mais tarde, observei que muitas profissionais consumiam remédios para dores de cabeça com frequência. Além desse tipo de medicamento, são constantes as queixas sobre estresse, cansaço e outras questões relativas à saúde mental. Quero dizer que apenas após a passagem de um tempo considerável na instituição me dei conta de que o barulho e o som institucionais são indicadores das condições de precariedade e exaustão com as quais profissionais e crianças convivem.

As salas das unidades possuem janelas pequenas, que muitas vezes devem permanecer fechadas devido ao risco de disparos oriundos de tiroteios provocados pela ocupação policial e militarizada no território. Numa sala pequena com cerca de dezoito crianças, o volume sonoro dos gritos, falas e brincadeiras vão se avolumando a ponto de produzir a exaustão física e mental das profissionais. O som ruidoso e estridente do ambiente institucional não se constitui como um mero desajuste, mas trata-se de um agente que fala das condições emocionais e de trabalho compartilhadas pelas crianças e pelas profissionais. Estamos diante de uma atmosfera sonora que literalmente grita a sobrecarga desse tipo de trabalho emocional intenso e fatigante.

Este aspecto complexifica as fronteiras entre zonas de margem e práticas estatais, no sentido de que identificamos a presença de práticas dissidentes em contextos projetados como hiper normativos. Elementos de “desordem” atribuídos às alteridades, àquilo que os outros fazem e/ou deixam de fazer, podem ser observados no interior das instituições.

Nas creches públicas, as profissionais se dividem em formações e cargos diferenciados. Apesar dessas diferenças, todas são oriundas das camadas pobres da cidade e muitas são moradoras de territórios periféricos. As profissionais ingressaram no serviço público de educação infantil com o objetivo de ter algum tipo de estabilidade financeira, ou mesmo de acessar a sonhada carteira assinada, no caso das funcionárias terceirizadas. Essas informações são importantes para explicar que, por mais que estejam situadas em posições sociais diferentes dos usuários da instituição, as profissionais e as mulheres atendidas são atravessadas pela demanda do cuidado das crianças numa realidade em que o acesso à educação infantil é extremamente disputado. Do ponto de vista das condições sociais e econômicas entre profissionais e famílias, há uma proximidade das questões enfrentadas relativas aos desafios do cuidado e do ônus da reprodução distribuído entre as famílias, ainda que esta proximidade não desfaça as hierarquias de poder e distância social que perpassam essa interação.

No cotidiano das creches, existem fortes moralizações em relação aos comportamentos femininos que não atendem às expectativas do que é considerado como uma boa forma de exercício de maternidade. Essas indicações estão presentes em apontamentos que discorrem sobre exemplos de mulheres que são alvo de crítica local: “a mãe que chega de biquíni e suja de areia para pegar o filho na hora da saída”, “a mãe que não olha a mochila da criança”, “a mãe nervosa”, “a mãe que fica doida pra largar na creche”, “a mãe que não tem apego”, entre outras passagens, são evocações que assinalam a fertilidade de determinados discursos em regular e projetar imagens congeladas sobre performances femininas consideradas inadequadas.

Essas marcações possuem efeitos dramáticos nas dinâmicas de relação intra gênero que, diante dessas comparações, hierarquizam mulheres inseridas no mesmo contexto de disputa por recursos sociais. Em geral, as referências aparecem de forma

conectiva, na relação com outras histórias, que se colam a partir do enunciado: “Igual essa aqui... a mãe que abandonou”. Esse enunciado cumpre uma função de caráter sociológico e antropológico: “Igual essa aqui” é a demonstração empírica de que o problema social sobre o qual as pessoas confabulam tem materialidade e permite acessar as carnes morais do cuidado, ao mesmo tempo em que fornece elementos na produção de estigmas sobre determinadas mulheres consideradas desviantes ou “erradas”.

Durante o cotidiano de atendimento nas creches, as profissionais operam com uma dupla moralidade em relação às casas de “tomar conta”. Da mesma forma em que indicam esses espaços para a guarda das crianças que não conseguem ser atendidas, destacam os elementos de precariedade e vulnerabilidade presente nesses espaços. Segundo as narrativas das profissionais, as casas não são lugares adequados para o cuidado das crianças, uma vez que não possuem uma boa estrutura física, não apresentam fiscalização da comida, tampouco uma preocupação pedagógica com a educação das crianças: “lá, elas ficam largadas”. Também mencionam o fato de as crianças permanecerem juntas em grupos de idades misturados, e de assistirem TV de forma excessiva. Além desses aspectos, um comentário recorrente diz respeito às cuidadoras, vistas como mulheres que “ganham muito dinheiro com criança”. A atividade de cuidado nas casas é, assim, alvo de fofocas e rumores sobre um suposto rendimento financeiro significativo, que, num contexto de pobreza, atíça os imaginários locais sobre lucros e oportunidades de trabalho rentáveis. A imagem do programa Bolsa Família é um significante dessas formas de elucubração social, pois está presente em discursos que falam sobre sujeitos identificados não apenas como dependentes, mas como pessoas que gostam e têm prazer de viver na dependência.

Essas falas e apontamentos possuem um peso particularmente perverso quando muitas famílias, apesar de precisarem acionar as casas, apontam a creche como um espaço preferencial ao cuidado dos filhos, mesmo a despeito das críticas existentes. Logo, esse jogo de acusação e aproveitamento consegue ser ainda mais pungente diante do fato de que, ao mesmo tempo em que essas as casas são escrutinadas, elas também são indicadas para atender o fluxo de crianças da lista de espera, assim como solicitadas pelas famílias enquanto estas anseiam adentrar nas malhas da proteção estatal.

Nesse sentido, cabe retomar as palavras de Vera da Silva Telles (2010), quando extrai reflexões sobre o urbano a partir das formulações acerca dos ilegalismos cunhadas por Michel Foucault. A autora relembra que a “gestão diferencial dos ilegalismos” se dedica a entender menos a forma como a lei é obedecida e mais sobre a forma como as leis operam, de modo a “riscar os limites da tolerância, dar terreno para alguns, fazer pressão sobre outros, excluir uma parte, tornar útil outra, neutralizar estes, tirar proveito daqueles” (Foucault, 2006: 227). Nesse sentido, guardo a expressão “tirar proveito daqueles” como uma fórmula para entender uma das maneiras essenciais pelas quais as administrações públicas se relacionam com as casas: tirando proveito delas.

É fundamental entender que falas, linguagens e discursos instauram legitimidades, desqualificam determinados sujeitos e modulam comportamentos vistos como justos ou infelizes. A partir desses atos e linguagens acionadas pelas profissionais, há uma projeção de estereótipo para mulheres vistas como usurpadoras, tanto aquelas que “fazem filhos demais”, quanto aquelas que “cuidam dos filhos dos outros”, conforme aludem as categorias nativas.

Esses jogos de elaboração entre espaços e práticas mais legítimas do que outras falam do que Adriana Vianna e Laura Lowenkron analisam como “o duplo fazer do gênero e do Estado” (2017). São jogos que produzem enquadramentos generificados, e permitem que a escassez da gestão estatal seja explicada a partir de um suposto comportamento feminino hipersexualizado. É preciso afirmar que, mesmo diante da informalidade das práticas, as casas estão colaborando para suprir a ineficiência do poder público, e, nesse sentido, a estabilização de lugares precários faz parte do que Timothy Mitchell chamou de um “efeito de Estado” (2006). De acordo com o autor, a aparente distinção entre Estado, Economia e Sociedade como coisas separadas serve para manter uma dada ordem econômica e política, extremamente útil na fruição de recursos financeiros e sociais. Esses processos são eficientes para diluir tarefas, delegar orçamentos, e atribuir responsabilidades, obrigações e gestões. Essas fronteiras dizem respeito aos expedientes e procedimentos institucionais que visam estabilizar determinados limites entre poderes, a exemplo dos âmbitos do executivo, legislativo, judiciário e da esfera entendida como sociedade civil. Com base na sua análise, podemos dizer que, ao criar uma apartação entre as instituições e as casas, ocorre uma projeção da entidade pública como lugar mais capacitado em detrimento de outros, apontados como menos capazes. Simultaneamente, a instituição se aproveita da precariedade dos outros – precariedade esta que, por sua vez, está intimamente constituída na interface com as administrações – para suprir, amortecer ou minorar uma demanda que ela própria não é capaz de atender.

Nesse sentido, “o Estado”, da forma como é narrado nas falas, seja dos moradores da favela, seja dos agentes que atuam nas malhas institucionais, não está “ausente”, mas se revela como sendo a própria ausência que cria, sustenta e se aproveita destas formas particulares de “viração” e informalidade. Por este motivo, é preciso enfatizar que existe uma agência poderosa na chamada “ausência de Estado”, que não deve ser entendida como falta ou incapacidade, mas como uma ação consciente e dotada de efeitos concretos na vida das pessoas. A “ausência de Estado” faz determinadas coisas acontecerem, de modo que este elemento supostamente “invisível”, desencarnado e desfigurado é a base motriz das “virações”, das redes de ajuda e das situações de precariedade atribuídas tanto às casas como às maternidades desviantes. O argumento expresso aqui consiste em significar que quando as ações de Estado não fazem, elas estão fazendo, imiscuídas nos silenciosos, solitários e enérgicos processos da vida

cotidiana, muito palpáveis nas formas como as pessoas vão se ajeitar, arrumar e fazer seus mundos⁸.

Nesse sentido, as creches, como um “Estado que funciona ao lado das casas”, não aponta somente para uma distinção entre dois âmbitos autônomos, mas é lócus privilegiado para acompanhar o que este “Estado” produz como alteridade, ao enquadrar mulheres como figuras aglutinadoras do excesso comportamental social e sexual. Se por meio das falas cotidianas as profissionais dizem que as casas não são lugares ideais para guardar crianças, na prática, “a creche indica a casa”, apesar de refutar este espaço como adequado. É, portanto, a partir da sua própria precariedade e incapacidade de atender a uma demanda específica que a creche se torna um aparato fundamental para a preservação da imagem do Estado. Dessa forma, a ideia de um Estado provedor é mantida e reificada, “O Estado que cuida das pessoas” e/ou “dos filhos dos outros”, mesmo quando essa entidade depende do trabalho de mulheres em condição de subalternidade.

Logo, mediante uma falsa imagem de Estado provedor, esses discursos reforçam a ideia de que existe uma responsabilidade assumida pelo governo. O trabalho realizado nas casas amortece a inação da creche, daquilo que esse dispositivo não consegue “tomar conta”, sendo ora um espaço rechaçado, ora indicado, a depender de cada ocasião. Este aspecto aparentemente paradoxal se desfaz em sua contradição quando entendemos que aqui repousa uma das maneiras elementares e primordiais de se fazer práticas de Estado, a saber, no rechaçar a matéria viva da qual ele depende para se produzir como ente supostamente autônomo e superior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar as trajetórias de mulheres que migram de países economicamente periféricos para regiões mais ricas e industrializadas, a socióloga Arlie Hochschild (2000) desenvolve o conceito de “cadeias globais de cuidado”. Em busca de emprego remunerado, mulheres pobres e racializadas deixam seus filhos aos cuidados de outras mulheres pobres para trabalhar na casa de famílias estrangeiras que necessitam de força de trabalho reprodutiva. Esse fluxo migratório desvela redes de interdependência nas quais o cuidado de alguns é ofertado mediante a precarização e subalternidade de outras famílias. Trata-se de redes transnacionais que envolvem dinheiro, atenção, trabalho reprodutivo e mobilidade social articuladas à experiência de raça, etnicidade, sexualidade e gênero.

A partir da proposição de Hochschild, ao analisar a complementaridade entre creches e casas, constatamos a presença de cadeias locais de cuidados relativas aos agenciamentos produzidos entre as populações mais pobres da cidade na interface com as administrações de Estado. A maioria das mulheres que deixam seus filhos nas casas e creches públicas atua no âmbito do serviço doméstico como babás, empregadas,

8 | Vale enfatizar que esta reflexão é tributária das análises dos antropólogos Adriana Vianna (2013) e Antonio Carlos Souza Lima (2002) acerca dos processos de Estado. A partir de diferentes contextos, os autores e muitos de seus respectivos orientandos, entre outros pesquisadores, analisam “o Estado em ação”, acompanhando a dimensão pragmática e representacional das formas de fazer governo. Nos limites desse artigo e diante da impossibilidade de mencionar um amplo conjunto de pesquisas nessa área, indico a discussão acerca das creches públicas na qual sinalizo alguns dos trabalhos desenvolvidos no campo da Antropologia do Estado.

faxineiras e diaristas, além de outras ocupações no comércio e no setor de serviços. Logo, esses são lugares cruciais para identificar a centralidade do trabalho reprodutivo de cuidado na exploração das condições de vida das periferias em circunstâncias de proximidade e desigualdade social.

A obrigação constitucional de cuidado com as crianças é alvo de questionamentos sobre os deveres da atuação do Estado. A depender de como cada gestão governamental lide com essa causa pública, os investimentos em creches implicam discussões sobre os limites da ação do Estado e dos custos sociais e econômicos envolvidos na manutenção dessas instituições. Diante da gigantesca demanda por vagas em creches públicas, a presença das casas é fundamental para o atendimento de famílias pobres. As casas permitem compreender uma forma de governo que se faz a partir da ausência. Nessa perspectiva, governar é não fazer. A existência das “listas de espera” que são fixadas nas paredes de todas as creches públicas é a marca do governo por meio da inação. É sobretudo um indicador de que a responsabilidade do cuidado foi devolvida aos familiares. Uma vez nessa lista, serão eles que deverão improvisar sua “viração” e suas redes de “tomar conta”. No entanto, cabe identificar que o tempo da espera não se constitui num tempo morto, mas trata-se de um elemento profundamente ativo que fala de uma agência intensa dos atores, das hesitações e arranjos que devem ser feitos afim de dar conta da urgência do cuidado (Vianna, 2015). É, nesse sentido, um tempo sobretudo generificado, posto que será resolvido pela rede majoritariamente feminina que torna o “tomar conta” possível (Fernandes, 2018).

Enquanto lugar supostamente ordenado, a creche é feita de irrupções de “desordem” presentes na sua atuação. A “desordem” produzida no espaço institucional é reconhecida e narrada como legítima e, desta maneira, autorizada e isenta. Podemos, pois, nos perguntar: que espécie de efeito mágico é operado nas malhas da ação de Estado que faz com que práticas similares sejam vividas de maneira maldita para uns e legítima para outros? Creio que a discussão apresentada aqui, aponta para de que forma os processos de “fazer Estado” se fazem mediante aos processos de desfazer as boas condições de vida das populações.

Diante da escassez da demanda pelo cuidado nesses territórios, os discursos sobre mulheres que “fazem filhos demais” atravessam ambos os espaços e possuem tremenda força de ação. Entretanto, mais do que atentar para polos potencialmente antagônicos, busquei destacar um espaço intersticial no qual ambos os lugares e suas formas de relação coexistem e colaboram na produção de certas fronteiras. A gestão do lixo, a partilha da água e o cuidado compartilhado das crianças falam de responsabilidades estatais que são convertidas e internalizadas como questões individuais de cada morador. Na lógica da transferência de responsabilidades, cada família deve se esforçar para superar um conjunto de adversidades que correspondem a dinâmicas mais amplas de exploração.

A partir da ação das casas, as crianças crescem graças aos esforços múltiplos que são empreendidos nas redes de ajudas. Logo, não é difícil dimensionar o papel precioso que as casas de “tomar conta” possuem nessa conjuntura. São elas, mulheres periféricas, donas de casa, que, por intermédio do trabalho informal, conseguem atender à demanda pelo cuidado de crianças. Contudo, mesmo diante do profundo impacto que esse trabalho possui na demanda pelo cuidado nas classes populares, as mulheres não recebem qualquer auxílio do governo, mas, ao contrário, realizam as atividades na zona da informalidade, com todos os custos emocionais envolvidos. A precariedade das condições de trabalho se soma às ameaças sobre ilegalidade, concretizadas no receio em medos receber uma visita do governo, do conselho tutelar, além da sujeição às fofocas e rumores da moralidade local. Assim, pelo fato dessas atuações serem relegadas ao trabalho informal, o trabalho exercido durante anos por essas mulheres não possui nenhum tipo de benefício social, previdenciário ou qualquer outra forma de suporte.

No contexto das discussões ocorridas na década de 80 sobre a política de creches, Fúlvia Rosemberg (2003) aborda a tentativa de regulamentação destes espaços pelos órgãos de Estado e chama atenção para a permanência destas práticas enquanto realidade de diversos contextos regionais:

Este sistema de guarda da criança pequena não é novo, nem específico ao Brasil e a países desenvolvidos. O que tem sido novo é a divulgação do programa em nosso meio com a solução alternativa do Estado expandir o número de vagas em creche (2003:69).

As críticas dirigidas à modalidade da “creche familiar” se demonstram extremamente atuais no contexto desta pesquisa.

Tanto no contexto da década de 80, como no atual cenário, são apontadas diversas desordens nos modos de criar realizados nas casas. As principais críticas se referem ao fato de que estas se dedicam à função exclusiva da “guarda”, em detrimento da preocupação com o caráter “pedagógico e educativo”. Outra crítica se concentra na “confusão” entre os mundos da família, da casa, e da instituição, na qual “casa e família são conceitos que não se confundem” (*ibid.*: 74). A creche familiar seria assim desenhada como este espaço de “ambiguidades” no qual as pretensões familiares se mesclam a pretensões institucionais, consideradas incompatíveis. Tal “ambiguidade” seria, para Rosemberg, própria de uma outra confusão do próprio Estado Brasileiro, que estaria “perdido” entre a necessidade de compartilhar a responsabilidade do cuidado com as famílias e, ao mesmo tempo, tomar como responsabilidade política o seu papel neste compartilhar. A autora afirma que “a creche domiciliar no contexto de atuação do Estado seria uma tentativa de atuação entre o velho e o novo” (2003: 76), em uma alusão ao que seria um ajuste precário entre “estratégias de vida” da classe popular com a modernização do Estado Brasileiro,

representada, neste contexto, pela proposta de fortalecimento da política de creches. É importante salientar que a busca pela delimitação de fronteiras rígidas entre a identidade da creche em contraposição às casas se faz na necessidade de posicionar-se em outras discussões candentes na época, que giravam em torno da ameaça das creches se colocarem como “substitutas ao cuidado materno”. Tais debates não foram banais e mostram que o dever de cuidar se atualiza na fervorosa disputa triádica entre famílias, “papel materno” e Estado.

Passadas quase três décadas da tentativa de incorporação destas casas pelas administrações públicas, a cobertura das creches continua sendo exercida a conta gotas. Entretanto, o jogo de forças entre as ações de Estado e as famílias pobres se adensou; famílias são vistas como “proveitadoras” dos serviços das creches, mães são vistas como “irresponsáveis” e pobres são vistos como produtores de filhos na “hora errada”. A imagem de mulheres apontadas como usurpadoras dos serviços da creche reifica o estereótipo feminino da mulher golpista, muito presente nas discussões populares que criticam o Programa Bolsa Família. Nessa perspectiva, serviços públicos registrados como um direito devem ser batalhados em trajetórias de suplício. Enquanto bens fundamentais à reprodução social da vida humana, creches e suportes de apoio são requeridos mediante peregrinações e martírios cotidianos, num caminho que atualiza as ideias monoteístas e cristãs de sacrifício, dor e pecado no âmbito da sexualidade e reprodução femininas.

Nas casas, compreendemos o apelo poluidor que determinadas maternidades possuem: “a mãe que não traz a comida”, “a mãe que abandona”, “a mãe que passa muito tempo longe do filho”, são todas alegorias que falam de uma certa maneira correta e boa de ser uma mãe “de verdade”. Tais representações fazem parte do conjunto de estereótipos sobre mulheres negras, racializadas e pobres que a partir de fortes enquadramentos de gênero, sexualidade e raça aludem a mulheres negras, pobres e moradoras de favela como de sexualidade quente e descontrolada (Carneiro, 1995; Moutinho, 2004; Corrêa, 2007). Esse jogo de insinuações e acusações possui o efeito de desumanizar a maternidade negra e pobre, uma vez que retiram a legitimidade de mulheres nos processos de fazer família, parir, cuidar e ser mãe. Quero salientar que tais alusões não se reduzem a meros lapsos e retóricas discursivas, mas significam formas de governar corpos femininos, distribuir legitimidades, sexualizar condutas, consentir violências, negar direitos e perpetuar racismos generificados.

No cenário contemporâneo, se antes as administrações públicas pensavam em incorporar estas mulheres de alguma forma, fosse mediante incentivos, cursos de capacitação ou financiamento público, hoje em dia a gestão municipal ignora a presença das casas e age como se elas não existissem. Enquanto a ação pública finge que as donas da casa não fazem o que elas fazem, as profissionais das creches, que são “o Estado na ponta”, continuam indicando o trabalho de mulheres da vizinhança na terrível batalha por recursos sociais em que se tornou a disputa por vagas públicas.

Camila Fernandes é pós-doc no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/MN/UFRJ). Doutora em Antropologia Social (PPGAS/MN/UFRJ) e mestre em Antropologia (PPGA/UFF). Pesquisadora do NuSEX – Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidades (PPGAS/MN/UFRJ) e do LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Bolsista de doutorado (CNPq) e Bolsista de Pós-doutorado (PNPD/CAPES).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGÊNCIA BRASIL. “Redução no número de filhos por família é maior entre os 20% mais pobres do país”. Link para consulta: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-03/reducao-no-numero-de-filhos-por-familia-e-maior-entre-os-20-mais-pobres>
- BIRMAN, Patrícia. 2008. “Favela é comunidade?”. In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio (Org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.
- CARNEIRO, Sueli. 1995. Gênero, raça e ascensão social. *Revista Estudos feministas*, v. 3, n. 2: 544-552.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge.
- COLEN, Shellee. 2007. “‘Like a Mother to Them’: Stratified Reproduction and West Indian Childcare workers and Employers in New York”. In: GINSBURG, Faye; RAPP, Rayna. (Eds.) *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. University of California Press, Berkeley.
- CORRÊA, Mariza. 2007. A babá de Freud e outras babás. *Cadernos Pagu*, v. 29: 61-90.
- D’ANDREA, Tiaraju. 2020. Contribuições para a definição dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos. *Novos estudos CEBRAP*, v. 39, n. 1: 19-36. DOI: <https://doi.org/10.25091/so10133002020000100055>
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. (Eds). 2004. *Anthropology in the Margins of The State*. School of American Research Press, Santa Fe.
- DEBERT, Guita. 2014. Arenas de conflito em torno do cuidado. *Tempo Social*, v. 26, n. 1: 35-45.
- DEBERT, Guita G.; PULHEZ, Mariana. 2019. *Desafios do cuidado: gênero, velhice e deficiência*. 2.ed. Campinas, SP: Unicamp.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos. 2008. *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- FELTRAN, Gabriel. 2012. Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana. *Revista de Antropologia*, v. 53,

n. 2: 565-610. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2010.37711>

FERNANDES, Camila. “O tempo do cuidado. Batalhas femininas por autonomia e mobilidade. In: RANGEL, Everton; FERNANDES, Camila; LIMA, Fátima (orgs.). 2018. (Des) prazer da norma. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, pp. 297-320.

FERNANDES, Camila. 2017. Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado Tese de Doutorado em Antropologia, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

FINCO, Daniela; GOBBI, Marcia A.; FARIA, Ana Lúcia. 2015. *Creche e feminismo: desafios atuais para uma educação descolonizadora*. Campinas, SP, Edições Leitura Crítica; Associação de Leitura do Brasil – ALB; São Paulo, Fundação Carlos Chagas – FCC.

FONSECA, Claudia. 1995a. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez Editora.

FONSECA, Claudia. 1995b. “Amor e família: Vacas sagradas da nossa época”. In: RIBEIRO, Ivete; RIBEIRO, Ana Clara T. (Orgs.). *Família em processos contemporâneos: Inovações culturais na sociedade brasileira*. Loyola, São Paulo, pp. 69-89.

FOUCAULT, Michel. (2005). Em defesa da sociedade. *Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes

HIRATA, Helena.; GUIMARÃES, Nádia A. 2012. *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Atlas.

HOCHSCHILD, Arlie. 2000. “Global Care Chains and Emotional Surplus Value”. In: GIDDENS, Anthony; HUTTON, Will (Eds.). *On the Edge Living with Global Capitalism*. Random House, New York, pp. 130-146.

MITCHELL, Timothy. 2006. “Society, Economy, and the State Effect”. In: SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil. (Eds.). *The anthropology of the state: A reader*. Nova Jersey, Wiley-Blackwell, pp. 169-186.

MOLINIER, Pascale; PAPERMAN, Patricia. 2015. Descompartmentar a noção de cuidado?. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 18: 43-57. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-335220151802>

MORAIS, Gabriel. 2019. “Mais de 36 mil crianças estão na lista de espera por creche no rio”. Link para consulta: <https://extra.globo.com/noticias/rio/mais-de-36-mil-criancas-estao-na-lista-de-espera-por-creche-no-rio-23854493.html>

MOUTINHO, Laura. 2004. *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo, Editora da Unesp.

PASSAMANI, Guilherme. 2017. “É ajuda, não é prostituição”: Sexualidade, envelhecimento e afeto entre pessoas com condutas homossexuais no Pantanal de Mato Grosso do Sul. *Cadernos Pagu*, n. 51. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700510009>.

PISCITELLI, Adriana. 2008a. Entre as “máfias” e a “ajuda”: a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, n. 31: 29-63. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332008000200003>.

PISCITELLI, Adriana. 2008b. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e cultura*, v. 11, n. 2: 263-274.

ROSEMBERG, Fúlvia. 2003. Creches domiciliares: argumentos ou falácias. *Cadernos de pesquisa*, n. 56: 73-81.

SORJ, Bila. 2016. Políticas sociais, participação comunitária e a desprofissionalização do care. *Cadernos Pagu*, n. 46: 107-128. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449201600460107>

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 2002. “Introdução: Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo”. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos (ed.). *Gestar e Gerir: Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 11-22.

TELLES, Vera da Silva. 2010. *A cidade nas fronteiras do legal e ilegal*. Fino Traço, Belo Horizonte.

TERRA. 2015. Link para consulta: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/beneficiarios-do-bolsa-familia-tem-maior-queda-de-natalidade,fc4c26eabe57c410VgnVCM4000009bceboaRCRD.html>

VIANNA, Adriana de Resende Barreto. 2013. “Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos”. In: VIANNA, Adriana (org.), *O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades*. Rio de Janeiro, E-papers, pp. 36-67.

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 et al. (Eds.). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro, FGV editora.

Vianna, Adriana; Lowenkron, Laura. 2017. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, n. 51: e175101. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510001>

ZELIZER, Viviana. 2009. Dualidades perigosas. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 15, n. 1: 237-256. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132009000100009>.

ZELIZER, Viviana. 2011. *A negociação da intimidade*. Coleção Sociologia. Petrópolis, Vozes.

WEBER, Florence. 2009. *Trabalho fora do trabalho: uma etnografia das percepções*. Tradução de Roberta Ceva. Rio de Janeiro, Garamond.

Recebido em 21 de abril de 2020. Aceito em 16 de dezembro de 2020.

“Taking care of” homes and public daycare centers: care relationships and interdependence among peripheries and state

DOI

<https://doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.2020.189648>

Camila Fernandes¹

University / City, Country: Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
fernandesv.camila@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-2446-176>

¹ | I thank Adriana Vianna, Claudia Fonseca, Luiz Fernando Dias Duarte, Maria Gabriela Lugones and Maria Elvira Díaz-Benítez for their comments, as well as the anonymous reviewers. We thank the comments made by the Center for Anthropology of Politics (NUAP/PPGAS). A special thanks to the housewives who will allow their presence during everyday life and made it possible to carry out this work valuable

ABSTRACT

This article analyzes the relations of coexistence between informal care practices carried out in the peripheries in their interface with State administrations. The ethnography was carried out in a slum complex located in the North Zone of Rio de Janeiro. The analysis seeks to highlight the dynamics of interdependence between houses of slum dwellers who take care of “children” alongside public daycare centers. From the reflections on the care transacted in these spaces, we seek to reflect on the ideas of dependency, the provider state, sexuality and female reproduction. The complementary relationship between these places points to the existence of local care circuits in which relations of vulnerability, scarcity and demand for social resources are elements of dispute that refer to processes of stratified reproduction of historical inequalities of gender, class, sexuality, territory and race.

KEYWORDS

Homes, daycare centers, interdependence, care, gender

INTRODUCTION

In this article I analyze the dynamics of coexistence between two places that have childcare at its center: “taking care of” homes in *favelas*² and public daycare centers. The first place concerns an informal activity carried out by women who live in *favelas* and take care of neighborhood children in their homes. The second place concerns a formal public policy executed in institutions managed by the State.

The ethnographic work was done at the São Carlos Complex, in the North Zone of Rio de Janeiro, between the neighborhoods of Catumbi, Estácio, and Rio Comprido. The fieldwork was carried out in a multisided way from March 2014 to January 2016 and encompassed daily observation, conversation, and focal interviews. The material analyzed in this article refers to fieldwork done in tree *favela* resident homes and tree public daycare centers. I seek to understand the care dynamic in play in those places.

When I started doing fieldwork, I saw these spaces as opposites and endowed with relative autonomy. On the one hand, I had the impression that the daycares were hyper-regulated and, on the other hand, the “taking care of” homes were open and flexible towards negotiation. During the research, this idea held firm; however, I understood that beyond this distinction there is a mutuality relationship among the practices had that, in its turn, is fundamental for maintaining an unequal structure of access to social resources.

From the experience of the social subjects in those spaces, I show an essential complementary relationship to think about the borders between peripheries, State action, formal activity, informality, domesticity and institutionality. Anthropologists Veena Das and Deborah Poole (2004) remind us of the dangers of analyzing State action as a consistent order as this image implies that peripheries are places of disarray. Instead of identifying *favelas* as places where public policies lack, I am interested in understanding how these places are a target for state action. This conception allows us to understand how the idea of the absence of the State structures local dynamics that reveal relationships that are deeply connected with the deeds of public administrations.

From this perspective, we will see that both places have operating logics that are, in fact, very different but, at the same time, operate from situational differences that are complementary. This is possible through the maintenance of informality and vulnerability in “taking care of” homes, together with the continuous dynamics of production of scarcity promoted by public daycare centers. In the end, we will see that the complementarity between these spaces points to a broader circuit of precariousness and inequality in which childcare services are carried out mostly by women that live in the periphery through adjustments and workarounds that point to the exploitation, concealment and subordination of vast chains of care places.³

“Taking care of” home is a native category that concerns a set of gestures related to the universe of care. It refers to both positive dimensions of action (watching,

2 | Favela is a term related to certain poor territories in urban centers in Brazil. Currently, such locations are the target of state militarization (overt policing) as well as the intermittent presence of essential public services, such as electricity, housing, basic sanitation and security. Favela territories also have multiple social meanings, ranging from the idea of disorder and degeneration of the city to places of cultural and political resistance of black, poor and migrant populations. I decided not to translate the term to keep its complexity and multiplicity and to reinforce the importance the term has in Brazilian Portuguese.

3 | For a better understanding of “peripheral subject” and “peripheral territories” categories, see the analyzes by Tiaraju D’Andrea (2020) and Gabriel Feltran (2012).

“Taking care of” homes and public daycare centers: care relationships and interdependence among peripheries and state

monitoring, showing affection, feeding) and negative dimensions related to unpleasant, mandatory, or nasty tasks (cleaning, brawling, controlling, and educating). Recent research shows the polyvalent quality of said practices (Hirata and Guimarães, 2012; Debert, 2014; Molinier and Paperman, 2015; Sorj, 2016). These activities, services, and work span through different domains of human experience: love, affection, public, private, productive work, reproduction, help, paid employment, talent, and professionalization (Debert and Pulhez, 2019; Zelizer, 2009). Given the multiple meanings of “care”, throughout this analysis, I chose to maintain the emic category “taking care of” since the meaning of this statement accurately refers to the games of power, control, and protection in which the subjects are involved in care activities.

In this sense, a joint analysis of the “taking care of” homes and daycare centers allows us to complexify specific sociological models that consider social life based on isolated social domains, such as in the view of “hostile worlds”, a concept coined by sociologist Viviana Zelizer (2011).⁴ This device also allows thinking about the pragmatic dimension of care management in public policies and access to social rights and resources.

In the context of the peripheries, the actions taken by women that figure the “taking care of” are part of what Vera da Silva Telles (2010) mapped in the configuration of contemporary urban scenes: life is made in the thin border between informal and formal. These practices involve decisions, arrangements, subjectivities, and expectations managed in the fringe of State administration. In another perspective, the “taking care of” practices held in the houses of women who live in *favelas* are a fundamental part of the social structure, in which the care for children, among the popular class, is historically produced in circulation, with extensive family models, an example are the practices analyzed by Claudia Fonseca (1995a). However, even if these practices are widespread in the peripheral sociability, it is important to say that from a normative perspective on laws and children and teens rights, said practices are considered illegal because they do not correspond to the educational and spatial criterion established by the formal definitions of the State.

Public daycare centers are institutions financed by Rio de Janeiro's prefecture through the Education Municipal Office. The struggle to have access to daycare is a common reason in court, for example, with the lawsuits held by Public Defenders of Rio de Janeiro State, part of a bigger judicialization process, where municipalities are obliged to care for children beyond the capacity of the units (Finco, Gobbi and Faria, 2015). Annually, the press registers the alarming number of families that cannot get access to those institutions. In 2019, “more than 36 thousand children are on a waiting list for daycare in Rio” as indicated by newspaper data.⁵ Access to daycare centers is a structural problem of public administration. It causes lasting inequality concerning access to the labor market and professionalization opportunities, with substantial impacts on the trajectories of women, black people, and poor people. For this reason,

4 | Viviana Zelizer's research (2011) examines the interconnections between economic practices, intimate relationships and professional activities and talks about the vision of “hostile worlds”, an idea that concerns distinct social domains in which borders must be preserved in order to avoid the degradation of certain principles, norms and moral values relating to each field of action. This conception considers the home and the family as pure spaces of affection and love, situated in opposition to the “public space” made up of institutions, which in turn would be a place free from feelings.

5 | Of this contingent, the North (29,946) and West (43,669) Zones of the city are the most affected compared to the South (3,352) and Center (3,549) Zones in relation to the number of children waiting for a spot (Morais, 2019).

this public policy is crossed by multiple social markers of gender, class, race, sexuality, territory, and age.

Daycare centers and "taking care of" homes are spaces confronted with the constant demand for childcare. In this context, these are places in which discourses, narratives, and accusations about an alleged irresponsible female reproduction occupy a central space in the explanation of certain "absences" of State responsibility. During my research, I witnessed a set of narratives made by other *favela* residents about the fact that poor women don't "use contraception" and "have too many children". In those local narratives, "they have one child after the other" and "the children are not wanted". Some narratives associate this fact with "violence", identified as a broad phenomenon in society: "the child born out of time grows without structure and later becomes an outcast", as one of my interlocutors commented. Another discursive line present in this reasoning states that "abandoned" youths become people "dependent on government help", as alluded narratives I heard during fieldwork. In sum, according to the interlocutors' narrative, the excess of people on the waiting list for daycare centers is explained by the "irresponsibility" of poor women who, by not planning their pregnancies, cause the crowding of public spaces and their consequent inefficiency.

This set of representations is also present in acts and narratives held by public administrators when they allude to women who "don't plan their children". As an example, I remember a particular occasion during fieldwork, when a high-ranking professional from the Municipal Secretary of Education stated during the inauguration of a new public daycare unit: "it is no use building more daycares, the more daycares the more children they will have", referring to *favela* residents. On another occasion, when commenting on the waiting list for spots in daycare centers, another manager of the Secretary of Education stated that "regardless of any action that the government may take in the daycare policy, nothing will change until there is birth control", when talking about the shortage of vacancies.

These brief passages are intended to demonstrate that, although in many cases professionals recognize that access to public policies depends on political investments of different orders, this recognition is never undone by the responsibility of poor women in terms of reproduction.

Despite the framing of high fertility and an "irresponsible" sexuality supposedly exercised by poor women and *favela* residents, statistical data on the birth rate of Brazilian women show that in each demographic census, families have fewer children. This drop in fertility is intensified in the poorest layers of the population.⁶ Even so, during my fieldwork, the presence of a narrative on poor women's sexuality and reproduction is highly present and endowed with political efficacy. Such representation is similar to the image of "tropical sexuality" developed by anthropologist Adriana Piscitelli (2008a) when analyzing the trajectory of Brazilian women who migrate to richer countries. In the context analyzed by Piscitelli, the image of migrant women

6 | According to the last survey carried out by the Ministry of Social Development, from data collected from the National Survey by Sample of Households (PNAD), made by IBGE, "between 2003 and 2013, while the number of children up to 14 years old fell 10.7% in Brazil, the 20% poorest families of the country - population range that matches the audience beneficiary of the income supplement - registered a more intense fall: 15.7%. From the Northeast, in the 20% poorest, the fall was even greater, reaching 26.4% in the period analyzed" (Earth, 2015). Based on this research, other reports said that "Brazilian women are having less and less children": "the survey, of the Ministry of Social Development and Fighting Hunger, it also shows that the average of children per family has fallen. In 2003, it was 1.78. In 2013, it was 1.59 children per family" (Brazil Agency, 2015).

is associated with cleanliness, domesticity, propensity for care and sensuality. In representations about women from *favelas* and the suburbs, the notion of sensuality is maintained, although female sexuality is often associated with excess. Concerning the exercise of motherhood, such women are located as “young”, “nervous mothers,” or “mothers who abandon their children” in examples of deviant femininities that have a solid moral appeal. Therefore, statements of this order refer to lascivious, hyper-sexualized, and irresponsible women in the field of sexuality and reproduction. These dynamics of framing focus on different childcare models that operate in coexistence. For this reason, these are fundamental places to understand the relationship between sexuality, reproduction, gender, race, social class, and public policies

INFORMAL CARE MODELS? THE “TAKING CARE OF” HOMES AND CHILDCARE ASSISTANCE

The “taking care of” homes are places where women who live in *favelas* offer childcare services in their own homes. The activity is held in the home where the woman who “takes care” lives, where she is also responsible for taking care of her home and family. The women offer a set of solutions for the children's guardianship. The service has flexible shifts and works in the morning, afternoon, and night. In some houses, the women may even have the children sleep in their homes to accommodate night shifts or family leisure time. The age of the children varies; they attend from babies to 10-year-olds. Payment for this activity also varies according to each household, but women generally charge around R\$ 200,00 a month to “take care of” each child.

This kind of work allows many working families to have social mobility since their children are under the care of these services. It is noteworthy that this is a complementary care model to the one provided by the daycare centers, preschool, and family (grandparents and other relatives who stay with the children), indicating that even in a context where it is possible to resort to family members or institutions, other means of support are essential. An example of this situation is found in the fact that many children who spend time in daycare centers still need to spend a few hours in “taking care of” homes.

The women who “take care of” children have similar traits in their life trajectories. All of them started this activity to supplement their family's income, which, over time, became the primary source of livelihood for their family group. They were born and raised in *favelas* and have taken care of children for over ten years. One of them is a “single mother”, as she identifies herself. Two of them are married, and their partners work, one as a janitor in an evangelical church and the other as a self-employed carpenter. In these last two cases, the income earned by the women is higher than the salary of men.

In the three homes where I did my fieldwork, other relatives also participated in care activities. All of them are older daughters and teenagers in charge of “helping” with the children’s care, whether in feeding, playing, supporting bedtime, and other entertainment activities. In one of the homes, a grandmother also “helps” in the care routine. It is important to register this “help” from grandmothers, mothers, and daughters, as they point to the articulation between gender, home, and generation in daily life management (Carsten and Hugh-Jones, 1995).⁷

Silvana is a thirty-seven-year-old white woman, as she declares herself. When she recalls her trajectory, she says that she started to “take care of” a child who was “neglected and left by the parents”. Over time, other children arrived in similar situations and what started as a one-off help became their primary source of income. Currently, she has been working with care for ten years. In her house, she has the “help” of her daughter Bianca in order to take care of ten children. Silvana explains that none of the children sleep in her home because, in her words, “it’s important to have time for myself”.

One afternoon, we were together; Silvana told the story of Thiago, one of the first children who were in her care and who later became her grandson. Lívia, the boy’s mother, had no steady job and lived on odd jobs; she went through many difficulties in raising the child. Lívia and Bianca were friends and neighbors, and for this reason, Lívia started leaving the child to stay in Silvana’s house under her care. Mother and daughter explained that the biological mother faced many difficulties and identified that she did not have “good conditions” to take care of her child. The child attended the house daily and, at a given time, began to sleep there during the night, staying longer than previously agreed. Little by little, the boy started to live with Silvana and Bianca, so the child became the girl’s son until he lived permanently with his new family.

In another home, we meet Joane. She is forty-two years old and black, by self-declaration. She says she started taking care of children when she was a young girl: “ever since I could talk”. She decided to open her home to receive neighborhood children because she felt the need to “help the household” as her partner only receives one minimum wage as a janitor at an evangelical church. Joane is evangelical, and she explains that every child she takes care of got there “sent by God”. She calls her home a “little school” and calls her activity “Children of the Father”.

In addition to the children she takes care of, she has four children of her own that live with her, two girls and two boys. Both boys have disabilities. During their childhood, the brothers had many epilepsy episodes. Joane recalls that her children needed many doctors—speech therapist orthopedists, neurologists—but the difficulties in receiving adequate medical care in the public health network dragged on for many years due to the slowness of the health services the children were left with lifelong sequelae. The brothers are twins and have neurological injuries that impede fluency of speech and some body movements. As in Silvana’s house, the girls help with tasks, take care of other children, give baths, food, and play games.

7 | “Help” is a category worthy of reflection throughout the analysis. In this sense, it is worth considering how the term condenses gifts and cash payments that also occur in other ethnographic contexts, such as the work of Guilherme Passamani (2017) and Adriana Piscitelli (2008a).

Joane was one of the interlocutors who spoke about the fear of State inspections. She explained that her house does not have “adequate conditions” to accommodate the children. Therefore, she lives in fear that the Tutelary Council might knock at her door or “any other government agency”. When she talked about this fear, she showed me the physical conditions of her house, narrating the problems she identifies: peeling walls, humidity, water restriction, a mix of household appliances in the same room, in addition to the coexistence with children “who are not normal”, as she explained.

Given the conditions of poverty and adversity in accessing childcare by some families, Joane sometimes has different prices for women in difficult situations. Flexible negotiation occurs in all “taking care of” homes, as needs are identified and negotiated between mothers and housewives. Siblings or mothers identified as single moms may have more flexibility towards payments and prices. I want to emphasize that access to care in these homes is based on adjustments, and negotiations can be made case-by-case.

When talking about her fears, Joane recalled an occasion when a woman in the neighborhood told her about the gossip “going on around your name in the *favela*”. She explains that disagreements occur when people disagree with practices she judges to be correct. An example of this kind of situation happened when she was being gossiped about as a form of retaliation by a woman who owned her money. The woman could not afford the monthly expenses for having her child taken care of at Joane's home; this fact triggered the child's removal from the “taking care of” home. Joane was still charging the woman for her services. The woman spread gossip about the fact that there are different prices charged to mothers at Joane's home.

As Joane elucidates, such disagreements can “make you the talk of the town” and be converted into accusations about the precarious conditions of the houses and alleged negligence. The woman talked throughout the *favela* about how the children were alone in the company of “sick” children (Joane's children with disabilities). Joane explained that this gossip could come in the form of an accusation of “pedophilia” to the local drug cartel, a disconcerting fact given the complex insinuation that such a threat represents.

On one occasion, I followed a situation of intense conflict involving Joane and a mother who left her children on the night shift to study for the ENEM (Brazilian SATs). Joane had decided that the time the children spent under her care was excessive, and for this reason, she said that she could no longer stay with them on the night shift: “What will happen if everyone here decides to study?” she said, scolding the woman. This event caused the mother to leave the children on the street playing while she studied; the fact raised gossip from the neighborhood about her children who were considered to be “left alone” by her. Ultimately, a woman mother who decided to arrange the care of her children while having a schooling project was framed as “selfish”

and “irresponsible” for local morality.

In another house, we meet Neli, a sixty-nine-year-old woman who declares herself black. She took care of three generations of people. Sometimes I have witnessed parents who were also cared for by Neli as children come to her gate to pick up their children. During the holidays, Neli takes care of about fifteen children. The work she does is the primary source of income for the family so that she can support two unemployed adult daughters. Her house has a lot of arrivals and departures traffic. Because the house is busy, some people in the community comment that she “makes a lot of money with children”. This statement is also conveyed in the daycare center by education professionals.

At her house, I understood that the issue of sharing social goods does not limit itself to children but involves other social resources vital to living. Neli and her neighbor share water access. The São Carlos Complex suffers from water shortages resulting from the inefficiency of the public policies of basic sanitation in *favelas*. The water is shared through a hose that comes from Neli's house and goes to the neighbor's house. The children explained that the neighbor is jealous of Neli's job and because the house is always “full of children”. The plethora of kids in Neli's house is socially understood as wealth, and Neli is seen as a prosperous person.

In all the homes where I did my fieldwork women seek solutions to unexpected problems that come from vulnerable situations. For children who don't have diapers or don't bring food for the day, these urgent issues are solved by sharing. Siblings who need to be taken care of get discounts on the monthly fees. Children who suffer from family conflicts, for example, in situations where the couple is in a violent dynamic or if a family member dies, get more attention and are protected by the women. I emphasize these actions to register that there is always work to be done. This extra work is something like a surplus of care relations, something that is not “part” of the job, that is not counted in, and that, even so, gets incorporated as something that needs to be done (Weber, 2009). The off-the-books surplus is not a part of a utilitarian economy of social relations, and at the same time, materializes the base of care work. It is a multifunctional and diverse activity that is socially debased in a political and economic sense, even though it involves moral flexibility, emotional engagement, and bodywork.

All these women's work revolves around “helping”. Payment is important but does not constitute the only form of retribution for their services. Trust, favors, and solidarity must be constructed and sustained at all times, as the neighbors who share the water even when they have a personal conflict with one another.

The existence of the “taking care of” homes in peripheral communities is related to a long-term historical practice. In other words, thanks to these forms of care, generations of workers had access to social mobility and had the possibility of making a family in a context in which care management within the popular classes is often a matter of public scrutiny. In structural terms, there is a national imaginary that refers to

“Taking care of” homes and public daycare centers: care relationships and interdependence among peripheries and state

values about an ideal family, considered a sign of modernity. Although fictional, these values inform normative models of care and public policies that inspire individual model behavior and populations: the nuclear couple, the planned pregnancy, reduced offspring, the obligation of having a home and work as means to beginning reproductive life. Said elements figure as representations of the family, at the same time that, they organize expectations related to the State's public policies.⁸ These elements are part of the planned pregnancy ideology, which in turn, operates in a highly normative way that does not correspond to the diversity of sexual and reproductive trajectories and family configurations that scape this fabulation.

In the context of the Brazilian elite and middle classes, the elements considered as signs of modernity narrated above can only be sustained through heavy investment in privatized and personalized models of childcare, that is, dependent on the work of poor, black, and racialized women who perform services as nannies, maids, cleaners and day laborers. This is a “stratified reproduction” model that unevenly distributes the possibilities of families to offer affection, security, time, and protection to their own children (Colen, 2007). It is noteworthy that many women who need to leave their children in the “taking care of” homes and public daycare centers work as maids, nannies, subordinate and outsourced occupations. Therefore, looking at the centrality of these homes alongside the precariousness of the public service offered in early childhood education is to pay attention to the forces of reproduction of gender, race, class, and territory inequalities that modulate possibilities of making a family, having childhood experiences and producing social mobility.

8 | As indicated by studies by Edlaine de Campos Gomes and Luiz Fernando Dias Duarte (2008) and Claudia Fonseca (1995b) on the theme of kinship, family assemblages of the working classes imply thinking about dense relations of territoriality and parenting in which networks of interdependence form the subjects as moral persons.

RIGHTS AS PLIGHT: THE DAYCARE CENTERS AS CARE SPACES AMONGST SCARCITY

On an afternoon of fieldwork at a daycare center, a professional told me about the day she went for a walk “inside” the *favela*. As she recalled, despite working at an institution located at the entrance of the *favela*, she had never walked through the community. She said that that day she was perplexed with so much “disorganization”. She described her journey in great detail: clothes hanging out of the windows, garbage at the doors, tangled electrical wires, unfinished constructions, sales that offer everything, and a thousand and one other details were narrated as a shocking experience. When commenting on these aspects, she gestured and tried to explain the “horror” and “confusion” found in the route taken, while at the same time pondering the difficulties that the population was going through and that somehow justified the supposed “chaos”.

She concluded, in the end, that it was poor people's incompetence in organizing their own space. Later, I understood that other residents share similar views. When talking about garbage accumulation in the ditch located in a central region of Morro da Mineira, the President of the Resident's Association explained that it was useless

to clean the space because, in his words, the residents “are not polite and the next day they will throw garbage there again”, saying that in that circumstance “the garbage problem is the residents’ problem”. When commenting on the garbage issue, other residents also reinforced this view and emphasized the role each individual has in managing their own garbage.

The chaotic stereotype imprinted on *favelas* and *favelas’* residents is not new and is part of a historical perspective that considers these territories as places of disorder (Birman, 2008). In the context of this research carried out in daycare centers, I observed that part of this chaos imaginary is attributed to the practice of “taking care of” children held by women, despite their fundamental role in nurturing a generation of workers. In addition to the idea of confusion and disorganization attributed to the *favelas’* residents, there is an attribution of responsibility to the subjects for the various social ills that affect these places.

In opposition to the flexible negotiations based on each family's specificities, we move on to a place where children's care is provided through an institution mediated by rules and formalities. A space crossed by specific rules and procedures: entry and exit times, access criteria, work organization principles, safety, hygiene and educational pedagogical guidelines. However, even in this highly regulated environment, there are elements of precariousness that do not undermine the understanding of this entity as the appropriate space for early childcare education. During the fieldwork, I observed how the daycare centers are described as ideal and a good place for the children. At the same time, it is a fragile place regarding aspects such as physical facilities, human resources, and management mechanisms of public equipment. These dimensions point to a series of vulnerabilities related to the general conditions of early childhood education offered to the population living in peripheral territories.

Given the responsibility they have because of the public they serve, a set of surveillance devices restricts the actions of professionals, such as cameras in the classrooms or the demands for a clean environment. During my fieldwork, I understood that this space entails a significant workload on the entire professional team. Therefore, we will see how the imaginary of the *favela* as chaotic is managed within the institution to maintain the image of order and smoothness attributed to daycare centers, as order is fundamental for preserving the image of the State as a cohesive entity.

One of the main problems that affect public daycares centers concerns access to spots for children in the institutions. To enter an early childhood education unit, it is necessary to participate in a public drawing held annually by the city hall. In addition to the raffle, people are also evaluated according to care criteria that point to specific vulnerabilities: imprisoned family members, teenage pregnancy, family members with chronic diseases, among other aspects that count as priorities in the dispute for a spot.

The waiting list for a spot at each daycare unit can reach 200 children per unit. The list is a document that materializes the return of the State's responsibility for

carrying for families. Through the list, the State exempts itself from an obligation established by law. The restitution of responsibility to people who do not get the spots will be arranged at the time of "viração"⁹, in many cases, in the "taking care of" homes, in which adjustments and resistance will be produced daily. This element is essential to establish a complementary familiarity between the homes and daycare centers, as it is from the lack of spots in daycare centers that the homes are indicated by the professionals, despite the informality surrounding the practice.

Accessing a public daycare center means increasing the possibilities of social, economic, and professional ascension for poor women and families. In addition to feeding and educating children, the institutions favor access to a series of other social resources that are the subject of intense disputes among the popular classes: registration in the Bolsa Família Program¹⁰, vaccination, Carioca Card Program¹¹, access to DNA testing, among other resources. Furthermore, it should be noted that access to daycare is a historical claim of the feminist movements. In Brazil, during the 1970s and 1980s, important struggles for the right to daycare were produced; the feminist movement played a decisive role in this fight among other social movements, such as unions and workers sectors. The slogan "The child is not just the mother's" was one of the cries of the national movement for daycare centers and mobilized important achievements recorded in the 1988 Constitution, such as the consolidation of public daycare centers as a fundamental right, alongside paternity leave and expansion of maternity leave to one hundred and twenty days. Therefore, the struggle to guarantee these spaces involves both feminist demands for collective spaces of care, as well as the movement for children's rights through education.

In daycare centers the presence of scarcity is linked to the precariousness of the work conditions. The tasks and functions overload produce tension in daily life among teachers, directors, kitchen, and cleaning auxiliaries. The intense work rhythm impacts the kind of care offered to the children. The lack of teachers in the public daycare centers network occurs due to the lack of investments in public tenders in the area, entailing in a situation in which classes that two teachers and two auxiliaries should teach have only half the staff. In management, directors accumulate management and educational functions so that management is done in between routine tasks imposed by senior management, the registration of families in social benefits, referrals for DNA tests, food order supervision, in addition to the daily issues that arise. In addition, some of the institution's problems are resolved with "out of pocket money", when everybody chips in to pay for repair services, internet, cleaning materials, or even garbage collection.

The emotional intensity of care work is present in the sound atmosphere of the daycare centers. During the first weeks of fieldwork, I would leave the institution in the afternoons with severe migraines. Over time, I got used to it and naturalized them. The subject came back to my attention when, months later, I noticed that many professionals used medication for headaches frequently. In addition to this type of medication,

9 | "Viração" is a category that informs about informal survival practices such as workarounds and others. It is related to informal work in its multiplicity of forms and relationships, as well as to experiences in which subjects negotiate in a precarious, sometimes flexible ways, with a range of daily adversities. As it is a native term with complex meaning I decided to keep it in Portuguese.

10 | It is a social income transfer program, aimed at families in poverty and social vulnerability. The program seeks to guarantee these families the right to food and access to education and health. In Brazil, more than 13.9 million families are part of the Bolsa Família Program.

11 | This is a social benefit created by the Municipality of the city of Rio de Janeiro, with the objective of supplementing the income of families residing in the municipality already registered and benefiting from the Federal Government's Bolsa Família Program.

there are constant complaints about stress, fatigue, and other mental health issues. I only realized that the noise and sounds indicate the precarious and exhausting conditions with which professionals and children live after a few months of fieldwork.

The unit's rooms have small windows, which must often remain closed due to the risk of gunfire caused by the police and militarized occupation in the territory. In a small classroom with eighteen children, the sound volume of screams, talking, and playing grows to the point of producing the professionals' physical and mental exhaustion. The noisy atmosphere is not a mere imbalance; it is an agent that shows the emotional and work conditions shared by children and professionals. We are faced with a sound atmosphere that literally screams the overload of this kind of intense and tiresome emotional work.

This aspect makes the boundaries between marginalized areas and state practices more complex because we can identify the presence of dissident practices in contexts projected as hyper normative. “Disorder” elements usually attributed to alterity, to what others do or fail to do, can be observed within institutions.

In public daycare centers, professionals are divided based on different qualifications and positions. Despite these differences, they all come from the poor class, and many live in peripheral territories. The professionals joined the public early childhood education service to have financial stability or even reach the dream of formal employment, in the case of outsourced employees. This information is critical to explain that, even though they are located in a different social position from the institution's users, the professionals and women assisted are crossed by the demand for childcare in a reality in which access to early education is highly disputed. From the standpoint of social and economic conditions, the professionals and families are very close to one another regarding childcare challenges and the burden of reproduction work distributed among families. However, this proximity does not undermine the hierarchies of power and social distance that pervade the interaction.

In the daycare centers, there are strong moralizations concerning female behavior that do not meet the expectations of what is considered a good way of exercising motherhood. These are marked in narratives that discuss examples of women who are the target of local criticism: “the mom who arrives in a bikini and dirty with sand to pick up her child on the way out”, “the mother who does not take a look in the child's backpack”, “the nervous mother”, “the mother who is dying to drop the kid at the daycare”, “the mother who does not show attachment”, among others, are evocations that mark the fertility of certain narratives in regulating and projecting frozen images on the performance of women considered inadequate.

These markings have dramatic effects on the intra-gender relationship dynamics that, in the face of these comparisons, rank women inserted in the same context of dispute for social resources. In general, the references appear in a connective way, about other stories, which are glued to the statement: “Like this one... the mother

who abandoned the child". This statement fulfills a sociological and anthropological function: "Like this one" is the empirical demonstration that the social problem about which people talk has materiality and allows access to the moral of care while providing elements in the production of stigmas about certain women considered deviant or "wrong".

The routine at the daycare center shows a double morality operated by professionals regarding the "taking care of" homes. They simultaneously direct the children who do not have access to a spot at the daycare to these places; and they highlight the elements of precariousness and vulnerability present in these spaces. According to the professionals' narratives, the "taking care of" homes are not adequate places for childcare, as they do not have a good physical structure, they do not have food inspection, nor pedagogical goals for the children: "there, they are left unattended". They also mention the fact that children stay together in mixed-age groups and watch TV excessively. In addition to these aspects, a recurrent comment concerns the caregivers, seen as women who "make a lot of money from the children". Therefore, the activity of care in those homes is the target of gossip and rumors about supposedly significant financial income, which, in the context of poverty, stirs local imagination about profits and profitable work opportunities. The imaginary about the Bolsa Família Program is a signifier of these forms of social pondering. It is present in narratives that point to subjects identified as dependents and people who like and enjoy living in dependence.

These statements and narratives have a particularly perverse tone when many families, despite needing to use the "taking care of" homes, point to the daycare center as a preferential space for childcare, despite existing criticism. Therefore, this accusation and exploitation game can be even more poignant, given the fact that, while the "taking care of" homes are scrutinized, they are also pointed out as an alternative to meet the flow of children on the waiting list for daycare centers, and they are also requested by families while they wait to enter the fabric of state protection.

In this sense, it is worth recalling Vera da Silva Telles' (2010) words when she reflects on the urban, starting with the formulations about illegality coined by Michel Foucault. The author recalls that the "differential management of illegality" is dedicated to understanding less how the law is obeyed and more about how the laws operate, in order to "stretch the limits of tolerance, giving ground to some, applying pressure over others, excluding one part, making another useful, neutralizing some, taking advantage of others" (Foucault, 2006: 227). In this sense, I keep the expression "taking advantage of" as a formula to understand one of the fundamental ways public administrations relate to the "taking care of" homes: taking advantage of them.

It is essential to understand that narratives, languages, and discourses establish legitimacy, disqualify certain subjects and modulate behavior seen as fair or unhappy. From these practices and narratives triggered by the professionals who work at the daycare center, there is a projection of a stereotype for women seen as usurpers, both

those who "have too many children" and those who "take care of children who are not theirs", as the native categories allude.

These elaboration games about spaces and practices that are more legitimate than others connect to what Adriana Vianna and Laura Lowenkron analyze as "the double making of gender and State" (2017). These games produce gendered framings and allow the scarcity of state management to be explained by a supposed hypersexualized female behavior. It must be stated that, even in the face of informal practices, the "taking care of" homes are collaborating to make up for the inefficiency of public authorities and, in this sense, the stabilization of precariousness as part of what Timothy Mitchell called a "State effect" (2006). According to the author, the apparent distinction between State, Economy, and Society as separated realms serves to maintain a given economic and political order, extremely useful in the fruition of financial and social resources. These processes are efficient for diluting tasks, delegating budgets, and assigning responsibilities, obligations, and management. These boundaries concern institutional expedients and procedures that aim to stabilize certain limits between powers, such as the executive, legislative, judiciary, and the sphere understood as civil society. Based on his analysis, we can say that, by creating a separation between institutions and "taking care of" homes, there is a projection of the public entity as a more capable place, to the detriment of others, identified as less capable. Simultaneously, the institution takes advantage of the precariousness of others – this precariousness which, in turn, is intimately constituted in the interface with the administrations – to supply, dampen or alleviate a demand that it is not capable of meeting.

In this sense, "the State", as narrated in the narratives I presented, whether of *favela* residents or agents who work in the institutional network, is not "absent" but reveals itself as the very absence that creates, sustains and takes advantage of these particular forms of *viração* and informality. For this reason, it is necessary to emphasize that there is a powerful agency in the so-called "statelessness", which should not be understood as a lack or incapacity, but as a conscious action endowed with substantial effects in people's lives. The "absence of the State" makes certain things happen, so that this supposedly "invisible", disembodied, and disfigured element is the driving force for the *virações*, the help networks and the precarious situations attributed to both "taking care of" homes and deviant maternities. The argument expressed here is that even when State actions are absent, the State is acting, meddling in everyday life's silent, solitary, and energetic processes, very palpable in how people will settle, arrange, and make their worlds.¹²

In this sense, the daycare center is a "State that works alongside the "taking care of" homes", pointing not only to a distinction between two autonomous realms, but also it is a privileged locus to follow what this "State" produces as alterity, by framing women as unifying figures of social and sexual excess. If the daily narratives held by professionals say the "taking care of" homes are not ideal places for childcare, in

12 | It is worth emphasizing that this reflection stems from the analysis of anthropologists Adriana Vianna (2013) and Antonio Carlos Souza Lima (2002) about the processes of State. From different contexts, the authors and many of their respective advisees, among other researchers, analyze "the State in action", following the pragmatic and representational dimension of the ways of governing. Within the limits of this article and given the impossibility of mentioning a wide range of research in this area, I indicate the discussion about public daycare centers in which I point out some of the works developed in the field of Anthropology of the State.

practice, "the daycare directs children to the "taking care of" homes", even though they disprove these places as inadequate. Therefore, it is by its own precariousness and incapacity to tend to the demand that daycare centers become a fundamental apparatus of the preservation of the State's image. In this way, the idea of the State as a provider is maintained and legitimized, "the State that takes care of other people's children", even when this entity depends on the work of women in subordinated conditions.

Therefore, through a false image of a provider State, these discourses reinforce the idea that the government takes over responsibility. The work carried out in the "taking care of" homes dampen the inaction of the daycare center, of what this device cannot "take care of", being sometimes a rejected space, sometimes designated, depending on the occasion. This apparent paradoxical aspect dissolves into its contradiction when we understand that here lies one of the elementary and primordial ways of doing State practices, namely, in rejecting the living matter on which it depends to produce itself as a supposedly autonomous and superior entity.

FINAL CONSIDERATIONS

By analyzing the trajectories of women who migrate from economically peripheral countries to richer and more industrialized regions, sociologist Arlie Hochschild (2000) developed the concept of "global care chains". In search of paid employment, poor and racialized women leave their children in the care of other poor women to work in the homes of foreign families in need of a reproductive workforce. This migratory flow unveils networks of interdependence in which the care of some is offered through the precariousness and subordination of other families. These transnational networks involving money, attention, reproductive work, and social mobility are linked to the experience of race, ethnicity, sexuality, and gender.

Based on Hochschild's proposition, when analyzing the complementarity between daycare centers and "taking care of" homes, we found the presence of local care chains related to the agency produced among the poorest populations of the city in the interface with State administrations. Most women who leave their children in "taking care of" homes and daycare centers work in the scope of domestic service as nannies, cleaning workers and daily housekeeping, in addition to other occupations in commerce and the service sector. Therefore, these are crucial places to identify the centrality of the reproductive work of care in exploring the living conditions of the peripheries in circumstances of proximity and social inequality.

The constitutional obligation to care of children is the subject of questioning about the State's duties. Depending on how each government administration deals with this public issue, investments in daycare centers imply discussions about the limits of State action and the social and economic costs involved in maintaining these institutions. Given the considerable demand for spots in public daycare centers, the

presence of the “taking care of” homes is essential for serving poor families. These homes allow us to understand a form of government based on absence. From this perspective, governing is not doing. The existence of the “waiting list” posted on the walls of all public daycare centers is the hallmark of government through inaction. It is, above all, an indicator that the responsibility for care has been devolved to family members. Once on this list, they will be the ones to improvise their *viração* and their care networks. However, it is worth identifying that the waiting time is not a dead time. Still, it is a profoundly active element that speaks of an intense agency of the actors, of the hesitations and arrangements that must be made in order to deal with the urgency of care (Vianna, 2015). It is, in this sense, a gendered time since it will be resolved by a primarily female network that makes “taking care of” possible (Fernandes, 2018).

As a supposedly ordered place, the daycare center is made up of outbursts of “disorder” present in its performance. The “disorder” produced in the institutional space is recognized and narrated as legitimate and, in this way, authorized and exempt. We can, therefore, ask ourselves: what kind of magical effect is operated in the fabric of State action that makes similar practices to be lived in a cursed way for some and legitimate for others? I believe that the discussion presented here points to how the processes of “making the State” are made through the processes of undoing the populations’ good living conditions.

Facing the scarcity of care work in these territories, narratives about women who “have too many children” are present in both spaces and have force of action. However, more than analyzing potentially antagonistic sides, I tried to emphasize an interstice space where both places, and their relationship models, coexist and collaborate in creating borders. Garbage management, water sharing, and the shared childcare speak of state responsibilities turned into individual issues and internalized as such. The logic of transferred responsibilities states that each family must overcome a set of adversities that correspond to bigger exploitation dynamics.

Because of the “taking care of” homes children can grow up thanks to multiple efforts made by a network of support. Therefore, it is not hard to imagine the important role of “taking care of” homes in this context. It is the peripheral women, housewives, who, through informal work, meet the demand for childcare. However, even before the profound impact this kind of work has facing the childcare demand in popular classes, these women have no support from the government; differently, they work in informality, with all the emotional costs involved. The working conditions are precarious and are added by the threats about illegality, realized in the fears of receiving a government visit or from the tutelage council, as well as suffering from gossip and rumors from the local morality. Thus, because this practice is relegated as informal work, these women have no access to social benefits, pensions, or any other kind of support.

In the context of the discussions that took place in the 1980s about the policy of daycare centers, Fúlvia Rosemberg (2003) addresses the attempt to regulate these

spaces by the State and calls attention to the permanence of these practices as a reality in different regional contexts:

This small childcare system is neither new nor specific to Brazil and developed countries. What is new is the dissemination of the program as the State's alternative solution to expand the number of daycare spaces (2003:69).

Criticism directed at the modality of "family day care" is extremely contemporary in the context of this research.

Both in the context of the 1980s as in the current scenario, several disarrays are pointed out in how the "taking care of" homes raise children. The main criticism is that they are dedicated to the exclusive function of "guarding", to the detriment of the "pedagogical and educational" character. Another criticism focuses on the "confusion" between the worlds of the family, the house, and the institution, in which "home and family are concepts that are not confused" (ibid.: 74). The family daycare would thus be designed as this space of "ambiguities" in which family pretensions are mixed with institutional pretensions, considered incompatible. Such "ambiguity" would be, for Rosemberg, characteristic of another confusion of the Brazilian State itself, which would be "lost" between the need to share the responsibility for caring with the families and, at the same time, take its political responsibility to share this role. The author states that "family daycare in the context of State action would be an attempt to act between the old and the new" (2003: 76), in an allusion to what would be a precarious adjustment between "life strategies" of the popular class with the modernization of the Brazilian State, represented, in this context, by the proposal to strengthen the daycare policy. It is important to point out that the search for strict boundaries between the identity of the daycare center as opposed to the "taking care of" homes is based on the need to take a stand in other burning discussions at that moment, which revolved around the threat of daycare centers placing themselves as "substitutes to maternal care". Such debates were not trivial and showed that the duty of care is updated in the fervent triadic dispute between families, "mother's role", and the State.

Almost three decades after the public administrations attempt to incorporate these homes, the coverage of daycare centers continues to be insufficient. However, the game of forces between the actions of the State and low-income families became denser; families are seen as "takers" of daycare services, mothers are seen as "irresponsible", and the poor are seen as producers of children at the "wrong time". The image of women identified as usurpers of daycare services reifies the female stereotype of the con-women, very present in popular discussions that criticize the Bolsa Família Program. From this perspective, public services registered as a right must be fought for. As fundamental goods for the social reproduction of human life, daycares and support systems are required through daily pilgrimages and martyrdoms, in a way that

updates the monotheistic and Christian ideas of sacrifice, pain, and sin in the sphere of female sexuality and reproduction.

In the “taking care of” homes, certain maternities have a polluting characteristic: “the mother who does not bring food”, “the mother who abandons her child”, “the mother who spends a lot of time away from her child”, are all allegories that speak in about the correct and suitable way to be a “real” mother. Such representations are part of the set of stereotypes about black, racialized and poor women that, based on solid framings of gender, sexuality and race, allude to black, poor and *favela* women as having hot and uncontrolled sexuality (Carneiro, 1995; Moutinho, 2004; Correa, 2007). This game of insinuations and accusations has the effect of dehumanizing black and poor motherhood since it removes the legitimacy of women in the processes of making a family, giving birth, caring, and being a mother. I want to emphasize that such allusions are not reduced to mere lapses and discursive rhetoric. Still, they are ways of governing female bodies, distributing legitimacy, sexualizing behavior, consenting to violence, denying rights and perpetuating gendered racism.

In the contemporary scenario, if public administrations previously thought to incorporate these women somehow, whether through incentives, training, or public financing, nowadays, the municipal administration ignores the presence of the “taking care of” homes and acts as if they do not exist. While public action pretends that the housewives don't do what they do, the daycare professionals, who are at “the State end”, continue to indicate the work of women in the neighborhood in the terrible battle for social resources that became the dispute for public places.

Camila Fernandes is a post-doc at the Graduate Program of Social Anthropology at the National Museum at the Federal University of Rio de Janeiro (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/MN/UFRJ)). She has a PhD by the same institution and a masters in Anthropology by the Federal Fluminense University (PPGA/UFF). Camila is a researcher of the Bodies, Gender and Sexuality Research Group (NuSEX – Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidades (PPGAS/MN/UFRJ)) and at the Laboratory of Ethnicity, Culture and Development (LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento).

AUTHOR'S CONTRIBUTION: Does not apply

FUNDING: PhD scholarship (CNPq) and post-doc scholarship (PNPD/ CAPES).

“Taking care of” homes and public daycare centers: care relationships and interdependence among peripheries and state

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

AGÊNCIA BRASIL. “Redução no número de filhos por família é maior entre os 20% mais pobres do país”. Link for inquiry: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-03/reducao-no-numero-de-filhos-por-familia-e-maior-entre-os-20-mais-pobres>

BIRMAN, Patrícia. 2008. “Favela é comunidade?”. In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio (Org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

CARNEIRO, Sueli. 1995. Gênero, raça e ascensão social. *Revista Estudos feministas*, v. 3, n. 2: 544-552.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge.

COLEN, Shellee. 2007. “‘Like a Mother to Them’: Stratified Reproduction and West Indian Childcare workers and Employers in New York”. In: GINSBURG, Faye; RAPP, Rayna. (Eds.) *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. University of California Press, Berkeley.

CORRÊA, Mariza. 2007. A babá de Freud e outras babás. *Cadernos Pagu*, v. 29: 61-90.

D'ANDREA, Tiaraju. 2020. Contribuições para a definição dos conceitos periferia e sujeitas e sujeitos periféricos. *Novos estudos CEBRAP*, v. 39, n. 1: 19-36. DOI: <https://doi.org/10.25091/s010133002020000100055>

DAS, Veena; POOLE, Deborah. (Eds). 2004. *Anthropology in the Margins of The State*. School of American Research Press, Santa Fe.

DEBERT, Guita. 2014. Arenas de conflito em torno do cuidado. *Tempo Social*, v. 26, n. 1: 35-45.

DEBERT, Guita G.; PULHEZ, Mariana. 2019. *Desafios do cuidado: gênero, velhice e deficiência*. 2.ed. Campinas, SP: Unicamp.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos. 2008. *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Editora FGV, Rio de Janeiro.

FELTRAN, Gabriel. 2012. Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana. *Revista de Antropologia*, v. 53 n. 2: 565-610. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2010.37711>

FERNANDES, Camila. “O tempo do cuidado. Batalhas femininas por autonomia e mobilidade. In: RANGEL, Everton; FERNANDES, Camila; LIMA, Fátima (orgs.). 2018. *(Des)prazer da norma*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, pp. 297-320.

FINCO, Daniela; GOBBI, Marcia A.; FARIA, Ana Lúcia. 2015. *Creche e feminismo: desafios atuais para uma educação descolonizadora*. Campinas, SP, Edições Leitura Crítica; Associação de Leitura do Brasil – ALB; São Paulo, Fundação Carlos Chagas – FCC.

FONSECA, Claudia. 1995a. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez Editora.

FONSECA, Claudia. 1995b. “Amor e família: Vacas sagradas da nossa época”. In: RIBEIRO, Ivete; RIBEIRO, Ana Clara T. (Orgs.). *Família em processos contemporâneos: Inovações culturais na sociedade brasileira*. Loyola, São Paulo, pp. 69-89.

FOUCAULT, Michel. (2005). *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes.

HIRATA, Helena.; GUIMARÃES, Nádia A. 2012. *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Atlas.

“Taking care of” homes and public daycare centers: care relationships and interdependence among peripheries and state

HOCHSCHILD, Arlie. 2000. “Global Care Chains and Emotional Surplus Value”. In: GIDDENS, Anthony; HUTTON, Will (Eds.). *On the Edge Living with Global Capitalism*. Random House, New York, pp. 130-146.

MITCHELL, Timothy. 2006. “Society, Economy, and the State Effect”. In SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil. (Eds.). *The anthropology of the state: A reader*. Nova Jersey, Wiley-Blackwell, pp. 169-186

MOLINIER, Pascale; PAPERMAN, Patricia. 2015. Descompartimentar a noção de cuidado?. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 18: 43-57. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-335220151802>

MORAIS, Gabriel. 2019. “Mais de 36 mil crianças estão na lista de espera por creche no rio”. Link for inquiry: <https://extra.globo.com/noticias/rio/mais-de-36-mil-criancas-estao-na-lista-de-espera-por-creche-no-rio-23854493.html>

MOUTINHO, Laura. 2004. Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul. São Paulo, Editora da Unesp.

PASSAMANI, Guilherme. 2017. “É ajuda, não é prostituição”: Sexualidade, envelhecimento e afeto entre pessoas com condutas homossexuais no Pantanal de Mato Grosso do Sul. *Cadernos Pagu*, n. 51. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700510009>.

PISCITELLI, Adriana. 2008a. Entre as “máfias” e a “ajuda”: a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, n. 31: 29-63. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-8332008000200003>.

PISCITELLI, Adriana. 2008b. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e cultura*, v. 11, n. 2: 263-274.

ROSEMBERG, Fúlvia. 2003. Creches domiciliares: argumentos ou falácias. *Cadernos de pesquisa*, n. 56: 73-81.

SORJ. Bila. 2016. Políticas sociais, participação comunitária e a desprofissionalização do care. *Cadernos Pagu*, n. 46: 107-128. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449201600460107>.

Gestar e Gerir: Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 11-22.

TELLES, Vera da Silva. 2010. A cidade nas fronteiras do legal e ilegal. *Fino Traço*, Belo Horizonte.

TERRA. 2015. Link for inquiry: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/beneficiarios-do-bolsa-familia-tem-maior-queda-de-natalidade,fc4c26eabe57c410VgnVCM4000009bceboaRCRD.html>

VIANNA, Adriana de Resende Barreto. 2013. “Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos”. In: VIANNA, Adriana (org.), *O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades*. Rio de Janeiro, E-papers, pp. 36-67.

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 et al. (Eds.). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro, FGV editora.

Vianna, Adriana; Lowenkron, Laura. 2017. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, n. 51: e175101. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510001>

ZELIZER, Viviana. 2009. Dualidades perigosas. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 15, n. 1: 237-256. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132009000100009>.

“Taking care of” homes and public daycare centers: care relationships and interdependence among peripheries and state

ZELIZER, Viviana. 2011. A negociação da intimidade. Coleção Sociologia. Petrópolis, Vozes.

WEBER, Florence. 2009. Trabalho fora do trabalho: uma etnografia das percepções. Tradução de Roberta Ceva. Rio de Janeiro, Garamond.

Received April 21, 2020. Accepted December 16, 2020.

Formas de governo e complementaridade entre a administração estatal e seus administrados: reflexões a partir de um serviço para homens autores de violência doméstica¹

Paulo Victor Leite Lopes

Universidade Federal do Rio Grande do Norte | Natal, RN, Brasil
paulovleitelopes@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9589-2248>

RESUMO

Esse artigo reflete como determinadas formas de governo, apreendidas etnograficamente por meio de minha inserção como pesquisador em uma instância administrativa na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, são (re)elaboradas na atuação de um “serviço” destinado a “homens autores de violência doméstica”. Nesse sentido, trata-se de uma investigação acerca de processos de formação de Estado, cuja ênfase encontra-se nas práticas, dinâmicas e interações estabelecidas cotidianamente por administradores – “os técnicos” – e administrados – “os homens” –, bem como entre diferentes instâncias e dispositivos estatais. Procuo compreender tanto a produção contínua do Estado “em ato”, privilegiando tanto as dinâmicas constitutivas dos modos de fazer da administração, quanto os modos de subjetivação que, a partir de uma série de constrangimentos conduzidos pelas formas específicas de gestão a que estão submetidos, são operacionalizados pelos sujeitos atendidos pela instância etnografada.

FORMS OF GOVERNMENT AND COMPLEMENTARITY BETWEEN STATE ADMINISTRATION AND ITS ADMINISTRATED: REFLEXIONS ON A SERVICE FOR MEN WHO COMMIT DOMESTIC VIOLENCE

ABSTRACT This article reflects on how certain forms of government are (re)elaborated through the performance of a “service” aimed at “men who commit domestic violence. The material is ethnographically elaborated and is based on my insertion as a researcher in an administrative instance in the Baixada Fluminense of Rio de Janeiro. In this sense, it is an investigation about State formation processes, emphasizing the practices, dynamics and interactions established on a daily basis by administrators - “the technicians” - and administrated - “the men” -, as well as between different instances and state devices. The article attempts to understand the continuous production of the State “in action”, privileging the dynamics that constitute the administration’s ways of doing, as well as the modes of subjectification that are operationalized by the subjects attended at this ethnographic instance. To do that, it considers a series of constraints conducted by the specific forms of management the subjects are exposed to.

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189657>

¹ | A elaboração desse artigo, baseado em um dos capítulos da minha tese de doutorado, se beneficia das discussões mantidas no GT 11 - Gênero, sexualidade e direitos, coordenado por Heloísa Buarque de Almeida (USP) e Regina Facchini (UNICAMP), no VI ENADIR, 26 a 29 de agosto, como também das trocas mantidas na edição do Colóquio CLAM/LIDIS de setembro de 2019, coordenado por Amaral Arévalo (UERJ). Agradeço às/o organizador/as aqui indicadas/o e também a demais participantes dos dois encontros pelos comentários feitos ao meu trabalho.

PALAVRAS-CHAVE

Violência doméstica contra a mulher, estado, grupos reflexivos para homens autores de violência doméstica, etnografia

KEYWORDS

Domestic violence against women, state, reflective groups for men who commit domestic violence, ethnography

Ao longo de um ano, entre 2013 e 2014, acompanhei de três a quatro vezes por semana uma instância administrativa que procurava “enfrentar a violência doméstica” a partir de uma atuação com os homens. O foco principal daqueles profissionais (uma psicóloga, um advogado, um coordenador e um assistente administrativo) estava na realização de “grupos reflexivos” com “homens autores de violência doméstica e familiar contra a mulher”. Esses sujeitos, em sua maioria de camada popular, com profissões que exigiam pouca qualificação e recebiam baixa remuneração, participavam dos “encontros” em razão de decisão judicial.²

A adesão aos “grupos” envolvia algumas ações anteriores e posteriores a sua realização. Antes do “primeiro encontro do grupo”, havia o “acolhimento”, isto é, uma espécie de entrevista-conversa entre o sujeito e um membro da “equipe”. Nessa ocasião, um dos “técnicos” (a psicóloga, o advogado ou o coordenador) se apresentava, falava do serviço e preenchia um questionário com informações sobre o indivíduo, aspectos da sua vida familiar, sobre consumo de álcool e drogas e a respeito do processo que respondia/respondeu. Após esse momento, o sujeito esperaria o início do grupo para o qual foi encaminhado – que ocorriam terça, quarta ou quinta-feira, entre 10h/12h ou 14/16h, no Juizado de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher do município, no centro da cidade, ou ainda na própria sede do serviço, localizado em um bairro distante do centro, ao lado de relevante prédio da gestão municipal e de uma importante via de acesso da Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

Cada encontro tinha cerca de duas horas e funcionava, em geral, a partir de uma “dinâmica” de grupo ou exibição de um vídeo que, em seguida, passava a ser discutido por todos. Para encerrar, uma nova atividade que servia como ponto de partida para que um dos técnicos recuperasse aspectos debatidos no dia. Os grupos, com periodicidade quinzenal, somavam um total de oito encontros – sendo facultada a ausência de dois dias nesses quatro meses. Passados noventa dias da conclusão dos oito grupos, os homens deveriam voltar para a realização do “encontro de avaliação” – onde era preenchido um questionário que abordava a “condução” dos encontros, a “atuação” da equipe, o engajamento deles próprios e seus “aprendizados”.

Além de encontros específicos que observei no início e ao término do trabalho de campo, isto é, grupos que já estavam em andamento quando me aproximei do serviço ou que continuaram quando encerrei as minhas atividades mais sistemáticas, pude acompanhar a integralidade dos oito encontros, mais o de avaliação, de seis grupos reflexivos para a etnografia que desenvolvi. Em geral, mantinha-me em silêncio durante os debates, realizando anotações apenas quando deixava o local onde os trabalhos eram realizados. Para a minha reflexão, ainda fiz uso de amplo material documental produzido e disponibilizado pela equipe, de informações obtidas através de observação participante fora dos encontros dos grupos, e da (re)escuta das gravações que realizei nos grupos – mediante autorização dada pela/os profissional/is e participantes, após a minha apresentação pessoal, dos interesses da pesquisa e da demanda de registro.

2 | Informações obtidas através dos relatos e apresentações realizadas pelos homens ao longo dos encontros e grupos, como também em razão do acesso e análise do material documental produzido pela equipe a respeito dos sujeitos e de seus atendimentos. Além das informações disponibilizadas no próximo parágrafo, reflito sobre esses documentos em Lopes (2016).

Esse artigo procura refletir sobre como determinadas formas de governo, apreendidas etnograficamente através de minha inserção nessa instância administrativa na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, são elaboradas no cotidiano de um “serviço” destinado a “homens autores de violência doméstica”. Nesse sentido, trata-se de uma investigação acerca de processos de formação de Estado, cuja ênfase encontra-se nas práticas, dinâmicas e interações estabelecidas cotidianamente por administradores – “os técnicos” – e administrados – “os homens” –, bem como entre diferentes instâncias e dispositivos estatais. Procuo compreender tanto a produção contínua do Estado “em ato”, privilegiando as dinâmicas constitutivas dos modos de fazer da administração (Teixeira e Souza Lima, 2010, entre outros), quanto os modos de subjetivação que, a partir de uma série de constrangimentos conduzidos pelas formas específicas de gestão a que estão submetidos, são operacionalizados pelos sujeitos atendidos pela instância etnografada – que chamarei aqui de Serviço para Homens (SPH).

Trago, para tanto, dois aspectos fundamentais dos “grupos reflexivos para homens autores de violência doméstica e familiar contra a mulher”, um dos locais onde conduzi a minha observação: 1) sugiro o delineamento de elementos que podem ser tomados como constitutivos dos sentimentos de empatia, pertencimento e coletividade, indicando como estes entrelaçam seus participantes e tornam possível a elaboração de narrativas comuns em torno de si e das suas experiências de violência; 2) diante disso, desenvolvo uma apreensão a respeito da manifestação de técnicas de poder específicas no interior daqueles “encontros”, em que a produção e manutenção de hierarquias entre administrados e administradores tornam-se evidentes.

Nessa direção, acredito que por meio da caracterização das relações mantidas entre os profissionais e os atendidos será possível apontar a dimensão fundamentalmente afetiva-emocional que caracteriza não apenas a convivência daqueles sujeitos, mas também concepções fundamentais em torno dessa modalidade de intervenção, suas técnicas e objetivos. O exame dessa ordem afetiva deve ser apreendido ou remetido a um escopo mais amplo de atuação do poder tutelar como forma característica de atuação/distribuição/reconhecimento de direitos no âmbito do estado brasileiro (Pacheco de Oliveira, 1989, Souza Lima, 1995, Vianna, 2002). Em razão desse recorte conferido ao artigo, portanto, não aprofundarei no debate acerca das questões da violência doméstica e elaborações específicas sobre gênero, também presentes ao longo dos encontros dos grupos e alvo de minha reflexão em outro espaço (Lopes, 2016), privilegiando os ‘enquadramentos administrativos’ que indiquei acima e que são objeto dessa análise³.

OS GRUPOS REFLEXIVOS⁴

Durante o período do meu trabalho de campo, o SPH contava com quatro funcionários diretamente sublocados para a prestação dos serviços (como eles se

3 | Caso a/e/o leitor/a/e tenha interesse nesse debate, consultar Lopes (2016).

4 | Apesar de origem histórica anterior, no Brasil os “grupos reflexivos” se multiplicaram e ganharam grande visibilidade após a promulgação da Lei Maria da Penha que prevê, nos artigos 35 e 45, respectivamente, “centros de educação e de reabilitação para os agressores” ou “programas de recuperação e reeducação”. Como tais artigos e a minha apresentação já anunciam, há uma série de disputas e divergências em torno dessa modalidade de intervenção – evidenciadas, por exemplo, nas nomeações: “grupos reflexivos”, “centros de educação”, “de reeducação”, “de reabilitação” ou “de recuperação”. De maneira bem sintética, as divergências relacionam-se à ênfase que se deseja dar à condução dos grupos. Em outra oportunidade, Fabiane Leite e eu (2013), como outras/os autoras/es da publicação (Lopes e Leite, 2013), apontamos algumas das principais perspectivas que identificamos em campo: alguns identificados mais com um caráter “pedagógico/educativo”, outros “terapêuticos” e ainda havia os “reflexivos”. Para saber mais sobre esses debates, além das referências já citadas, consultar Nascimento (2001), Lima e Buchele (2011) e Beiras, Nascimento e Incrocci (2019).

apresentavam: um coordenador, um advogado, uma psicóloga e um assistente administrativo).⁵ Com pouco mais de quarenta anos, Pedro tem três filhas, é evangélico, graduando em psicologia e estava divorciado durante o período mais intenso da pesquisa. Me contou que sua aproximação com a temática se deu como estagiário de outras duas iniciativas do mesmo tipo. A partir das conversas que mantive com Pedro, bem como das diversas situações em que pude observá-lo em cena, é possível identificar a sua intimidade com as temáticas do campo que tem os *homens* como sujeito principal de atuação e intervenção. O próprio modo como apresenta o SPH, a sua missão e esferas de atuação, evidencia a sua proximidade com as principais ênfases dos discursos desse campo⁶: destaca “a necessidade de trabalhar a prevenção”, o “enfrentamento da violência doméstica que já aconteceu” e a “construção de outras masculinidades” – sobre esse último aspecto, em geral, refere-se a transformações no modo como os sujeitos passam a (ou deixam de) se relacionar com outras pessoas, em especial, com os familiares, mas também ao que se refere a si mesmo, sobretudo o cuidado que mantêm com a própria saúde.

João Carlos, Joca ou, como se apresentava com regularidade, o “Doutor João Carlos”, é advogado, funcionário público e tinha quase sessenta anos de idade durante a pesquisa. Casado, pai de um filho de vinte e um anos, é morador de outro município da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. É funcionário da prefeitura há quase trinta anos. Atuava há três anos no SPH e, nos seus próprios termos, estava “esperando a sua aposentadoria”. Embora “goste do espiritismo”, se identifica como católico e frequenta, eventualmente, uma paróquia em seu município – a sua esposa “não gosta do espiritismo” e nem da frequência dele nas celebrações dessa religião. Além de ser funcionário público do município, possui um pequeno número de “causas” que advoga individualmente – pretende, após se aposentar, montar novamente um escritório. Joca, ao longo do trabalho de campo, sempre comentava que estava satisfeito no SPH, que só estava esperando se aposentar etc. Segundo ele, gosta muito de estar ali, pois “se dá bem com a equipe”, o “trabalho é mais leve” e “gosto do que faço”.

Débora, “a psicóloga do SPH”, é casada, católica, tem 44 anos e mora em um bairro de classe média do subúrbio carioca. Antes do SPH, atuou em diferentes espaços da gestão da *violência doméstica* naquele município. Mesmo que a sua transferência entre os órgãos da prefeitura para o SPH tenha ocorrido contra a sua vontade, Débora sempre diz que gosta de trabalhar no SPH e “com os homens”. Assim como Joca, considera que o trabalho feito é exitoso e se diz “realizada” com o mesmo – gosta de citar um ou outro *homem* em que identifica “progresso”. Contudo, tem reclamado bastante a respeito de algumas “condições de trabalho”. Esse aspecto é interessante, pois, algumas vezes, Débora ressaltava a importância de algum trabalho que fosse voltado para eles, os *técnicos*. Revelava que as situações de violência que deram origem aos processos e “a agressividade dos homens que chegam revoltados com a justiça, com o juiz, com a polícia e com a Maria da Penha”, mas também outras questões da

5 | Considerando os limites do espaço e a pertinência para análise aqui empreendida, omitirei a apresentação de Roberto, assistente administrativo do SPH. Caso a/o leitor/a tenha interesse, consultar Lopes (2016).

6 | Para saber mais sobre o campo, seus temas, articulações e diferenças, consultar, entre outras/os, Lima e Buchele (2011), Lopes e Leite (2013), Lopes (2016; 2021) e Beiras; Nascimento e Incrocci (2019).

rotina que considerava extenuantes, produziam grande “desgaste emocional”, mas que, no entanto, não encontravam nenhum canal de escoamento.

Ao longo trabalho de campo, pude observar que desde o primeiro contato entre administradores e administrados, isto é, no “acolhimento”, tendo continuidade ao longos dos encontros dos grupos e após o término deles, na “avaliação”, determinado esforço dos técnicos por produzir uma imagem acerca do SPH, seus funcionários e dinâmicas. Tratava-se de um movimento da equipe em antecipar-se diante da resistência (efetiva e presumida) apresentada pelos homens ao “encaminhamento” e participação do grupo, como ressaltado acima, mas também uma aposta que mantinham acerca da sua atuação profissional.⁷ No final do primeiro encontro de um dos grupos, após os homens relatarem as situações que os conduziram até ali, Débora explicitou os fundamentos e sentidos do trabalho que executam:

⁷ | Essa resistência também foi observada por outras pesquisadoras em seus contextos de pesquisa - entre outras, Gomes (2010), Moraes e Ribeiro (2012) e Oliveira (2016).

Gente, diante desses fatos, como eu falei pra vocês, tem uma riqueza de informações, de histórias pra contar. Eu sei que todos ficam um pouco revoltados com tudo o que aconteceu. (...) E, como eu disse, num encontro só não dá, nós estamos já quase que um pouquinho no limite [do horário], mas é preciso que nós possamos trazer pra vocês o que nós vamos fazer daqui pra frente. (...) Aquilo que eu falei pra vocês, aquela frase, eu vou trazer um texto: “não façam julgamentos precipitados”. Porque o que nós estamos fazendo aqui, mais uma vez repetindo, não é pra punir, mas é pra ajudar, pra orientar, é pra não deixar que aconteça novamente. Por quê? Nós falamos muito sobre um ciclo da violência, se persistir, esse ciclo vai continuar, é que nem uma bola de neve, se você não tiver nenhuma freada, não para. A violência só vai aumentar, e muitas das vezes, como foi dito aqui, a gente pensa que não, mas a gente acaba apagando fogo com gasolina, você quer remediar uma situação, acaba que você põe mais lenha naquela fogueira e aí aquela agressão, aquela violência, aquele fato vai ficando cada vez pior, mesmo que não seja com a mulher que eu estou convivendo... Como ele falou [menciona fala anterior de participante do grupo], “eu não quero nem mais olhar pra cara dela, a partir daquele momento ela acabou pra mim”, mas ele vai ter outros relacionamentos, como já está tendo, e o que a gente não quer é que mesmo nos próximos relacionamentos venha a acontecer de novo, novos tipos de agressões, e aí é quando a gente tá tentando interferir nesse sentido. Aqui com certeza nós não queremos mudar o pensamento de vocês, nós não queremos fazer com que vocês sejam outras pessoas, nós simplesmente queremos que vocês possam compreender e refletir diante dessa situação toda que tá acontecendo. (...) Então, independente do que tenha sido, acontecido, ou culpado ou não, nós vamos estar trazendo pra vocês isso, para que possam refletir sobre meus atos, onde eu posso mudar? Porque é muito fácil apontar o erro do outro, o difícil é falar que eu errei, porque eu estou sempre certo. (...) Então nós temos que ter respeito aos colegas que estão aqui, porque a partir de hoje nós seremos, eu vou dizer aqui, uma família. Vocês vão entender isso no final do encontro, nós já tivemos encontros que no final eles pediram pra que tivessem mais, tivemos festinha, trouxeram salgadinho, fizemos uma despedida,

porque foi muito legal. Eles chegaram aqui com o mesmo pensamento de vocês, com a mesma indignação que ele ali, de “eu não sou culpado”, mas aqui nós não estamos culpando ninguém. No final do encontro eles saíram daqui agradecidos porque eles tiveram uma visão, um olhar diferente. É a mesma coisa que eu pego [pegando uma folha A4 e mostrando aos homens] essa folha de papel e eu faço um ponto aqui [faz no meio da folha], aí eu pergunto pra vocês: o que vocês estão vendo aqui? Vocês vão falar: “esse ponto que a senhora colocou aqui”. Não, não tem só esse ponto aqui na folha de papel! Ela tem quatro lados, ela é comprida e ela tem outras coisas aqui, vocês só conseguem enxergar esse ponto que eu fiz, mas essa folha tem muito mais coisas pra gente enxergar. Agora, a nossa vida é assim, às vezes a gente só enxerga aquilo ali que eu quero, mas ela tem um monte de coisas em volta que nós temos que ver; e é o que nós vamos estar mostrando pra vocês, esses quatro lados dessa folha aqui, eu quero mostrar pra vocês, e aí vocês vão sair satisfeitos daqui.”.

No trecho trazido acima, mas também em diferentes momentos da condução dos grupos, Débora, Joca e Pedro ressaltavam que os grupos não são “para punir”, mas para “ajudar” e “orientar”, sem querer, no entanto, “mudar o pensamento” dos homens ou desejar que se tornem “outras pessoas”. Em suas auto apresentações também pareciam procurar elaborar uma imagem sobre eles (e sobre o serviço) diferente daquilo que aqueles homens poderiam esperar de uma instância estatal-administrativa-judicial – mais hierárquica, distante e até hostil, logo, menos compreensiva, íntima e atenta às individualidades. Um bom exemplo são aspectos acionados por Débora para apresentar o caráter que o grupo assume: como “uma família”, com “festa”, “agradecimentos” e “pedidos” de mais encontros em seu encerramento, revelando não apenas uma abertura e acesso à determinada informalidade em seu cotidiano, mas também como algo que produz uma espécie de satisfação entre seus participantes, dado que as pessoas o avaliam positivamente, são gratas e até demandam por mais.

Em encontro de outro grupo, através da narrativa de um dos atendidos, é possível observar a atualização de alguns desses pontos. Fabrício, um dos atendidos, contou que tinha um “acerto” de ver a filha sempre que quisesse e que pagava a pensão, “o que ela [a mãe de sua filha] pediu”, mesmo não podendo. Contudo, pouco tempo depois de selarem essa combinação, foi impedido de ver a criança. Mais do que isso, relatou que a sua ex-esposa o agrediu quando tentou buscar a sua filha. Diante da recusa, passou na casa de sua mãe e depois foi para a sua casa. Lá chegando, pouco tempo depois, sua mãe chegou avisando: “se prepara que ela foi dar parte de você”. “Dar parte de mim? O que que eu fiz? Eu não fiz nada!”. Depois de 15 dias chegou uma carta convocando-o para a delegacia. Lá, ao conversar com quem o atendeu, disse que não agrediu a mãe de sua filha e mostrou as marcas que ainda tinha das agressões que ela havia cometido. Em resposta, o atendente teria dito: “e por que você não veio à delegacia primeiro do que ela e deu parte?” (“Tá vendo... é o que a gente sempre fala”, disse Débora). Fabrício continuou: “Se eu for na delegacia e depois eu contar pros meus amigos, a primeira

coisa que eles vão fazer é abrir a boca e ficar quáquáquá. Vão olhar um para cara do outro e... quáquáquá, “apanhou de mulher!” Vou ficar como, né?”. O atendente falou: “Não pode ser assim, não”. Débora e Joca cortam Fabrício e ressaltam que “esse é o procedimento” [ir à delegacia e fazer o Registro de Ocorrência], pois, segundo Débora, “muitas vezes acaba que você fica prejudicado e ela não”. Joca destaca que ele ainda “teve sorte”, porque o cara ainda “te deu voz”. E concluiu: “tem uns que chega assim e: ‘meu irmão, você está preso!’”.

Deslocando-se da cena na delegacia, Fabrício comenta um pouco sobre seus comportamentos e emoções: “Vou ser honesto: Eu tenho muitos problemas nas costas, esse não é meu primeiro processo, nem nada. Eu tenho processo de agressão, não só contra a minha ex-esposa, contra um próprio colega meu”. E continuou: “Pô, eu não sou assim de levar qualquer desaforo para casa. Eu não aceito levar desaforo para casa, sou ignorante... eu brinco, converso, zoo com todo mundo, sou um bom rapaz de se lidar, mas só que eu também sou de sangue quente...”. Sobre a sua vida, ainda contou que passa por “várias provações, todo mundo na rua sabe que eu sou sangue quente”. Conta, no entanto, que encontrou uma solução: “O que é que eu faço agora? Eu não bebo mais na rua com ninguém (“Exatamente”, diz Joca no meio da narrativa dele), eu fico junto com a minha família em casa. Eu posso até gastar 10, 15, o salário todo, mas compro a minha cervejinha e bebo dentro de casa, faço um churrasquinho (“Isso mesmo, gente, bom exemplo...”, comenta Débora). Se eu vou pra um bar, eu vou com a minha família, com a minha mulher, com a minha mãe, com o meu pai, com o meu cunhado, com a minha irmã... é isso aí! Junto com eles, ali eu bebo. Acabou ali, eu vou pra casa.... porque negócio de ver o sol quadrado, feito meu parceiro ali [mencionando um dos participantes do grupo que esteve preso] já viu, é muito ruim. Débora interrompe e diz: “Por isso que eu te peço que você não pode faltar mais. Você já teve aquela falta (Joca confirma: “éééé”), porque se não você vai ter que repetir como no caso dele [um participante que, por não ter concluído os encontros mínimos, acompanhava o grupo novamente]. (...). Porque o juiz fica perguntando pra gente... E se ele não cumprir com todas essas participações no grupo, ele pode ser preso. É o que eu falo para vocês. Então, não falem mais, né, gente. Vocês não podem faltar por causa disso”.

Por fim, Fabrício afirmou que no mês anterior “quase fui preso por causa da pensão”. Segundo ele, estava “pagando certinho”, mas que, no passado mais distante, ficou um ano sem pagar, “só de raiva” – porque não vê a filha sempre, não vai às festas etc., apesar de amá-la. (...) Débora esclarece que pensão alimentícia não é para a mãe, é para a filha. E ela continua: “Tô muito contente de você poder desabafar, contar esses seus problemas... Isso aqui é pra isso, gente (“é pra isso”, confirma Joca). Não é para, como ele falou, ficar calado, ficar quieto aqui porque eu estou com muitos problemas. O nosso objetivo aqui é esse, fazer com que você possa trazer pra gente um pouco dos seus problemas pessoais pra gente poder ajudar, para a gente poder orientar, para a gente poder fazer com que vocês possam dar continuidade à vida tranquilamente.

Porque, às vezes, um simples fato, essas mínimas violências, elas causam um dano muito grande na nossa vida”.

Relacionando a narrativa de Fabrício com as suas experiências, a psicóloga revelou a violência que, segundo ela, algumas vezes comete no trânsito, concluindo: “Porque durante a minha vida eu aprendi essa questão da violência, da mesma forma todos que estão aqui. (...) Então nós podemos desconstruir isso, podemos fazer com que... peraí, eu posso resolver esse problema, mas eu não preciso xingar, humilhar e ofender. (...) Não só com o meu chefe, com os amigos do futebol, mas também com a minha família. Se as pessoas estão me humilhando, eu dei margens para que as pessoas possam fazer. Agora, eu também posso mostrar para eles que tem limites, que eu não quero mais que você brigue, me xingue ou que me chame de 171, porque não cabe a mim... Então você pode colocar limites àquela pessoa sem que você tenha que xingar, falar palavras, humilhar etc.”.

Na interação trazida acima, Fabrício compartilha as dificuldades que enfrenta ao longo de sua vida por ser “ignorante”, por não levar “desaforo pra casa”, apesar de ser “um bom rapaz de se lidar”. Trata-se do relato de um sujeito que, em razão de comportamentos alheios, das situações da vida, daquilo que indica como “provações” e de sua natureza individual, por ser “sangue quente”, sofre. É vítima “dos outros”, mas também de si, visto que há algo nele que não deseja ou controla. Na verdade, quando tem agência, quando não se vê constrangido por sua natureza “ignorante” ou pelas “provações”, Fabrício não só é “gente boa”, mas também é capaz de forjar soluções para as situações “complicadas” da vida – por exemplo, ir ao bar somente com a família ou apenas beber em casa. Portanto, ele faz uma elaboração de si, em ocasiões específicas, como vítima das circunstâncias.

A partir da maneira como Fabrício elabora a narrativa sobre a violência doméstica em que responde como autor, da interação mantida ao redor disso e das intervenções realizadas pelos técnicos ao longo da fala dele, é possível observar a atualização dos aspectos trazidos na citação de Débora sobre a natureza do grupo e seus encontros. Nesse sentido, retomando a ponderação já feita acerca do desejo de diluição de hierarquia na prática dos técnicos, é oportuno observar não só as ponderações realizadas por Débora e Joca, mas também a própria revelação que a primeira faz sobre violências que pratica. Não obstante, a exposição de Fabrício evidencia um estilo narrativo que se revelou característico daqueles encontros, e que, para mim, é central à emergência de uma experiência específica entre aqueles grupos: através das escutas e dos relatos desses “casos”, eles conformam uma “comunidade emocional” (Jimeno, 2010).

Ao tratar da utilização da categoria “vítima” por segmentos de movimentos sociais na Colômbia, Myriam Jimeno (2010) argumenta que uma das consequências de seu uso é a emergência de “comunidades emocionais”. A autora defende que a “alta expressividade” da categoria torna possível o desenvolvimento de laços entre

uma grande variedade de sujeitos, visto que sua operacionalização é uma espécie de mediador simbólico entre uma experiência pessoal, subjetiva, e a generalização social, coadunando, através dos testemunhos pessoais que se produzem em torno dela, com a emergência de uma “versão compartilhada dos acontecimentos de violência da última década [na Colômbia]”.

Apesar dos cenários, temáticas e atores distintos, acredito que esta perspectiva constitui interessante caminho para pensar a produção dos grupos que acompanhei. Uma diferença central, no entanto, é a ausência da utilização da categoria vítima para se referirem a si mesmos nas narrativas que produzem. Isso não significa, por outro lado, que eles não recorram a esse expediente, da construção de si como tais, e de dinâmicas encadeadas ao redor disso, como a realização de uma denúncia e o exame de seus sofrimentos, como meios de elaboração de si. Reforço, portanto, que ainda que não se tratem por meio da categoria vítima, até mesmo pelos imperativos e constrangimentos existentes naquele espaço em torno da definição de vítima e do gênero (em seu duplo sentido) do sujeito que pode se arvorar com tal, o sofrimento como experiência vivida e narrativa compartilhada me aproxima das reflexões propostas pela autora – e esse ponto de contato, entre minha pesquisa e as reflexões de Jimeno (2010), é fundamental para perspectiva aqui adotada.⁸

É preciso destacar, contudo, que a elaboração do sofrimento pode ser relevante, mas não é o único meio que permite o surgimento de elo entre os participantes dos grupos que etnografei. Para que desabaços, lamentações, confissões e outras formas de relatos pessoais possam ocorrer, o compartilhamento de espaços que se organizem por uma lógica ‘humanitária, solidária e acolhedora’, não caracterizado por forte hierarquia e/ou demarcação de distância intransponível, parece ser relevante. Essa configuração, revelada como uma qualidade do grupo, é reconhecida e afirmada tanto pela equipe como pelos participantes no encerramento dos encontros, é central ao desenrolar do grupo e também ao argumento aqui desenvolvido

Nesse sentido, o fundamento desse compartilhamento de experiências e desejos, substrato para que as dicas, elogios e sugestões encontrem ouvidos e bocas atentos/as e disponíveis, ou ainda que se avalie a experiência como positiva, também está em uma espécie de sinergia, empatia, proximidade entre os sujeitos que parece viabilizar uma interação mais próxima entre eles. A condução dos grupos a partir de uma espécie de informalidade, que pode ser pensada como produto e produtora de empatia e identificação, é feita através de um cotidiano em que a jocosidade pode se constituir como uma importante linguagem de comunicação entre os sujeitos. A presença de perguntas e dicas a respeito dos casos dos outros, as narrativas de experiências de vida particulares - independente da relação que os reúne ali - e a existência de brincadeiras e piadas, revelam a existência de algum nível de intimidade e abertura para que, a despeito dos desconhecimentos, distâncias e diferenças entre si, os sujeitos possam saber das vidas um dos outros e, ao mesmo tempo, sugerir comportamentos, atos,

8 | Não obstante tais relações serem construídas em torno das narrativas e experiências de sofrimento, é interessante retomar as reflexões de Fassin (2012) para quem o sofrimento, além de uma dimensão individual e privada daqueles que o experimentam/experimentaram, também se constitui como um elemento que, quando compartilhado, viabiliza que os sujeitos se reconstruam através dos outros.

soluções, conformando certo espírito comunitário e de cuidado. Ao mesmo tempo, o reforço à ausência de distâncias, hierarquias ou fronteiras entre eles, pode ser feito quando os sujeitos se esforçam em apresentam-se iguais, compartilham experiências pessoais, de êxito ou não, mostrando-se inclusive falhos, sejam os técnicos ou os homens – como vimos com Débora acima.

O que importa notar é que, como discutido acima, há um engajamento, em especial dos técnicos, na conformação de um tipo de sociabilidade que conduz a uma compreensão e elaboração do grupo como um espaço em que as hierarquias se diluem, “onde todos são iguais”. Contudo, ao mesmo tempo, é possível observar outra operação que, de modo sutil, funda-se e reforça a assimetria entre técnicos e atendidos. É por meio da reinscrição dessa diferença, produzida por meio das duas técnicas de poder aqui analisadas – “formas de aconselhamento” e “fórmulas de compromisso” (Lugones, 2012) –, que estratégias finas de controle, produção de subjetividades e sujeição são atualizadas a partir do contexto etnografado. Vejamos a seguir.

SOBRE AS “FORMAS DE ACONSELHAMENTOS”

Ao realizar a sua etnografia a partir do Tribunal Prevenicional de Menores de Córdoba, Lugones (2012) identificou duas “técnicas de gestão” que conformavam a relação entre administrados e administradores durante o seu trabalho de campo: as “formas de aconselhamento” e as “fórmulas de compromisso”. Sobre a primeira, as “formas de aconselhamento”, a autora argumenta que elas constituem uma operação habitual das administradoras judiciais, caracterizadas por serem mais próximas da figura do “conselho” que do “assessoramento técnico”, este último previsto “normativamente” como parte das suas atribuições. Em comum entre esses três atos, está a existência de alguma assimetria entre aquele que “oferta” e aquele que “recebe”. Essa diferença constitui-se como um elemento central a esses gestos, dado que é preciso reconhecer essa “autoridade” e/ou “legitimidade”, não necessariamente jurídico-legal, entre esses dois atores, para que tais práticas se manifestem.

De início, portanto, é oportuno destacar que esse aspecto complexifica as relações que destaquei como representativas de um esforço de diluição de hierarquias entre técnicos e atendidos. Se, por exemplo, o terreno das brincadeiras poderia fazer crer, ou estabelecer, um terreno de igualdade, a expressão continuada das “formas de aconselhamento”, por outro lado, as reelaboravam em outra direção, ainda que de forma discreta, diluída e menos perceptível.

Um tema recorrente nos grupos que acompanhei refere-se às possibilidades de enfrentamento ou os caminhos e soluções para lidar com dificuldades, tensões e conflitos nos relacionamentos. O “diálogo”, “a conversa” e “a comunicação” são apresentados pelos técnicos – e pelos artefatos acionados, como os vídeos e as dinâmicas utilizadas – como estratégias fundamentais à prevenção de violências

e à realização de uma vida familiar saudável. Esse cenário, tema e abordagem, se repetiam ao longo dos encontros, acionando e veiculando, cotidianamente, “formas de aconselhamento” como os trazidos na interação a seguir:

Joca: A maioria aqui tem filhos, eu queria perguntar aqui para vocês se a maioria tem o hábito de parar, sentar, chamar os filhos, conversar... Vocês têm esse hábito? (...) Naquele outro vídeo [refere-se ao documentário “Silêncio das Inocentes”, exibido em encontro anterior], que a Dra. Adriana fala que nós perdemos o hábito de fazer uma refeição juntos... Pelo mercado de trabalho, às vezes a mulher trabalha também, tanto quanto o homem, finais de semana, hoje é comum, né, quase todas as casas, tem mais de uma TV. Então, um quer ver futebol, pega o prato e vai ver futebol; outro quer ver Sílvia Santos, pega o prato e vai ver Sílvia Santos. E não tem mais aquele almoçar... [“na mesa”, em uníssono vários *homens* completam; “reunião”, disse outro depois].

Na sequência, um *homem* comenta que tem três televisores em casa.

Joca reage: Ainda bem, né? O país melhorou nesse sentido, mas, em contrapartida, nós estamos, realmente, perdendo esse hábito de sentar... e ali é o momento pra conversar, falar das nossas necessidades... e hoje tá muito difícil...

Débora: E também saber o que se passa com os filhos, né?! Porque é importante você dialogar nesse momento de calma... porque, às vezes, ele também tá estudando, ou a menina, enfim, se for pequeno, se for adulto, adolescente... não tenho tempo de saber o que está acontecendo. É muito fácil você é... é... observar o comportamento do filho da seguinte forma (“Boa ideia, hein?!”, comenta um dos homens). “Pai, posso ir no shopping, no show... em algum lugar?”. “Ah, tudo bem. Pode!”. Mas volta 10, 11, meia-noite ou no dia seguinte... e o pai não quer saber! “Por que você chega tarde? Eu falei que **era pra dez horas tá aqui!**” [entonação que busca simular briga]. Não tenho diálogo pra saber o que está acontecendo... “você foi para o shopping? Com quem você foi? Quem são seus amigos?”. Não que queira que apresente [os amigos do filho], mas mostrar o amigo-pai, o interesse-pai, e não com agressividade, querer saber... Muitas das vezes os próprios filhos estão usando drogas e os pais não sabem. E a única coisa que faz é agredi-lo fisicamente ou verbalmente. (...) Muitas das vezes pode ter acontecido com a gente na infância. Na nossa fase de adolescente, o pai e a mãe não tiveram a oportunidade de sentar e conversar pra saber o que estava acontecendo com a gente. E a gente fica pensando: meu pai não fez isso comigo por que que eu vou fazer com meu filho?

Em outro grupo, enquanto realizavam uma das dinâmicas disparadoras, a emergência de algumas narrativas recentes sobre violências praticadas dava a oportunidade para que os técnicos os lembrassem de alguns dos mecanismos

jurídico-legais que os governam, em especial a suspensão condicional do processo e as medidas protetivas⁹. Ao mesmo tempo, indicavam os “riscos” que eles corriam caso se envolvessem em novos conflitos ou outros processos. Como alguns desses relatos começavam com expressões como “há pouco tempo”, “no mês passado”, “outro dia”, logo que a violência era narrada havia o questionamento do ato e consequente “aconselhamento” para que, nos próximos anos, “fique sapatinho”.

9 | A prescrição de comportamentos e interditos específicos que, quando descumpridos, podem acarretar privação de liberdade, é o elo entre as duas medidas nessas falas elaboradas pelos técnicos.

Valter iniciou a sua narrativa contando que, naquela semana, “quase” tinha se envolvido em uma briga no trabalho. Disse que é motorista e que “foi fechado” quando saía com o caminhão do estacionamento: “Já tava irritado com o calor que fez na semana toda e comecei a xingar ele. Aí ele foi e revidou. Nisso que ele revidou, eu falei: desce do carro e vamos resolver que nem homem. Aí começou aquela discussão de troca de insultos. Aí eu pensei: quer saber, isso não vai dar em nada! Peguei e entrei com o caminhão, fiz o contorno e fui embora fazer as minhas entregas”.

Após o relato, Joca se adianta e diz “A melhor coisa que você fez...”. Débora prossegue: “Exatamente!¹⁰ Até mesmo porque você tem que entender aquilo que a gente fala aqui: quem tem a suspensão condicional do processo, se envolver em qualquer discussão, como no caso do risco que ele correu...” A psicóloga é interrompida por Humberto que pergunta: “Agrava a situação?”. Após a confirmação de Débora, ele faz nova pergunta: “Por que o cara não é mais primário?”.

10 | A narrativa de Valter e as reações de Joca e Débora apontam a uma modalidade específica de gestão no interior não do SPH: a bonificação. Trato a seguir dessa expressão e de sua relação com a discussão aqui desenvolvida.

Joca, então, inicia a sua explicitação das regras que os regulam administrativamente definindo o que significa a suspensão condicional do processo: “Todos vocês que estão aqui sob a suspensão condicional não foram condenados a nada. Portanto, todo mundo é primário, entendeu? Mas vocês estão sob a suspensão condicional. Se amanhã, eu canso de explicar isso, até mesmo uma briguinha dessa de bar mesmo, de futebol, se sair uma briga, uma confusão, que der polícia e for feito o registro, quando bater no JECrim [Juizado Especial Criminal], não vai para a violência doméstica, mas vai pro JECrim, quando eles levantarem e verem que você está sob a suspensão condicional do processo, o juiz pode muito bem cancelar essa suspensão e prender, entendeu? Porque durante esses dois anos que vocês têm que assinar lá no cartório, vocês têm que ter uma vida bem quietinha. Eu até aviso a quem gosta de tomar umas cervejinhas, compra e leva pra beber em casa... que é para não ficar no bar que sempre tem um papo ou outro, que pode surgir uma confusão... Compra cervejinha no mercado e bebe em casa, tranquilo... (Débora, interrompe Joca e diz: “Pelo menos por esse tempo, né?”). Ele retoma: “Não é necessário deixar de frequentar o bar, não, mas tem que tomar muito cuidado. Vamos supor o caso dele ali [refere-se a Cláudio, que contou pouco antes sobre essa situação]: jogou a garrafa no rapaz! Se tá certo ou errado, é outra história (Débora fala ao mesmo tempo: “Errado está!”), mas acerta o rosto do rapaz, certamente, certamente, será feito o registro de ocorrência! Iria perder a suspensão condicional do processo, entendeu? Tem que se pensar muito...” Após Cláudio dizer que “na hora não pensa”, Joca conclui: “O problema é esse!”

Em suas reflexões sobre as “formas de aconselhamento”, Lugones (2012) defende que elas oscilam e se articulam entre a admoestação e o aviso, a advertência e a sugestão – como pode ser observado a partir da maneira como Débora e Joca apresentam as hipotéticas consequências familiares e jurídicas dos comportamentos adotados pelos homens (ou a eles sugeridos) nos relatos trazidos acima. Além dessas características, a autora argumenta que é necessária a existência de uma relação saber-poder a autorizar, fundamentar e legitimar o reconhecimento dos/as administradores/as como aconselhadores/as, ainda que, na operacionalização cotidiana, seja a “boa intenção” que dê a forma ao gesto. Há também um léxico comum entre o comportamento aconselhado e a moralidade compartilhada com o sujeito para quem ele se destina. Isto é, uma correspondência entre o conteúdo da recomendação e as crenças/concepções de quem as recebe, que opera para conferir autoridade/legitimidade àquela interação – é possível observar isso, por exemplo, na interação em que os próprios homens completam a fala de Joca acerca da importância de compartilhar refeições em família.

Nessa direção, é oportuno destacar que pude observar seguidas vezes a apresentação dos técnicos, sobretudo de Débora e João Carlos, a partir dos seus campos de formação: Psicologia e Direito. Muitas vezes eram chamados pelo outro, e às vezes eles mesmos se intitulavam, como doutores – Doutora Débora e Doutor João Carlos, passando a também serem assim chamados pela maior parte dos homens. Era comum, inclusive, que um introduzisse a intervenção do outro com essa justificativa: “a Doutora Débora pode falar melhor, porque é um tema da psicologia” ou “vou deixar com o Dr. João Carlos que pode te orientar melhor, pois ele é advogado”. Os temas tratados na maior parte dos encontros, talvez pelos arranjos produzidos no interior de um juizado de violência doméstica, articulados na intersecção entre emoções, moral e direito, configuravam-se de maneira porosa e possibilitavam a transferência daquela autoridade referenciada aos seus campos de formação e a temas correlatos a esses a uma ampla gama de questões e temáticas muito variadas. Havia, portanto, certa representação da autoridade que passava pelo lugar que ocupavam, ‘representantes da justiça’, mas que também, ao longo do grupo, articulava-se contextualmente aos temas em questão, aos seus campos de formação e às suas habilidades retóricas.

Embora formações acadêmicas fossem enfatizadas como forma de produção de legitimidade, isso não impedia que tratassem de elementos que seriam referentes a outros campos de saberes e práticas, revelando uma espécie de plasticidade das temáticas alvo do “aconselhamento”. Se, em princípio, o reconhecimento emergia a partir do campo de formação e da temática em questão, isto é, advogado e psicóloga eram autorizados a tratar de assuntos relativos à violência doméstica e seus correlatos mais diretos, no decorrer dos encontros era possível reconhecer a incidência sobre uma ampla gama de temas e espaços de administração e/ou aconselhamento. Além das referências à diversão e consumo de álcool, trazidas anteriormente, também pude acompanhar, da parte de técnicos, críticas a determinados estilos musicais considerados

de qualidade inferior, como forró, funk e pagode, e também recomendações sobre a importância e o valor da leitura.

Fazendo referência a um caso de violência trazido em um vídeo exibido naquele mesmo encontro, Joca menciona que o sujeito “não aceitou o sucesso da esposa”. Tadeu, a partir da afirmação sobre o sucesso da vítima, argumenta que ela foi mais inteligente que o agressor, mas que os dois, homens e mulheres, são igualmente inteligentes. Joca concorda destacando que todos possuem a mesma capacidade, mas uns desenvolvem mais e outros menos. Joca cita uma música de Raul Seixas em que ele fala que o ser humano usa 10% de sua inteligência e emenda: “Mas agora você vê, e aqui não vai nenhuma crítica pessoal, até porque eu estou inserido nesse contexto, tem muitos de nós que, quem hoje não assiste aquele programa “corta pra mim, Percival”? [Referência ao programa Cidade Alerta, exibido pela Rede Record de Televisão, e ao bordão do seu apresentador, o jornalista Marcelo Rezende]. Aquele cara nojento fala... Cara, se você botar a tua televisão no canal dois, você vai ver a programação da TVE, TV Educativa. Lá não vai ter ninguém falando “corta pra mim”. [Risos do grupo]. Aí você vai ficar vendo aquilo, você vai ficar bitolado... Como até pouco tempo atrás era aquele “escracha!” [referência ao programa Balanço Geral, exibido pela mesma emissora no Rio de Janeiro, e ao bordão do seu apresentador, Wagner Montes]. Entendeu? Então, se você procurar desenvolver o teu lado intelectual, não é a escolaridade; escolaridade é diferente do cara desenvolver a questão intelectual dele. Pô, bota lá na TV Brasil, no canal 2, que você vai desenvolver... Você até pode ver o “corta pra mim”, mas não veja tudo, veja uma parte [Risos]. Entendeu? Quer ver? Quem daqui ouve “A voz do Brasil”? (Tadeu diz: “Não, realmente, eu não tenho ouvido...”) Cara, aquilo ali rege a nossa vida! (“Eu não tenho ouvido”, diz outro) Ninguém ouve aquilo... (“Eu tô sem rádio”, justifica Tadeu) Aquilo ali você sabe notícias do Planalto, do que a dona Dilma tá lá assinando neste momento... E o cara quer saber do Flamengo! Eu também quero saber do Flamengo, que eu sou flamenguista, mas eu quero saber como é que estão as outras situações.”.

Ante aos comentários e recomendações de João Carlos, Tadeu se justifica e reage: “Não, uma coisa que, realmente, antes de sair do trabalho eu vejo, aquela “última sessão” [série de desenhos infantis exibidos no início da manhã no canal SBT], eu vejo os desenhos, depois começa o... o... telecurso! Aí aquilo ali, com certeza, eu não vejo ele todo, porque não dá tempo de ver ele todo, mas eu vejo uma boa parte dele... Ali eu tô exercitando a minha mente!”.

A partir da interação acima, é possível identificar outra característica das formas de aconselhamento: a existência de determinada confluência moral entre aconselhador e aconselhado, isto é, a existência de “crenças compartilhadas” entre ambos (Lugones, 2012: 187). Aos aconselhamentos de consumo de programas televisivos “educativos” e à necessidade de “desenvolver a inteligência”, Tadeu reage, não apenas reconhecendo e justificando a sua falha (“Realmente, eu não tenho ouvido”; e “Eu tô sem rádio”), mas também apresentando uma opção, um comportamento positivo similar ao que

João Carlos sugeria, portanto, reconhecendo a legitimidade e o valor da sugestão (ele assistia o “telecurso”).

Ainda seguindo a proposição de Lugones, as “formas de aconselhamento” transitam entre diferentes questões e amplificavam seu campo de atuação não apenas pela porosidade de temáticas que se articulam na intersecção, como dito anteriormente, de emoções, moral e direito, mas também em razão de duas características centrais que possui: a existência das “formas de aconselhamento” como expressão do “poder tutelar”, conforme proposto por Pacheco de Oliveira (1988) e Souza Lima (1995), e, por outro lado, a sua eficácia como técnicas de “menorização”, como discutido por Vianna (2002).

Os mecanismos tutelares articulam-se a partir e através de uma assimetria fundamental no que se refere a direitos, mas, ao mesmo tempo, operam por meio de uma série de atuações que acionam diferentes técnicas de regulação de comportamentos e hierarquias. A tutela, portanto, está relacionada a esse duplo movimento: ela depende que determinados sujeitos reconheçam a sua subordinação, e, ao mesmo tempo, que outros sujeitos assumam o dever/responsabilidade de conduzi-los e, desse modo, garantam (ou produzam) a eficácia da gestão dessa população.

Nos encontros entre o Juizado e as casas, ou ainda entre o Estado e a família, a regulação de tais comportamentos e a condução dos sujeitos assume, a partir das formulações de Vianna (2002) e Lugones (2012), contornos daquilo que as autoras chamam de “menorização”, uma das formas de atualização “tutela”. Recorrendo a exemplaridade da figura do “menor”, e destacando que a “menoridade” é uma relação de dominação, Vianna (2002: 7) argumenta que “ser menor” é “encontrar-se em posição de autonomia parcial, por quaisquer motivos que sejam considerados operantes em um dado momento e em uma dada configuração social”. Nessa direção, ampliando a noção além do espectro etário, afirma que o “menor”, sob essa perspectiva analítica, é alguém que se encontra em “um conjunto de relações de autoridade em posição subordinada, ou seja, não apenas colocado em meio a relações de interdependência, mas, sobretudo, de assimetria”.

A partir de tais considerações, é importante destacar esse duplo aspecto que conforma não só a emergência das “formas de aconselhamentos”, mas a ampla e diversificada variedade de temas e questões que lhes são objeto: 1) o reconhecimento dos administradores, daqueles que conduzem ou que são os tutores, de sua superioridade com relação aos seus administrados/tutelados, nesse caso, não apenas nos temas relativos à violência doméstica, mas em torno daquilo que é possível pensar como construção da pessoa, daí a riqueza da relação com a “menorização”; e 2) de maneira articulada a isso, o dever moral e administrativo dos administradores em “assistir (acompanhando, auxiliando e corrigindo) a conduta do tutelado, de modo que o comportamento deste seja julgado adequado” (Pacheco de Oliveira, 1988: 224).

SOBRE BONIFICAÇÃO E FÓRMULA DE COMPROMISSO

Outra forma de atualização daquilo que Souza Lima (1995) chamou de “poder tutelar” é produzida por uma técnica de poder que nomeei como “bonificação” – esta se expressa através de elogios, enaltecimentos e na chancela de gestos considerados positivos/exemplares. Como as “formas de aconselhamento”, por meio dessa modalidade também é possível identificar aspectos relacionados ao estabelecimento e ao reconhecimento da autoridade de uns, a subordinação de outros, e, ao mesmo tempo, observar o investimento dos primeiros em assistir a conduta dos segundos.

Ao longo desse texto, evidenciei o desejo dos técnicos de incidirem, a partir de seus valores, nas condutas dos homens. Em diferentes momentos, como na referência à atitude de Fabrício “para evitar confusão no bar”, ou quando Valter se acalmou após ser “fechado” no trânsito, diante de um comportamento considerado bom ou correto, são direcionados elogios, produzindo determinado reconhecimento positivo sobre o modo como o sujeito atua, portanto, sobre aquilo que ele é. De outra maneira, em situações opostas, críticas ou questionamentos tinham como finalidade pôr em xeque algumas atitudes, revelando aquilo que é considerado (i) legítimo. Com isto, chamo atenção ao fato de que a orientação de conduta pelos técnicos nem sempre se dá sob a forma de um aconselhamento direto, mas também por outras estratégias e técnicas não menos eficazes.

Ainda a partir da formulação das “bonificações”, é possível observar o investimento dos técnicos em direcionar as condutas, emoções e posturas consideradas razoáveis ou mais ‘seguras’ – não apenas para o sujeito que produz a narrativa, mas, considerando a presença dos demais ouvintes nas cenas, de maneira extensiva a todos. Um exemplo dessa atualização pode ser observado a partir da relação que se estabelece entre o testemunho de Vanderlei e as intervenções de Débora e João Carlos na interação a seguir. Os comportamentos não são tratados a partir das noções de “perigo”, “risco” ou “segurança”, como apresentados anteriormente, mas em torno das “vantagens”, “ganhos”, “melhorias”. É o caráter de exemplaridade que o comportamento ganha que desejo destacar aqui:

Vanderlei: Eu tenho uma coisa pra falar, eu acho que a minha história de vida é bem bacana, desde que ocorreu essa tempestade toda comigo. Então a minha história de vida hoje tá sendo bem bacana, porque, assim, tem um ditado que a gente só fecha a porta quando é assaltado, né? (...) Então, depois que a gente voltou, a nossa relação tá bem bacana mesmo, entendeu? Tanto da parte dela como da minha parte também. Ela tá me respeitando bastante. Eu também tô respeitando ela. A gente tá contribuindo, junto, com o nosso filho. O diálogo da gente mudou bastante... É como se a gente tivesse vivendo uma nova lua de mel, tá entendendo?

Débora: Olha a importância do que você tá falando: “ela tá me respeitando e eu estou respeitando ela!”. Isso é fundamental em um relacionamento...

Vanderlei: (...) Assim, agora, hoje, praticamente a minha vida tá superando cada dia mais. Quer dizer, a gente tá vivendo uma história de vida, praticamente. A gente voltou, nosso filho é uma, tem outra autoestima, né, dele ver a gente bem... Ele ri, ele brinca com a gente, a gente passeia junto, a gente não fica mais aquela coisa de ficar um esperando pelo outro, não?! Chega o fim de semana, ela trabalha e eu também trabalho, vamos passear? Vamos! Nós pegamos nosso filho...

Débora: Olha a outra importância do que ele disse: a partir do momento que ele ficou bem com a mulher, os filhos também ficaram bem (“Reflete nas crianças”, comenta outro atendido) reflete nas crianças... Por mais que estejam morando juntos ou não, “ah, mas eu não estou mais morando com ela”. Tudo bem, não é o caso deles, eles estão juntos, mas a importância de se dar bem com a mãe do meu filho faz com que ele possa se sentir bem: “Ah, tudo bem, meu pai e minha mãe não tão morando juntos, mas eles estão bem”. Isso é importante para aquela criança.

Vanderlei: Então, como a senhora falou, meu filho, ele sofreu muito. Não só ele, como eu, ela também...

Joca: Mas a criança sente muito mais.

Vanderlei: Sente muito mais, não tem a presença do pai, da mãe muito pouco, porque também, em casa, ele sempre ficou mais com a avó dele, do que comigo ou com ela. Ele não queria mais ficar com ela, porque ela é um pouquinho mais agressiva com ele, **COM ELE** [ênfatisou Vanderlei]. Porque ela quer educar de uma forma, sabe, muito rígida, até eu concordo, porque não pode deixar é...

Débora: É, tem que ter limites (Vanderlei repete: “Tem que ter limites”). Não pode deixar, nem apertar muito e nem liberar muito.

Vanderlei: Eu sou mais aquele paizão bobo, né, que brinco, deixo, só grito... É mesmo. Às vezes quando não é o pai, é a mãe, que gosta de ser mais agressivo. Eu sou mais aquele bobão de só falar, gritar e deixar pra lá. Ela não, ela já corrige... Então, aí o garoto sofria muito, ficou magrinho, sabe, abatido... Depois que a gente voltou, poxa, tem que ver... Uma bênção!

Ainda que tenha apresentado a “bonificação” através dos elementos que a aproximam ou vinculam às “formas de aconselhamento”, é interessante pensá-la a partir de algumas configurações de outra “técnica de gestão” identificada por Lugones (2012): a “fórmula de compromisso”. Em sua conceituação a respeito da manifestação dessa técnica, a autora revela que ela emerge em um “panorama normativo cambiante”, em que a possibilidade de perda da guarda do “menor” se constitui como uma “forte presença”, conduzindo, desse modo, a assunção de obrigações e compromissos, da parte das administradas, visando não só a manutenção da guarda “do menor”, mas, ao mesmo tempo, o seu deslocamento da posição “menorizada”. Apesar da nomeação

de “compromisso”, a autora destaca que isso não significava que, após firmados, essas mulheres se engajariam em seu cumprimento, dado que a sua realização se encontrava na própria enunciação (e no seguinte registro nos “autos” do processo). Como afirma, “no se trataba de acuerdos ni de convenios sino de fórmulas a partir de las cuales se extendía virtualmente la acción y presencia estatal” (Lugones, 2012: 194). Ao retratar os elementos que compõem a técnica, Lugones (2012: 198) argumenta:

Estas fórmulas llevan a (re)considerar como compatibles dos dominios tenidos como antitéticos: el de la fe y el del cálculo. Habría un cálculo presumidamente racional sobre las medidas que se tomaban, de lo que se consideraba admisible o inadmisibile, al mismo tiempo que la técnica de formular compromisos introducía la fe, la creencia en la palabra empeñada, conformando una incumbencia mixta, sin por ello alejarse del “derecho” que, desde sus orígenes romanos tendría como “lo constitutivo no el *hacer*, sino más bien el *pronunciar*” (Benveniste *apud* Supiot, 2007: 83). Las fórmulas de compromiso se cifraban en un “dar crédito” de la administración a la palabra empeñada por los administrados y su correlato, asumirse “acrededor” del cumplimiento de alguna “obligación”.

A partir de tais discussões, é possível compreender a bonificação como uma operação que, ainda que guarde as características das formas de aconselhamento, também reúne algumas propriedades das “fórmulas de compromisso”. Entre “a fé e o cálculo”, observa-se a constituição mútua entre administrados e administradores (ou entre atendidos e técnicos), possibilitada pelo acompanhamento das condutas daqueles sujeitos. Isto porque as narrativas são elaboradas considerando uma certa plausibilidade acerca do que está sendo dito, isto é, os homens fazem uma avaliação sobre conteúdo e a forma do que será compartilhado, procurando contemplar critérios específicos de validação, reconhecimento e correção moral. Por outro lado, os ouvintes (outros atendidos e administradores) depositam, em algum grau, a crença naquela narrativa trazida no grupo. Apenas a partir da combinação desses fatores, na interação entre aqueles atores, que as bonificações podem emergir em sua concretude.

As situações e falas elaboradas nas narrativas dos administrados e a consequente bonificação operada pelos administradores, portanto, consistem em uma espécie de meio-termo, ou um terceiro, entre os dois formatos elaborados por Lugones (2012). Para melhor compreender esse dispositivo, é preciso destacar que a emergência dessa técnica deve ser tomada como fundamentalmente relacionada ao lugar/momento que aquele serviço ocupa/desempenha em termos de trajetória administrativa em meu campo – sobretudo se comparado ao trabalho de Lugones (2012) no Tribunal cordobés.

O SPH se caracteriza por uma atuação continuada junto aos homens, durante um período de tempo previamente delimitado e reconhecido por todos (oito encontros mais um de avaliação), além de ser executado, de certa maneira, após o trâmite do

processo judicial. Assim, por exemplo, se comparado com a etnografia de Lugones, o espectro da “espetacularização da soberania” (Vianna, 2002), expresso naquele contexto através da possibilidade de cassação da guarda do “menor”, é (quase) nulo. Nesse sentido, é oportuno refletirmos sobre as (condições e) possibilidades de emergência desses relatos pessoais, que se referem à exemplaridade das suas próprias ações, mas que também revelam outros atores e êxitos nas interações mantidas na e através daquela instância administrativa.

NOTAS FINAIS

Em suas reflexões sobre a gestão da menoridade a partir de processos judiciais anteriores e posteriores à implantação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), Vianna (2002) defende que é na dinâmica da “complementaridade” entre o juizado e as casas que a administração estatal se organiza. Contrariamente a Donzelot em “A Polícia das Famílias” (1986), Vianna (2002; 2003), a partir de sua pesquisa acerca da gestão da infância através dos processos de guarda, observará que esta administração não se produz em torno de “uma ação de vigilância ou de controle estrito”, “ou seja, não se trata simplesmente de uma ação em que práticas civilizadoras e policiaescas do aparato administrativo se fazem sentir sobre as famílias ou configurações domésticas” (2003: 295), mas, na verdade, as relações de dominação e autoridade entre profissionais e não-profissionais se articulariam de maneira mais fina, apontando para um cenário de maior complexidade nas relações estabelecidas e complementariedade entre os sujeitos, práticas e discursos envolvidos. Tais características, segundo a autora, tornam essa gestão “uma forma de dominação que se faz tão mais eficaz na medida em que opera não a partir do antagonismo entre o aparato administrativo e as unidades domésticas, mas combinando-os em uma relação assimétrica” (2003: 296).

Esses movimentos, segundo a autora, centram-se “na busca por soluções administrativas que garantam a autoridade da própria administração através não do controle, fiscalização ou repressão das relações que compõem as unidades domésticas, mas de variadas formas de negociação, conciliação e reforço dessas mesmas relações” (2002: 28), o que evidenciaria estratégias diferentes entre o Estado francês e o brasileiro na gestão de “menoridades”. A partir da leitura e análise desses processos de guarda, Vianna (2002) examina a existência de uma série de ações que escapam a ‘simples’ avaliação do ajuste ou não às normas estabelecidas, sintetizadas em torno da consideração das condições atuais de vida do “menor” e daquele que seria o “melhor interesse”/“melhor destino”, em favor de uma série de outras avaliações de “riscos” e intervenções de mediação em busca “pelo acerto mais favorável por todos os envolvidos, com demandas de diferentes níveis sendo, ou não, atendidas” (2003: 289)¹¹. E conclui Vianna (2003: 298):

¹¹ | A respeito das variáveis em questão, Vianna (2003: 289) sentencia: “Está em jogo, portanto, o confronto entre representações acerca do “melhor destino” para aquele que é objeto da tramitação do pedido de guarda, do que cada envolvido tem a oferecer, do que pode ser tolerado ou não nas relações entre responsáveis e menores e, de modo mais sutil, das possibilidades de comunicação e empatia moral entre demandantes e profissionais envolvidos”. Ao que se refere às formas de administração de violência doméstica contra a mulher no Brasil, reflexões interessantes foram desenvolvidas nessa direção ao longo das últimas décadas – consultar, entre outras, Muniz (1996), Debert; Beraldo de Oliveira (2007), Bragagnolo et al (2015).

Nesse sentido, o que tais profissionais criam e rotinizam são possibilidades de gestão, possibilidades de controle de populações que precisam ser pacificadas, impedidas de se transformarem no seu fantasma mais assustador: crianças malformadas, crianças que alimentem as imagens da sociedade como confronto aberto, como guerra.

Mais do que repressão, no sentido de impedir que algo se realize, porém, o que está em jogo nessa ação é a capacidade de fazer existir a ordem, enunciando-a através das “soluções possíveis” que o saber técnico, transformado também em instrumental soberano, cria: diagnosticar e, ao diagnosticar, conduzir a decisão legal, valendo-se do fundamento de soberania.

Sob tal perspectiva¹², é possível ler essas técnicas, a “bonificação”, a “fórmula de compromisso” e as “formas de aconselhamento”, como reveladoras dessa outra apreensão da relação entre administração e casa (ou Estado e família), centrada não no conflito ou na tensão, mas na reconciliação, em uma espécie de acordo entre as partes. Ainda seguindo Vianna (2002), tal reconciliação pode ser pensada não somente entre esses dois atores, mas, ao mesmo tempo, entre o Estado e a sua “promessa”, isto é, com o conjunto de discursos, experiências e práticas que anunciam e justificam o seu dever ser – nesse caso “o enfrentamento da violência doméstica e familiar conta a mulher”.

Um efeito das situações de relato-bonificação é, portanto, a dupla manifestação da eficácia dessa administração estatal: ela anuncia-se eficaz pela assunção de um compromisso, através da promessa de incorporação de determinados comportamentos nas práticas dos sujeitos, e, ao mesmo tempo, por tais “mudanças” ou ações se constituírem a partir de condutas longa e constantemente “aconselhadas” nos diferentes encontros. Ainda por meio dessas narrativas marcadas pela bonificação, é possível conduzir a novas “formas de aconselhamento” e ao agenciamento de outros “compromissos” reconhecidos e instituídos pela exemplaridade de um afim, ou seja, de outro participante do grupo e pela chancela dos técnicos.

Partindo das considerações expostas acima, é possível reconhecer em tais operações um agenciamento importante não só para a eficácia da administração estatal e da própria autorização/legitimidade daquele espaço, seus atores e técnicas na condução ou administração daqueles sujeitos, mas na garantia da legitimidade das formas de ser, existir e se comportar trazidas nos relatos bonificados. Esse aspecto é fundamental não apenas para os arranjos que se produzem em torno do Estado, mas para a consolidação e força de um modelo de atuação centrado, como destacou Vianna (2002), na coextensividade e complementariedade entre essa administração e seus administrados, em seu trabalho de produção de sujeitos e de sujeição.

Ao observar a fixação dessas narrativas em torno do estabelecimento de compromissos e da assunção de novos comportamentos e formas de manter relações pessoais, é oportuno retomar os argumentos de Vianna (2002) a respeito da atuação das assistentes sociais na condução de processos judiciais, e o modo como modelavam

12 | A respeito das reflexões de Vianna (2002) e de sua apropriação para a identificação das “formas de aconselhamento” e das “fórmulas de compromisso”, também consultar Lugones (2012: 199).

as suas avaliações e intervenções em torno do reconhecimento daquilo que seria “o possível” para aqueles sujeitos e para as suas unidades domésticas – um trabalho assentado em “compor soluções, costurar rupturas e diminuir conflitos” (2003: 299). A partir do exame dessas operações, a autora ressalta que uma análise sobre os modos como os casos eram geridos, revela que “os arranjos, conciliações e acordos promovidos” eram definidos “a partir de sua preocupação em obter eficácia na gestão de inferiores – as unidades domésticas possíveis em lugar das famílias modelares” (2002: 65).

O que se revelaria tomando essa perspectiva de análise, é a elaboração de uma gestão do possível no interior da violência doméstica. Sem dispor dos mecanismos de controle ou fiscalização sobre esses sujeitos, seus comportamentos ou atitudes, mas tendo em seu horizonte de obrigações a garantia da integridade às mulheres e, ao mesmo tempo, o dever de controlar as situações de conflito, seja em sua forma punitiva ou preventiva, o Estado deve promover e dispor de métodos de produção e aferição de sua eficácia em torno de tais questões. Sob os limites de uma administração conduzida em torno da escassez de recursos e possibilidades de ação, uma das estratégias acionadas é a identificação e produção de vínculos de parceria com os sujeitos, de modo que eles possam se tornar aliados ou cogestores dessa administração no interior de determinadas relações, conduzindo, portanto, à operação de uma lógica de complementariedade e coextensividade entre o Estado e seus administrados. No entanto, ao mesmo tempo em que se estabelecem tais relações, essa mesma administração interage e produz esses sujeitos em torno das suas insuficiências e inabilidades em lidar com as questões em que ela, nesse processo, os converte em partícipes da gestão.

A atuação que aqui emerge desse arranjo, portanto, não se dá em torno da clássica leitura que observa a ação estatal sobre os sujeitos, procurando disciplinar e conformar as suas atitudes em torno daquilo que reivindica como o ideal, mas arranjos tácitos em que o que se postula é o ordenamento possível aos sujeitos e ao Estado, em que o que se coloca como horizonte não é a obediência, a incorporação de modelos ideais de família ou relações afetivas, mas, na verdade, que aqueles sujeitos, e suas relações, não deem mais problemas.¹³

Nesse sentido, uma característica presente em outros encontros, mas que adquire tonalidades mais fortes no “encontro de encerramento”, refere-se à compreensão das “formas de aconselhamento”, a “bonificação” e as “fórmulas de compromisso” como “atos de fala” (Austin, 1962), isto é, a sua operacionalização não como enunciados que se encerram em si mesmos, mas que, na verdade, produzem coisas, relações e sujeitos. O último encontro, como culminância dessas técnicas de gestão que tratei acima, constitui-se como uma espécie de ritual da “mudança”/“reforma de si”, onde, através da assunção (e retomada) dos compromissos, da revelação de novas habilidades ou de comportamentos apropriados, produz-se, na verdade, sujeitos morais qualificados, exemplares, reconstituídos a partir de outras perspectivas a respeito das suas vidas e relações. É oportuno pontuar que esse encontro também é estratégico pois é nele que as partes, de forma conclusiva,

13 | Acompanho as reflexões de Vianna (2002: 240) que, ao tratar da gestão das menoridades através de processos de guarda, conclui: “O que a pragmática administrativa produz, nesse sentido, pode ser melhor traduzido como a busca por certos compromissos morais que traduzam e permitam a legitimidade do acordo tutelar – a passagem da guarda – mas que, ao mesmo tempo, saiba limitar a cobrança por esses mesmos compromissos. Enfim, que se construa o tolerável, o possível, não como realização de direitos idealizados ou de modelos ideológicos de família, mas como expediente administrativo capaz de evitar o pior.”

estabelecem a “narrativa oficial” acerca do grupos e seus encontros, além de expressarem e sistematizarem as suas narrativas particulares, mas também comuns, em torno de toda a experiência – a violência denunciada, seus deslocamentos através e pelo Sistema de Segurança e Justiça, e, por fim, a própria experiência dos grupos.

O que parece estar em jogo é a demonstração de determinadas habilidades, mesmo que virtuais, de administrar um leque variado de questões relativas às suas relações afetivas e familiares. As três técnicas aqui analisadas constituem uma linguagem que permite dar forma a essa operação, a esse arranjo elaborado entre administrados e administradores. A performance do sujeito reformado, isto é, que domine com relativa competência os discursos e práticas pedagogicamente repetidas ao longo dos encontros, ainda que não “se responsabilize” ou “assuma” a violência nesse sentido, o que seria um dos objetivos centrais do SPH, parece ser o elemento central aos modos de subjetivação que emergem desses encontros, mas, além disso, reificam as imagens de controle, eficácia e poder da administração estatal. Esses aspectos, portanto, nos permitem concluir que essas técnicas de gestão são eficazes não apenas por (re) produzir formas de subjetivação e sujeição dos diretamente envolvidos, mas também podem ser revelar eficazes na manutenção cotidiana da crença (e do desejo) de Estado.

Paulo Victor Leite Lopes é Mestre e Doutor em Antropologia Social (UFRJ), Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, RN, Brasil.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Além de recursos do PPGAS/UFRJ para a realização do trabalho de campo, a pesquisa também contou com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) por meio dos seus programas de bolsas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTIN, John Langshaw. 1962. *How do things with words*. Oxford, Oxford University Press.

BEIRAS, Adriano; NASCIMENTO, Marcos; INCROCCI, Caio. 2019. Programas de

atenção a homens autores de violência contra as mulheres: um panorama das intervenções no Brasil. *Saúde e Sociedade*, v. 28, n. 1, p. 262-274. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0104-12902019170995>

BRAGAGNOLO, Regina Ingrid; LAGO, Mara Coelho de Souza; RIFIOTIS, Theophilos. 2015. Estudo dos modos de produção de justiça da Lei Maria da Penha em Santa Catarina. *Revista de Estudos Feministas*, v.23, n.2, pp.601-617. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-026X2015v23n2p601>

DEBERT, Guita Grin. 2006. "As Delegacias de Defesa da Mulher: judicialização das relações sociais ou politização da justiça?". In: CORRÊA, Mariza; SOUZA, Érica Renata de (Org.). *Vida em família: uma perspectiva comparativa sobre 'crimes de honra'*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Universidade Estadual de Campinas, p. 16-38.

DONZELOT, Jacques. [1977]1986. *A Polícia das Famílias*. Rio de Janeiro, Graal.

FASSIN, Didier. 2012. *Humanitarian Reason: a moral history of the present*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

FOUCAULT, Michel. [1976] 1984. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo, Graal.

FOUCAULT, Michel. [1976] 2000. *Em Defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. [1978] 2008. *Segurança, território e população*. São Paulo, Martins Fontes.

GOMES, Carla de Castro. 2010. *A Lei Maria da Penha e as práticas de construção social da "violência contra a mulher" em Juizado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

JIMENO, Myriam. 2010. "Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais". *Mana – Estudos de Antropologia*

Social, n. 16, v. 1, pp. 99-121. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100005>

LIMA, Daniel Costa; BUCHELE, Fátima. 2011. Revisão crítica sobre o atendimento a homens autores de violência doméstica e familiar contra as mulheres. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 21, n. 2. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312011000200020>

LEITE, Fabiana; LOPES, Paulo Victor Leite. 2013. "Serviços de educação e responsabilização para homens autores de violência contra mulheres: as possibilidades de intervenção em uma perspectiva institucional de gênero". In: LOPES, Paulo Victor; LEITE, Fabiana (Org.). *Atendimento a homens autores de violência doméstica: desafios à política pública*. Rio de Janeiro: ISER, pp. 129-144.

LOPES, Paulo Victor Leite. 2021. Entre Justaposições e Contraposições: Instrumentos Jurídicos, Discursos e Práticas em Torno da Administração de Homens Autores de Violência Doméstica Contra a Mulher. *Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia*, n. 51. <https://doi.org/10.22409/antropolitica2021.i51.a45575>

LOPES, Paulo Victor Leite. 2016. *Homens Autores de Violência Doméstica: relações de gênero, formas cotidianas de governo e processos de formação de Estado*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LOPES, Paulo Victor Leite; LEITE, Fabiana (Org.). 2013. *Atendimento a homens autores de violência doméstica: desafios à política pública*. Rio de Janeiro: ISER.

LUGONES, Maria Gabriela. 2012. *Obrando em autos, obrando em vidas: formas e formulas de proteção judicial dos tribunais preventivos de menores de Córdoba, Argentina, nos começos do século XXI*. Rio de Janeiro, E-papers/Laced.

MORAES, Aparecida Fonseca; RIBEIRO, Letícia. 2012. As políticas de combate à

violência contra a mulher no Brasil e a “responsabilização” dos “homens autores de violência”. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 11, pp.37-58. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1984-64872012000500003>.

MUNIZ, Jacqueline. 1996. Os direitos dos outros e outros direitos: um estudo sobre a negociação de conflitos nas DEAMs/RJ. In: SOARES, Luis Eduardo (Org.) *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Iser, Reulme-Dumará, pp. 125-164.

NASCIMENTO, Marcos Antonio Ferreira do. 2001. *Desaprendendo o silêncio: uma experiência de trabalho com grupos de homens autores de violência contra a mulher*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Instituto de Medicina Social/ Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, Isabela Venturoza de. 2016. “Homem é homem”: narrativas sobre gênero e violência em um grupo reflexivo com homens denunciados por crimes da Lei Maria da Penha. São Paulo, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

PACHECO DE OLIVEIRA, João Pacheco. 1989. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo, Marco Zero.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 2013. “O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil Contemporâneo”. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 2, pp. 781-832. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.59301>.

TEIXEIRA, Carla Costa e SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2010. “A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão?”. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; MARTINS, Carlos Benedito. (Org.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo, ANPOCS, pp. 51-95.

VIANNA, Adriana. 2002. *Limites da Menoridade: tutela, família e autoridade em julgamento*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VIANNA, Adriana. 2003. “Quem deve guardar as crianças? Dimensões tutelares da gestão contemporânea da infância”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. (Org.). *Gestar e Gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 271-311.

Recebido em 18 de julho de 2020. Aceito em 22 de abril de 2021.

Os enquadramentos da cidadinidade: sobre os impactos da prática do skate de rua na cidade de São Paulo¹

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189652>

¹ | Este artigo é derivado da tese de doutorado "A cidade dos picos: a prática do skate e os desafios da cidadinidade", defendida em 2017 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), sob a orientação do Prof. Dr. José Guilherme Magnani.

Giancarlo Marques Carraro Machado

Universidade Estadual de Montes Claros | Montes Claros, MG, Brasil
giancarlo.machado@unimontes.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7404-9737>

RESUMO

O objetivo deste artigo é problematizar como a cidadinidade skatista, entendida como uma maneira astuciosa, transgressiva e tática de se fazer a cidade, tem sido enquadrada de forma ambivalente por uma série de agenciamentos políticos e urbanísticos: ora visam combatê-la, ora tentam impulsioná-la de modo um tanto estratégico a fim de atender a diversos interesses. Serão consideradas análises situacionais que revelarão os processos que permeiam uma cidadinidade que preza pela materialidade da cidade e, não obstante, as relações com eventuais normatizações caras ao empresariamento urbano promovido pela parceria público-privada, a qual é sintomática de políticas de cunho neoliberais. Com efeito, ao tentar compreender como os skatistas fazem a cidade a partir de suas lógicas e vivências concretas, almeja-se desvencilhar as análises de perspectivas essencializantes, em prol de uma investigação centrada em processos que intercalam, embaralham e/ou superpõem diferentes planos, espaços, procedimentos e uma rede de agentes e saberes sociotécnicos.

PALAVRAS-CHAVE

Cidadinidade, espaços urbanos, cidade, skate, Antropologia Urbana

THE FRAMEWORKS OF URBANITY: THE IMPACTS OF STREET SKATEBOARDING IN THE CITY OF SÃO PAULO

ABSTRACT This article explores the multiple configurations, distinct agencies, negotiations and contradictions which compose the making cities and urban lives. I particularly focus on the tactical negotiations developed by street skateboarders to overcome the restrictive urban policies in São Paulo city. I recognize tactics and strategies as powerful conceptual tools to analyzes how the practice of street skateboarding involves struggles, resistances, transgressions, conflicts and negotiations, and different positions against the structures of power and control produced by urban government policies over the public areas. The São Paulo of skateboarding, therefore, presents itself not as something finished and defined, but in permanent construction due to its relational and situational character.

KEYWORDS

Urbanity, urban spaces, street skateboarding, city, Urban Anthropology

INTRODUÇÃO

A inserção dos skatistas na cidade de São Paulo é notadamente marcada pela coexistência de negociações, intervenções, disputas e conflitos. A modalidade skate de rua, foco do presente estudo, exprime uma experiência rítmica e fugaz em toda sorte de espaços, um ziguezagueante flunar pelas superfícies do urbano que revela a plasticidade de corpos em interação com equipamentos dos mais variados tamanhos, inclinações e texturas. É pelos *picos* – termo nativo que designa equipamentos urbanos (bancos, escadas, corrimãos etc.) que se tornam obstáculos para realização das manobras – que os skatistas fazem seus *rolês*², se apropriam da cidade e se sentem estrangeiros (Simmel, 1983) em seus próprios contextos³. É pela possibilidade de encontrá-los inesperadamente que eles estão a filtrar tudo aquilo que observam em seus cotidianos.

Se por um lado tais atitudes aprazem os praticantes, por outro elas contrastam com os dissabores que acarretam na rotina conturbada da capital paulista: a prática do skate de rua é intrusiva, produz barulho, traz danos a propriedades e, não obstante, põe em risco a integridade física de pedestres. Malgrado esses aspectos que a associam a algo marginal, os skatistas – homens, jovens, oriundos de classes populares e médias em sua maioria –, quando em ação também colocam em xeque determinados ordenamentos esperados por planejadores urbanos. À vista disso é possível considerar que as suas manobras, bem como as suas circulações, repolitizam o cotidiano de uma cidade muitas vezes caracterizada pela sua mercantilização: elas testam a vigilância de seus espaços, dão visibilidade a diferentes formas de segregação, subvertem normas de acessibilidade, esquivam-se de aparatos de controle, deixam, pois, em suspensão as fronteiras entre os centros e as periferias. Assim sendo, concordo com a antropóloga Teresa Caldeira (2012: 63) quando, ao analisar as ações de skatistas paulistanos, assevera que a “interferência no espaço público e circulação pela cidade estão reconfigurando o espaço público e afirmando a presença ativa desses grupos de jovens na São Paulo contemporânea”.

Mas também é importante considerar que, embora revele o potencial cidadão da metrópole, a presença dos jovens nos espaços urbanos – a depender do tempo e do local que ocupam, de suas motivações e sobretudo de seus respectivos marcadores sociais de diferenças (classe, gênero, raça etc.) – nem sempre é tolerada. Isto traz à tona eventuais criminalizações de suas práticas, além de dar margem para a proliferação de discursos que os tratam na condição de delinquentes. É o que exprimem muitas matérias jornalísticas que geralmente reduzem as suas ações e dinâmicas relacionais a uma provável desordem que contraria princípios de cidadania que são considerados como socialmente mais aceitáveis para uma possível boa convivência nas cidades. A cargo de exemplo, a matéria intitulada “Praça Roosevelt sofre com vandalismo, drogas e sujeira”⁴, publicada pela revista *Veja* São Paulo em 2016, acusa os skatistas, bem como pessoas em situação de rua, usuários de drogas ilícitas e vendedores ambulantes,

2 | A noção de *rolê* revela uma circulação cidadina guiada por uma série de perspectivas. Ela é muito evidente no cotidiano juvenil paulistano, sendo recorrentemente utilizada para designar formas de mobilidades características de certos universos pautados por ordens de consumo (*rolezinhos* em shopping Center), por cenas artísticas (grafite e pichação), musicais (funk ostentação, rap, punk etc.), dentre tantas outras. No caso do skate, os *rolês* são motivados por aquilo que chamei em uma pesquisa precedente de *olhar skatista* (Machado, 2011), expressão que reverbera a percepção que os praticantes possuem dos espaços e equipamentos urbanos.

3 | De acordo com Simmel (1983), a mobilidade pelos espaços urbanos permite as pessoas experimentarem tudo por meio de diversas sensações que proporcionam certo estranhamento que as condicionam se sentirem estrangeiras em suas próprias cidades.

4 | “Praça Roosevelt sofre com vandalismo, drogas e sujeira”. *Revista Veja* SP. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/cidades/praca-roosevelt-degradacao-vandalismo-drogas/>. Acesso em 15/04/2019.

pelo estado deplorável de uma imponente praça situada no centro metropolitano, a qual, segundo a revista, enfrenta um suposto abandono e depredação, além de estar pichada e infestada por ratos mesmo após a sua recente reurbanização. Deste modo, ao disputarem os espaços urbanos, os skatistas e muitos outros cidadãos tornam-se, via de regra, sujeitos indesejáveis em virtude das apropriações audaciosas e descontroladas que fazem da dimensão física da cidade.

A prática desenfreada do skate de rua historicamente tem sido considerada um problema para as governanças urbanas paulistanas. Muito já se tentou para reduzir os conflitos que ela acarreta no cotidiano da cidade de São Paulo, desde a sua proibição pelo então prefeito Jânio Quadros, em 1988, até a criação de projetos de lei e frentes parlamentares a fim de regulamentar a sua propagação.⁵ Contudo, para delimitá-la em áreas reservadas, as medidas mais recorrentes por parte da prefeitura, por meio de diversas gestões, têm sido a construção de dezenas de pistas de skate, as quais podem ser encontradas em todas as regiões da cidade, e o incentivo à frente esportivizada do skate.⁶ Na visão de alguns agentes políticos, conforme já demonstrei em pesquisas precedentes (Machado, 2014; 2017), tais medidas representam uma boa solução diante as intensas disputas pelos usos de equipamentos urbanos, afinal, a partir delas os skatistas teriam espaços reservados e adequados para o treinamento de suas manobras, não sendo necessário, pois, a utilização das ruas. Trata-se de uma tentativa de esportivização da cidadania, isto é, uma forma de adestrá-los espacial, corporal e moralmente a fim de modular como os skatistas se inserem na cidade e a maneira como interagem com ela.

Embora haja um notável incentivo à prática esportiva do skate em pistas, os skatistas, sobretudo os praticantes da modalidade skate de rua, nem sempre as utilizam. O que é mais valorizado no universo de tal modalidade não é o confinamento da sociabilidade em um dado espaço tido como artificial, que apenas simula obstáculos encontrados nas ruas⁷, tampouco o mero treinamento de habilidades corporais, mas a circulação e a apropriação criativa de *picos* originais encontrados inesperadamente pela cidade. Assim, as lógicas dos skatistas possuem certos distanciamentos em relação àquelas que têm sido fomentadas por múltiplos agentes do poder público municipal. Enquanto os últimos priorizaram, ao longo do tempo, a construção de pistas e a promoção de eventos em bairros periféricos, para os primeiros, ao contrário, muitas das experiências socialmente almejadas e compartilhadas decorrem em equipamentos urbanos situados nas centralidades de São Paulo.⁸ Conforme afirmado veementemente por muitos interlocutores, “é na rua em que se anda de skate de verdade”. Eis o depoimento que me fora concedido por um skatista:

É o meu anseio de sair do meu bairro e ir conhecer outros lugares. É andar de skate pela rua. E naturalmente ocupar os espaços. Mesmo eu fazendo isso sem dar a devida importância, eu acho importante para as pessoas que não andam de skate. Para que elas possam ver a cena, ver uma galera

5 | Para mais detalhes sobre as proibições do skate em São Paulo, ver Brandão (2014) e Machado (2017). Sobre as frentes parlamentares, em nível municipal e estadual, em defesa do skate, ver Machado (2017).

6 | De acordo com Brandão (2014: 45), há uma frente do skate que trilhou “os caminhos de uma esportivização, o que posteriormente resultou na organização de campeonatos, pistas específicas para esta prática e o surgimento de fábricas especializadas na produção e comercialização de skates e demais produtos que a ele passaram a ser associados, como roupas e equipamentos de proteção”. O principal exemplo de tal rumo é a inclusão do skate como modalidade olímpica nas Olimpíadas de Tóquio, em 2020.

7 | Muitos obstáculos disponíveis em pistas de skate simulam equipamentos urbanos encontrados nas ruas pelos skatistas, como escadas, corrimãos, bancos, quinas etc. As pistas de skate geralmente eram consideradas pelos interlocutores, praticantes da modalidade skate de rua, como “ruas artificiais”.

8 | Para reflexões detidas sobre as implicações dos desdobramentos das centralidades paulistanas, vide Frúgoli Jr. (2000).

ocupando um espaço por diversão, dando um significado para aquilo, dando vida ao espaço. Acho bom para o entorno, até mais do que para a gente. A gente só quer se divertir. Mas acho que cria uma atmosfera no lugar onde a gente ocupou, dá vida, e isso é importante não só para o skate, mas para as pessoas em geral (Klaus Bohms, skatista profissional, entrevista em 2014).

Há uma cidadinidade propagada entre os skatistas que considera a vivência de experiências urbanas (*rolês*, busca por *picos*, sociabilidades, conflitos, subversão dos usos dos espaços e equipamentos, exercício da alteridade etc.) uma virtude a ser seguida. Isto posto, ao levar em consideração o cotidiano dos adeptos do skate de rua, o objetivo deste artigo é problematizar como a cidadinidade, entendida aqui como uma maneira astuciosa, transgressiva e tática de se fazer a cidade (Agier, 2011; 2015; Certeau, 2009), tem sido enquadrada de forma ambivalente por uma série de agenciamentos políticos e urbanísticos: ora visam combatê-la, ora intentam impulsioná-la de modo um tanto estratégico e utilitarista a fim de atender a diversos interesses. Serão consideradas, por consequência, algumas análises situacionais⁹ que revelarão os processos que permeiam uma cidadinidade que preza pela materialidade da cidade e, outrossim, as relações com eventuais normatizações caras ao empresariamento urbano promovido pela parceria público-privada, a qual é sintomática de políticas de cunho neoliberais. Com efeito, ao tentar compreender como os cidadãos fazem a cidade a partir de suas lógicas e vivências concretas, bem como o jogo relacional entre estratégias e táticas (Certeau, 2009)¹⁰, almeja-se desvencilhar as análises de perspectivas essencializantes, que consideram a cidade como uma coisa ou uma norma, em prol de uma investigação centrada em processos ocorridos na última década que intercalam, embaralham e/ou superpõem diferentes planos, espaços, procedimentos e uma rede de agentes e saberes sociotécnicos.

SKATISTAS: “TROPA DE CHOQUE” DA GENTRIFICAÇÃO?

Devido às suas melhores condições urbanísticas, as áreas centrais da cidade de São Paulo concentram uma multitude de *picos* demasiados almejados pelos skatistas adeptos da modalidade skate de rua. Nas novas centralidades paulistanas, sobretudo nos limites das avenidas Paulista, Faria Lima e Berrini, por exemplo, é onde estão dispostos aqueles mais cobiçados. As características tangíveis de tais avenidas favorecem a qualidade de equipamentos que são considerados *obstáculos skatáveis*. Mármore, metal, inox, concreto armado, madeira, dentre outras texturas favoráveis ao skate compõem a estética arquitetônica destas que podem ser tidas como algumas das paisagens de poder (Zukin, 2000) da cidade.¹¹

Para utilizarem os *picos* situados nessas áreas enobrecidas de São Paulo, os skatistas, conforme evidenciei etnograficamente em outra publicação (Machado, 2019), se valem de táticas sortidas com vistas a desafiar os dispositivos que tentam

⁹ | Análise situacional é um modelo teórico e metodológico que se propagou sobretudo a partir da Escola de Manchester e sua teoria da ação. Para uma contextualização sobre a importância da Escola de Manchester, ver Feldman-Bianco (2010) e Hannerz (2015). Por meio da análise situacional há que se considerar, conforme pontua Agier (2011: 73), que “[...] não são os limites espaciais que definem a situação, mas o da interação”. Assim, ao levá-la em conta, intento partir das seguintes recomendações deste antropólogo tendo em vista uma melhor compreensão de certas questões em torno da cidadinidade skatista: a) deslocar o ponto de vista da cidade para os cidadãos; b) deslocar a problemática do objeto para o sujeito da questão, logo, em vez de considerar “o que é a cidade?”, atentar para “o que faz a cidade?”.

¹⁰ | Certeau (2009: 45) chama de “estratégia” “[...] o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico”. O mesmo autor (Certeau, 2009: 45-46) denomina, ao contrário, “tática” “[...] um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias”.

¹¹ | As paisagens de poder, segundo Zukin (2000), são marcadas por uma estética sintomática de certas pretensões políticas e econômicas. São poderosas expressões das restrições estruturais de uma cidade.

controlar os usos e as apropriações que deles podem ser feitas. Muitos interlocutores declararam não se render facilmente mesmo diante de todas as parafernálias de vigilância, da presença de seguranças e tampouco das intervenções de policiais e guardas metropolitanos: todos os elementos que visam impossibilitar a prática do skate se tornam obstáculos que devem ser vencidos por meio de suas manobras. Deste modo, é importante reiterar que o skate de rua implica não apenas técnicas corporais, mas artimanhas relacionais que devem ser acionadas a fim de conquistar um espaço ou um equipamento, seja público ou privado, ainda que por breves minutos.

As situações ocorridas no *Beco do Valadão* são sintomáticas dessas constatações. Os skatistas se apropriaram de uma extensão da calçada da Avenida Faria Lima, onde impera um dos metros quadrados mais caros da metrópole, numa estreita área localizada entre dois prédios empresariais. Lá imprimiram as suas próprias lógicas de ocupação sobre um espaço que se encontrava praticamente obsoleto. O *Beco do Valadão*, forma como era nomeado pelos interlocutores, tornou-se uma espécie de refúgio citadino em meio a uma paisagem de poder. Os skatistas deixaram uma série de marcas para afirmar que o local, embora também pudesse comportar inúmeras outras práticas e usos, é um *pico* ocupado regularmente por eles: paredes grafitadas, obstáculos construídos de maneira improvisada, parafinas espalhadas em vários cantos, materiais considerados como entulhos dispostos pelo chão, dentre outros elementos significativos que confirmam as suas presenças. Ali eles se reuniam cotidianamente e provocavam, com efeito, um contraste diante a lógica do trabalho e do consumo que impera na avenida. As suas presenças, circulações e manobras irritavam muitas das demais pessoas que passavam pelas calçadas da Avenida Faria Lima, as quais, como percebi no decorrer do trabalho de campo, não hesitavam em olhar com reprovação e até em xingar esses jovens que, segundo dadas perspectivas, estariam “fora do lugar”. Os ordenamentos esperados para esta paisagem de poder são, então, subvertidos, remodelados e agenciados de maneiras díspares, e os skatistas, por sua vez, não raro são tratados como sujeitos indesejáveis pelos desconfortos que causam, sendo, por isso, combatidos e repelidos da avenida que parece ser gerenciada como uma mera mercadoria.¹² A repulsa à presença dos skatistas manifesta-se de diferentes formas, seja por meio de abordagens policiais, pela implementação de dispositivos arquitetônicos que visam obstruir as suas manobras em certos equipamentos e também por outras estratégias pensadas para as calçadas da Avenida Faria Lima com a intenção de gentrificá-las.¹³ É o que ocorreu, por exemplo, na criação de um *food park* no *Beco do Valadão*, onde *food trucks* passaram a ocupar o mesmo espaço frequentado pelos skatistas numa clara tentativa de conter as suas manobras e de embelezar estrategicamente o local com a presença de carros bem equipados para a venda de comidas. Borden (2001: 231) salienta que, em situações como esta, “andar de skate, no entanto, não oferece nenhuma contribuição, visto que os skatistas utilizam os espaços sem se envolver com atividades produtivas” (tradução minha). A iniciativa seria, desta forma, uma maneira

¹² | Sobre a produção da cidade como mercadoria, ver, dentre outros, Arantes, Vainer & Maricato (2000).

¹³ | De acordo com Frúgoli Jr. e Sklair (2009: 120), o conceito de gentrificação (*gentrification*) se refere, em linhas gerais, à “criação de áreas residenciais para classes médias e altas em bairros de áreas urbanas centrais, articulados a processos de controle ou expulsão de setores das classes populares, num processo também assinalado pelo desempenho de determinados estilos de vida e de consumo, produzindo mudanças da composição social de um determinado lugar, bem como tipos peculiares de segregação socioespacial e de controle da diversidade”. No entanto, tal conceito não se resume apenas a esses processos. Para uma discussão geral acerca do conceito de gentrificação, vide Harvey (1996), Featherstone (1995), Smith (1996), Zukin (2000), Bidou-Zachariasen (2006), etc. Para análises acerca da gentrificação em contexto nacional, ver, dentre outros, Leite (2006) e Frúgoli Jr. e Sklair (2009). Já para mais detalhes sobre as controvérsias em torno de sua polissemia, ver Rubino (2003).

de fragmentar um espaço e de substituir jovens que pouco se envolvem em lógicas de consumo – e que também são acusados de fazer algazarra, atropelar pedestres e destruir equipamentos – por algo mais desejável, qual seja, uma prática comercial bem aceita por aqueles que trabalham nos tantos escritórios dispostos ao longo da avenida. Embora a tentativa tenha sido em vão – visto que skatistas e donos de *food trucks* entraram em consenso para compartilhar o espaço do *Beco do Valadão*¹⁴ – tal situação reverbera como o controle político e urbanístico das paisagens de poder – os quais muitas vezes são marcados por perspectivas neoliberais e pela articulação entre os parceiros da exclusão (Fix, 2001), ou seja, entre agentes ligados ao capital e ao Estado – preza menos pelos usos citadinos e mais pela mercantilização e enobrecimento de seus espaços a fim de fomentar o empresariamento urbano (Harvey, 1996).¹⁵

Essas constatações a respeito da prática do skate de rua não implicam, todavia, que os skatistas estão a todo o momento sendo tratados como sujeitos indesejáveis. A repulsa às suas presenças, conforme expresso acima, ocorre sobretudo em áreas enobrecidas da cidade. Já em outras áreas, como aquelas consideradas degradadas ou marcadas por ocupações populares, ou ainda em pórticos¹⁶ (Magnani, 2012), as suas inserções geralmente são toleradas e, em situações específicas, até mesmo estimuladas com vistas a atender certas pretensões de um estratégico controle socioespacial.¹⁷ Recordo-me, pois, de uma conversa estabelecida com um skatista no Vale do Anhangabaú, quando do trabalho de campo realizado para uma pesquisa anterior (Machado, 2011), que ilustra esta assertiva. Na ocasião o interlocutor Tiago Garcia comentou como o poder público municipal, sob a égide do então prefeito Gilberto Kassab (na época filiado ao DEM, em sua gestão de 2006 a 2008), vinha tratando a prática do skate realizada no local:

*De vez em quando o prefeito resolve falar que não pode [andar de skate no Vale do Anhangabaú]. Um tempo atrás, Kassab falou que não podia. Aí ele começou a prestar atenção que aonde tem cara andando de skate, não tem muitos caras de rua mesmo. Uma época atrás no “Vale”, os caras [os policiais] começaram a mandar embora os caras da cracolândia e os caras [usuários de crack] começaram a migrar para cá. Aí ficavam os caras fumando pedra, maconha o dia inteiro. E os caras [agentes do poder público, policiais] começaram a perceber que onde tem a galera de skate, esses caras não ficam muito perto. **Então é melhor ter skatista que droga! O skate meio que dá uma limpada!** (Tiago Garcia, skatista profissional e empresário, entrevista em 2010. Grifos meus).*

O caso acima, embora fizesse referência à prática do skate no Vale do Anhangabaú, associava-se, numa escala mais ampla, a um campo de relações que se desdobrava desde a Luz, bairro situado na região central frequentemente marcado, segundo Frúgoli Jr. e Spaggiari (2010), por duas representações recorrentes: a de “bairro cultural” e a de “cracolândia”. No que toca a esta última representação, “cracolândia”¹⁸, os autores ressaltam, inspirados na perspectiva de Perlongher (2008), que ela constitui

14 | Certa vez, em 2017, tive a oportunidade de acompanhar uma negociação entre o skatista e advogado Gabriel Campello e o dono de um *food truck*. Ambos dialogaram acerca do espaço do *Beco do Valadão* e firmaram uma série de acordos a fim de se ajudarem e de compartilharem os usos do mesmo local. Esta e outras constatações permitem relativizar como certas práticas de gentrificação nem sempre impõem segregações concisas entre diferentes mundos sociais. Há, portanto, uma complexidade sintomática das dinâmicas relacionais, que somente podem ser compreendidas por vias etnográficas, que permitem colocar em xeque a efetividade de determinadas pretensões políticas e urbanísticas. No caso do *Beco do Valadão*, a tentativa de conter os skatistas foi minguada por este acordo não previsto entre eles e os *food trucks*, como já mencionado nesta nota.

15 | Segundo Harvey (1996), a noção de empresariamento urbano é uma estratégia das governanças urbanas a fim de estimular o desenvolvimento econômico por meio de uma postura empreendedora dos espaços urbanos. Tal postura é marcada pela parceria público-privada e se caracteriza por uma série de intervenções na cidade que culminam, por vezes, em segregações diversas.

16 | De acordo com Magnani (2012), pórticos podem ser entendidos como marcos ou vazios urbanos.

17 | Em vários espaços públicos da cidade a prática do skate de rua ocorre sem nenhum tipo de empecilho. É o caso, por exemplo, de locais conhecidos pelos skatistas como Praça Brasil (Zona Leste), Praça Dina e Praça do Morumbi (Zona Sul), Praça Abelardo Rocas (Zona Oeste), dentre tantos que resguardam picos muito utilizados por eles.

18 | Para uma contextualização sobre a cracolândia paulistana, ver Rui (2014).

uma espécie de territorialidade itinerante caracterizada pelo consumo de crack, posto que se situa numa certa área urbana, embora esteja sujeita a deslocamentos “mais próximos ou mais distantes, a depender do tipo de repressão ou intervenções exercidas, além das dinâmicas de suas próprias relações internas” (Frúgoli Jr. e Spaggiari, 2010: 3).

As gestões de Gilberto Kassab (prefeito em exercício entre 2006 e 2012)¹⁹ foram responsáveis por elaborar e por tentar implementar o projeto municipal intitulado Nova Luz, decretado em 2007, o qual visava uma série de intervenções urbanas – dentre elas, demolições de sobrados, extinção de cortiços e fechamento de hotéis em mau estado de conservação –, tendo em vista a valorização imobiliária de um perímetro situado no bairro da Luz. Somam-se a essas intervenções algumas operações policiais vigentes na “cracolândia”, como a Operação Limpa (ocorrida a partir de 2005) e a Ação Integrada Centro Legal (instituída em 2009), que propunham banir a presença de usuários de crack em determinados espaços da região. Em razão das repressões que lhes eram direcionadas, tais usuários dispersaram-se para muitas outras áreas do centro metropolitano, dentre elas, o Vale do Anhangabaú, um dos principais *picos* de skate de São Paulo.

Deste modo, a fala de Tiago Garcia pode ser melhor compreendida se levarmos em conta as intervenções urbanas e as operações policiais que vinham ocorrendo no bairro da Luz. A prática do skate havia se tornado, nesse sentido, estratégica no combate aos usuários de crack que de lá migraram para o Vale do Anhangabaú. As declarações proferidas pelo skatista ressoam, à vista disso, como intenções políticas e urbanísticas eventualmente se utilizam de uma cidadania com vistas a combater outras que são ainda mais indesejáveis. Por ser um espaço de sociabilidade e de manobras para os skatistas, as suas presenças regulares em tal espaço público poderiam contribuir, segundo a perspectiva do interlocutor, para “dar uma limpada” no Vale do Anhangabaú, afinal, conforme também revela, era “melhor ter skatista que droga!”.²⁰

A percepção do interlocutor também pode ser articulada a alguns processos que se tornaram evidentes ao longo da gestão do prefeito Fernando Haddad (PT, 2013-2016). A sua gestão prezou sobremaneira pela dimensão esportiva do skate ao se articular com as entidades que lhe são representativas (como Federação Paulista de Skate e Confederação Brasileira de Skate), ao manter a Coordenadoria de Esportes Radicais no âmbito da Secretaria de Esportes, Lazer e Recreação (SEME), ao apoiar a realização de determinados eventos e ao construir novas pistas públicas na cidade. No entanto, apesar desse notável enquadramento do skate como esporte em muitas de suas ações,



Imagem 1: Skatista em ação no Vale do Anhangabaú. Vários outros cidadãos, sendo estes não skatistas, estão sentados nos demais degraus, compartilhando, pois, o mesmo espaço (foto por Giancarlo Machado)

19 | Gilberto Kassab foi prefeito entre os anos de 2006 e 2008 (filiação ao DEM) e entre 2009 e 2012 (filiação ao PSD).

20 | A iniciativa surtiu pouco efeito. Conforme constatado etnograficamente (Machado, 2011), os skatistas muitas vezes possuíam relações de aproximação com aqueles que, em tese, deveriam combater, ou seja, cidadãos considerados por dadas perspectivas como “poluidores” dos espaços urbanos (como tais usuários de drogas mencionados pelo interlocutor Tiago Garcia). Portanto, a pretensão de “limpar” o Vale do Anhangabaú, valendo-se da presença regular dos skatistas no local, não foi eficaz. Sobre os sentidos da noção de poluição, bem como de sua associação com noções de impureza e perigo, a partir de um viés antropológico, ver Douglas (1976).

considero oportuno ponderar que também houve certas iniciativas institucionais – poucas, diga-se de passagem – que se valeram estratégica e situacionalmente da dimensão cidadina de sua prática²¹. Para abordá-las, recupero, pois, os desdobramentos de uma polêmica ocorrida a partir da prática do skate na Praça Roosevelt.

A praça em questão tornou-se, após a conclusão de sua reforma em 2012, o principal ponto de encontro dos skatistas paulistanos. Eles a ocuparam espontaneamente, desfrutando, por conseguinte, de suas novas condições arquitetônicas, as quais se configuraram, segundo a ótica de muitos interlocutores, perfeitas para a realização de manobras. A intensidade com que a prática do skate era realizada no local culminou numa série de conflitos, dentre eles, um episódio truculento que envolveu skatistas e guardas metropolitanos. Estes últimos tentaram cessar a qualquer custo a utilização de um *pico*, a saber, um banco de madeira, com a prerrogativa de que o equipamento não era destinado ao skate. As diferentes leituras acerca dessa apropriação resultaram numa agressão dos guardas metropolitanos direcionada a alguns skatistas presentes na ocasião.

A fim de mediar o conflito e arrefecer as polêmicas – as quais ganharam repercussão midiática após a divulgação de suas imagens –, a Prefeitura de São Paulo, por meio da Subprefeitura da Sé, convocou uma reunião entre diferentes usuários e instituições envolvidas com a Praça Roosevelt. Em razão disso foram firmados uma série de acordos, dentre os quais a implementação de regras de convivência e ainda a delimitação de uma área específica para a prática do skate, local onde foi construído uma pista. Apesar de todas as regulamentações e consensos, os skatistas se mantiveram ocupando todos os espaços possíveis da Praça Roosevelt, contrariando, portanto, os ordenamentos espaciais e relacionais que eram almejados.

Diante o ocorrido, Marcos Barreto, então subprefeito da Sé, reconheceu publicamente a astúcia dos skatistas em ocupar os espaços urbanos e também declarou o interesse do poder público municipal em aproveitá-los para recuperar áreas consideradas degradadas do centro metropolitano de São Paulo. A Rede Brasil Atual, portal online de notícias, destacou o fato:

A prefeitura de São Paulo quer aproveitar o “ímpeto e o destemor” dos skatistas paulistanos para recuperar áreas degradadas no centro da cidade. A proposta é simples: identificar locais abandonados na região e adaptá-los à prática do skate, instalando pistas e obstáculos que atraiam jovens dispostos a fazer manobras e se divertir em espaços públicos. (Tadeu Breda, 2013: s/p)²².

Conforme ainda divulgado pela matéria, três áreas da região central foram pré-selecionadas para serem adaptadas à prática do skate de rua, quais sejam, Baixada do Glicério, Praça Júlio Mesquita e Viaduto do Café.²³ Cabe ressaltar que todas essas áreas comumente são representadas por matérias jornalísticas como “degradadas”,

21 | Embora tais iniciativas aproveitassem da dimensão cidadina do skate, elas ainda assim nomeavam a sua prática como um “esporte” (provocando, pois, uma dissonância diante as experiências dos skatistas que contestam tal enquadramento).

22 | Reportagem de Tadeu Breda para o portal Brasil Atual: “Prefeitura de SP quer usar skatistas para recuperar áreas degradadas do centro”. Disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/cidades/2013/04/prefeitura-quer-usar-skatistas-para-recuperar-areas-degradadas-do-centro>. Acesso em 08/04/2017

23 | Apesar das promessas, poucas ações foram destinadas ao fomento da prática do skate nestas áreas.

“abandonadas”, como lugares “sem vida” que padecem pela presença poluidora de certos cidadãos. O skate, segundo a perspectiva do agente político, poderia recuperá-los por meio da frequência de seus praticantes e de suas manobras criativas realizadas nos espaços e equipamentos lá dispostos. O subprefeito Marcos Barreto enfatizou em entrevista à Rede Brasil Atual que:

Os skatistas ganham espaços propícios à prática do esporte e nos ajudam a reabilitar áreas que hoje viraram depósito de entulho. Todos saem ganhando, inclusive os demais moradores da capital: com novos espaços, os jovens deixarão de utilizar áreas inapropriadas para o skate, como a Avenida Paulista. (Breda, 2013: s/p)

A fala do subprefeito é bem categórica, visto que revela algumas das estratégias institucionais que perpassam os combates políticos e urbanísticos aos que são considerados, a depender do espaço, “indesejáveis”. Nas áreas degradadas mencionadas, embora originalmente não tivessem sido planejadas para a prática do skate, a presença dos skatistas seria aceitável na medida em que as suas apropriações contribuíssem para dispersar demais cidadãos por vezes tidos como marginais, como usuários de drogas ilícitas e pessoas em situação de rua. Já nas áreas enobrecidas da cidade, como a Avenida Paulista ou a Avenida Faria Lima, são os próprios skatistas que se tornam alvos de dispersão, posto que nelas as suas presenças e usos vernaculares se destoam das lógicas esperadas para as paisagens de tais contextos.²⁴ Assim, em consonância com o frisado por Nolan (2003: 311):

Os espaços públicos são construídos de forma diferente, tanto fisicamente como socialmente, para diferentes fins, o que significa que atividades como o skate são sancionadas e encorajadas em alguns lugares, mas consideradas inadequadas e desencorajadas em outros.

Esse tipo de fomento institucional que se vale da prática do skate a fim de promover a renovação do uso de espaços urbanos considerados degradados é algo que já ocorre em cidades de outros países. Ocean Howell (2008), por exemplo, se deteve a analisar um caso emblemático ocorrido em Portland, estado de Oregon, nos Estados Unidos. Em tal cidade existia um espaço situado embaixo de uma ponte que podia configurar, ao levar em conta a perspectiva de Robert Park (1967), uma “região moral”, isto é, um território residual, segregado, marcado neste caso por práticas e pessoas com desejos não convencionais, as quais, por isso, eram consideradas desviantes. Os skatistas, em meados da década de 1990, começaram não apenas a frequentar o referido espaço, mas também a construir, por conta própria e de maneira improvisada, alguns obstáculos de concreto nos limites do mesmo. A ação foi feita sem nenhum tipo de autorização formal. Como eles não encontraram impedimentos para tanto – afinal,

24 | E não apenas em áreas enobrecidas, mas também em centralidades de cada região de São Paulo. Algo parecido ocorreu na Praça Itaquera, na Zona Leste, espaço que então se constituía como um *pico* para os skatistas, onde foi instalado um centro gastronômico prejudicando, pois, a prática em seu interior. Os skatistas, em contrapartida, migraram para a Praça Brasil, também na Zona Leste, local onde foram instalados novos obstáculos para as suas manobras.

tratava-se de uma área considerada em vias de degradação –, rapidamente surgiram novos obstáculos concomitantemente ao aumento do número de skatistas interessados em frequentar aquele que se tornou um dos *picos* mais atraentes da cidade.

Chamado de *Burnside*, em referência à ponte embaixo da qual se localiza, o espaço logo ganhou visibilidade em razão das intervenções efetivadas por aqueles que se tornaram seus novos frequentadores.²⁵ A presença regular dos skatistas contribuiu para dispersar os demais cidadãos que ali ocupavam, dentre eles, usuários de drogas ilícitas, prostitutas e pessoas em situação de rua, e para trazer uma segurança ao entorno que se revelou por meio da redução do roubo de automóveis e de arrombamentos de empresas vizinhas. Tudo isto culminou, com efeito, em novas imagens para o local e para a cidade de Portland. *Burnside* ganhou demasiada repercussão em matérias jornalísticas, além de constantemente figurar em fotos, vídeos e anúncios publicitários publicados na mídia especializada. Ademais, o *pico* tornou-se famoso a ponto de aparecer até numa edição do Tony Hawk's Pro Skater, série de jogos de videogame bastante difundida mundo afora.

Em decorrência destes impactos, conforme revela Howell (2008), representantes do Conselho Municipal de Portland reconheceram publicamente a atitude dos skatistas, a qual se coaduna a uma governança urbana de viés neoliberal, e, além disso, também regulamentaram a utilização, manutenção e gerenciamento do *Burnside* por parte deles.²⁶ Nessas circunstâncias, amparando-se nestes e em outros casos analisados nos Estados Unidos, Howell (2008) considera que os skatistas, embora muitas vezes combatidos, também têm sido utilizados como parte de uma “tropa de choque da gentrificação” em virtude de serem os “olhos das ruas” capazes de dissuadir cidadãos ainda mais “marginais”, “delinquentes” ou “indesejáveis” que eles.²⁷

Após este breve parêntese, o qual demonstrou as estratégias de cooptação política e urbanística de uma forma de cidadania numa escala mais ampla, retomo o caso paulistano tendo como base as ações desenvolvidas no âmbito da gestão de Fernando Haddad. Além do posicionamento da Subprefeitura da Sé em prol da prática do skate em certos espaços urbanos considerados degradados, cabe destacar a atuação de agentes ligados à Coordenadoria de Promoção do Direito à Cidade e à Coordenadoria de Juventude, setores estes que reconheciam aos skatistas o direito de ocupar a cidade sem necessariamente se aterem a experiências que, via de regra, são enquadradas numa chave esportiva.²⁸ Outra iniciativa que chamou a atenção na gestão supracitada foi a elaboração da cartilha “Espaços skatáveis: orientação para a adequação de espaços públicos abertos à prática de esportes urbanos”, a qual fora concebida pela Secretaria de Urbanismo e Licenciamento.²⁹

Tal documento pode ser considerado relevante na medida em que se propõe reconhecer o olhar skatista para produzir intervenções arquitetônicas na cidade. Trata-se, então, da institucionalização da construção de *picos* (nomeado pela cartilha como *espaços skatáveis*) nos mais variados espaços urbanos de São Paulo, algo inédito

25 | *Burnside*, contudo, não é o único exemplo de intervenção provocada pelos skatistas. Howell (2008) revela que este tipo de princípio, chamado por eles de *do it yourself* (DIY) – ou *faça você mesmo* – se difundiu por várias cidades do mundo.

26 | Cabe ressaltar que *Burnside*, após tantas intervenções por parte dos skatistas, ganhou inúmeros obstáculos a ponto de virar uma pista frequentada sobretudo por praticantes das modalidades *banks* e *bowl*.

27 | Um caso parecido aconteceu na cidade do Rio de Janeiro. Segundo Diniz e Hermes da Silva (2017: 23): “No anfiteatro da Praça do Ó, o que se observava era a diversidade de frequentadores ‘indesejados’ – pessoas em situação de rua, prostitutas, traficantes de drogas e os próprios skatistas. A iniciativa dos skatistas de instalar nesse espaço objetos autoconstruídos para a prática do skate fez com que, paulatinamente, sua presença se fizesse mais numerosa, acarretando na dispersão dos demais ‘indesejados’”.

28 | Tais coordenadorias promoveram inúmeros debates na Praça Roosevelt. Participei de alguns deles, ocasião em que constatei posicionamentos favoráveis por parte de determinados agentes do poder público no sentido de compactuar com o direito dos skatistas se apropriarem das ruas paulistanas.

29 | Um dos principais envolvidos com a elaboração desta cartilha foi Rafael Murolo, skatista e arquiteto vinculado à SP Urbanismo, órgão da prefeitura municipal. Tal cartilha se embasou em diferentes pesquisas sobre a prática do skate nas ruas, dentre elas, a dissertação de minha autoria (Machado, 2011).

no país.³⁰ O documento também se destaca por tentar aproximar e articular duas dimensões que permeiam a modalidade skate de rua: a esportiva e a cidadina. O skate é, assim, definido como um *esporte urbano*, categorização que, segundo a perspectiva institucional vigente, abrange “esportes de rua, atividades como a prática de skate, patins, patinetes, bicicletas, parkour, entre outras, que utilizam o espaço urbano como suporte” (Cartilha espaços skatáveis, 2016: 3). Para mais, o documento ainda reconhece que o skate não é apenas um *esporte urbano*, mas também um elemento que compõe uma *cultura urbana* ou *cultura de rua*:

Além de esportes, esses podem ser considerados como elementos de uma “cultura urbana”, ou uma “cultura de rua”, com intensas relações com outras expressões, como a cultura hip-hop, por exemplo. São formas de convívio, de relações humanas e de interação com o espaço da cidade. A presença dessa prática nos espaços públicos abertos na cidade de São Paulo é notável, uma realidade urbana. Os praticantes apropriam-se de diversos elementos arquitetônicos construídos, como escadas, corrimãos, bancos, arquibancadas, planos inclinados e esplanadas com piso liso e uniforme (Cartilha espaços skatáveis, 2016: 3).

A proposta de construção de *espaços skatáveis* pode ser encarada como mais uma estratégia institucional com vistas a amenizar os impactos da prática do skate no meio urbano. Entretanto, em vez de combater as experiências de sua cidadania e domesticar os praticantes num espaço delimitado e regrado, isto é, numa pista de skate – tal como muito tem sido feito –, a cartilha vislumbra considerar os usos criativos que eles fazem dos *picos*. Assim sendo, a fim de não os dificultar por meio da instalação de dispositivos arquitetônicos ou de demais formas de repressão, a presença dos skatistas é vista como transformadora dos espaços públicos, visto a competência em lhes dar maior vitalidade e abertura, além de ampliar a sua diversidade. Para estimulá-la, a cartilha recomenda meros ajustes pontuais em equipamentos urbanos para que eles se tornem mais seguros e resistentes à prática do skate. Cabe ressaltar que a pretensão não é a de construir obstáculos artificiais, tal como numa pista de skate, mas levar em consideração equipamentos originais com vistas a manter as suas condições de *picos* para os skatistas:

É possível imaginar soluções de projeto que acolham essas atividades como um elemento programático no projeto de espaços públicos abertos. Isso não significa projetar obstáculos, mas entender que diversos elementos arquitetônicos já são naturalmente desejados para manobras e que, com pequenas alterações no seu detalhamento, estes podem estimular ou conter a prática de esportes urbanos (Cartilha espaços skatáveis, 2016: 3).

Deste modo, a cartilha propõe que a prática do skate não necessariamente combata ou disperse demais usos citadinos – embora, contudo, isso possa ocorrer,

30 | Algo similar foi elaborado pelo coletivo *I love XV*, composto por skatistas cariocas que se posicionam em prol da prática do skate na Praça XV, no Rio de Janeiro. Para mais detalhes, ver Diniz, Silva e Campos (2013).

como queria o subprefeito da Sé ao estimulá-la em espaços degradados –, mas que ela conviva e coexista com os mesmos em um espaço comum:

Os locais que permitem esse uso podem se tornar um ponto de encontro animado com público jovem, composto pelos praticantes, simpatizantes que contemplam as manobras e demais frequentadores. A presença dos skatistas transforma a realidade do lugar, de forma transitória, mas cotidiana. A “ativação” do entorno a esses espaços públicos abertos é sempre notável quando são apropriados para os esportes urbanos – aumento de fluxo de pessoas, mais encontros, interações, atividades, maior animação cultural (Cartilha espaços skatáveis, 2016: 3).

Para o alcance dos impactos urbanísticos pretendidos, a cartilha sugere três medidas que devem subsidiar a implementação do projeto. A primeira delas é a “setorização espacial”, medida que consiste na definição de áreas que estimulem ou desencorajem a prática do skate, mas sem a necessidade de imposição de barreiras ou criação de espaços exclusivos. A setorização é uma maneira de promover uma leitura do espaço de modo a fomentar a interação e a simultaneidade de diversas práticas em seus limites sem que haja desentendimentos ou conflitos entre os presentes. A segunda medida, por sua vez, “orientação e fluxos”, visa prever e orientar a permanência e circulação das pessoas nos *espaços skatáveis*. Promove-se assim um arranjo espacial que acarreta em maior segurança, evitando, com efeito, eventuais choques e atropelamentos, algo tão corriqueiro quando da prática do skate realizada em espaços urbanos. A terceira e última medida abarca os “elementos arquitetônicos e sua apropriação para manobras”. Trata-se de diretrizes que norteiam a adequação, reforço e melhoria dos *picos* a fim de se tornarem alvos de múltiplos usos, seja por parte dos skatistas e de suas manobras ou por demais cidadãos que queiram utilizá-los conforme suas vontades.

A cartilha em questão fora divulgada em dezembro de 2016, já ao fim do mandato de Haddad, fato que inviabilizou a sua incorporação nas ações do poder público municipal. Em razão disso não foi possível detectar empiricamente quais seriam os impactos da eventual implementação de *espaços skatáveis* em São Paulo. Apesar dessa limitação, a simples promoção da cartilha pode ser considerada sintomática da potência da prática do skate de rua na cidade. De modo geral, embora muito rechaçada, a resistência e a perspicácia dos skatistas vêm forçando posicionamentos multifacetados, por vezes controversos, por parte de diversos agentes ligados às governanças urbanas a fim de se aproximarem das experiências mais valorizadas do universo do skate. Assim, concordo com Telles (2015: 16) quando revela, ao se referir ao tratamento que vem sendo atribuído a várias práticas urbanas, que nos últimos anos,

[...] vêm se desenhando novas fronteiras sociais e territoriais, legais e políticas, seguindo os traços das mudanças engendradas pelos circuitos globalizados da economia urbana, bem como pelas redefinições dos modos de governo da cidade e seus espaços.

As experiências cidadinas da prática do skate de rua, não raro consideradas como destrutivas e agressivas, pouco a pouco se tornam alvo de interesse de uma agenda neoliberal de empresariamento urbano. Todavia, é importante atentar que tal aparente flexibilidade nem sempre é gratuita, posto que, segundo já aventara Zukin (1995), o esforço para o arranjo do espaço na cidade é um esforço de representação visual. Representação visual esta que possui implicações não apenas sociais, políticas e urbanísticas, mas também econômicas. Com efeito, a espetacularização que o skate promove da cidade vem se convertendo, inclusive, numa oportunidade rentável para as governanças urbanas e, sobretudo, para um corpo de agentes ligados ao mercado que investe em sua prática.³¹

31 | Para mais detalhes sobre a espetacularização da cidadania a partir da prática do skate, vide Machado (2017).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O surgimento de pistas de skate não tem amenizado os conflitos que a prática do skate de rua ocasiona em variados espaços e equipamentos de São Paulo, sejam eles públicos ou privados. Uma considerável parte das ações institucionais que vem, há anos, sendo engendrada na cidade, releva apenas a sua dimensão esportiva em detrimento de outras mais. Todavia, os skatistas que estão efetivamente nas ruas – ou seja, aqueles que são alvos de tais ações – estão a ecoar que o skate não é permeado apenas pela ótica do esporte, mas também por lógicas cidadinas que reivindicam maneiras astuciosas, por vezes subversivas, de se fazer a cidade.

Os adeptos da modalidade skate de rua circulam por toda São Paulo com olhares demasiados refinados a ponto de enxergar em sua materialidade probabilidades surpreendentes de usos. Eles se aproveitam dos mínimos detalhes, de equipamentos triviais, daquilo que poucos notam, das sobras do urbano. É, portanto, a cidade dos *picos* que mais lhes interessa. É a partir de suas buscas que eles dão vitalidade às paisagens paulistanas e contribuem para tornar os espaços públicos, para parafrasear Joseph (2005), *lócus* de hibridização, excentricidades, acordos e instabilidades, revelando, outrossim, que eles não têm nada de orgânico.

Deste modo, conforme também já constatado em outra análise (Machado, 2019), os skatistas não abrem mão de seus *rolês* e da busca por *picos* repentinos a fim de utilizá-los a partir de suas próprias lógicas. Pouco importa onde estão dispostos e tampouco os dispositivos que regulam os seus usos. Os contratempos se convertem em obstáculos que devem ser superados astutamente. Eles embaralham a almejada convivência ordenada e põem em suspensão certos embelezamentos estratégicos de uma cidade gerenciada como mercadoria e voltada para práticas de cidadania que são englobadas sobretudo por lógicas de consumo. Muitas vezes a recusam tal como ela é. Incrédulos e teimosos que são a determinados ordenamentos e regulações, estes cidadãos questionam as premissas que permeiam lugares próprios (Certeau, 2009) marcados por esperadas univocidades e estabilidades por meio de suas artimanhas, percepções e maneiras, e contribuem, assim, para a redefinição

do espaço como um lugar praticado (Certeau, 2009) com a apreensão de novas leituras e valores simbólicos.

Em razão disso, a cidadinidade que permeia a prática do skate de rua, embora combatida, também vem sendo incorporada por pretensões políticas e urbanísticas. Nessas circunstâncias, ao mesmo tempo em que os skatistas se apropriam da cidade, as governanças urbanas, via alguns agentes específicos, vêm tentando se apropriar de suas experiências urbanas de acordo com seus próprios interesses e planejamentos. A cidadinidade promovida pelo skate de rua tem se convertido, com efeito, em algo que se coaduna a uma espetacularização da cidade e ao controle de suas paisagens. Uma tática que se tornou uma estratégia, para utilizar termos de Certeau (2009), o que acaba sendo paradoxal: em muitos espaços, principalmente em áreas enobrecidas e em paisagens de poder (Zukin, 2000), os skatistas são tidos como poluidores, portanto, regularmente são combatidos; ao passo que em outros espaços, como em áreas consideradas degradadas, as suas permanências são toleradas ou até mesmo estimuladas a fim de que possam contribuir para o afastamento de outras apropriações e sujeitos ainda mais indesejáveis do que eles (usuários de drogas ilícitas, pessoas em situação de rua etc.). Tal “limpeza”, contudo, nem sempre se consolida, dada as aproximações situacionais que os skatistas estabelecem com aqueles que, ao que tudo indica, deveriam ser repelidos.

Neste artigo busquei revelar como a cidadinidade é permeada por múltiplas configurações, enquadramentos, agenciamentos e contradições, além do jogo relacional entre estratégias e táticas que transcorre numa São Paulo vista a partir de uma perspectiva cidadina. Foram evidenciadas, ainda, as assimetrias e as desigualdades que se processam em seus espaços urbanos e as maneiras como os skatistas se posicionam frente às mesmas. É possível concluir que ao ampliarem as suas possibilidades de usos, eles potencializam a produção de uma cidade vivida, sentida e em processo (Agier, 2011), tornando-a mais porosa ao se esquivarem de eventuais pragmatismos e dispositivos gestionários que tentam condicionar a vida urbana. Desta forma, esses jovens se articulam e agenciam suas próprias inserções na cidade, embora não deixem de desafiar as pretensões que visam torná-los mansos e inofensivos, não importando, inclusive, serem tratados como indesejáveis. É por meio de suas manobras, deslizos e equilíbrios que eles buscam visibilidade para afirmar as peculiaridades de uma forma de cidadinidade.

Giancarlo Marques Carraro Machado é doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo". Retirar, portanto, "e mestre". As demais informações seguintes serão mantidas. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros (PPGDS/Unimontes-MG) e do Departamento de Ciências Sociais da mesma instituição. É

pesquisador vinculado ao Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo (NAU/USP). Realizou estágio pós-doutoral no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2012/23331-O.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. 2011. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo, Terceiro Nome.

AGIER, Michel. 2015. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 21, n. 3: 483-498. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p483>

ARANTES, Otília; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. 2000. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, Vozes.

BIDOU-ZACHARIASEN, Catherine. 2006. "Introdução". In: BIDOU-ZACHARIASEN, Catherine (org.). *De volta à cidade: dos processos de gentrificação às políticas de "revitalização" dos centros urbanos*. São Paulo, Annablume, pp. 21-57.

BORDEN, Iain. 2001. *Skateboarding, space and the city: architecture and the body*. Oxford, Berg.

BRANDÃO, Leonardo. 2014. *Para além do esporte: uma história do skate no Brasil*. Blumenau, Edifurb.

BREDA, Tadeu. 2013. "Prefeitura de SP quer usar skatistas para recuperar áreas degradadas do centro". *Rede*

Brasil Atual, 03/04/2013. Disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/cidades/2013/04/prefeitura-quer-usar-skatistas-para-recuperar-areas-degradadas-do-centro>. Acesso em 08/04/2017.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. 2012. Inscrição e circulação: novas visibilidades e configurações do espaço público em São Paulo. *Novos estudos CEBRAP*, n. 94: 31-67. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002012000300002>

CERTEAU, Michel de. 2009. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 16. ed. Petrópolis, Editora Vozes.

DINIZ, Nelson; HERMES DA SILVA, Luciano. 2017. Contra-uso skatista de espaços públicos no Rio de Janeiro. *Revista Eletrônica de Estudos Urbanos e Regionais*, ano 7, n. 27: 18-25. Disponível em: http://emetropolis.net/system/artigos/arquivo_pdfs/000/000/202/original/emetropolis27_art1.pdf?1485999132

DINIZ, Nelson; HERMES DA SILVA, Luciano; CAMPOS, Maicon Gilvan Lima. 2013. "A apropriação do espaço público pelo skateboarding no centro do Rio de Janeiro: o Coletivo I Love XV e a conquista do direito à cidade". *Encuentro de Geógrafos de América Latina*, 14, Anais, Lima.

DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva.

FEATHERSTONE, Mike. 1995. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Studio Nobel.

FELDMAN-BIANCO, Bela. 2010. "Introdução". In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo, Editora UNESP, pp. 19-56.

FIX, Mariana. 2001. *Parceiros da exclusão: duas histórias de construção de uma "Nova Cidade" em São Paulo: Faria Lima e Água Espraiada*. São Paulo, Boitempo.

FRÚGOLI JR, Heitor. 2000. *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo, Cortez/Edusp.

FRÚGOLI JR., Heitor; SKLAIR, Jessica. 2009. "O bairro da Luz em São Paulo: questões antropológicas sobre o fenômeno da gentrificação". *Cuadernos de Antropología Social*, n. 30: 119-136. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n30/n30a07.pdf>

FRÚGOLI JR., Heitor; SPAGGIARI, Enrico. 2010. Da cracolândia aos nórias: percursos etnográficos no bairro da Luz. *Ponto. Urbe*, n. 6: 1-26. DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1870>

HANNERZ, Ulf. 2015. *Explorando a cidade: em busca de uma Antropologia Urbana*. Petrópolis, Editora Vozes.

HARVEY, David. 1996. "Do gerenciamento ao empresariamento: a transformação da administração urbana no capitalismo tardio". *Espaço & Debates*, n. 39: 48-64.

HOWELL, Ocean. 2008. Skatepark as neoliberal playground: urban governance, recreation space, and the cultivation of personal responsibility. *Space and culture*, v. 11, n. 4: 475-496.

JOSEPH, Isaac. [1998] 2005. "A respeito do bom uso da Escola de Chicago". In VALLADARES, Lícia do Prado (org.). *A Escola de Chicago: impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Ed. UFMG/IUPERJ, pp. 93-128.

LEITE, Rogério Proença. 2006. "Margens do dissenso: espaço, poder e enobrecimento urbano". In: FRÚGOLI JR., Heitor; ANDRADE, Luciana Teixeira de; PEIXOTO, Fernanda Áreas (orgs.). *As cidades e seus agentes: práticas e representações*. Belo Horizonte; São Paulo, PUC Minas/Edusp, pp. 23-44.

MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. 2011. *De "carrinho" pela cidade: a prática do street skate em São Paulo*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. 2014. *De "carrinho" pela cidade: a prática do skate em São Paulo*. São Paulo, Editora Intermeios/FAPESP.

MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. 2017. *A cidade dos picos: a prática do skate e os desafios da cidadania*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. 2019. Mão na massa e skate no pé: práticas cidadinas nas novas centralidades paulistanas. *Anuário Antropológico*, v. 44, n. 1: 285-305. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.3523>.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2012. *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisas em Antropologia Urbana*. São Paulo, Terceiro Nome.

NOLAN, Nicholas. 2003. "The ins and outs of Skateboarding and transgression in public space in Newcastle". *Australian Geographers*, v. 34, n. 3: 311-327.

PARK, Robert. 1967. "A cidade: sugestões para a investigação do comportamento social no meio urbano". In VELHO, Otávio. (org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 25-66.

PERLONGHER, Néstor. 2008. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo, Ed. Fundação Perseu Abramo.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. 2016. "Espaços skatáveis: orientação para a adequação de espaços públicos abertos à prática de esportes urbanos". São Paulo: Secretaria de Gestão Urbana. Disponível em: <http://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/wp-content/uploads/2015/04/Cartilha-espacos-skataveis.pdf>. Acesso em 09/02/2017.

QUINTELLA, Sérgio. 2016. "Praça Roosevelt sofre com vandalismo, drogas e sujeira". *Revista Veja SP*. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/cidades/praca-roosevelt-degradacao-vandalismo-drogas/>. Acesso em 15/04/2019.

RUBINO, Silvana. 2003. "Gentrification: notas sobre um conceito incômodo". In SCHICCHI, Maria Cristina; BENFATTI, Dênio (orgs.). *Urbanismo: dossiê São Paulo – Rio de Janeiro*. Campinas/Rio de Janeiro, PUC-Campinas/Proureb-UFRJ.

RUI, Taniele. 2014. *Nas tramas do crack: etnografia da abjeção*. São Paulo, Terceiro Nome.

SIMMEL, Georg. [1908] 1983. "O estrangeiro". In: MORAES, Evaristo (org.). *Sociologia: Simmel*. São Paulo, Ática, pp.182-188.

SMITH, Neil. 1996. *The new urban frontier: gentrification and revanchist city*. Londres/Nova York, Routledge.

TELLES, Vera da Silva. 2015. Cidade: produção de espaços, formas de controle e conflitos. *Revista de Ciências Sociais (UFC)*, v. 46, n. 1: 16-42.

ZUKIN, Sharon. 1995. *The cultures of cities*. Oxford, Blackwell.

ZUKIN, Sharon. 2000. "Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder". In: ARANTES, Antonio (org.). *O espaço da diferença*. Campinas, Papirus, pp. 80-103.

Recebido em 20 de abril de 2020. Aceito em 18 de março de 2021.

Sentidos e fantasias sobre o “luxo” na prostituição de “alto escalão” carioca

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189656>

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.

Natânia Lopes

Universidade do Estado do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
natania.lopes@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3326-4814>

RESUMO

O artigo pretende acessar, por meio da indicação de representações comuns a respeito da prostituição e da prostituta dita de luxo, as fantasias relacionadas a este contexto e a estas mulheres como de “exclusividade”, “distinção” e da figura imaginada da “prostituta universitária”. Busca-se então entender como estas representações, de ampla circulação (tanto no senso comum quanto na produção mediática e acadêmica) atuam como dispositivos de mercado, estratégicos para moderar a visibilidade das práticas “altamente sigilosas” relacionadas ao agenciamento, venda e consumo de sexo prostituído de alto escalão. Ao longo desta discussão, analisa-se as formas pelas quais se constrói a ideia de distinção da “prostituição de luxo”.

PALAVRAS-CHAVE

Prostituição de luxo, representações, fantasias, casas de luxo

SENSES AND FANTASIES ABOUT LUXURY IN HIGH END PROSTITUTION IN RIO

ABSTRACT Based on the indication of common representations about high end prostitution and luxury prostitute, the article aims to access the fantasies related to this context and to the prostitutes. Both the context and the subjects are informed by ideas as “exclusivity”, “distinction” and the imagined figure of the “college educated prostitute”. The article seeks to understand how these widely circulated representations (in common sense, in the media and academic production) act as market devices, strategically moderating the visibility of “highly confidential” practices related to the agency, sale and consumption of high end sex with prostitutes. Throughout this discussion, it analyzes the ways in which the idea of distinguishing “high end prostitution” is constructed.

KEYWORDS

High end prostitution, representations, fantasies, luxury houses

INTRODUÇÃO

O trabalho de campo que forneceu os dados aqui apresentados foi realizado na cidade do Rio de Janeiro, a partir de observação participante, em diversas redes de garotas de programa, clientes e agenciadores/cafetinas e com entrevistas não estruturadas entre 2012 e 2016.¹ As redes acessadas foram: 1) aquelas que se formam em torno das atividades de *call girls* que divulgam sua prestação de serviços sexuais em sites da web, 2) a prostituição por meio de *fichas rosa*², com o agenciamento de modelos por grandes cafetinas, e 3) o trabalho das *garotas de programa* em bordéis tradicionais da cidade, as chamadas *Casas de luxo*, cuja clientela é composta, majoritariamente, por homens de classe média alta e alta.³

Outras formas de prostituição de luxo ficam de fora deste recorte, como os *privês* nos quais se atendem apenas clientes fixos ou por indicação, as “casas de swing” ou as boates caras em que garotas de programa atuam na negociação circunstancial de programas e os *aplicativos de pegação* utilizados atualmente por trabalhadores e trabalhadoras sexuais deste segmento, que ainda não eram expressivos durante os anos do trabalho de campo.

A prostituição é um tema recorrente nos diversos campos de estudos das ciências humanas. Numa consulta rápida ao Portal de periódicos CAPES, por exemplo, encontramos perto de 1000 artigos com a palavra-chave “prostituição”. No entanto, a prostituição não é homogênea, existe uma separação presente no imaginário social e reproduzida, em grande medida, na pesquisa acadêmica, que ganha a forma de uma polarização entre “alto” e “baixo meretrício”. É somente entre as décadas de 1980 e 1990 que surge o “médio meretrício”⁴ como gradação, estipulando uma classificação triparte como modelo (Blanchette e Silva, 2011).

Quando buscamos por “prostituição de luxo” são apenas 40 os trabalhos encontrados, sendo os que tomam o tema como objeto de estudos propriamente, menos que 10. Buscamos neste artigo motivos possíveis para esta produção tão reduzida de trabalhos acadêmicos sobre a prostituição de luxo e, no caso específico das ciências sociais, muito recente no Brasil. Tal escassez contrasta com uma curiosidade recorrente a respeito do campo, a julgar pela proliferação de representações deste segmento prostitucional na mídia, na literatura e no senso comum.⁵

Como parte dos resultados desta pesquisa, alcançou-se um repertório específico de fantasias⁶ que circulam dentro do segmento da prostituição de luxo e a respeito dele. Fantasias estas que funcionam tanto como justificativa do valor dos programas quanto como ferramenta de captação de consumidores, acenando como um canal de visibilidade daquilo que deveria ser invisível.

Mas estes canais que atuam no nível das representações e do imaginário não alcançam inteiramente, ou nitidamente, aquilo que se passa no campo. Este artigo procura focalizar as distorções entre representações coletadas em discursos sobre a prostituição

1 | Este artigo é produto de minha tese de doutorado defendida em 2016, com bolsa CAPES. Ver Lopes (2016).

2 | *Fichas-rosa* são catálogos de modelos que prestam serviços como acompanhantes de luxo. Os valores variam algo em torno da faixa de R\$500 a hora e R\$20.000 a noite, dependendo se é uma mulher desconhecida ou uma figura mediática. Estes catálogos são organizados e agenciados pelas figuras das cafetinas. No Rio de Janeiro, são duas as cafetinas donas dos catálogos mais proeminentes. Estes anúncios não são disponibilizados na internet. Circulam apenas por e-mail entre clientes de alto poder aquisitivo.

3 | Para uma etnografia dos bordéis de luxo ver Lopes(2015).

4 | Vide o trabalho de Maria Dulce Gaspar sobre garotas de programa que atuam nas boates de Copacabana. (Gaspar, 1985)

5 | Vide os trabalhos autobiográficos que mostram este universo a partir de experiências pessoais: Pacheco (2006), Surfistinha (2005; 2008; 2012), Urach (2015), Benvenuti (2014; 2017), Adams (2012) e Quan (2001) são exemplos deste gênero que tiveram grande circulação no Brasil e EUA.

6 | Trabalho aqui com a noção de fantasia de uma forma flexível. O termo aparece ao longo do texto, sobretudo, com o sentido de representação, ou seja, mais ou menos no sentido da psicanálise, como enredos alegóricos que veiculam o desejo. Em alguns momentos, fantasia aparece também com um sentido tomado de empréstimo da literatura (como irrealidade). E ainda, da seara do senso comum a respeito de temas relacionados à sexualidade, com um sentido aproximado ao de fetiche, aproximação essa que, do ponto de vista da teoria freudiana, careceria de elaboração, uma vez que para o autor o fetiche é a redução radical do desejo a um objeto mínimo (Freud, 1995). Para uma discussão sobre as limitações da teoria psicanalítica para a apreciação do fetiche feminino ver McClintock (2010).

de luxo e os dados coletados de uma experiência de campo direta. Com a observação, atingimos certos “não ditos”, ultrapassando estas representações que funcionam também dentro das redes dos agentes diretamente envolvidos na prostituição.

É preciso, no entanto, ter claro desde já que a questão sobre o que seja a prostituição de luxo permanece não resolvida enquanto apresento minhas próprias alegorias da pesquisa de campo. São, afinal de contas também representações. Todavia, quando contrastadas com as representações presentes nos discursos aqui analisados as minhas próprias alegorias servem de pretexto para a reflexão sobre a dinâmica do trabalho acadêmico numa área temática em vias de nascimento nas ciências sociais no Brasil. Nas últimas duas décadas e de maneira bastante tímida, a prostituição de luxo começou aparecer em pesquisas e textos deste campo disciplinar, debatendo-se com suposições e fantasmagorias, enquanto um olhar científico procurava uma fresta por onde melhor observá-la.

O objetivo aqui será então explorar sentidos da noção de “luxo” entre agentes diretamente envolvidos na prática da prostituição dita de luxo, nomeadamente garotas de programa, agenciadores, gerentes de bordéis, administradores de *sites* especializados em anúncios de *call girls* e clientes. Para tanto, tentamos responder à pergunta: de que formas a ideia do “luxo” como “fortuna”, como satisfação caprichosa de desejos, pode se conciliar com o estigma da prostituição, que imediatamente a associa à sujeira, à pobreza e à precariedade?

É como se “prostituição de luxo” fosse uma categoria intrinsecamente paradoxal, o que deve justificar, em parte, a curiosidade comum a respeito deste universo. Sendo assim, tentarei abordar os nexos que situam a percepção do luxo nos cenários da prostituição feminina, identificando certas questões de pertencimento moral expressas em normas e regras que regulam estes cenários do luxo e que resgatam as prostitutas que por ali circulam da abjeção e, em certa medida, as recolocam entre os “normais”.

O mercado da prostituição de luxo parece girar em torno da ideia de distinção⁷ e, como tal, procura marcar o tempo todo uma fronteira em relação a um estereótipo abrangente a respeito da prática prostitucional que vincula imediatamente a ideia de se prostituir à pobreza e à necessidade de se alimentar, morar, se vestir e criar os filhos (Bacelar, 1982). Estes argumentos, recorrentemente mobilizados para explicar as motivações para se prostituir, acabam funcionando como um conjunto de argumentos coringa, capazes de aliviar a carga moral que pesa sobre a prática prostitucional.

7 | A noção de distinção, tal como utilizamos aqui, pode ser pensada a partir da discussão de Norbert Elias sobre o processo civilizador, quando o autor aponta como elemento de transformação social as regras de etiqueta, por exemplo. As boas maneiras que simbolizam os padrões adotados pela nobreza para se diferenciar são práticas de distinção (Elias, 1993).

A “PROSTITUIÇÃO DE LUXO” COMO OBJETO DE PESQUISA ACADÊMICA

O PARADOXO DE UMA “PROSTITUIÇÃO” QUE É “DE LUXO”

Do ponto de vista de uma concepção clássica nas ciências sociais, pode-se afirmar que “trabalho” e “luxo” sempre estiveram colocados em uma relação de antagonismo,

especialmente em sociedades capitalistas, marcadas pela exploração e alienação do trabalho. Consoante a esta leitura, os produtores de riqueza estão de um lado e aqueles a quem cabe o usufruto do luxo, em outro.

Quem sabe a importância desta perspectiva, em nossas formações enquanto cientistas sociais, possa ter colaborado para criar uma cegueira localizada a respeito de um tipo de fenômeno que se realiza justamente na dobra, ou na conciliação destes campos semânticos opostos, como é o caso da prostituição de luxo. Não é à toa que existe uma expressiva produção especializada sobre a prostituição de mulheres entendida no registro do “trabalho sexual” e da “exploração”, enquanto a prostituição de luxo tem ficado de fora das muitas pesquisas sobre o tema geral da prostituição.

O pacto moral que autoriza que as mulheres se prostituam, se há um, passa pelo entendimento de que a prostituição deve ser reconhecida como um trabalho, assim como demandam diversos grupos de prostitutas organizadas em movimentos que se constituíram, historicamente, como movimentos de trabalhadoras, buscando a regulamentação da atividade da prostituição.⁸ “Um trabalho como qualquer outro” é o que se ouve de perspectivas politizadas sobre o fenômeno da prostituição.

Mas a prostituição de luxo dificilmente se enquadra neste entendimento de trabalho para as próprias garotas de programa que atuam no segmento. As mulheres que se prostituem nestes circuitos tomam, muitas vezes, a atividade como um “bico”, que complementa a renda obtida em outros trabalhos e serviços, moralmente sancionados. Ainda assim, este “bico” geralmente significa a maior parte da renda obtida no mês.

8 | Cf. Moraes (1996); Simões (2010); Corrêa e Olivar (2010); Piscitelli, 2012; Olivar (2013) e Helene (2017).

HERMETISMO DO CAMPO

O campo onde o fenômeno da prostituição de luxo acontece é marcado pelo segredo e o anonimato, o que não significa que seja inacessível para um antropólogo disposto a fazer pesquisa. A maior parte das etnografias hoje clássicas, embora tenham contado com formas de negociação distintas e específicas para que o antropólogo acessasse o campo, raramente tiveram entradas fáceis. Geertz, por exemplo, já em Bali, conta sobre como era ignorado pelos nativos até conseguir realmente se conectar às pessoas (Geertz, 2015) e não deve ter sido com “uma mão nas costas” que Malinowski chegou até as ilhas Trobriand (Malinowski, 1978). A prostituição de luxo é, sem sombra de dúvidas, um campo de acesso restrito, mas nós, cientistas sociais, treinados para decifrar códigos culturais, podemos, sim, acessá-la.

É possível que o relativo hermetismo deste campo, reiterado/ agravado por nossa própria imaginação do mesmo hermetismo, também possa ser convocado para explicar o pequeno número de trabalhos sobre prostituição de luxo, bem como o interesse recorrente das pesquisas acadêmicas pelas representações a respeito da prostituição e da prostituta de luxo, preferindo utilizar estas mediações em vez de se debruçar sobre o campo onde o fenômeno acontece e suas práticas cotidianas.

Esta necessidade de mediação, nos trabalhos consultados, parece que termina por impedir que eles façam uma apreciação mais ampla na busca da definição do que seja prostituição de luxo.

Some-se ainda a este problema a existência da polaridade bibliografia-campo, que se processa num determinado plano da *episteme* sociológica e antropológica: um paradigma que interpreta a alteridade retornando à dualidade platônica entre ciência e opinião, determinando que as definições que se podem extrair da bibliografia especializada, como saberes acadêmicos, são essencialmente diferentes do que se extrai do “campo nativo”, por assim dizer.

O fato de a apreciação acadêmica nas ciências sociais estar colada a tal perspectiva do processo cognitivo, especificamente neste momento de formação de um campo de estudos, pode atravancar o esforço de construção do levantamento dos sentidos possíveis para elaboração de uma definição do objeto. As conversas entre o campo em sentido estrito (onde se tem dificuldade de entrar) e a bibliografia (cuja produção é incipiente) são ainda enviesadas por relações de poder entre saberes, limitando as conexões possíveis entre as informações que se pode reunir.

OS ESCALÕES

Thaddeus Blanchette e Ana Paula da Silva (2011) criticam o tom evolucionista que percebem na divisão da prostituição em escalões, uma vez que esta estratificação acaba por reproduzir preconceitos de classe e raciais, ao alimentar um imaginário povoado por estereótipos e orientado por uma determinada noção de “civilidade”. É verdade que a prostituição de luxo, nos trabalhos acadêmicos, como veremos, costuma ser referida por oposição aos outros segmentos prostitucionais, como a prostituição de rua, por exemplo. O que acaba concorrendo para a reprodução de uma lógica distintiva, classista e que pode ser redutora.

A pesquisa bibliográfica revela que não existe um parâmetro conceitual para as apropriações que se fazem do termo “prostituição de luxo” em teses, artigos e dissertações, nas diversas áreas das ciências humanas. A categoria tende a deslizar das falas nativas das entrevistas para as análises, sem uma problematização a respeito dos seus significados. Isso indica que acaba existindo um sentido compartilhado do termo entre os meios onde a prostituição de fato acontece e as pesquisas sobre o tema.

Trata-se de um senso comum que constitui uma espécie de assoalho semântico, no qual o discurso mais superficial e imediato é o de que a existência de escalões prostitucionais replica a divisão das classes sociais: no baixo meretrício, homens pobres transam com prostitutas pobres e na prostituição de luxo os clientes ricos, de refinado gosto, saem acompanhados por cortesãs políglotas, bem vestidas e bem comportadas, para eventos formais, espetáculos teatrais, festas ou jantares de negócios. E o imaginário a respeito deste segmento prostitucional se descola da cena

de sexo, passeia por circuitos da alta cultura e da alta classe em domínios incógnitos por onde erram nossas fantasias sobre a estranha vida daqueles que podem gastar ou ganhar tanto dinheiro em uma única noite.

Mas, a rigor, em que medida se pode falar num universo prostitucional deste tipo, que se distingue da prostituição comum pela exclusividade, de tal forma estancado dos outros segmentos quase como se fosse outra atividade?

A CONSTITUIÇÃO DO OBJETO NA BIBLIOGRAFIA SOBRE PROSTITUIÇÃO DE LUXO

A bruma sobre questões fundamentais, de reconhecimento do que seja a prostituição de luxo, inclusive na produção científica, faz com que os poucos trabalhos que a tomam como objeto lancem mão das representações a respeito da prostituição de luxo como seu foco crítico. Definir prostituição de luxo é mesmo um interesse apriorístico, num campo relativamente pouco explorado. Debruçar-se sobre representações pode ser entendido como uma forma de reconhecer esta necessidade.

É neste esforço que os trabalhos procuram dar conta de como são o imaginário e as narrativas sobre prostituição de luxo entre determinados atores, ou como se produzem imagens a respeito deste segmento específico da prostituição, num determinado lugar e intervalo de tempo. Como exemplos da produção nas ciências sociais, podemos citar os trabalhos de Fábio Lopes Alves (2012), Mariana Veloso Pinto (2018) e Plábio Marcos Martins Desidério e Lailson Duarte (2017). Em áreas afins também encontramos trabalhos com este interesse, como o de Bárbara Rebeka Gomes de Lira (2014), na História.

Nestes trabalhos, as prostitutas de luxo são identificadas como mulheres de classe média, com níveis de escolaridade maiores que os das prostitutas dos outros segmentos, e, também, como sendo mais limpas e tendo maior poder de escolha dos seus clientes. Estas duas últimas marcas distintivas que se lhes atribuem são justificadas em função, a primeira, das normas de segurança das *Casas de luxo*, voltadas para atender as exigências relacionadas aos padrões de higiene dos clientes ricos. E, sobre a segunda, diz-se que, como não têm uma vida precária e não dependem da prostituição para suprir certas necessidades básicas como sustento de filhos e alimentação, estas *garotas* não precisam aceitar qualquer programa, nem se expor tanto a perigos e situações inconvenientes.

No Brasil, os trabalhos sobre prostituição de luxo foram, de um modo geral, produzidos a partir dos anos 2000, mais ainda a partir do final da década de 2010, principalmente nas áreas de ciências sociais, jornalismo, psicologia social e educação.⁹ Além do recorte que toma como objeto, dentro do tema da prostituição de luxo, as representações que existem a respeito dela, são comuns também as abordagens que procuram observar a interseção entre mercado e prostituição.

9 | Em menor escala em letras/literatura, serviço social, história, geografia, direito e saúde coletiva.

Nestes, o que se vê são abordagens do objeto orientadas por uma curiosidade sobre como é possível vender um produto a um preço tão alto. São preocupações que giram em torno do valor. O que se valoriza neste produto sexo? Quem compra procura o quê, ou compra por quê? E quem vende anuncia como? Quais e como são os processos e procedimentos agregadores de valor, neste caso? Como exemplos, pode-se citar o trabalho de Russo (2007), que não trata especificamente da prostituição de luxo, mas acaba tangenciando o tema dos escalões ao explorar os significados (incluindo aí o de “luxo”) que o pagamento do programa pode assumir. E também o trabalho de Braga e Santos, na área do jornalismo, que analisa a relação entre *marketing*, luxo e prostituição na série O Negócio, também estudada por Desidério e Duarte (Desidério e Duarte, 2017).

Procurei aqui esboçar uma perspectiva particular também a respeito de representações e de valores no universo da prostituição de luxo.

O LUXO COMO SEGMENTO DE MERCADO – PACTOS MORAIS EM TORNO DA IDEIA DE DISTINÇÃO

Segundo Braga e Santos:

Para atingir consumidores dispostos a gastar, as marcas e serviços necessitam de um posicionamento que vai além das funcionalidades de cada produto, ou seja, o que deve ser anunciado é o estilo de vida, os prazeres e os valores subjetivos que o consumidor vai obter ao adquirir o item. Possuir um bem de luxo representa um destaque social, privilégio de uma classe seleta, a auto realização. Por isso, os produtos apresentados para o segmento são de alta qualidade e diferenciados dos demais. (...) É essa constatação que faz do setor do luxo um segmento com crescimento exponencial na economia brasileira. O Brasil representa hoje 1,4% do faturamento global no segmento de luxo, e é considerado um mercado em plena expansão. Não por acaso, várias áreas querem se associar ao luxo, como a prostituição, que enxerga nesse mercado a oportunidade de melhorar o seu posicionamento (Braga e Santos, 2015: 5).

Nos cenários da prostituição, o luxo aparece como fantasia que envolve e veicula a prática prostitucional em certos meios, direcionando-a para um certo público consumidor. O luxo é um “selo” do produto sexo, neste caso. E pensar em como se constrói este selo oferece um caminho para alcançar um feixe de significados para este luxo.

Primeiro, consideremos que o valor dos programas é o que imediatamente diferencia este segmento prostitucional dos demais. Fala-se em programas que custam até R\$ 20.000, nas “fichas rosa” das grandes cafetinas do Rio de Janeiro e São Paulo. O valor do programa (chamado “cachê” das prostitutas) é um dos elementos que por

si só tem um papel importante no direcionamento do serviço sexual “de luxo” a um público consumidor determinado.

Mas não é apenas o preço que qualifica o produto de luxo. É possível pensar em como as Casas que utilizam este “selo” do luxo o mantêm. Ali, essa construção passa por um pacto moral com uma “civildade burguesa”, marcada pelo “bom gosto” e, principalmente, pelo fetiche do “produto diferenciado”.

Assim é que nos *bordeis de luxo* onde fiz trabalho de campo, havia regras que proibiam, por exemplo, que as garotas de programa mascassem chicletes no bordel, o que podia causar uma apresentação pessoal ruim, segundo uma gerente. Também eram proibidas de consumir bebidas alcoólicas do bar do salão onde encontravam os clientes, porque, segundo o dono da *Casa* em questão, eles não queriam “Marias Tequila” ali. E em todos os *bordeis* onde estive as garotas de programa eram orientadas a não exibirem qualquer parte do corpo coberta pelo uniforme (que às vezes era apenas uma lingerie) nos espaços comuns, ficando a nudez reservada ao quarto e situações de programa. Também não eram permitidos toques e beijos entre garotas e clientes, nestes espaços comuns, fora dos quartos, que fossem entendidos como excessivos. Porque a satisfação dos clientes tinha um preço, a ser pago como *cachê* às *garotas*. Não se podia correr o risco de que os homens se dessem por saciados antes do tempo, o que era associado à “vulgaridade”.

Este esforço, que pode parecer curioso, de manter o decoro dentro do bordel, também pode ser observado em anúncios de *call girls*, nos quais a construção estética aparece em consonância com a faixa de valores dos *cachês* das prostitutas. Em *sites* de anúncios de programas mais baratos, as mulheres têm os corpos mais expostos, com nudez total e fotos que exibem partes mais internas do corpo, com o foco na vagina e no ânus, em poses nas quais as modelos ficam com as pernas abertas. Nos *sites* cujos valores de *cachês* das anunciantes são mais elevados, os ensaios fotográficos privilegiam exibir corpos *seminus*, com transparências, ênfase nos contornos corporais, as genitálias estão menos expostas e são exibidas em ângulos menos frontais. Já nos ensaios fotográficos das *fichas rosa*, considerados de padrão ainda mais alto, as prostitutas muitas das vezes usam roupas curtas e biquínis em fotos que procuram representar uma sensualidade mais contida.¹⁰

Se o valor do *cachê*, nos anúncios da prostituição de luxo, é inversamente proporcional à exposição do corpo da prostituta nas fotos, tem-se aqui outra pista da moralidade que costura este segmento. Prostitutas de *alto luxo* devem poder ser “boas garotas”, aquelas que devem “saber se comportar” em eventos sociais, quase como se não fossem prostitutas.

Além disso, para atender a um mercado que busca um produto distinto e exclusivo, é compreensível que exista uma gramática da limpeza e rituais de higiene a serem cumpridos como parte de um rigoroso protocolo. Margareth Rago (2008) identifica que o discurso médico-higienista, desde o século XIX, tem sido responsável

10 | As “fichas rosa” são, a bem da verdade, catálogos mais heterogêneos do que os apresentados em *sites* de anúncio de serviços de *call girls*. Há ali algumas mulheres da mídia como musas do funk, dançarinas e assistentes de palco de programas de auditório em poses consideradas mais vulgares, embora as prostitutas desconhecidas, via de regra, posem para este catálogo de biquínis e roupas de alto verão.

por produzir narrativas que dão sentido à prostituição, alimentando o senso comum a respeito da construção de um estereótipo de sujeira e doença associado a esta prática. A prostituição de luxo procura romper também com esta imagem. Por isso é muito marcado entre as prostitutas de luxo um discurso de que não abrem mão jamais do uso de preservativos em programas, ainda que os clientes ofereçam valores maiores para fazer sexo sem usa-los.

Assim como pude observar nas Casas onde pesquisei, existe uma limpeza quase obsessiva dos corpos nos vestiários femininos, além de inúmeros outros procedimentos regulamentados pelo próprio estabelecimento como testes ginecológicos semanais obrigatórios para as garotas de programa e exames de sangue mensais para detecção de HIV e outras infecções.

Os protocolos de higiene e limpeza, enquanto elementos purificadores do trabalho sexual, podem, no contexto do “luxo”, ser articulados com o marcador de raça, em sua intersecção com classe e gênero. Conforme Anne McClintock (2010) propõe ao investigar a propaganda imperial do sabonete, existe uma correlação importante do pensamento colonial entre limpeza e branquitude. Pode-se então aventar a possibilidade de leitura segundo a qual a “distinção” da prostituição de luxo estaria também relacionada ao branqueamento da profissional do sexo.

Faz sentido, de todo modo, concluir que existe um repertório de imagens e de fantasias a respeito da prostituição de luxo e que talvez atenda e se comunique bem com os desejos dos clientes destes serviços, que tem a ver com a manutenção de um pudor, de certas regras para controle de corpos e comportamentos.

Assim como Nestor Perlongher aponta a respeito dos clientes dos michês, que não estavam interessados em garotos homossexuais (efeminados), mas em garotos heterossexuais (viris) dispostos a uma experiência homossexual em troca de pagamento (Perlongher, 2008). Também os clientes da prostituição de luxo parecem ter como horizonte de desejos garotas dispostas a uma experiência como prostitutas, mas que não “sejam” prostitutas¹¹, essas para as quais existe todo um repertório prontamente acessado relacionado à sujeira em todos os sentidos, desde a sujeira física até a moral.

OS SENTIDOS DO LUXO. O LUXO COMO “AGENCIAMENTO DE SI” E TRAVESTISMO DE CLASSE

Segundo Pierre Bourdieu, as mulheres são bens que circulam num mercado de trocas protagonizado pelos homens (Bourdieu, 2005). Análises como essa identificam a estrutura patriarcal do mercado de bens e trocas que organiza as relações de gênero, mas não reconhecem, ou não valorizam, a agência das mulheres nestas dinâmicas. Argumento, no entanto, que a produção do valor no mercado sexual de luxo passa necessariamente pelos agenciamentos de si que fazem as prostitutas.

11 | Sobre as personagens que as mulheres que prestam serviços sexuais são chamadas a assumir, ver o artigo de Lorena Caminhas sobre *webcamming* (2021). Segundo a autora, as *camgirls* lidam com a fantasia de que a personagem que interpretam durante os atendimentos diante das câmeras são elas mesmas, em suas vidas cotidianas, enquanto a maioria das entrevistas, ao contrário, procura elaborar uma personagem separada daquilo que entendem como seu verdadeiro *self*. De certa forma, esta parece ser também a expectativa dos clientes de prostituição de luxo de que trata o presente artigo. É como se a figura da prostituta, assim a personagem criada pela *camgirl* para os atendimentos, soasse a artifício, afastando a experiência de uma relação sexual, na direção de uma simples troca comercial.

Como parte da formação para se colocar no mercado, as garotas agenciam o próprio histórico de programas; aprendem truques, desenvolvem técnicas e as compartilham umas com as outras, indicam e convidam amigas para fazer programas com os seus clientes habituais, colecionam referências dos lugares onde trabalharam, dos clientes ricos e famosos que tiveram. Pode-se dizer que, do ponto de vista delas, os clientes ricos circulam como itens agregadores de valor ao seu serviço e perfil profissional.

Neste jogo que se estabelece entre prostituta de luxo e cliente rico, ambos performam um ritual de cortejo e flerte nos quais as garotas buscam romper com os estereótipos comuns que rondam a figura da prostituta, frequentemente o estereótipo de sujeira, doença/contaminação, indelicadeza, desordem, vulgaridade, imoralidade e impolidez. E este rompimento se dá orientado por este modelo da prostituta educada, polida, bem representado por uma imagem específica de “universitária”.¹²

Mas imaginar as prostitutas de luxo como garotas de classe média que se dispõem a se prostituir por aventura é uma fantasia desencarnada. Nem os próprios clientes têm esta expectativa a respeito do pertencimento de classe e motivações destas mulheres para vender sexo neste mercado, muito embora esta fantasia faça parte de um repertório de imagens que compõe os desejos dos consumidores de prostituição destes meios.

Opera aí um fetichismo de classe ambíguo, que materializa fantasias a respeito do que cada “tipo de mulher” faz ou é capaz de fazer, no sexo. Terence Sellers (2001: XV) na introdução do *Psychopathia Sexualis*¹³, de Richard von Krafft-Ebing (2001), comenta o papel terapêutico historicamente atribuído à prostituta, tipificada como doente sexual no documento: de válvula de escape para escoar tensões sexuais mal contidas no casamento, passando por mulheres diante das quais se podia admitir desejos ocultos, impossíveis de serem compartilhados com as mulheres da mesma classe social, até uma concepção do sexo com a prostituta como campo de provas para os desejos masculinos, capaz de averiguar a normalidade dos quereres e performances dos homens. De que formas as inclinações morais sexuais destas, assim chamadas por Krafft-Ebing, “mulheres de caráter baixo”, se relacionam, no imaginário e nas fantasias sobre as prostitutas de luxo, com os seus lugares e perfis de classe? Voltarei a esta questão mais adiante.

Anne McClintock (2010) aborda os jogos eróticos entre Hannah Cullwick e Arthur Mumby, registrados em seus diários, que envolviam travestismos de classe e também de raça e de gênero, discutindo como estes fetiches têm o poder de negociar contradições e tensões nas relações e nos desejos. Esta obra nos dá ferramentas para refletir sobre o imaginário da cortesã poliglota e de alta classe, ou, numa versão mais jovem e moderna, a prostituta universitária que, dentro de uma constelação de desejos específica, age mediando os encontros sexuais entre clientes e prostitutas de luxo.

Os relatos das prostitutas que atuam nos circuitos de luxo e a observação de campo mostram que as fronteiras que demarcam este segmento prostitucional não

12 | Sobre performance de gênero associada à produção de individualidades (diferenciação) e despertar de desejos, e como uma prática deste tipo pode estar inserida na economia global, ver o artigo de Rochedo, publicado em 2021 na Revista de Antropologia.

13 | O *Psychopathia Sexualis* é uma das mais importantes obras sexológicas do século XIX. Traz inúmeros casos concretos do que então se consideravam perversões sexuais, muitas das quais, inclusive, são ainda hoje consideradas como tal. Citado por Freud nos seus *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade* (2016), o livro de Krafft-Ebing informou tanto a psicanálise quanto a medicina psiquiátrica, ao buscar fundamentação neurológica para os “transtornos sexuais”.

são fixas quando se trata das experiências das garotas de programa. Na prática, elas acabam circulando por diferentes meios, nos quais são cobrados distintos cachês. Não raro possuem uma atuação flexível em termos de local de trabalho (situados em zonas nobres ou periféricas da cidade) e acabam atendendo clientes com perfis socioeconômicos relativamente variados. Seu empreendimento como prostitutas de luxo constitui-se basicamente numa tentativa de saber ou de entender os códigos daquilo que pensam ser o universo do luxo, no qual sua entrada é orientada pela perspectiva particular da sua posição de prostitutas.

A origem de classe dessas mulheres é situada, na maior parte das vezes, nas classes baixas e médias-baixas. São garotas pertencentes a famílias de regiões periféricas da cidade como subúrbios e favelas e são muito poucas as que possuem nível superior de escolaridade, dado que a universidade acena como um projeto viável e mesmo desejável, mas que muitas vezes não encontra lugar na rotina que estabelecem. Não obstante esta origem, são mulheres que descrevem trajetórias de mobilidade socioeconômica nas quais acumulam, além do capital econômico oriundo do exercício da profissão, um capital cultural característico do perfil de luxo que elas buscam construir para si por meio da relação com clientes, bem como da circulação em certos lugares “típicos da elite”.

Alcoforado (2016) mobiliza autores como Peirano (2006) e Velho (2001) para defender a ideia de que os empregados dos ricos são especialistas no “mundo do luxo”, figuras mediadoras de classe que definem o que, a final de contas, é este luxo. E que utilizam estas elaborações para acessar este universo.

São esses indivíduos que, por conta da sua vivência de trabalho, se transformaram em experts e criaram *teorias explicativas* (Peirano, 2006) sobre os ricos (...) e com maior ou menor poder para decidir os limites e as regras que permeiam o comportamento dos endinheirados. Enfim, quando falam não só descrevem, mas prescrevem o que é ser rico por aqui (Alcoforado, 2016: 88).

As prostitutas de luxo ocupam uma posição parecida. Elas colecionam referências: com quem estiveram, em que motel ou restaurante, em que bairro, o que beberam, sobre o que conversaram, que histórias ouviram. Não raro certos gostos e práticas são aprendidos com os próprios clientes com quem convivem, como a apreciação de cinema autoral, o estudo de fotografia e o conhecimento de bons vinhos, champanhes, pratos da alta gastronomia e restaurantes famosos. Este capital se converte, então, no valor monetário que precifica o programa, assim como o valor cobrado como cachê para fazer o programa as coloca entre as prostitutas de luxo procuradas por esta clientela consumidora de produtos caros, autênticos e distintos.

Ao lado deste refinamento via gosto, práticas e performances, há também a busca pela conquista e manutenção de um corpo esteticamente perfeito, o que implica

no consumo desenfreado de produtos da indústria estética para a manutenção de um projeto de corpo. Projeto esse que incorpora a noção de autocuidado como forma de se contrapor às imagens estigmatizadas de prostitutas associadas à “sujeira” e “pobreza”, imaginadas como sendo características de um baixo escalão.

As prostitutas de luxo, empregadas dos bordéis de elite, tem sempre as unhas feitas, os cabelos bem cuidados, os corpos moldados pela prática de exercícios físicos em academias de ginástica, cirurgias plásticas de implantes e preenchimentos de rugas, seios, nádegas... há também uma administração da gordura que precisa estar em certas partes do corpo e não em outras.¹⁴ O cultivo deste corpo e deste refinamento tem também um alto custo e é vital para que as mulheres se mantenham neste mercado. Então elas gastam grandes somas de dinheiro com cosméticos, correções de imperfeições corporais, intervenções médicas e estéticas, roupas, sapatos e bolsas de grife, viagens, festas, jantares, aparelhos eletrônicos como celulares, televisores e computadores.

Assim é que, ao mesmo tempo em que a experiência e a vivência do luxo aparecem com exuberância nas falas das garotas de programa, como se estivessem, elas mesmas, o tempo todo entusiasmadas em circular e participar deste universo, o tal luxo, paradoxalmente, precisa ser reafirmado. Isso é feito por meio das próprias narrativas que tecem sobre estas suas experiências, dando ênfase ao seu trânsito por ambientes VIP e seu consumo/ utilização de bens exclusivos. Também pelo imperativo do autocuidado corporal baseado numa estética ligada ao erotismo, e, principalmente, nas longas jornadas de trabalho até a exaustão física e na tolerância para encontros sexuais indesejáveis.

Como “trabalhadoras”, elas fazem consideráveis investimentos para manter sua vida de “luxo”, justamente porque não são ricas, de fato. Percebemos então, por meio das informações trazidas do campo, a complexidade do pertencimento a este “mundo do luxo” para as mulheres prostitutas. Elas encenam um travestismo de classe semelhante ao descrito por Anne McClintock (2010).

FANTASIAS COMO CANAIS DE VISIBILIDADE

Se o argumento da “necessidade” dá imediatamente o lastro moral para a prostituição nos circuitos das classes mais baixas, a figura da prostituta universitária¹⁵, instruída, ou refinada oferece uma via de resgate do lodo da abjeção para mulheres que atuam como prostitutas nos circuitos do luxo. Porque são “de luxo”, estas mulheres seriam limpas e não sujas, saudáveis e não doentes, discretas e não escandalosas, educadas e não grosseiras. Magras, inteligentes, bonitas etc.

Assim é que “prostituição de luxo” pode funcionar como categoria moralizante dentro da prostituição. Ela é evocada para a liberação dos estereótipos relacionados à desordem, porque afirma este compromisso com a ordem moral da “civildade” própria

14 | Para intervenções estéticas em marcadores corporais de gênero no caso de mulheres em suas “carreiras sensuais” ver Naidin (2016).

15 | A “prostituta universitária”, para que fique claro, é tratada aqui como uma das fantasias a respeito da figura da “prostituta de luxo”. Não são sinônimos, mas tampouco o artigo objetiva fazer um inventário de “tipos”, como formas assumidas pelas fantasias que atravessam e mobilizam o mercado do sexo no âmbito da prostituição de luxo. A intenção é, antes, mostrar alguns elementos recorrentes e característicos na constituição destas fantasias, bem como de um mercado específico que procura forjar o selo do “luxo” a partir de certos recursos.

das elites; no domínio de certas etiquetas que tem a ver com classe social e poder de consumo, no saber sobre os artigos exclusivos, os produtos caros e raros.

Isso não significa que a retórica da necessidade esteja ausente do repertório das garotas de programa de luxo. Elas frequentemente acionam este argumento para se esquivarem de dar explicações sobre sua prática prostitucional (pensada como “ingresso” ou “conversão”) ou para estimular a generosidade de clientes ricos a fim de conseguir gorjetas e presentes.

A aura de oculto que circunda e atravessa a prostituição de luxo, embasando as relações e trocas nos lugares onde ela acontece é também uma fantasia que costura imagens, desejos e interações ali. No entanto, este hermetismo do campo precisa ter, digamos, “janelas” que permitam a comunicação destes espaços com o fora. Sobretudo porque se trata de um mercado e é preciso vender. A prática prostitucional, secreta 1) para homens casados consumidores dos serviços, 2) para garotas de programa que não querem comprometer outras esferas da sua vida pessoal assumindo publicamente que atuam como prostitutas, assim como 3) para estes estabelecimentos ilícitos que são os *bordeis de luxo*, que se sustentam por meio de diversas negociações oficiosas com o poder público em bairros de elite, precisa utilizar canais de visibilidade. Estes são justamente construídos fazendo uso dos lugares comuns, dos estereótipos, das fantasias.

É uma ideia sobre “o que seja” esta “prostituta de luxo”, que circula no senso comum como significados acessíveis, que pode revelar os caminhos para acessar espaços e serviços deste tipo. A Casa mais famosa da cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, possui uma página simples na internet, com informações sucintas e ambíguas sobre os serviços que presta: “*Você encontrará aqui: piscina, pista de dança, bar com drinks e bebidas importadas, atendimento exclusivo, discricção e elegância*”.

O anúncio nos dá dimensão dos valores que ancoram a propaganda da prostituição de luxo. Valores estes que funcionam como uma trilha que leva até estes bordeis e que permitem presumir qual é o serviço ali prestado. A “discricção” e a “elegância”, a “exclusividade” das “bebidas importadas”, e de garotas de programa que têm um certo perfil, podem ser pensados aqui de acordo com o conceito marxista de “fetiche da mercadoria”, que postula que aquele valor que parece inerente ao que é vendido, obscurece um *processo de atribuição de valor*, como se o valor emanasse da própria coisa (Marx, 1867). Sendo assim, as garotas de programa são, por definição, elegantes, refinadas, educadas e distintas.

Para McClintock, o domínio doméstico é também estruturado pelo fetichismo da mercadoria (2010: 255). Diz a autora:

O trabalho doméstico é uma semiótica da manutenção de fronteiras. Limpar não é inerentemente significativo; cria um significado pela demarcação de fronteiras. O trabalho doméstico cria valor social, separando a sujeira da higiene, a ordem da desordem, o sentido

da confusão. A classe média estava preocupada com a clara demarcação do limite, e a ansiedade em relação à confusão dos limites – em particular, entre o privado e o público – deu lugar a um intenso fetiche da limpeza e a uma preocupação fetichista com aquilo que o antropólogo Victor Turner chama de objetos liminares, ou de fronteira. As empregadas gastavam boa parte do seu tempo limpando objetos de fronteira – maçanetas, peitoris, degraus, calçadas, cortinas e corrimão – não porque esses objetos fossem especialmente sujos, mas porque esfregá-los e poli-los ritualmente mantinha a fronteira entre o privado e o público, e dava a esses objetos um valor de exibição enquanto marcadores de classe. Maçanetas resplandecentes, cortinas recém lavadas, peitoris impecáveis e calçadas bem esfregadas – os objetos incertos no limiar entre o privado e o público, entre os de cima e os de baixo – exprimiam vividamente a fronteira entre o lar de classe média e o mercado público (McClintock, 2010: 255).

Esta conversão das relações entre as pessoas em um valor das coisas aproxima, neste sentido, o domínio doméstico e o bordel (também chamado “*a Casa*”). Pois assim como discute Margareth Rago (2008) a respeito das “casas de tolerância” este espaço do bordel é o lugar liberado para as perversões e ali repetem-se e reinventam-se as relações entre classes e entre o público e o privado. Estas passagens sendo feitas por incontáveis rituais de limpeza e purificação, que são próprios destas zonas de encontro. Nas *Casas de luxo*, a “mulher pública” que é a prostituta, encena, através da ideia de “exclusividade” e de “limpeza”, a mulher privada do lar, aquela que em tudo se distingue do imaginário a respeito da prostituição comum, ao mesmo tempo em que constitui um outro modelo de “mulher pública”. Estas fantasias ligadas ao luxo e à prostituição de luxo oferecem, portanto, a matéria prima básica para a construção de sentidos a respeito da prática prostitucional aí. E mesmo que nas “situações de quarto”, entre quatro paredes, e nas relações pessoais entre garotas de programa e clientes estas representações e sentidos comuns ganhem nuances ou mesmo se desfaçam.

O ESTIGMA DO LUXO

Mas o luxo também possui, em certos contextos ou situações, um sentido de escândalo, motivo pelo qual é, ele mesmo, objeto de um estigma específico. Se o luxo é a ultrapassagem de necessidades fundamentais, num tempo em que grande parte do mundo está mal nutrida por uma desigualdade universal na distribuição e acesso aos recursos, o supérfluo ofende e escandaliza (Castarède, 2005).

Se o luxo define, para o cliente, um lugar de exclusividade, o que o leva ao encontro deste estigma, ele define, para as prostitutas, um lugar ambíguo, suspenso entre o resgate moral que o luxo opera por meio da ideia de limpeza e sofisticação e,

ao mesmo tempo, uma imoralidade assombrosa que surge da lacuna sobre as “causas” que as teriam levado a se prostituir.

As prostitutas são constantemente chamadas a darem explicações, como se a prática prostitucional carecesse de um fundamento. O estigma do luxo, para elas, então, funciona por esta ausência suposta da “necessidade” que impele à prostituição, uma vez que teriam uma origem de classe elevada. Segundo Maria Dulce Gaspar (1985), ganha força nestes casos a acusação de doença (ninfomania). E voltam a se agravar os estigmas que vão no sentido da imoralidade, da trivialidade ou futilidade.

Mesmo o projeto de corpo vigente para a maioria destas mulheres prostitutas esbarra numa politização feminista de certo tipo, de acordo com a qual seus investimentos constituem uma reafirmação acrítica do privilégio masculino de desejar. Como se as mulheres tivessem apenas duas opções, muito bem definidas e contrárias uma à outra: cumprir ou romper com os padrões que objetificam seus corpos e que as prendem nas armadilhas de um ideal de felicidade e satisfação, que é um engodo do masculinismo.

McClintock faz uma crítica à psicanálise que, na sua abordagem do fetichismo, obscurece, segundo ela, as encenações fetichistas no caso das mulheres, como se o fetichismo fosse “neutro em relação ao gênero”.

A negação do fetichismo feminino (o próprio gesto fetichista) é menos uma descrição acurada que uma necessidade teórica que serve para rejeitar a existência de uma atuação sexual feminina, exceto nos termos prescritos pelos homens. Mulheres como Hannah Cullwick não podem ser admitidas na cena do fetichismo freudiano e laciano (a despeito da riqueza de evidências em contrário), pois reconhecer o fetichismo feminino desafiaria radicalmente a centralidade magistral do falo e da cena da castração (McClintock, 2010: 274).

É seguindo esta crítica que abandonamos a tentação de enxergar apenas as operações masculinas de simbolização sobre o sexo, entendendo a prostituta de luxo como objeto de fantasias dos clientes ou como produto de um mercado, para nos perguntarmos sobre como acontecem estas simbolizações fetichistas para as mulheres que atuam como prostitutas de luxo.

O silêncio a respeito do fetichismo da prostituição para as mulheres que atuam como prostitutas, em grande parte da bibliografia especializada, tem quase um peso ético: como se o argumento da prostituição por necessidade forçasse a passagem e, ainda que não dito, retornasse como justificativa resoluta de motivações para atuar na prostituição, encerrando as discussões sobre desejos femininos no desempenho deste papel.

E de que formas as prostitutas de luxo simbolizam o sexo prostituído a partir do seu lugar? Que respostas elas podem dar a si mesmas para as ponderações a respeito de transar com um homem com quem não transariam se não fosse em uma situação de programa?

CONCLUSÃO

O “luxo”, engravado no campo semântico da prostituição, também (re)organiza as relações de poder estabelecidas por uma ordem moral sexual. A complicada equação entre sexo e dinheiro, consumo e status, desejo e interdição vai se desdobrando desde a condenação moral da atividade prostitucional até uma desconfiança sobre estes mesmos julgamentos que sobre ela pesam. O raciocínio que está por trás desta desconfiança parece se fundamentar no desejo comum de uma vida próspera, marcada pelo poder de consumo, bem como na moralidade que a reveste, que concebe a riqueza como algo da ordem do bom, do bem, do certo e do belo, consoante à ética protestante, expressa pela teologia da prosperidade, que entende que o sucesso material e financeiro é sinal de bênção divina e promessa de salvação (Weber, 2005).

O “luxo”, como qualificativo da prostituição, mobiliza ainda um repertório simbólico que opera nas expectativas de agenciadores, garotas de programa, clientes e demais profissionais e mediadores envolvidos na prática prostitucional. Funciona como um selo que precisa ser construído e reafirmado na direção da noção de exclusividade, distinção e refinamento. As fantasias relacionadas ao luxo pautam as relações, mas possuem sentidos diferentes para garotas e clientes.

Se o luxo é aquilo que ultrapassa o plano das necessidades, as prostitutas de luxo são idealizadas como aquelas que podem “se dar ao luxo” de se prostituir, rompendo com a motivação comum da prostituição para satisfação de necessidades relacionadas ao sustento. E essa fantasia da exclusividade das garotas de programa que se prostituem (essas, sim) por vontade própria, ou por um presumido desejo “autêntico” de se prostituir, reafirma a distinção daquele seletivo grupo de homens que podem ter, na condição de prostitutas, mulheres que “não são prostitutas”. Pelo menos, não aquelas prostitutas de que fala o senso comum, habitantes do mundo da sujeira e da precariedade. É como se houvesse um desejo dos clientes que se realiza precisamente no vácuo do que a prostituição é, ou do que a pessoa que se prostitui faz.

O luxo, para as garotas de programa de luxo, está nos seus corpos, nas roupas, nas histórias que contam dos lugares que frequentam. Este luxo que as rotula se materializa na circulação por saguões dos hotéis, na capacidade de distinguir e apreciar marcas das bebidas caras e no serviço que prestaram a clientes de determinado nível socioeconômico (seus modelos de carro, suas profissões de destaque, sua presença na mídia, seus cargos políticos, na celebridade de seus nomes). Quem empresta o qualificativo “luxo” a estes meios e às próprias garotas são, portanto, os homens. É o pertencimento socioeconômico deles que define o luxo na prostituição de luxo. Para as garotas e outros agentes envolvidos neste mercado, este luxo não é vivido como segurança para o futuro, privilégios relacionados ao nome ou a família, conforto cotidiano ou *far niente* contemplativo.

Ainda assim são estas diversas fantasias relacionadas às prostitutas de luxo, que as identificam com a sofisticação intelectual, física, dos modos que circulam e mediam as transações de sexo e dinheiro constituindo valores: elas reafirmam valores morais relacionados à autenticidade das elites e elaboram também os valores de troca dos programas também. Estas fantasias são então agenciadas pelas garotas em negociações cotidianas, não apenas no estabelecimento de preços, mas na formação de uma bagagem de experiências específica que as qualifica e aumenta a própria margem de negociação. Esta imagem da *prostituta glamorosa* concorre com a imagem mais comum da *prostituta pobre*, formando um campo de tensão dentro do qual as prostitutas de luxo se movem.

Estas fantasias e estereótipos a respeito das prostitutas e da prostituição de luxo deslizam, em parte, para a produção científica que tenta entender este universo desde longe, seguindo as pistas das representações tecidas a seu respeito em nichos específicos, nem sempre compostos de agentes partícipes das transações prostitucionais. E muitas vezes, tomando estas representações parciais como generalizações capazes de descrever o mundo da prostituição de luxo e suas práticas.

A pista que fica em aberto, carecendo de exploração, diz respeito às relações possíveis, reinventadas em cada contexto, entre os conjuntos de princípios que afirmam ou põem em dúvida os pertencimentos de mulheres prostitutas a tal ou qual lugar. Quem é, a final de contas, a cortesã bem educada? O que ela representa, para além dos desejos masculinos? O que ela desorganiza na figura tradicional da prostituta e porque esta desorganização é objeto de uma fantasia recorrente, na orientação deste mercado de luxo? Esta moralidade modulada, que ofusca a produção acadêmica na busca “da imagem da prostituta de luxo”, camufla que pactos com a ordem e a desordem?

É interessante notar como estas negociações do estigma, que fazem a modulação típica do que é moralmente aceitável neste contexto, do que é execrado e do que é desejado em cada circunstância, são tão particulares à prostituição dita de luxo a ponto de se poder dizer que configuram sua singularidade. É o jogo de arranjo e rearranjo destas imagens recorrentes a respeito da “prostituta de luxo” que as garotas destas redes fazem. Da ideia de exclusividade e distinção (veiculada pela imagem da garota de programa universitária) à imagem da prostituta pobre e necessitada, diversos rótulos são vestidos e despidos por estas mulheres.

Natânia Lopes é antropóloga e escritora. Mestre e Doutora em Ciências Sociais pela UERJ. Pós-doutoranda em Letras pela UFF.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se Aplica

FINANCIAMENTO: O artigo é fruto de pesquisa de doutorado, que contou com financiamento CAPES de 2012 a 2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Becky. 2012. *Madam – Prostitutes, Punters and Puppets: Memoirs of a very British brothel*. New Jersey, BookBaby.
- ALCOFORADO, Michel Fontenelle. 2016. *Coisas de Rico: tempo, valores e posição social*. Rio de Janeiro, tese de Doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- ALVES, Fabio Lopes. 2012. A Construção Social do Corpo Feminino: um estudo a partir da prostituição feminina de luxo. *Revista TEL – revista tempo, espaço e linguagem*, v. 3, n. 2: 133-152.
- BACELAR, Jeferson Afonso. 1982. *A Família da Prostituta*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia (Ensaio 87).
- BENVENUTTI, Lola. 2014. *O Prazer é Todo Nosso*. Santa Catarina, Mosarte.
- BENVENUTTI, Lola. 2017. *Porque os Homens me Procuram – aprenda com uma profissional a apimentar sua relação*. Rio de Janeiro, Editora Planeta.
- BLANCHETTE, Thaddeus; SILVA, Ana Paula da. 2011. “Amor um Real por Minuto: a prostituição como atividade econômica no Brasil urbano”. In: PARKER, Richard; CORREA, Sônia (Orgs.). *Sexualidade e política na América Latina: histórias, intersecções e paradoxos*. Rio de Janeiro, ABIA, pp.192-233.
- BOURDIEU, Pierre. 2005. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BRAGA, Luan; SANTOS, Fabiana. 2014. “Marketing, Luxo e Prostituição: a série O Negócio”. *Anagrama*, v. 9, n. 1: 01-15.
- CAMINHAS, Lorena Rúbia Pereira. 2021. “Webcamming erótico comercial: nova face dos mercados do sexo nacionais”. *Revista de Antropologia*, v. 64, n. 1: DOI <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184482>
- CASTARÈDE, Jean. 2005. *O Luxo: os segredos dos produtos mais desejados do mundo*. São Paulo, Editora Barcarolla.
- CORRÊA, Sonia; OLIVAR, José Miguel Nieto. 2010. *The Politics of Prostitution in Brazil: Between “state neutrality” and “feminist troubles”*. Mimeo. https://www.academia.edu/20109482/The_Politics_of_Prostitution_in_Brazil_Between_state_neutrality_and_feminist_troubles_
- DESIDÉRIO, Plábio Marcos Martis;
- DUARTE, Lalilson. 2017. “Trabalhadoras do Sexo na Série da HBO, O Negócio: Representações e a Prostituição de Luxo”. *Revista Observatório*, v. 3, n. 3: 506-531.
- ELIAS, Norbert. [1939] 1993. *O processo civilizador – Vol I: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- FREUD, Sigmund. [1927] 1995. “Le Fétichisme”. In: *La Vie Sexuelle*. Paris, PUF, pp. 133-138.
- FREUD, Sigmund. [1905] 2016. *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade – Análise Fragmentária de Uma Histeria (“O Caso Dora”) e Outros Textos. [1901-1905]*. Rio de Janeiro, Cia das Letras.

- GASPAR, Maria Dulce. 1985. *Garotas de Programa – prostituição em Copacabana e identidade social*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- GEERTZ, Clifford. [1926] 2015. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Editora LTC.
- HELENE, Diana. 2017. “O Movimento Social das Prostitutas e o Direito à cidade para as Mulheres”. *Seminário Internacional Fazendo Gênero – 11ª 13th Women’s Worlds Congress* (Anais Eletrônicos), Florianópolis.
- LIRA, Bárbara Rebecka Gomes de. 2014. *A Difícil Vida Fácil: o mundo da prostituição e suas representações na cidade de Manaus (1890-1925)*. Manaus, dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas.
- LOPES, Natânia. 2015. “Controle Sobre os Corpos e Administração do Tempo em Bordeis Cariocas”. *Revista Ponto Urbe*, n. 17. DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2799>
- LOPES, Natânia. 2016. *Experimento em Etnografia ou Sobre o que Nos Diz Giovana – um estudo sobre prostituição “de luxo” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- NAIDIN, Silvia. 2016. *(Bio)tecnologias do corpo e do gênero: uma análise da construção de corporalidades femininas*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- MALINOWSKI, Bronislaw. [1922] 1978. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Rio de Janeiro, Abril Cultural.
- MARX, Karl. [1867]. “O Fetichismo da Mercadoria e o Seu Segredo”. In: *O Capital – Vol. I*. Brasília: Domínio Público. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000086.pdf>
- MCCLINTOCK, Anne. 2010. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas, Editora da Unicamp.
- MORAES, Aparecida. 1996. *Mulheres da vila: prostituição, identidade social e movimento associativo*. Petrópolis, Vozes.
- OLIVAR, José Miguel Nieto. 2013. *Devir Puta: políticas da prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes*. Rio de Janeiro, EdUERJ.
- PACHECO, Raquel. 2006. *O Que Aprendi Com Bruna Surfistinha: lições de uma vida nada fácil*. São Paulo, Panda Editora.
- PEIRANO, Mariza. 2006. *A Teoria Vivida: E Outros Ensaios*. Rio de Janeiro, Zahar.
- PERLONGHER, Nestor. 2008. *O Negócio do Michê – a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.
- PINTO, Mariana Veloso. 2018. *Prostituição de luxo: sentidos e representações atribuídos à prostituição de luxo em contexto universitário*. Braga, dissertação de mestrado, Universidade do Minho.
- PISCITELLI, Adriana. 2012. “Exploração sexual, trabalho sexual: noções e limites”. *Seminário Corpos, sexualidade e feminilidade*. Rio de Janeiro.
- QUAN, Tracy. 2001. *Diary of a Manhattan Call Girl*. Nova Iorque, Crown.
- RAGO, Margareth. 2008. *Os Prazeres da Noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. São Paulo, Paz e Terra.
- ROCHEDO, Aline Lopes. 2021. “Individualidade e produção do feminino através da moda urbana Lolita.” *Revista de Antropologia*, v. 64, n. 1. DOI 10.11606/1678-9857.ra.2021.184475
- RUSSO, Glaucia. 2007. “No Labirinto da Prostituição: o dinheiro e seus

aspectos simbólicos”. *Caderno CRH*, v. 20, n. 51: 497-514. https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792007000300009&script=sci_abstract&tlng=pt

SELLERS, Terence. “Introdução”. [1886] 2000. In: KRAFFT-EBING, Richard von. *Psychopathia Sexualis: as histórias de caso*. São Paulo, Martins Fontes.

SIMÕES, Soraya. 2010. Identidade e Política: a prostituição e o reconhecimento de *métier* no Brasil. *Revista R@u*, v. 2, n. 1: 24-46.

SURFISTINHA, Bruna. 2005. *O Doce Veneno do Escorpião: o diário de uma garota de programa*. São Paulo, Panda Books.

SURFISTINHA, Bruna. 2008. *Na cama com Bruna Surfistinha*. São Paulo, Panda Books.

SURFISTINHA, Bruna. 2012. *100 dicas de sedução de Bruna Surfistinha*. São Paulo, Panda Books.

WEBER, Max. 2005. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Editora Martin Claret.

SCHWARTZMAN, Helena. 1993. *Studying Up and Studying Down: Ethnography in Organizations*. Londres, SAGE Publications.

URACH, Andressa. 2015. *Morri Para Viver: meu submundo da fama, droga e prostituição*. São Paulo, Planeta do Brasil.

VELHO, Gilberto. 2001. “Biografia, Trajetória e Mediação”. In: KUSCHNIR, Cristina; VELHO, Gilberto. *Mediação Cultura e Política*. Rio de Janeiro, Aeroplano, pp. 15-28.

Recebido em 15 de maio de 2020. Aceito em 25 de novembro de 2020.

Ciências de combate em tempos de capitalismo pandêmico

DOI
[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2020.189658](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189658)

Alana Moraes

Universidade Federal de São Paulo, Laboratório de Tecnologia, Política e Conhecimento (Pimentalab) / São Paulo, SP, Brasil
alana.ufrj@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4072-0320>



WALLACE, Rob. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. São Paulo: Elefante, 2020. pp. 608.

1. EPISTEMOLOGIA, EPIDEMIOLOGIA: MARES EM FÚRIA

“Um livro é como uma garrafa lançada ao mar” é a imagem escolhida por Isabelle Stengers para iniciar seu último trabalho *Réactiver le sens commun* (2020). O livro *Big Farms make Big flu* (2015), traduzido agora como *Pandemia e Agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência* (2020) pelas editoras Elefante e Igra Kniga, já pode entrar para a história recente da literatura científica como uma das garrafas lançadas mais auspiciosas

dos nossos tempos pandêmicos. Até 2020, o livro que reúne reflexões de pesquisas de um trabalho de quase 20 anos do biólogo evolutivo Rob Wallace, poderia não ter navegado pelos pacíficos mares que ainda dividem os continentes disciplinares das ciências sociais e o das ciências naturais. No entanto, com a pandemia de Covid-19, doença provocada pelo novo Sars-Cov-2, uma movimentação sísmica inaudita produziu não só uma das maiores crises sanitárias que temos notícias, mas também revelou a crise dos regimes de produção de conhecimento que hoje presenciamos em muitas dimensões. Não mais à deriva, a garrafa lançada é portadora de mensagens nada

críticas ao mesmo tempo que incitadoras: “nossas deficiências epistemológicas e epidemiológicas podem, afinal, ser uma só” (Wallace, 2020: 126).

O livro realiza o desejo inconfessável de muitos cientistas: carrega uma força de predição chegando até nós como uma coleção de evidências já anunciadas da catástrofe. Antes da pandemia do novo coronavírus, Rob Wallace já havia dedicado imenso esforço de investigação sobre o surto de gripe aviária (H5N1) em 2003, posteriormente a gripe suína (H1N1) em 2009 e também o surto do Ebola, em África, em 2013. Todos tinham em comum uma sofisticada estratégia estatal-corporativa cujo centro irradiador revela a geopolítica biológica da monocultura intensiva na produção de mundos de alta produtividade e confinamentos. Com Rob Wallace, entrevemos uma paisagem perturbada composta por porcos e aves confinados modificados geneticamente e imunologicamente frágeis, anatomicamente mutilados, conduzidos entre esteiras automatizadas e administrados por antibióticos e antivirais. Tudo isso acompanhado pela degradação de ecossistemas periurbanos, o uso intensivo de agrotóxicos e outras fontes de contaminação do solo, ocultamento de informações sobre surtos virais e sobre as condições sanitárias das fazendas industriais nas quais trabalhadores humanos e animais compartilham muitas formas de exaustão e infecções em ambientes de ventilação controlada.

Dividido em oito partes e composto por artigos curtos publicados desde 2007, o livro também inclui reflexões mais recentes sobre a pandemia do novo coronavírus. A publicação ainda tem o mérito de nos conduzir por uma experiência gráfica admirável com ilustrações produzidas pela Revista Comando, traçando caminhos sensíveis para uma reflexão perturbadora sobre o mundo que habitamos. Entre as sessões do livro, vamos conhecemos as complexas dinâmicas evolutivas de patógenos que possibilitaram a produção de doenças e surtos em uma trama “biocultural” (Wallace, 2020: 29); a “virologia política” da agricultura *offshore*; disputas sobre responsabilização em torno de nomenclaturas epidemiológicas, as controvérsias envolvendo política científica e interesses nacionais comerciais; as dinâmicas racializadas das doenças infecciosas e da própria tecnologia histórica da monocultura. Em uma linguagem apta a circular entre um público não especialista, Rob Wallace desvela a opacidade do negócio viral que chega à mesa dos consumidores metropolitanos em embalagens reluzentes. *Pandemia e Agronegócio* é um livro de ciência, mas uma ciência de intervenção que experimenta movimentos transfronteiriços entre biologia, geografia, epidemiologia, medicina e filosofia política para tratar de fenômenos pouco obedientes à disciplinarização do conhecimento.

Ao longo de seu percurso rastreando “o modo capitalista de produção de doenças” (Wallace, 2020: 17), Wallace se deu conta que a produção de evidências científicas não era suficiente para abalar a complexa rede que conecta as corporações do agronegócio, as indústrias de alimentos, e a própria produção científica e tecnológica que as sustentam, incluindo as multinacionais farmacêuticas e de biossegurança. A

monocultura de capital intensivo (tanto a agricultura como a pecuária) “impulsiona o desmatamento e os empreendimentos que aumentam a taxa e o alcance taxonômico do transbordamento de patógenos: dos animais selvagens para os da pecuária e, destes, para os trabalhadores do setor” (Wallace, 2020: 527). Os patógenos potencialmente pandêmicos são assim produzidos e favorecidos por essa expansiva rede sócio-técnica multiescalar característica do neoliberalismo extrativista financeirizado em que “interesses nacionais” e interesses corporativos encontram-se confundidos. Como define Rob Wallace: “As redes de relações ecossistêmicas que o capital e o poder estatal manipulam em proveito próprio foram fundamentais para o surgimento e a evolução dessas novas cepas” (Wallace, 2020: 528). Não é mais possível falar em “má sorte” quando todas as condições de produção do agronegócio estão comprometidas, desde o princípio, com o cultivo de patógenos virulentos.

No cenário global, “os circuitos do capital originados em centros como Nova York, Londres e Hong Kong financiam o desmatamento e as práticas desenvolvimentistas que impulsionam o surgimento dessas novas doenças” (Wallace, 2020:528). Os “custos” dessa cadeia são, entretanto, externalizados e as consequências são hoje sentidas pela nossa impossibilidade de respirar – uma evidência que já era vivida, entretanto, por muitos *terrano*s atentos aos sinais do mundo vivo. Não é nada fortuito o fato dos atores do agronegócio serem responsáveis também, no mundo todo, por execuções de ativistas, ambientalistas, camponeses e indígenas, assim como pela perseguição a pesquisadores – estamos diante de uma força neocolonial de extração e cercamento que atua pela asfixia, como bem lembra Achille Mbembe (2020) e como também atestam os trabalhadores de frigoríficos e fazendas avícolas. Além do mais, o agronegócio alcança hoje um inédito patamar supra-ideológico já que a fé na monocultura é compartilhada entre governos conservadores e progressistas no mundo todo.

No caso do ebola, retomado por Wallace como “caso arquetípico”, é imprescindível destacar os esforços do Banco Mundial, que há tempos vinha caracterizando a zona de savana da Guiné e Libéria como uma das maiores áreas de terras agrícolas “subutilizadas do mundo”, investindo no modelo do agronegócio nessa região que posteriormente tornar-se-ia o epicentro do surto. A partir da perspectiva da história recente dos circuitos de patógenos, o “neoliberalismo” deixa de ser um inimigo desencarnado para se realizar, concretamente, nas alterações do regime de propriedade e financeirização da terra, nas relações entre humanos, animais, vírus e vegetações produzidas pela monocultura de palma, cana-de-açúcar e algodão, entre outras. O desmatamento e agricultura intensiva presentes na região, constata Wallace, eliminaram a fricção do ecossistema tradicional e da vida selvagem que normalmente dificultam a transmissão acelerada do vírus (Wallace, 2020:482). Como sinalizou Bill Gates no famoso TED Talk de 2015: “Não devemos temer os mísseis, mas os vírus”. Dono de uma das empresas de tecnologia que mais cresceram durante a pandemia, Bill Gates e suas ações ligadas à Monsanto sabiam bem no que estavam metidos.

Longe de preservar os ritos de opacidade do fazer científico e suas verdades incontestáveis, Rob Wallace escolhe abrir a caixa preta da Ciência (com “c” maiúsculo) evidenciando as entranhas dos circuitos de financiamento de pesquisa, constatando por muitos caminhos que “o poder político molda tanto as doenças infecciosas quanto as ciências que as estudam” (Wallace, 2020:27). O pesquisador revela a implicação de suas pesquisa na decisão política de assumir os riscos de um fazer científico dissidente que recusa “pular de auxílio em auxílio como um pesquisador bem-comportado”. (Wallace, 2020: 27)

O desafio que se impõe à uma ciência de combate, intui o autor, para além da produção de evidências, é também criar um “nós” que possa atuar como uma comunidade de afetados, o que inclui biomas, animais selvagens e aqueles da pecuária, trabalhadores do agronegócio, populações expropriadas e adoecidas, cientistas, filósofas, xamãs e florestas. Quando se trata do circuito das doenças infecciosas trabalhadas por Wallace, o “meio ambiente” deixa de ser um pano de fundo passivo a ser “salvo”, algo que, muitas vezes, aparece com condescendência mesmo nos discursos ambientalistas mais conservacionistas. Estamos em uma trama *biocultural* atravessada por relações de poder que, cada vez mais, alteram de forma nociva as *geografias relacionais* entre humanos e não-humanos, uma convergência *xenospecífica* (Wallace, 2020:30) que embaralha de vez o jogo conceitual da imaginação moderna que separou o mundo entre “natureza” e “cultura” ou entre as “preocupações sociais e econômicas” e as “ambientais”. Nesse sentido, toda expressão da saúde humana – como sabem bem aliás os povos indígenas – é necessariamente uma *ecosaúde*. Wallace defende que é preciso pensar nas pessoas “menos como sujeitos clínicos dos quais coletamos amostras e mais como seres socialmente ativos, integrantes de determinadas populações em localidades específicas, moldados por uma história particular e exposto ao mundo de formas diferentes no tempo e no espaço” (Wallace, 2020: 221).

Com a pandemia do novo coronavírus, talvez possa existir uma experiência humana planetária capaz de reconhecer que nossas vidas dependem “das escolhas de práticas agrícolas e de uso do solo que afetam as ecologias compartilhadas entre vida selvagem, rebanhos e seres humanos” (Wallace, 2020: 528). As dinâmicas dos circuitos virais ignoram as fronteiras nacionais e, com o aumento da circulação de animais em forma de mercadorias, adquirem passaporte diplomático para se locomover sem entraves.

Um dos eixos de reflexão que estrutura o livro vem da constatação de que fenômenos decisivos para a vida humana no planeta hoje – dos circuitos virais à mudança climática – “têm pouco respeito pela disciplinaridade das ciências” (Wallace, 2020:29). Sustentar esse percurso multidisciplinar na prática de pesquisa, conta Rob Wallace, não é nada simples. Sua obsessão empírica, muitas vezes engajada em modelos estatísticos filogeográficos para a identificação de trajetórias patogênicas, afastava os cientistas sociais cujas perspectivas sobre relações de poder estão absorvidas por disputas no plano ideológico-discursivo. No entanto, as dinâmicas dos patógenos e

suas infraestruturas revelam muito mais sobre relações de poder do que fartos estudos da ciência política.

O livro atesta, entre outras coisas, o esgotamento da “Constituição não escrita”, como chamou Bruno Latour a divisão de tarefas estabelecidas entre *ciência* e *política* cuidadosamente fabricada pelos modernos. Em nossa época, defende Latour (2014:14), “tanto a política como a ciência assumem uma configuração totalmente diferente” e por isso, nos resta assumir que

tanto a ciência como a política são atividades mundanas, ou mesmo modestas, prosaicas e frágeis, permanecendo abertas à dúvida, à revisão, e passíveis de equívocos, tão logo suas delicadas operações não sejam constantemente sustentadas. A única coisa que *elas não podem se permitir é atuarem separadamente*: sem os instrumentos da ciência, o corpo político jamais saberá quantas entidades desconhecidas é preciso levar em consideração (Latour, 2014:18).

A pandemia de Covid-19 parece anunciar – entre maremotos e garrafas trazidas pelo mar – a urgência de uma nova ciência, mas também de uma nova política que passa necessariamente pela convocação daqueles que não foram “convidados para as assembleias modernas”, como vem dizendo Isabelle Stengers.

2. UMA CIÊNCIA DE RISCO

Se a ciência é uma aventura, como formulava Whitehead, isso não quer dizer que ela seja sempre uma aventura heroica. Ao enfrentar as duas maiores potências militares e econômicas do mundo, os EUA e a China, Rob Wallace sofre as consequências do que ele identifica como forças da ostracização. Depois de ter realizado consultorias para a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) e também para o Centro de Controle e Prevenção de Doenças (CDC) dos EUA – também por sua fraca fidelidade aos “impérios” e por levar a cabo uma agenda de pesquisa que relaciona o agronegócio, as finanças globais, a destruição ambiental, as mudanças climáticas e a produção de pandemias, o pesquisador considera que está “prestes a receber o título de inimigo de Estado” (Wallace, 2020: 26).

Em 2007, com outros pesquisadores da Universidade da Califórnia, Rob Wallace publicou um relatório confirmando que a fonte geográfica da chamada gripe aviária (H5N1) localizava-se em Guangdong, uma província do sudoeste da China. As autoridades de Guangdong denunciaram o artigo antes mesmo de ser publicado e o governo Chinês seguiu insistindo no descrédito da pesquisa e na afirmação que a China não possuía nenhuma relação com o surto da gripe aviária. No entanto, a pecuária industrial e a mercantilização em massas de aves alteraram de forma significativa essa região do sul da China que vem servindo como incubadora para novos métodos

de “melhoramento” de aves. O modelo de avicultura intensiva por confinamento e muitos de seus aparatos técnicos são, entretanto, uma criação dos EUA.

Mas a rejeição de evidências científicas “em favor de conveniências nacionalistas” (Wallace, 2020: 44) não é uma exclusividade chinesa. Wallace lembra, por exemplo, como agentes do governo Bush (2001-2009) verificaram o conteúdo de variados relatórios científicos – “a base de realidade sobre a qual a ação governamental precisa ocorrer – por questões políticas” (Wallace, 2020: 45). Assuntos como as mudanças climáticas, desmatamento, o vírus do HIV, decisões dos Centros de Controle de Prevenção de Doenças, receberam intervenção do governo e interferências de pessoas nomeadas por Bush, quase sempre ligadas a interesses corporativos da indústria farmacêutica ou aos conservadores religiosos. Nos últimos 55 anos, conta Rob Wallace, muitos países têm enviado cepas de *influenza* para a OMS que, por sua vez, distribuem as amostras sem custo para empresas farmacêuticas que intencionam a fabricação de vacinas. No entanto, essas mesmas empresas vendem as vacinas posteriormente sem abrir mão de lucros exorbitantes, intensificando os regimes de desigualdade pandêmicos nos quais, em todo mundo, os mais pobres pagam a conta com suas vidas e saúdes.

Seja na China, nos EUA, na Tailândia, no Brasil e por todo canto do planeta, o agronegócio e a indústria alimentícia tiveram sucesso de emplacar representantes poderosos nos governos nacionais e muitos aliados na Ciência. As trajetórias de pesquisa sobre os circuitos de produção e circulação de vírus e pandemias revelaram a Rob Wallace um regime de colaboração entre governos e vírus. Para que os vírus altamente patogênicos pudessem circular com liberdade e velocidade foi preciso acobertar surtos e relatórios que traziam evidências incômodas. Muitas vezes os dados da saúde pública são tratados como segredo de Estado. Essa trama tecnopolítica e biológica do capitalismo pandêmico obviamente não será interrompida apenas pela produção de novas vacinas porque os circuitos de produção de segurança biológica são também parte do problema.

3. AGRO-COLONIALISMO E NOVAS ZONAS DE CONTÁGIO

A despeito de toda retórica sobre o “mundo livre” propagandeada pelos ideólogos da globalização neoliberal, se olharmos o capitalismo contemporâneo pela perspectiva das 11 milhões de pessoas encarceradas em presídios, para todas as pessoas que são detidas em fronteiras ou para o modo pelo qual se organiza o agronegócio, o que enxergamos são grandes zonas de confinamento, asfixia e doenças infecciosas. O mapa dos países que mais encarceram no mundo não é muito diferente do mapa das potências do agronegócio. Como recorda Tsing (2015: 189), “apenas por meio de ordenamento e controle extremos algo poderia frutificar dessa maneira”. A imagem do *plantationoceno* nos permite pensar em um modo expandido de extrativismo da monocultura, no qual os dispositivos de domesticação e extração da terra, de plantas, de pessoas e animais, inteligências coletivas e relações ainda operam firmemente

– ainda que as dinâmicas do capitalismo tenham tomado conformações bastante diferentes ao longo do tempo. A monocultura segue como retrato mais fiel da vitória do “excepcionalismo humano onde podemos enxergar questões relacionadas ao controle, ao impacto humano e à natureza, ao invés de instigar questões sobre a interdependência das espécies” (Tsing, 2015: 184).

Anna Tsing (2015) vem retomando a história da monocultura intensiva para lembrar que sua produção nasce intrinsecamente ligada à emergência do Estado. “Foi no interior dessa configuração política que tanto as mulheres quanto os grãos foram confinados e manejados para maximizar a fertilidade”, comenta Tsing (2015: 186). As monoculturas, entretanto, possuem também uma fragilidade originária. No caso das plantas, a redução da variedade biológica da qual ela depende engendra uma simplificação ecológica cujo resultado é uma baixa capacidade de resistência às pragas. No caso dos animais, as monoculturas genéticas de aves domésticas confinam milhares de animais consanguíneos em regime de alta produtividade, geneticamente arquitetados e apinhados sob o mesmo teto, o que diminui drasticamente a eficiência imunológica capaz de desacelerar a transmissão de patógenos virulentos.

Como enfatiza o autor, estamos diante de um novo e poderoso ciclo de colonização de extensas regiões do planeta e de suas populações. Cerca de 40% das terras utilizáveis no mundo agora é voltada para o uso agrícola (Wallace, 2020:121). Lançando mão de uma maquinaria planetária de propaganda, o agronegócio e seus atores se vendem como os únicos que podem alimentar a população do planeta e combater a fome, mas às custas de um ininterrupto processo de expulsão de pequenos produtores de suas terras, da contaminação de águas e da degradação do solo que aos poucos impossibilitam a vida nas regiões onde se estabelece. Ademais, a disponibilidade de alimentos produzidos pelo agronegócio encontra-se refém da especulação no mercado de ações. O que está em jogo é a produção de uma certa ideia de “eficiência” produtiva, mas uma eficiência que se realiza na capacidade e velocidade para transformar “recursos naturais em commodities” ou “vastas paisagens em bilhões de produtos embalados, muitas vezes de valor nutricional duvidoso” (Wallace, 2020: 334).

As monoculturas genéticas vem dispensando o trabalho da seleção natural “como um serviço ecológico compensatório (e gratuito)” (Wallace, 2020:317) e o uso de novas e cada vez mais complexas tecnologias de modificação genética e de “biossegurança” torna-se “cavalo de Tróia”, como comenta Wallace, com o potencial de desmontar pequenas cadeias regionais, inabilitando agricultores locais, muitas vezes vestindo uma nova roupagem tech-ambiental como na aliança entre a Fundação Bill & Melinda Gates e a Monsanto em algumas regiões da África (Wallace, 2020: 341). O uso intensivo de antibióticos e toda sorte de vacina para que os animais produzam de forma mais eficiente em um período curto de tempo, por sua vez, também seleciona cepas cada vez mais fortes e resistentes dos vírus, contribuindo para a seleção de variantes de patógenos de maior letalidade.

Desta forma, o agronegócio abarrota o planeta de produtos baratos que são produzidos em massa e chamados de “alimentos”, altamente processados, calóricos e com sérias deficiências nutricionais. Essa economia de produção de alimentos, além de favorecer patógenos no nível da criação e cultivo, vem produzindo também um novo conjunto de “doenças crônicas epidêmicas, de diabetes a obesidade mórbida” (Wallace, 2020: 345). Tais enfermidades, como podemos presenciar com a pandemia do Covid-19, aumentam a deficiência imunológica e o risco de agravamento da doença, dificultando uma resposta melhor à Covid-19. Junto a isso, presenciamos uma onda global de financeirização e privatização das infraestruturas de saúde pública assim como cercos proprietários cada vez mais rígidos na economia de patentes de medicamentos e vacinas.

Com James (2010), podemos pensar na *plantation* como um “regime de brutalidade e terrorismo calculados”. Sua geo-história é inseparável da violência colonial. Como lembra Denise Ferreira da Silva (2019: 181), a “violência que, além de facilitar a expropriação de terras, recursos e mão-de-obra, também transforma esses espaços em mercados para a venda de armas e inúmeros serviços e bens fornecidos pela indústria da seguridade”. Mbembe (2018), que também retorna à *plantation* colonial para falar do nascimento do terror moderno fala de uma “rebalcanização do mundo” com a intensificação de práticas de zoneamento e “mundos de morte”.

Acompanhado de *River of Dark Dreams: slavery and Empire in the Cotton Kingdom* (2013), escrito por Walter Johnson, Rob Wallace navega pela história dos condados produtores de algodão ao sul dos EUA, o chamado “Cinturão Negro”, conhecido dessa forma “tanto pelo solo quanto pela cor da pele da população”, que reconhecidamente abrigou o maior contingente de pessoas escravizadas da história estadunidense. A maior parte do algodão colhido no vale do Mississippi era de uma linhagem híbrida patenteada em 1820. A hegemonia dessa planta na monocultura de algodão destruiu a fertilidade da terra e a violência da escravidão da qual dependia sua colheita não deixava dúvidas sobre a relação de co-dependência entre escravidão e monocultura. Como sugere Johnson, retomado por Rob Wallace, muitas das principais “inovações” do agronegócio (em termos tecnológicos, do uso da terra ou organizacionais) tiveram origem no sistema escravista (Wallace, 2020: 373) incluindo a própria “ordem natural das raças” ou a ordem divina que conferia ao homem branco proprietário o acesso irrestrito à terra e suas criaturas: pessoas racializadas, animais, o mundo vegetal. “As monoculturas refizeram o que é ser da espécie humana, a prática de ser um humano” (Tsing, 2015: 191). Assim, o agronegócio da monocultura se atualiza pela “capacidade de transformar o poder político em acesso exclusivo aos recursos de outras pessoas” e “apesar dos salmos entoados ao livre-mercado, as potências agrícolas só obtêm êxito por causa da intervenção massiva do Estado, seja fazendo da escravidão a lei da terra, seja promovendo acordos de livre-comércio que ignoram salvaguardas nacionais” (Wallace, 2020: 388).

Em 2020, passamos a viver com a emergência pandêmica planetária a iminência da asfixia, uma condição já experimentada por outras espécies. O confinamento

doméstico e a depressão imunológica que ele produz junto à distúrbios do sono, do humor, do apetite, talvez, nos façam experimentar agora a perspectiva das aves ou porcos amontoados, presos à uma condição de produtividade incessante enquanto mercadorias-biológicas com baixíssima capacidade de resistência. Um modo de produção que depende da simplificação ecológica, da destruição de ecossistemas e produção de pandemias, da expropriação de terras, do confinamento, do trabalho em condições degradantes e de um forte aparato securitário não pode mais ser tolerado como *motor* da economia planetária.

O livro de Rob Wallace revela as paisagens heterogêneas que compõem hoje o que ele chama de “planeta fazenda”. Tais paisagens nos exigem deslocamentos epistemológicos e políticos no que diz respeito à prática científica - as fronteiras disciplinares e as grandes separações modernas que dividiram os trabalhos entre assuntos humanos (culturais, econômicos, geopolíticos) e assuntos naturais (biológicos, microbiológico, ambientais) mostram-se insuficientes se quisermos retomar o combate e perseverar no que seria uma ciência para o tempo de catástrofes nessa “verdadeira encruzilhada histórica aberta em duas direções: por um caminho, medo e exploração; por outro, as maravilhas do possível, com chance de literalmente criar uma nova paisagem” (Wallace, 2020: 178).

Quando uma encruzilhada desse tipo acontece, não basta constatá-la, é preciso que existam agenciamentos coletivos capazes de corresponder a um movimento de transformação, uma reconversão subjetiva que, no caso, deve incluir também aqueles outros que humanos. “Não inventamos o conceito de humanidade? Trata-se, bem mais, de nos desintoxicarmos dessas narrativas que nos fizeram esquecer que a Terra não era nossa, não estava a serviço da nossa história” (Stengers, 2015: 148).

Talvez agora possamos sentir com mais nitidez a Guerra de Mundos em curso: de um lado, as forças e tecnologias de segurança e do confinamento, a simplificação ecológica como modo de converter o mundo e suas criaturas em recursos, uma ciência que segue funcionando pelos paradigmas da produtividade, da propriedade e crescimento. Mas, do outro, temos a possibilidade de novas alianças multiespécie que atuem pela proliferação de variedades, pelos encontros e intimidades extradomésticos na produção de paisagens simbióticas e em tramas *cosmotécnicas* de sinergia colaborativa, recriando habitabilidades em novas sensibilidades que nos permitam falar em um abolicionismo inter-espécie contra as tecnologias de confinamento, as fronteiras nacionais e o paradigma da produtividade próprio dos predadores. Essa “virada à vida”, nos parece ser uma interessante zona de contágio entre a antropologia contemporânea, a biologia, ecologia e muitas lutas pela terra e autonomia, como convocam, aliás, os zapatistas em seus comunicados de 2020. A vida aqui é entendida como um resultado sempre muito precário e contingente de relações interespécies, afinal, como comenta Wallace mesmo “nossos microbiomas, nossos sistemas imunológicos, nossas próprias células e DNAs são estruturados por artefatos parasitas” (p.396). *Pandemia e Agronegócio*, nos mostra em ação uma ciência que assume

o risco de recompor um mundo devastado e reconhece a urgência de uma nova aliança que pode “renovar os poderes biodiversificadores da terra”, como escreveu Haraway. Essa é uma tarefa que vai definir não apenas o futuro das ciências e das lutas, mas a nossa sobrevivência como criaturas da Terra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FERREIRA DA SILVA, Denise. 2019. *A dívida impagável*. São Paulo, Oficina de Imaginação Política e Living Commons.

JAMES, C. L.R. 2010. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo, Boitempo.

LATOUR, B. 2014. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, 57 (1), 11-31. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87702>

MBEMBE, Achille. 2020. O direito universal à respiração. *Instituto Humanitas Unisinos*.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo, CosacNaif.

STENGERS, Isabelle. 2020. *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte.

TSING, Anna. 2015. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha* 17(1), 177-201. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n1p177>

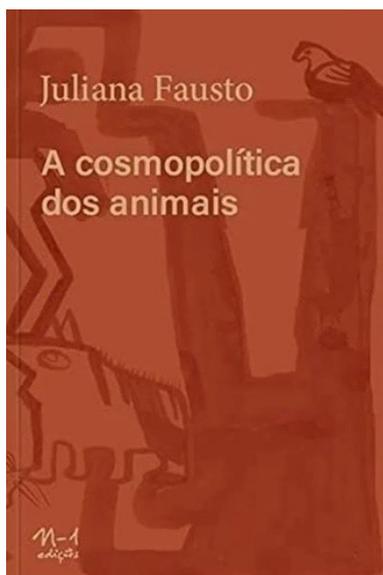
Brincar, fazer parentes e outras saídas: *A Cosmopolítica dos Animais*

DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
RA.2020.189659](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.189659)

Marcos de Almeida Matos

Universidade Federal do Acre / Rio Branco, AC, Brasil
tapecuim@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0546-9345>



FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: N-1 edições e Hedra, 2020. pp. 346.

A Cosmopolítica dos Animais, de Juliana Fausto, muito mais do que caracterizar e atribuir aos chamados “animais” uma determinada modalidade de política (como a preposição de seu título poderia sugerir), instaura, pelo movimento mesmo do texto, uma série de *situações cosmopolíticas*, que forçam as leitoras a ralentar o pensamento, se perguntando pelo sentido de suas posições e por seus limites. O livro obriga a lançarmo-nos no meio do problema, a exemplo da própria autora: ela está lá, diante dos gatos, narrando histórias e abdicando das perspectivas do juiz, do pensador, etc. “Diante”, como

escreveram Deleuze e Guattari, “é uma questão de devir. (...) Pensamos e escrevemos para os animais. Tornamo-nos animais, para que o animal também se torne outra coisa” (apud. Fausto, 2020: 47). Estamos, pois, diante (!) de um livro que quer se tornar, ele mesmo, um animal (“que este livro possa latir”, diz Fausto, 2020: 342), para que os bichos também se tornem outra coisa.

O livro é habilmente composto pelo entrelaçamento de narrativas e análises cujo propósito é abrir passagem para que se possa pensar a política para além da redução de seres a animais. Ele é, em certo sentido, mais jurisprudencial que demonstrativo, além de relativamente propedêutico. Sua leitura atenta servirá,

portanto, às antropólogas interessadas em preparar-se para etnografar contextos multiespécies com olhos livres.

O primeiro capítulo, “Errantes”, parte do encontro de Fausto com Bruxo e Nausicaa, gatos irmãos abandonados ainda pequenos, debilitados, trazidos à casa da autora. A filósofa, que toma os pequenos em seu cuidado e lhes garante condições para sobreviver, sente que precisa pensar essas relações para além dos esquematismos da adoção, a partir da constatação de que uma “relação animal” é composta de agenciamentos heteróclitos (também maternos ou familiares, mas igualmente industriais e mediados pelo mercado *pet*, felinos e de contato pele-pelo, etc.), que não explicam ou resolvem completamente a posição daqueles seres dentro de um apartamento em Curitiba. Juliana Fausto se apoia nos trabalhos de Donna Haraway para pensar um vínculo que é antes um “parentesco transespecífico por afinidade” (2020: 31), isto é, que não se acomoda plenamente na linguagem da adoção, e que é criado pelas respostas dadas como “intra-ações”, configurando um espaço no qual as “espécies companheiras” se interpelam enquanto “alteridades significativas” (2020: 33).

A chegada de Batatinha, o terceiro felino convidado a compor aquele arranjo multiespecífico, tornará mais evidente o caráter político daquela comunidade, uma vez que, arisco e irreduzível, ele triangula uma terceira posição, fora da germanidade dos outros dois felinos, e igualmente fora da relação matrimonial dos humanos da casa. Interpelados pelo biopoder que se concretiza na urbe (que já não pode mais ser pensado apenas como dizendo respeito à vida humana), aqueles seres se colocam ali então como “refugiados”, confinados em um apartamento para escaparem à categorização de pragas ou *strays*.

As relações que se estabelecem entre os três gatos mostram que a conceituação de Giorgio Agamben da biopolítica, fundamentada na distinção entre *zoé* e *bíos*, assim como o conflito dela decorrente, entre a animalidade e a humanidade do homem, configuram uma visão extremamente paroquial da política como antropogênese. Segundo Agamben, a cada passo a política como “máquina antropológica” reproduz a separação entre *animalitas* e *humanitas*, recriando e alargando as possibilidades da instituição de “zonas de indistinção”, nas quais homens animalizados restam como “vida nua” (Fausto, 2020: 44).

À imaginação agambeniana, a autora contrapõe o conceito de “zona de indiscernibilidade” de Deleuze e Guattari, um movimento de borda que liga em devir seres heterogêneos: “a zona de indistinção, portanto, que para Agamben é o lugar onde age o estado de exceção, onde habita a vida nua, para Deleuze e Guattari é o meio de uma política” (2020: 47). Não se trata mais, portanto, de pensar a animalidade como resíduo ou vestígio que sobra no homem que se torna bastardo ou degradado (“zona de indiferença”); mas antes, mais próximo das formulações de Deleuze e Guattari, a animalidade é (entre outras coisas) o fio que leva para afectibilidades além dos sujeitos (“zona de diferenciação” – Fausto, 2020: 48-49). Passa-se assim da *polis*, que

se constituiria pela exclusão ou subjugação completa dos animais, na qual eles são quase-invisíveis ou perfeitamente administrados (a cidade dos filósofos, desde Platão), à cidade, que se constitui diante deles, com eles ou contra eles, onde eles estão desde sempre implicados em uma política complexa e violenta.

Dialogando com Val Plumwood e Haraway, Juliana Fausto procura indicar uma saída para uma racionalidade não especista, que não se comprometa com as ideias de domínio, conquista ou soberania. Tal saída começa pelo reconhecimento das formas situadas e parciais do conhecimento e da objetividade, que possibilitarão descrições e análises muito mais produtivas e realistas das situações multiespecíficas, cuja figuração havia sido mutilada pelos esquematismos da descoberta ou da conquista, que produzem o animal enquanto resto, contraposição ou ausência de humanidade. Além disso, essas formas situadas permitem ver com clareza que “nenhum ponto de vista é inocente ou imediato” (Fausto, 2020: 71).

É a pretensão de inocência e de neutralidade que abre a possibilidade dos *experts* se protegerem metodológica e politicamente das consequências que suas experimentações e posição têm sobre outros seres. Fausto recorre às formulações de Isabelle Stengers sobre o “idiota”, que “exige que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos” (Stengers apud Fausto, 2020: 77), para suspender as certezas evocadas por biólogos conservacionistas.

Um exemplo é a controvérsia das *cat wars* descrita pela autora, que impunha a escolha entre o extermínio ou a remoção de gatos de ecossistemas em desequilíbrio, para a preservação das espécies caçadas pelos felinos. “Nesse cenário há uma miríade de atores com e sem voz diante de quem se deve pensar e frear a tomada de decisões em nome do ‘mundo comum’. Não há mundo comum aí que não se revele danoso a alguém” (Fausto, 2020: 79). Mais do que escolher entre a vida e a preservação dos pássaros ou dos gatos, cabe reconhecer uma situação política: “não há uma guerra nem entre humanos nem entre gatos e aves para que alguns humanos – não todos, como sempre, mas apenas aqueles *qualificados* – arbitrem. Pensar assim é aderir à razão do senhor e ao saber descorporificado” (Fausto, 2020: 88).

O segundo capítulo, “Confinados”, centra-se no zoológico como dispositivo biopolítico. Fausto analisa o zoológico e os animais confinados enquanto criaturas da política colonial especista e racista. Ela mostra como o aperfeiçoamento da arquitetura panóptica dos zoológicos vai sendo acompanhado por um refinamento das teorias político-etológicas que delimitam as fronteiras da política humana.

É a partir de um desses dispositivos que Gregory Bateson formulará a sua “teoria da brincadeira e da fantasia”, que faz da capacidade dos macacos de discernir e manipular mordidas e gestos agressivos em brincadeiras o índice de uma competência metalinguística que transita entre processos primários (de denotação simples) e processos secundários (autoconscientes e metacomunicativos). Fausto, seguindo Brian Massumi, argumenta que a abordagem de Bateson, inovadora e produtiva,

ignora o *frame* de sua própria observação. Tão criterioso em trabalhar os sentidos metacomunicativos das brincadeiras dos macacos, Bateson omite as condições reflexivas de suas próprias observações: “a (não) relação entre humanos-observadores e animais-enjaulados no espaço de um zoológico” (Fausto, 2020: 116). Ao confinar os animais e disponibilizá-los aos olhares humanos, o zoológico constrói uma inflexão significativa da oposição Natureza/Cultura, ou Animalidade/Humanidade.

O paradoxo agambeniano da soberania encontra na teoria de Bateson uma inaudita ressonância: ao ser capaz de legislar sobre a (in)distinção entre animalidade e humanidade, o homem está simultaneamente dentro e fora de seu escopo. Mas, ao contrário da brincadeira, que explora e propaga a indistinção entre os níveis, a soberania humana restringe e confina uma animalidade no dispositivo zoológico, segregando os macacos que brincam e o humano que os observa e teoriza. Fausto considera que essa impossibilidade de reversão representa o contrário da produtividade imanente ao trânsito entre os níveis comunicativos na brincadeira. A política que se faz apenas humana é então uma política antidevir e antivida (Fausto: 2020: 119). O zoológico surge como um corolário do empreendimento colonial que, “à custa de inumeráveis vidas, veio realizar, simbólica e concretamente, o sonho do domínio da natureza pela cultura, confirmar um poder soberano de extensões imperiais, transformando grande parte da biota do mundo conhecido em vida nua” (Fausto, 2020: 130).

Esses outros do homem, estudados, confinados, experimentados ou expostos em feiras e zoológicos, sejam primatas, sejam “homens primitivos” (cf. Fausto, 2020: 133-138), são reduzidos a uma “zona de indistinção”: “é a partir do zoológico como empresa colonial, passando por tudo que é capturado, indiferenciado e atravessado pelo movimento de soberania imperial propriamente humana que ‘se funda a moderna cidade dos homens’. Não haveria, assim, como pensar esta política sem passar pela indistinção entre uma série de viventes – animais, negros, deficientes, selvagens e mulheres” (Fausto, 2020: 147). E ainda assim, observa a autora, os animais brincam. Seria preciso portanto avançar e perguntar sobre o que podem os animais: “que outra política se abriria para além da piedade, do poder soberano, da inoperosidade?” (Fausto, 2020: 149). A brincadeira animal, conceituada por Massumi depois de Bateson, implica num jogo transindividual de variação, invenção e improviso. Ela ocasiona a incorporação de capacidades inventivas na vida, um excesso expressivo que vai além da adaptação: “a abundância estética e não a adequação à penúria constituiriam o modo pelo qual a vida opera e se reproduz” (2020: 166).

O caráter mais interessante da brincadeira me parece ser o de traçar uma “cartografia ativa”, que “cria o território que mapeia” (Massumi apud. Fausto, 2020: 169). A oscilação entre o caráter denotativo e o caráter metalinguístico significa a composição de atos que se fazem adequados ao contexto, ao mesmo tempo em que o criam. A brincadeira modifica e compõe um território semiótico-material, criando e adaptando o espaço no qual a ação se desenrola e ao qual ela se adequa. Assim são

elaborados territórios existenciais e ecossistemas transindividuais, que implicam sempre o jogo entre diferentes.

Esse esquematismo de composição transindividual da brincadeira é muitíssimo mais produtivo e interessante para pensar as relações interespecies do que a projeção das relações abjetas e plenamente humanas do escravagismo ou da servidão – como entomologistas procuraram fazer ao descrever a submissão de pupas de outras espécies às formigas escravagistas (conotando uma naturalização evolucionista da escravidão). Se não se pode pensar a brincadeira entre os animais sem lançar mão de algum antropomorfismo, trata-se de um “antropomorfismo experimental”, que testa, traça hipóteses e experimenta os limites das tentativas de ver os mundos não-humanos desde dentro.

“Experimentais” é o título do capítulo dedicado a analisar tentativas artísticas, literárias e científicas de perceber e pensar com animais, sob o risco da experiência. A política animal aparece aqui como uma saída, uma fuga micropolítica nos interstícios da política. Partindo da história do macaco Pedro Vermelho, de “Um Relatório para uma Academia” de Franz Kafka, a fuga é caracterizada como “tornar-se capaz, e mudar a situação por meio desse movimento” (Fausto, 2020: 189). Mas a saída possível para Pedro Vermelho era tornar-se homem, devir humano para que os homens se tornassem outra coisa diante dele.

Se o devir é assim sempre (no mínimo) duplo, a brincadeira animal, ao tornar-se linguagem, abre caminho para que esta se faça também brincadeira animal. Deleuze e Guattari sugeriram que é na escrita que o homem devém animal. Especialmente naquilo que os autores chamam de “literatura menor”, que sempre faz minoria e desterritorializa uma língua, evocando um povo ainda porvir. Esse “povo que falta” conjurado pela literatura é muitas vezes um “povo animal”, uma “minoridade criadora” de macacos, camundongos, lobos, formigas, à qual o escritor se relaciona através de “alianças contra-natureza” (2020: 201-202). Esse povo encontra expressão através da escrita, onde existe como sujeito da enunciação, de um modo que torna as acusações de ventriloquismo impertinentes. Fausto analisa assim o trabalho de alguns escritores que vão mais intensamente ao encontro dos animais (o que ela chama de “cosmoliteratura”), como Ted Hughes ou Ursula Le Guin. Essas experimentações fazem entrar no *oikos* novos modos de ser e novos sentidos de habitá-lo, obrigando o surgimento de novos *ethoi* (Fausto, 2020: 213).

As análises de Elizabeth Costello (personagem de John M. Coetzee), sobre o dispositivo experimental da pesquisa médica, permitirão Fausto fazer uma interessantíssima crítica da razão que se determina como “mecanomorfose”. Costello se debruça sobre o caso de Sultão, um chimpanzé preso em uma estação de pesquisa da Academia Prussiana de Ciências. Através da invenção literária, Costello mostra a crueldade dos dispositivos experimentais desenvolvidos por Wolfgang Köhler desde

o ponto de vista de Sultão. Seria impossível resumir o impressionante resultado, que deve ser lido nas formulações de Costello/Coetzee (citadas por Fausto, 2020: 226-228).

A imagem que se faz dos mundos e dos modos de habitar dos chimpanzés, bem como de sua inteligência pressuposta e aferida pelos dispositivos experimentais, cria um ambiente no qual “a cada vez Sultão é levado a ter o pensamento menos interessante”, diz Costello (apud. Fausto, 2020: 228). O dispositivo experimental reduz Sultão a mero paciente, que apenas reage às situações arranjadas pelos pesquisadores. E, ainda mais terrível, as respostas de Sultão poderão ter consequências para todas as relações entre os humanos e chimpanzés, que serão então reconhecidos como mais ou menos inteligentes, mais ou menos aptos à moralidade, mais ou menos próximos da humanidade.

A redução dos animais a autômatos puramente físicos, bestas-máquinas governadas por causalidade simples, remonta à obra de Descartes, que rompeu com a ideia platônica de metempsicose, e com a continuidade postulada entre os viventes. Ainda que a comparação de animais a máquinas fosse mais antiga, Descartes, ao postular a existência de um *cogito* como entidade puramente intelectual, possibilitou que se pensasse os corpos como máquinas vazias e passivas: “no lugar de uma prodigalidade de almas de vários tipos bem distribuídas no mundo, concebia-se apenas uma divisão, a saber, entre *res cogitans* e *res extensa*” (Fausto, 2020: 234). Não se pode dizer que os experimentos violentos contra os animais não existiam antes de Descartes, nem que suas teses foram aceitas hegemonicamente por todos os pesquisadores (os praticantes da vivisseção discutiam ativamente sobre se os animais sentiam ou não dor). Mas o naturalismo e o dualismo que se estabeleceu então criou as condições para que os animais se tornassem os substitutos perfeitos para os corpos humanos em tudo que fosse degradante ou indigno, dispensando os homens da responsabilidade diante dos bichos.

O penúltimo capítulo, “Desaparecidos”, versa sobre o tema da extinção e o desaparecimento de espécies, evocando-o a partir da história da extinção do *Juscelinomys candango*, espécie de rato que compartilha o epíteto com os trabalhadores que se revoltaram durante a construção da capital federal, e que foram massacrados pela Guarda Especial de Brasília e a polícia em 1959. Na noite do massacre, os trabalhadores assistiam à projeção de um filme de ecoterror sobre um ataque de “formigas gigantes”, provavelmente *O mundo em perigo*, de 1954, que estreou no Brasil no ano seguinte.

Fausto analisa como, depois da explosão das primeiras ogivas nucleares que marcaram o fim da Segunda Guerra Mundial, constrói-se no cinema toda uma cultura que dava vazão ao “pesadelo coletivo”, baseado em uma mudança no “estatuto metafísico da humanidade”, que via o futuro global sob o risco da catástrofe nuclear e posteriormente climática. A maioria desses filmes encenava o combate de um “nós *versus* eles”, sendo o “nós” uma humanidade ameaçada de se extinguir pela agressão

de um “eles” identificados à natureza, transformada ou selvagemmente amplificada pelas consequências imprevistas do avanço tecnológico humano. Enquanto o cinema americano fantasiava sobre o heroísmo de homens que escapavam da extinção, o avanço industrial fazia desaparecer espécies animais com suas maneiras únicas de fazer mundos, como os “pombos-passageiros” ou os ratos-candangos.

Esses desaparecimentos de espécies inteiras compõe a chamada “Sexta Extinção”, um processo que a autora propõe chamar de “aniquilação biológica”: “subversivos pelo desacordo entre seu modo de vida e aquele aceito pelo poder que se impõe sobre eles, inumeráveis povos animais sucumbem diariamente, caçados direta ou indiretamente – por ‘conversão de habitats, distúrbios do clima, superexploração, toxificação, invasão de espécies, doença’. São os desaparecidos do Antropoceno” (Fausto, 2020: 289). Tão intensa aniquilação de seres e de seus mundos vai levando-nos a um ambiente absolutamente inabitável: “a defaunação é, no limite, suicida” (2020: 290).

A degradação do habitat vai capitalizando um “débito de extinção”, ou uma “desaparição anunciada”, uma vez que as condições ecossistêmicas de vida e reprodução de espécies vão sendo comprometidas, mesmo que os atuais viventes não percebam imediatamente as consequências desse processo. Fausto evoca a imagem de “meia vida residual”, formulação presente no romance *Ubik*, de Philip K. Dick, para pensar esse tipo de vida que se mantém mesmo quando suas condições ecossistêmicas já foram desarranjadas. A biologia conservacionista evoca vez por outra o termo “mortos-vivos”, oriundo do cinema de terror. A autora observa que se trata de um uso problemático: se o nosso modo de vida promove a progressiva zumbificação dos seres, “nessas narrativas o que a infecção zumbi causa é a transformação dos contaminados em novos zumbis, isto é, a transformação da alteridade em mesmidade” (Fausto, 2020: 298). Portanto, “o que o imaginário da epidemia zumbi cria é uma reversão da relação da chamada civilização com outros povos, sub-humanos e não humanos. (...) De súbito, todos os fantasmas se levantam, apontam para nós e as perspectivas embaralhadas encontram seu lugar. Damo-nos conta de que não temos o que temer. Somos nós os zumbis” (2020: 298-299).

A expressão “extinção de origem antropogênica”, assim como “antropoceno”, pela evocação do *anthropos*, poderia ser compreendida como se referindo a toda a humanidade, enquanto espécie. Mas “as agências da aniquilação não devem se confundir com a espécie humana em geral, como se esta fosse amaldiçoada de nascença ou estivesse cumprindo um destino inexorável” (Fausto, 2020: 299). Se o *anthropos* é consolidação de uma história, de um modo de vida indexado no próprio nome das transformações às quais os ecossistemas foram submetidos, é preciso reconhecer que não são todas as pessoas igualmente responsáveis (Fausto, 2020: 300). Trata-se de “agências deste mundo (...) como empresas, conglomerados e Estados nacionais, e, por isso, situadas e contingentes”, razão pela qual a filósofa Donna Haraway prefere chamar nossa época de Capitaloceno (2020: 302).

O caráter contingente de nossa história nos obriga também ao cultivo de narrativas alternativas, para além da denúncia. A ideia harawayana de Chthuluceno (como as outras SF's) pretende nomear esse tempo de histórias tentaculares, irrupções de “outros impróprios”, “possibilidades de florescimentos parciais, difíceis e não salvacionistas com os outros” (Fausto, 2020: 306-307). Se a Sexta Extinção motivou as histórias de terror que nos assombam, a pergunta, que deveria provocar as mais criativas respostas, é se somos capazes de contar histórias alternativas, que não contribuam para a negação do pertencimento da humanidade à animalidade e à vida como um todo.

O capítulo que conclui o livro, “Outsiders”, retira seu nome de uma formulação de Virgínia Woolf sobre a “sociedade de *outsiders*”, formada por mulheres, sobre princípios diferentes daqueles que fundam as sociedades liberais masculinas. Essa imagem de uma sociedade “anônima e secreta” serve para fazer ver como se compõem comunidades e agenciamentos multiespecíficos, “infiéis à história da Ascensão do Homem”. Tais comunidades se fazem nos interstícios da História coroada pelo Antropoceno. Para vê-las é necessário reconhecer as redes de resistência interespecíficas que existem, marcadas por táticas de sair ou de fazer fugir, respostas criativas inventadas por animais e seres ignorados pela História. Fausto considera que a ideia de “guerra”, como na formulação de Bruno Latour sobre o conflito entre “Humanos e terranos”, não faz jus às políticas animais: “a guerra seria um conceito bom para pensar a situação dos animais, mas não tão bom para pensar com eles” (2020: 327).

No lugar de reproduzir os esquematismos binários de guerras e disputas de força, Fausto propõe que prestemos mais atenção às táticas concretas da política animal, como aquelas analisadas no segundo e no terceiro capítulo do livro: a criação de parentescos estranhos (*oddkin*, como diz Haraway), a brincadeira como modo semiótico-material de devir-com, e a saída, ou a fuga como rearranjo das formas de devir. Isso concorreria para fazer baixar a política à terra, tornando-nos aptos a pensá-la como modos de fazer mundos com e entre os diversos habitantes da biota terrestre: “a máxima de Aristóteles, portanto, deveria ser reescrita: *o homem, por natureza um animal, é político*” (Fausto, 2020: 321).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FAUSTO, Juliana. 2020. *A Cosmopolítica dos Animais*. São Paulo, N-1 Edições e Editora Hedra.

Ensino de Antropologia em inglês: reflexões sobre uma experiência de inclusão

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.RA.2020.18968510.11606/1678-9857.RA.2020.191370>

Laura Moutinho

Universidade de São Paulo, SP, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-6479-2711>
lmoutinho@usp.br

Thais Tiriba

Universidade de São Paulo, SP, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-7438-3724>
thaistiriba@gmail.com

Rodrigo Brusco

Universidade de São Paulo, SP, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-4672-0770>
rrmbrusco@gmail.com

RESUMO

Neste artigo, apresentamos e refletimos sobre uma iniciativa que conduzimos junto a disciplinas obrigatórias de antropologia na qual oferecemos a alunas e alunos do Bacharelado em Ciências Sociais da Universidade de São Paulo oficinas de capacitação para leitura de textos antropológicos em língua inglesa. Com o amparo da premissa de que é necessário qualificar estudantes para leitura em idiomas estrangeiros, nesse texto, oferecemos, por um lado, um relato de uma experiência docente piloto e, por outro lado, procuramos contribuir para a reflexão sobre o papel da docência no letramento acadêmico de nossas e nossos estudantes.

PALAVRAS-CHAVE

Ensino de antropologia; letramento acadêmico; inclusão; ações afirmativas.

TEACHING ANTHROPOLOGY IN ENGLISH: REFLECTIONS ON AN EXPERIENCE OF INCLUSION

Abstract: In this article, we present and reflect on an initiative that we have carried out with undergraduate social sciences students who were taking the compulsory courses for their bachelor's degree. We offered them, alongside the course, workshops for the reading of anthropological texts in the English language. Based on the premise that it is necessary to qualify students for reading in foreign languages, in this text, we offer, on the one hand, an account of a pilot teaching experience and, on the other hand, we seek to contribute to the reflection on the role of the university professors in the academic literacy of our students.

KEYWORDS

Anthropology Teaching; Academic Literacy; Inclusion; Affirmative Actions.

INTRODUÇÃO

Em 2018 e 2019, ingressantes no bacharelado em Ciências Sociais da Universidade de São Paulo participaram de uma iniciativa junto a disciplinas obrigatórias de Antropologia¹. Por dois semestres, estudantes frequentaram oficinas de leitura que visavam ampliar seu repertório por meio de capacitação para o acesso a gêneros textuais da nossa disciplina em língua inglesa.

O manejo de idiomas estrangeiros pode abrir muitas possibilidades de trabalho e pesquisa a nossas alunas e alunos. Entretanto, sabemos que as possibilidades de acesso a cursos de língua estrangeira ao longo de suas trajetórias escolares acompanham desigualdades patentes de classe e de raça. Por conta disso, estudantes chegam às salas de aula dos anos iniciais da vida universitária com níveis conhecimentos de língua estrangeira muito díspares.

Da forma como entendemos, há duas maneiras de se lidar com os textos em língua estrangeira nesse contexto. Sensíveis a essa disparidade, docentes podem optar por não colocar nos programas de suas disciplinas artigos em língua estrangeira. Esta tem sido uma maneira democrática de se certificar que os textos serão acessíveis a todas as pessoas. Entretanto, a professora ou professor pode achar imprescindível incluir textos em outros idiomas, via de regra o inglês, e opta por fazê-lo para que estudantes tenham acesso ao debate mais amplo em torno dos tópicos de suas disciplinas. Por vezes, não nos demoramos na questão de se as alunas e alunos, em sua totalidade, irão conseguir acessar esses materiais.

A aprovação tardia de um sistema mais englobante de ações afirmativas na Universidade de São Paulo, que a partir de 2018 faz uso de um sistema de cotas socioeconômicas e raciais para o acesso aos cursos de graduação, torna ainda mais necessária a expansão desse debate que já vem sendo tratado em outros lugares.

Esse é o contexto em que levamos a cabo a iniciativa de oferecer oficinas para capacitação de leitura de textos em inglês. Tratou-se de um projeto que intitulamos “Travessias (im)prováveis: ensino de antropologia em inglês”, cuja concepção, desenvolvimento e balanço ora partilhamos. No presente artigo, nosso objetivo é oferecer, por um lado, o relato de uma experiência docente piloto e, por outro lado, uma contribuição para a reflexão sobre o papel da docência no letramento acadêmico de nossas e nossos estudantes.

Iniciamos esta conversa trazendo alguns debates contemporâneos das Ciências Sociais e das Letras que se debruçam sobre a questão da inclusão e do letramento acadêmico. Na sequência, abordamos brevemente a experiência internacional que inspirou a iniciativa. Em seguida, partilhamos com as leitoras e leitores a metodologia utilizada bem como reproduzimos as atividades oferecidas e, por fim, trazemos um balanço de toda a experiência pedagógica.

¹ | Agradecemos às professoras Fernanda Peixoto e Marina Vanzolini e ao professor Júlio Simões por terem aberto espaço em suas disciplinas para a realização desse projeto-piloto. Detalhes sobre o processo podem ser vistos adiante no item “Oficinas de leitura e discussão de textos de antropologia em inglês”.

INCLUSÃO E LETRAMENTO ACADÊMICO

Como vão apontar muitos trabalhos, a expansão das vagas, abertura de novas universidades e unidades, bem como as políticas de inclusão estão mudando a paisagem do nível superior no Brasil (Neves, 2016; Lima, 2018). Wilson Mesquita de Almeida (2014) investiga o uso dos recursos e espaços da Universidade de São Paulo (USP) por estudantes “com desvantagens econômicas e educacionais”. Esse autor oferece um olhar atento às trajetórias estudantis, levando em consideração acesso e permanência, projetando seu olhar para as experiências cotidianas de estudantes.

As grandes cargas – de leitura, de trabalho, de estudo – e o tempo escasso marcam as vivências de alunas e alunos, e fazem parte dos “entraves simbólicos/formativos” que interferem na apropriação dos conteúdos estudados na universidade. A questão do domínio da linguagem, ou “capital linguístico”, é trazida por Almeida (2014) como essencial para o aprendizado das relações existentes nos textos acadêmicos e como alicerce para o aprendizado de idiomas estrangeiros.

Estudantes com quem o autor conversou apontam que um número grande de docentes naturaliza que “alunos e alunas da USP” detenham tais capitais, ao mesmo tempo em que se eximem de ensiná-los metodicamente. Esse é o caso, novamente, do conhecimento e aprendizado de idiomas estrangeiros. Para Almeida e estudantes, docentes da universidade estariam desatentos e desatentas a próprios seus papéis na reprodução dessas desigualdades.

Não apenas nas Ciências Sociais vêm sendo produzidos importantes trabalhos que abordam a urgente necessidade de nos voltarmos ao letramento acadêmico de discentes matriculados na graduação. Marília Mendes Ferreira e Vivian Cristina Rio Stella (2018) argumentam que estudantes da escola regular, ao serem inseridos na comunidade acadêmica, precisam desenvolver e aprimorar habilidades de leitura e escrita. Para essas autoras, a universidade negligencia essa demanda ao assumir que a aluna ou aluno de graduação adquiriu essas habilidades na escola e que essas mesmas habilidades servem para ler e escrever na esfera acadêmica. Elas apontam para a necessidade de se promover o letramento de nível universitário para que estudantes possam ler e produzir textos que atendam às exigências de suas respectivas comunidades científicas. As autoras continuam:

Em relação à língua estrangeira, pode-se assumir que o aluno aprendeu a escrever nas aulas dessas línguas, que predominantemente são de cunho geral: inglês geral, francês geral, por exemplo. No Brasil, os cursos mais populares de caráter específico da área acadêmica são de leitura instrumental, que, na atual conjuntura de internacionalização das universidades, apresentam-se bastante defasados. De forma semelhante, do ponto de vista administrativo, essa abordagem deixa o letramento acadêmico sob responsabilidade de escolas de idiomas, professores particulares, tradutores, MOOCS (*massive open online courses*) mas não da universidade (Ferreira & Stella, 2018: 21).

Essa abordagem “econômica”, como denominam as autoras, exige a universidade de ensinar a escrita e a leitura acadêmicas e a comunidade acadêmica de modo mais amplo segue assumindo que estudantes entram na universidade dominando esses gêneros discursivos ou tendo de “correr atrás do prejuízo”. O que essas entre outras e outras autoras argumentam é que tal receita está fadada a fomentar experiências extremamente frustrantes, limitadas e sofridas a futuras pesquisadoras e pesquisadores e profissionais (Ferreira & Stella, 2018). As autoras, então, sugerem:

A mudança desse quadro requer maior atenção ao ensino do letramento e a criação de uma política de promoção do letramento acadêmico em português e línguas estrangeiras por parte das universidades brasileiras. Acreditamos que a responsabilidade do letramento acadêmico seja tanto do mediador/professor quanto da comunidade discursiva, representada sobretudo pelos docentes de disciplinas e orientadores. A responsabilidade é de ambas as partes que idealmente deveriam trabalhar em conjunto para melhor formação do futuro pesquisador brasileiro em relação a suas habilidades linguísticas e comunicativas. (Ferreira & Stella, 2018: 23).

Nossa iniciativa é informada por esses debates que questionam as exigências implícitas de habilidades que a universidade coloca a ingressantes ao mesmo tempo em que se exige de ensiná-las metodicamente. Atentas às necessidades de nossa comunidade científica, e ao papel da docente na formação da próxima geração de antropólogas e antropólogos, buscamos trazer para a sala de aula uma pedagogia da facilitação de acessos e de ensino metódico de ferramentas de leituras e compreensão de textos de nossa disciplina. Além disso, essa experiência didática se alinha ao trabalho de internacionalização das Ciências Sociais que vem sendo conduzido na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP) e na AUCANI (Agência USP de Cooperação Acadêmica Nacional e Internacional) e visa ampliar o acesso e o envolvimento de estudantes em atividades acadêmicas internacionais. Mais especificamente, essa iniciativa recebeu em 2018 apoio institucional e financeiro da então diretora da FFLCH, a professora Maria Arminda do Nascimento Arruda.

INSPIRAÇÃO

Essa iniciativa foi inspirada pelas experiências de campo e pesquisa junto a instituições sul-africanas de Laura Moutinho² nas últimas décadas e definida em conversas na própria África do Sul em meio ao trabalho de campo, realizado em 2017, com Thais Tiriba e Pedro Lopes. Podemos tomar como exemplo duas das maiores universidades da África do Sul: a tradicionalmente *liberal* Witswatersrand, conhecida como Wits e a *conservadora* Stellenbosch University³. São universidades que assumiram

2 | Agradecemos às professoras Fernanda Peixoto e Marina Vanzolini e ao professor Júlio Simões por terem aberto espaço em suas disciplinas para a realização desse projeto-piloto. Detalhes sobre o processo podem ser vistos adiante no item “Oficinas de leitura e discussão de textos de antropologia em inglês”.

3 | No momento da realização deste projeto piloto a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP) já mantinha dois acordos de cooperação internacional com universidades sul-africanas: a Wits University e a Stellenbosch University, ambos sob coordenação de Laura Moutinho. Recentemente, mais um acordo foi assinado com University of Western Cape, sob coordenação local de Saflate e Moutinho.

posições opostas no período do regime de segregação. Ambas as universidades vêm sendo, entretanto, pressionadas desde o final do *apartheid*⁴ a trabalhar de modo mais inclusivo. Muito especialmente, Stellenbosch University manifesta resistência em incorporar o inglês – uma instituição que foi o berço do nacionalismo africânder (Moutinho, 2015) e tradicionalmente ministrava aulas nessa língua.

Brasil e África do Sul ocupam lugares similares em suas regiões: possuem Estado forte, industrializado, com uma estrutura científica que atrai os países do Norte e forma muitos dos mais importantes quadros de outros países do próprio continente africano. Ambos são reconhecidos como economias emergentes e têm força política de destaque sobre outros Estados de seus eixos regionais. Após o fim do regime de segregação, o *apartheid*, a África do Sul se tornou uma referência no campo jurídico e dos direitos humanos com a Comissão de Verdade e Reconciliação, atraindo cientistas sociais, juristas, filósofos e filósofas do mundo inteiro (Moutinho, 2012). A democracia, entretanto, retém desigualdades e formas de violências persistentes (Matebeni, 2017; Lopes, 2019; Dubbeld, 2021) para as quais a universidade não pode se omitir.

Uma das conhecidas barreiras na África do Sul é o domínio da língua inglesa, num país com atualmente 11 línguas oficiais e que teve o africânder, no passado, como a língua na qual o regime do *apartheid* dedicou maior atenção em termos de ensino, pesquisa, burocracia e mesmo na vida cotidiana. Muitas pessoas têm o inglês como segunda ou mesmo terceira língua, sendo essa a 4^a língua mais falada no país, de acordo com o Censo de 2011 (Lopes & Moutinho, 2012). Nesse sentido, a fluência na língua inglesa implica não somente competência numa língua acadêmica, mas igualmente incorporação à universidade de *diferentes* com capital linguístico e valores que confrontam as bases coloniais das estruturas universitária, muito especialmente aqueles com *very rural background* (Borges, 2020).

Ambas as universidades criaram centros de apoio e desenvolvimento da língua inglesa. Algo especialmente investido após a entrada da África do Sul no BRICS⁵, em 2010 (em especial no *BRICS Network University*), e depois de uma série de manifestações pela democratização do ensino, a partir de 2015 (Neves, Moutinho & Schwarcz, 2019), que ainda mostram sua força de reivindicação. Além disso, há que se mencionar os trabalhos e procedimentos que são adotados em sala de aula. Essas são iniciativas inspiradoras e podem servir como guias para outros contextos que possuem formas similares de desigualdades.

OFICINAS DE LEITURA E DISCUSSÃO DE TEXTOS DE ANTROPOLOGIA EM INGLÊS

As disciplinas “Antropologia II – Questões de Antropologia Clássica” e “Antropologia IV – Questões de Antropologia Contemporânea” fazem parte do ciclo básico que o corpo discente precisa cursar nos dois primeiros anos de seu bacharelado

4 | Regime autoritário baseado na raça e no racismo, mantido pela força militar, de 1948 a 1994.

5 | BRICS é um acrônimo da língua inglesa (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) com países do chamado mercado emergente. Ver detalhes em <https://www.ipea.gov.br/forumbrics/pt-BR/conheca-os-brics.html>

em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo. São disciplinas oferecidas no segundo semestre de cada ano letivo.

Nossa iniciativa se deu junto a essas disciplinas no 2º semestre de 2018 e novamente no 2º semestre de 2019. Por conta disso, pudemos acompanhar, nesse intervalo, o mesmo grupo de estudantes. Cabe destacar que trabalhamos junto à primeira turma do Bacharelado em Ciências Sociais⁶, cujo ingresso contou com a política de ações afirmativas.

“Antropologia II” tem a proposta ampla de aproximar estudantes da chamada antropologia social britânica bem como da formação da antropologia estadunidense, enquanto “Antropologia IV” procura oferecer algumas das linhas de força da produção antropológica contemporânea. Docentes mantêm, de toda forma, a prerrogativa sobre a seleção dos textos e criação dos programas e os enfoques a serem privilegiados a partir de uma grade básica compartilhada por quem ministra essas disciplinas. O curso é estruturado com aulas expositivas das professoras e professores responsáveis, que são ministradas tendo como base os textos indicados no programa. Frequentemente, mas nem sempre, estudantes de pós-graduação fazem estágio nessas disciplinas através do Programa de Aperfeiçoamento de Ensino (PAE/USP)⁷.

Diferentemente de iniciativas que focam primordialmente no ensino da língua, o objetivo do nosso projeto foi ampliar o repertório de ingressantes do curso Bacharelado em Ciências Sociais, facilitando o acesso a uma diversidade de gêneros textuais da antropologia que se encontram em língua inglesa, focando, durante as atividades de 2018, em questões clássicas da antropologia, em conexão com a disciplina “Antropologia II” e, nas atividades de 2019, nos debates antropológicos contemporâneos, em conexão com a disciplina “Antropologia IV”.

As oficinas seguiram uma dinâmica similar nos dois semestres, com a diferença de que, em 2018 elas, aconteceram no período das aulas e, em 2019, fora dele. Na primeira experiência, ao fim de um tópico específico do programa, usava-se a segunda metade da aula para trabalharmos com um texto em língua inglesa. Já em 2019, optamos por realizar as oficinas em outro horário. Escolhemos o período das 18:00 às 19:30, o chamado entre-aulas, para tentar acomodar tanto estudantes do vespertino quanto do noturno.

Foram realizadas quatro oficinas em 2018 e quatro oficinas em 2019. De uma atividade para a outra, escutávamos as e os estudantes, e fazíamos ajustes e melhorias. De todo modo, mantivemos ao longo dos dois semestres um mesmo método e um mesmo modelo de atividade. Ele se ancorava, primordialmente, em quatro elementos: (1) questões-guia, (2) uso do próprio texto para a apresentação das ferramentas de leitura, (3) debate permanente em torno das questões de antropologia clássica e contemporânea, e (4) uso de gêneros textuais acadêmicos variados. Antes de compartilhar com as leitoras e leitores algumas sequências didáticas na íntegra, gostaríamos de brevemente comentar sobre esses elementos.

6 | A cada ano ingressam 210 estudantes distribuídos em dois turnos (vespertino e noturno). Cada turno tem uma aula por semana de 4 horas consecutivas. Por causa da grande quantidade de estudantes, as aulas são, em geral, ministradas em pequenos auditórios e temos recursos como microfone, computador e acesso à internet. As disciplinas do ciclo básico são dadas simultaneamente por mais de uma docente. No 2º semestre de 2018, Antropologia II foi oferecida pelas professoras Fernanda Arêas Peixoto e Laura Moutinho e, no 2º semestre de 2019, a disciplina Antropologia IV foi oferecida por Júlio Assis Simões e Marina Vanzolini.

7 | <https://www.prpg.usp.br/pt-br/pae/o-que-pae>

PERGUNTAS-GUIA

As perguntas-guia eram questões de acesso ao texto antropológico em língua estrangeira. Segue um exemplo das perguntas-guia tiradas de um trecho da atividade 3, realizada no segundo semestre de 2018. Trata-se de uma resenha de Melville J. Herskovits de *Os Nuer* publicada em 1944, na *American Anthropologist*. Segue um trecho. Após ele, em itálico, encontram-se as perguntas-guia desse parágrafo.

The **organization** of the book is **unconventional** [...]. At the outset, the place of cattle in the **concerns** of the Nuer is analyzed, for reasons **succinctly** given: “Cattle are their dearest **possession**... Most of their social activities **concern** cattle and *cherchez la vache* is the best advice that can be given to those who desire to understand Nuer behavior” (p. 16). We see how cattle determine local and **kinship** structures, influence thought, play an important economic role, dominate conversation. “Nuer,” we learn, “tend to define all social processes and **relationships** in terms of cattle. Their social idiom is a bovine idiom” (p. 19). [...]

- A) *O que o autor diz sobre a organização do livro?*
- B) *Que razões são sucintamente dadas para a análise do interesse dos Nuer pelo gado [cattle]?*
- C) *O que o gado determina? O que ele influencia? Em que área tem papel importante? O que domina?*
- D) *O que os Nuer tendem a definir em relação ao gado? Como é idioma social Nuer?*

As perguntas são elaboradas para possibilitar o acesso ao texto para estudantes que tenham pouco ou nenhum conhecimento do idioma estrangeiro. A formulação das perguntas, usando cognatos das palavras em inglês e fazendo uso dos mesmos termos do texto, é feita de tal forma que as alunas e alunos possam com mais facilidade localizar as respostas e já tenham acesso às ideias gerais do artigo. Em vez de se depararem com o texto e dizerem “não entendo nada!”, como um número grande de estudantes nos disse ser sua reação costumaz diante de textos em inglês, as perguntas ajudam a ultrapassar a primeira barreira, na qual recusa e ininteligibilidade se misturam e afastam a possibilidade de aprendizagem.

APRESENTAÇÃO DAS FERRAMENTAS DE LEITURA

Além do acesso ao texto pelas perguntas-guia, também oferecíamos ferramentas de leitura para que pudessem ir desenvolvendo suas habilidades⁸. Essas ferramentas eram apresentadas a alunas e alunos e praticadas junto ao texto a ser trabalhado em cada sessão. Damos um exemplo: na atividade acima mencionada trabalhamos o tópico linguístico de processos de formação de palavras. Notem que algumas palavras do trecho reproduzido estão em negrito. Depois de apresentar os diferentes processos de

8 | Para a apresentação dos tópicos linguísticos e elaboração dos exercícios fizemos amplo uso do Manual de Inglês Instrumental da Universidade Estadual de Santa Cruz/BA (NETTO, 2012).

formação de palavras em inglês, propomos um exercício em dupla, no qual deveriam identificar os processos utilizados na formação de cada termo em negrito.

USO DE GÊNEROS TEXTUAIS VARIADOS E PARALELOS COM AS DISCIPLINAS

O uso do próprio texto para a prática do instrumental de leitura, ao lado do uso de diferentes gêneros textuais em inglês, foram fundamentais no nosso propósito de ampliar o debate em torno das questões trabalhadas em “Antropologia II” e “Antropologia IV”. Ao longo dos dois semestres, fizemos uso de resenhas, verbetes biográficos, verbetes temáticos, entrevistas e, na última atividade, de um artigo propriamente dito. Esses textos eram cuidadosamente selecionados de maneira a manterem um diálogo direto com os textos clássicos e assuntos tratados em cada momento de Antropologia II e Antropologia IV em que a oficina fosse ocorrer. A maior parte das e dos estudantes não tinha ainda familiaridade com esses gêneros textuais nem com seu potencial para estudo e pesquisa no campo antropológico. Dessa forma, o trabalho com esses textos era também um trabalho de aproximação de alunas e alunos a essa variedade de gêneros acadêmicos.

A elaboração da metodologia de trabalho e das atividades foi realizada por Thais Henriques Tiriba, discutida com a professora Laura Moutinho, que coordenou todo o processo pedagógico e institucional, e contou com o apoio de Rodrigo Rossi Mora Brusco na segunda fase de atividades. Em 2018, as oficinas foram comandadas por Thais e, em 2019, por Thais e Rodrigo.

Thais Henriques Tiriba e Rodrigo Rossi Mora Brusco são doutorandos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP) e realizaram nessa instituição toda sua formação. Ambos têm formação no ensino de inglês e trabalharam como professores do idioma antes de ingressarem na pós-graduação. Nos semestres em que foram realizadas essas experiências didáticas, Thais e Rodrigo participavam ainda do programa de estágio para docência (PAE/USP) nas disciplinas em questão. Thais pesquisa relações raciais, sexualidade e de gênero no Brasil e África do Sul (Tiriba, 2019) e Rodrigo tem seu olhar voltado para etnologia indígena. Em 2018, Thais recebeu apoio financeiro da diretoria da FFLCH para preparar e conduzir as aulas. Em 2019, Thais e Rodrigo trabalharam de maneira voluntária trabalhando com a perspectiva de consolidar o programa através de uma política de apoio de bolsas de monitoria.

SEQUÊNCIA DIDÁTICA

A seguir reproduzimos na íntegra um dos planos de aula, referente à segunda sessão da oficina, oferecida nos dias 15 e 16 de outubro de 2018. O plano de aula de cada atividade servia de guia para o oferecimento de cada sessão. Ele era debatido entre nós antes de ser finalizado. Cada plano de aula contém, além do título e data de seu oferecimento, a referência do texto a ser trabalhado, as leituras já trabalhadas em sala com a turma, os

objetivos da atividade e a sequência didática. O plano de aula era de uso da coordenadora e monitora e monitor. Aos alunos e alunas era dado uma folhinha de trabalho onde constava o texto a ser trabalhado, as perguntas-guia e as atividades de capacitação para leitura.

PLANO DE AULA

Plano de aula: Atividade 2 – Escola de Manchester e marcadores de discurso

15 e 16 de outubro de 2018

Material original: Max Gluckman. In: Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology. Vered Amit (Org). New York: Routledge, 2004

Leituras pertinentes já realizadas pela turma:

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”.

MITCHELL, J. Clyde. “A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte”.

Objetivos da atividade: (1) Apresentar o gênero verbete; (2) Apresentar ferramentas para reconhecerem Marcadores de Discurso em textos de língua inglesa; (3) Fechar o conjunto de aulas sobre a Escola de Manchester trazendo um sumário de suas contribuições analítico-metodológicas.

PASSO A PASSO DA ATIVIDADE

Iniciamos a atividade trazendo novamente os tópicos da atividade anterior (Atividade 1): inferir significado a palavras desconhecidas por meio de nossos conhecimentos de mundo e conhecimentos linguísticos.

Apresentamos, então, o gênero a ser trabalhado na atividade 2, o verbete. Trata-se, apresentamos, de uma maneira de trabalhar um conceito de forma sucinta, sistemática e objetiva. Diferentes áreas do conhecimento têm seus próprios dicionários e enciclopédias de verbetes.

Usamos essa oportunidade para trazer à turma a EA, *Enciclopédia de Antropologia*⁹ produzida pelo Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Projetamos seu *site* e fizemos algumas buscas a temas que diziam respeito ao programa a ser trabalhado na disciplina como um todo.

⁹ | <https://ea.fflch.usp.br/>

Apresentamos outras enciclopédias antropológicas *online*, como a da Universidade de Cambridge, e navegamos pela gama de verbetes disponíveis, apontando para a importância e utilidade desse gênero acadêmico.

Apresentamos, em seguida, o dicionário de verbetes biográficos onde se encontra o verbete que trabalharíamos em aula. Em seguida, navegamos por outros verbetes potencialmente úteis a alunas e alunos que diziam respeito à disciplina.

Mostramos à turma a estrutura do verbete a ser trabalhado. Ele se inicia com o nome da autora ou autor, anos de nascimento e morte, alguns parágrafos de texto

sobre sua vida e atuação no campo da disciplina, instituições onde estudou, lugares onde fez campo e suas publicações chave.

A partir desse momento, passamos a fazer uso da folhinha de atividades em que a turma pudesse já ter acesso ao texto trabalhado, ao glossário e às perguntas-guia. Reproduzimos a seguir o primeiro parágrafo da folhinha de atividade:

Gluckman, Max

b. 26 January 1911, Johannesburg, South Africa

d. 13 April 1975, Jerusalem, Israel

As a scholar, teacher, and organiser of research, Max Gluckman made vital contributions to social, political, and legal anthropology from the 1940s to his death in 1975. His early fieldwork in South Africa during the late 1930s led to seminal articles that, **while** rooted in then dominant structural-functionalist concerns about pre-contact tribal societies and social equilibrium, **nonetheless** addressed the impact of colonisation and white settlement ()/()/ (). In *African Political Systems* (1940), only contributions by Audrey Richards and Gluckman (in his chapter on the Zulu Kingdom) included sections on European rule and post-European changes. In 'Analysis of a social situation in modern Zululand' (1940), he developed the concept of the social situation, in this case a bridge-opening ceremony, as an observed event from which anthropologists abstract social structure, relationships, and institutions of a particular society. **Moreover**, by positing 'the existence of a single African-White community', Gluckman foreshadowed a major preoccupation of the Rhodes-Livingstone Institute (RLI) anthropologists **as well as** the later anthropology of colonialism ()/(). He noted, **for example**, that the Zulu desire for European material goods and the European need for Zulu labour and wealth brought these two groups together in a situation of **both** interdependence **and** conflict ()/().

- a) Max Gluckman contribuiu para que áreas do conhecimento antropológico?
- b) Para o que seus artigos baseados no trabalho de campo na África do Sul no fim da década de 1930 chamavam a atenção?
- c) Qual o conceito desenvolvido por Gluckman em "Análise de uma situação social na Zululândia moderna" e o que poderia ser abstraído daí?
- d) Que questões Gluckman antecipa, ao postular a existência em uma única comunidade African-White?

Constantemente, lembrávamos a turma de que as perguntas eram simples e continham os cognatos que facilitariam a localização das respostas. Também experimentamos com uma outra forma de estruturar o glossário. Selecionamos as palavras cujos significados poderiam ser mais complicados de inferir e colocamos sua classe gramatical e definição em inglês como nota de rodapé. Trata-se de uma

maneira de apresentar a turma o uso de dicionários monolíngues e lembrar o corpo discente de que seu uso é de grande importância e pode servir para a ampliação de vocabulário. De todo modo, mantivemos uma tradução dos termos entre colchetes logo depois das definições em inglês.

Abrimos o dicionário Cambridge *online* para uso de falantes de português do Brasil, de onde haviam sido tiradas as definições, e mostramos à turma de que formas usar essa importante ferramenta.

Solicitamos que fizesse a primeira passagem pelo texto localizando as respostas para as questões. Chamamos novamente sua atenção aos cognatos e à ativação seus conhecimentos prévios, tanto linguísticos quanto de mundo, e de tudo o que já vinham aprendendo sobre a Escola de Manchester. Solicitamos que lessem as perguntas antes de passar pelos parágrafos, que atentassem ao uso do glossário e que nos chamassem caso tivessem quaisquer questões.

Dado o tempo de uma primeira passagem pelo texto, localizamos juntos as respostas no texto usando o projetor. As respostas eram colocadas em inglês e depois apresentada a tradução de cada frase. Desse modo, o conjunto de estudantes tinha acesso ao conteúdo completo do verbete. Aproveitamos esse momento para tirar dúvidas também sobre o conteúdo do texto e sua relação com as leituras já realizadas na disciplina.

Terminada essa primeira etapa, passamos para o tópico linguístico da atividade. Apresentamos a estudantes os marcadores de discurso, ou conectivos: palavras ou conjuntos de palavras de extrema importância para quem está desenvolvendo habilidades de leitura e compreensão de texto. Os marcadores indicam a relação estabelecida entre duas frases e falam muito sobre a intenção das autoras e autores dos textos. São palavras, normalmente conjunções, usadas para ligar orações e ideias no texto. Reconhecer e, eventualmente, usar os conectivos é fundamental para decodificar as ideias do texto. Além do mais, a escolha dos marcadores mais pertinentes pode dar ao texto coesão e elegância (Netto, 2012).

Apresentamos a alunos e alunas alguns tipos de marcadores de discurso, focando em suas diferentes funções no texto, como contraste, consequência, adição e exemplificação (vide Netto, 2012, p. 186 e 187).

No verbete impresso que a turma recebeu, destacamos alguns marcadores por parágrafo. No final das frases em que estavam contidos, deixamos um parêntese em negrito [()] para que completassem a seguinte atividade: estudantes deviam, após cada marcador, deixar registrado se tratava-se de um marcador de adição [marcar A], de contraste [marcar C] ou de exemplificação [marcar E]. Solicitamos que fizessem essa atividade em duplas.

Tratava-se de uma maneira de já decifrar os tipos de marcadores por si, ao mesmo tempo em que pensavam na estrutura do texto e passavam mais uma vez por

seu conteúdo. Passado o tempo da atividade nos voltamos à projeção e recolhemos as respostas de alunas e alunos

BALANÇO DA INICIATIVA E CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da primeira fase, em 2018, ouvimos de alunos e alunas suas impressões ao longo de todo o semestre. Tivemos dois momentos explícitos, o primeiro, após a segunda atividade e o segundo, depois da avaliação. De toda forma, estudantes vinham até nós deixar seus comentários e sugestões a respeito das atividades. Algumas dessas sugestões pudemos incorporar às atividades seguintes. Em 2019, optamos por circular um pequeno questionário de avaliação ao fim do semestre. Nesse ano, contamos também com a presença de estudantes de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/USP) que, com interesse pelas possibilidades de aprimoramento de suas ferramentas de leitura em inglês, participaram das sessões com alunas e alunos de graduação.

O retorno da turma, nas duas ocasiões, foi bastante positivo. Tivemos estudantes que relataram pensar não ter conhecimentos de inglês suficientes para levar a cabo as atividades, e sentiram surpresa e satisfação em conseguir fazê-lo. Falaram que tinham conhecimento “nulo” do idioma, ou disseram que aprenderam muito pouco na escola. Sentiam-se em “defasagem”. De todo modo, disseram ter gostado das atividades, pois as perguntas que guiavam as passagens pelo texto permitiam um primeiro acesso facilitado. Escutamos de participantes que as atividades serviram de encorajamento a seguir trabalhando com os textos e a “perder o medo”.

Estudantes que possuíam maiores conhecimentos linguísticos no idioma estrangeiro, disseram ter achado positivo o trabalho com outros gêneros discursivos acadêmicos em inglês. As apresentações desses outros tipos de textos e as ferramentas de busca por resenhas, dicionários de verbetes, dicionários monolíngues, etc. trazidos por nós foram lidas como positivas. Também consideraram especialmente boa a oportunidade de visitar e ampliar o conteúdo visto na disciplina e acharam que voltar aos textos em inglês usados nas atividades “foi bom para estudar para a prova”. As críticas recebidas lamentavam o tempo curto das oficinas e pediam maior periodicidade. O *feedback* positivo nos anima, pois nossa impressão também é a de que a experiência didática teve sucesso e deve ser aprimorada e estendida.

Nossa iniciativa, sabemos, não substitui o aprendizado contínuo do idioma estrangeiro nem os cursos de idioma regulares. Ao longo das atividades, incentivamos estudantes a buscarem os cursos de inglês gratuitos e de baixo custo oferecidos em algumas unidades da Universidade. Muitos e muitas o fizeram e algumas pessoas disseram tê-lo feito depois de ter se deparado com a possibilidade

de acessar os conteúdos em inglês que oferecemos nas atividades. “Ler um texto em inglês pela primeira vez de verdade”, como experienciado por parte da turma em nossas atividades, pode servir de incentivo para desmontar barreiras no aprendizado de idiomas estrangeiros que, como apontamos na introdução, por vezes caminham ao lado das desigualdades raciais e classe. Assim, nossa experiência em oferecer ferramentas de leitura e de decodificação de textos a estudantes em sua fase inicial de formação, promovendo o acesso a conteúdos de nossa disciplina em inglês, mostrou-se uma forma frutífera, cuidadosa e, na nossa leitura, democrática, de contribuir para uma importante conversa sobre as relações entre o papel da docência nas disciplinas obrigatórias de Antropologia e o letramento acadêmico de nossas alunas e alunos. Essa iniciativa, no momento, está sendo desenvolvida exclusivamente entre discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/USP) e conta com cerca de 20 estudantes¹⁰. O compartilhamento desse processo será feito em nossa próxima conversa.

10 | O PPGAS/USP vem conduzindo uma série de iniciativas com o objetivo de avaliar as políticas de inclusão que vêm sendo conduzidas pelo Programa. Parte desse processo de diálogo pode ser visto no Canal do PPGAS no YouTube. Pelo potencial reflexivo, chamamos atenção para o Seminário “Ações afirmativas na Pós-Graduação: reflexões e desafios”, realizado em parceria com a Comissão Permanente de Ações Afirmativas (COPAF) e o Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS), nos dias 30/09 e 01/10 de 2021. <https://www.youtube.com/channel/UC-pjHB5C3VT1uuy60hOpUiQ>

Laura Moutinho é professora Associada (Livre-Docente) do Departamento de Antropologia e coordenadora do PPGAS, ambos da USP. Pesquisadora do Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS/USP). Coordena a Comissão Editorial de Periódicos Científicos (ABA) e o Comitê Estudos Africanos (ABA). Coordena 3 acordos de cooperação internacional com universidades sul-africanas: FFLCH/USP e a Wits University, Stellenbosch University e a University of Western Cape. É bolsista produtividade e coordena projeto contemplado no Edital Universal, ambos do CNPq e tem apoio da Fapesp.

Thais Tiriba é Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/ USP), com financiamento da FAPESP (Processo:19/01498-9). Mestre em Antropologia Social pela mesma instituição (PPGAS/USP 2016). Possui bacharelado (2013) e licenciatura (2019) em Ciências Sociais também pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS/USP). Desenvolve pesquisas na área de relações de gênero, relações raciais, mercados matrimoniais transnacionais e conjugalidades contemporâneas no Brasil, Alemanha e África do Sul.

Rodrigo Brusco é Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo. É mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/USP e doutorando na mesma instituição, além de Sócio Colaborador da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP). Desde 2018 realiza pesquisa etnográfica junto ao povo Kawaiwete do Xingu. Tem interesse e atua na área de Antropologia, nos temas: etnologia indígena, transformação indígena,

parentesco e teoria antropológica. Seu doutoramento é realizado com financiamento da FAPESP (Processo:19/00170-0).

Contribuições de autoria: Não se aplica

FINANCIAMENTO: O projeto teve apoio financeiro da Diretoria da FFLCH, em 2018. Contou também com suporte do CNPq, FAPESP e de bolsa do Programa de Aperfeiçoamento de Ensino (PAE/USP).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Wilson Mesquita de. 2014. Estudantes com desvantagens sociais e os desafios da permanência na universidade pública. PIOTTO, Débora C. (Org.). *Camadas populares e universidades públicas. Trajetórias e experiências escolares*. São Carlos: Pedro & João Editores.

BORGES, Antonádia. 2020. *Very rural background*: os desafios da composição-terra da África do Sul e do Zimbábue à chamada educação superior. *Revista de Antropologia*, 63(3), e178183. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178183>

AMIT, Vered. 2004. *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge.

DUBBELD, Bernard. 2021. Granting the Future? The Temporality of Cash Transfers in the South African Countryside. *Revista de Antropologia*, 64(2), e186648. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.186648>

FERREIRA, Marília Mendes; STELLA, Vivian Cristina Rio. 2018. *Redação acadêmica: múltiplos olhares para o ensino da escrita acadêmica em português e línguas estrangeiras*. São Paulo: FFLCH Humanitas.

HERSKOVITS, Melville J. 1944. Review of The Nuer: a Description of the Modes of

Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People” by E. E. Evans-Pritchard. *American Anthropologist* (46), issue 3, 396/400 <https://doi.org/10.1525/aa.1944.46.3.02a00160>

LIMA, Marcia. 2018. A produção de conhecimento em tempos de conflito: o lugar das Ciências Sociais. *Revista de Antropologia*, 61(1), 95-102. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145516>

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

LOPES, Pedro. 2019. Deficiência como categoria do Sul Global: primeiras aproximações com a África do Sul. *Revista Estudos Feministas*, v. 27, p. e66923. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n366923>

MATEBENI, Zethu. 2017. Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer. *Revista de Antropologia*, 60(3), 26-44. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141826>

MOUTINHO, Laura. 2015. *On The other side?* Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul. *Anuário Antropológico*, v. 40, p. 77-97, 2015.

MOUTINHO, Laura. 2004. *Razão, "Cor" e Desejo: Uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP. 450p

MOUTINHO, Laura. 2012. Sobre danos, dores e reparações: *The Moral Regeneration Movement* - controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. In: TRAJANO FILHO, Wilson. (Org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. 1ed. Brasília: ABA, pp. 10-36.

NETTO, Lucia Regina Fonseca. 2012. *Inglês Instrumental*. Ilhéus: Editora da UESC, 2012.

NEVES, Paulo S. C; FARO, André & SCHMITZ, Heike. (2016). As ações afirmativas na Universidade Federal de Sergipe e o reconhecimento social: a face

oculta das avaliações. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, 24(90), 127-160. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-40362016000100006>

NEVES, Paulo Sérgio da Costa, MOUTINHO, Laura & SCHWARCZ, Lilia. 2019. Herança colonial confrontada: reflexões sobre África do Sul, Brasil e Estados Unidos. *Revista Estudos Feministas*, v. 27, p. e66960-e66960. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n366960>

TIRIBA, Thais Henriques. 2019. *Sugar relationships: sexo, afeto e consumo na África do Sul e no Brasil*. *Revista Estudos Feministas*, v. 27, p. e66921. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n366921>

Recebido em 1 de setembro de 2021. Aceito em 13 de outubro de 2021.