revista de antropologia

São Paulo, USP, 2018, v.61 n.2

© Alicia Esteves

DOSSIÊ

MICHEL DE CERTEAU [EM USO]

Apresentação
Fernanda Arêas Peixoto, Julia Ruiz Di Giovanni

Cartógrafo do corpo e do espírito
Barbara Glowczewski

Fazer corpo como tomar a Bastilha: leituras de Michel De Certeau para uma antropologia do gesto político
Julia Ruiz Di Giovanni

O tempo encantado ou as astúcias dos homens lentos - Um "hipócrita" diálogo com Michel de Certeau
Laurent Vidal

Modos insubmissos de viver: Barcelona aos passos de Michel de Certeau
Rogerio Proença Leite

O que fabrica o historiador quando faz história, hoje? Ensaio sobre a crença na história (Brasil séculos XIX-XXI)
Temístocles Cezar

Relembrar Michel de Certeau
Fernanda Arêas Peixoto

ENTREVISTA

A multiplicidade de caminhos na vida urbana – Entrevista com Ruth Finnegan
Heitor Frúgoli Jr

ARTIGOS

"Questão política": programas públicos e acusações entre mediadores
Monique Florencio de Aguiar

A invenção da infância: mudança geracional na comunidade de Feira Nova (Orobó – PE) a partir do Programa Bolsa Família
Patrícia Oliveira S. dos Santos, Flávia Ferreira Pires

Parentesco espiritual e afinidade potencial na América do Sul
Helena Moreira Schiel

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

Por mais experimentos de escrita antropológica | *Crumpled Paper Boat: Experiments in ethnographic writing*, de Anand Pandian e Stuart McLean (orgs.)
Soraya Fleischer

Saberes à beira do caminho museológico | *Tecendo saberes nos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng*. Museu de Arqueologia e Etnologia Professor Oswaldo Rodrigues Cabral (MArquE - UFSC)
Alberto Luiz de Andrade Neto, Julia Marques Faraco

Compte-rendu: D'un monde à l'autre | *D'Un Monde à l'autre – fragments d'une cosmologie brésilienne*, de Agnès Clerc-Renaud
Cecília Rodrigues Ribeiro

CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

EDITORA RESPONSÁVEL – Laura Moutinho
COMISSÃO EDITORIAL – Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino e Sylvia Caiuby Novaes
SECRETÁRIO – Edinaldo F. Lima
ASSISTENTE EDITORIAL – Pedro Lopes
ASSISTENTE EDITORIAL (SEÇÃO CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS) – Luísa Valentini
REVISÃO – Pedro Lopes e André Bogaz e Souza
PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA – Fernando Bizarri (Estudio Brita)

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*
Antonio Motta – *Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil*
Carmen Guarin – *Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina*
Catarina Alves Costa – *Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal*
Cláudio Alves Furtado – *Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil*
Eduardo Viveiros de Castro – *Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*
Esmeralda Celeste Mariano – *Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique*
Fernando Giobellina Brumana – *Universidad de Cádiz, Cádiz, Espanha*
Gilton Mendes dos Santos – *Universidade Federal de Manaus, Manaus, Brasil*
Jane Felipe Beltrão – *Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil*
Joana Overing – *The London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido*
João Biehl – *Princeton University, Princeton, Estados Unidos da América*
Júlio Cézar Melatti – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*
Klass Woortmam – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*
Livio Sansone – *Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil*
Lourdes Gonçalves Furtado – *Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil*
Luiz Fernando Dias Duarte – *Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*
Mara Viveiros – *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colômbia*
Marisa G. S. Peirano – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*
Moacir Palmeira – *Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*
Oscar Calavia Sáez – *Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil*
Paul Henley – *The University of Manchester, Manchester, Reino Unido*
Roberto Kant de Lima – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*
Ruben George Oliven – *Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil*
Simone Dreyfrus Gamelon – *École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França*
Tânia Stolze Lima – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*
Wilson Trajano Filho – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*
Zethu Matebeni – *University of Cape Town, Cidade do Cabo, África do Sul*

CAPA

Alicia Esteves

APOIO

CAPES
CNPq
SIBI/USP

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

revista de antropologia

61(2) – Maio/Agosto de 2018

Sumário

DOSSIÊ

MICHEL DE CERTEAU [EM USO]

7 **Apresentação** | Fernanda Arêas Peixoto, Julia Ruiz Di Giovanni

11 **Cartógrafo do corpo e do espírito** | Barbara Glowczewski

19 **Fazer corpo como tomar a Bastilha: leituras de Michel De Certeau para uma antropologia do gesto político** | Julia Ruiz Di Giovanni

40 **O tempo encantado ou as astúcias dos homens lentos - Um "hipócrita" diálogo com Michel de Certeau** | Laurent Vidal

55 **Modos insubmissos de viver: Barcelona aos passos de Michel de Certeau** | Rogerio Proença Leite

78 **O que fabrica o historiador quando faz história, hoje? Ensaio sobre a crença na história (Brasil séculos XIX-XXI)** | Temístocles Cezar

96 **Relembrar Michel de Certeau** | Fernanda Arêas Peixoto

ENTREVISTA

110 **A multiplicidade de caminhos na vida urbana | Entrevista com Ruth Finnegan** | Heitor Frúgoli Jr.

CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

ARTIGOS

124 **"Questão política": programas públicos e acusações entre mediadores** | Monique Florencio de Aguiar

156 **A invenção da infância: mudança geracional na comunidade de Feira Nova (Orobó – PE) a partir do Programa Bolsa Família** | Patrícia Oliveira S. dos Santos, Flávia Ferreira Pires

187 **Parentesco espiritual e afinidade potencial na América do Sul** | Helena Moreira Schiel

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

208 **Por mais experimentos de escrita antropológica** | ***Crumpled Paper Boat: Experiments in ethnographic writing*, de Anand Pandian e Stuart McLean (orgs.)** | Soraya Fleischer

214 **Saberes à beira do caminho museológico** | ***Tecendo saberes nos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng*. Museu de Arqueologia e Etnologia Professor Oswaldo Rodrigues Cabral (MArquE - UFSC)** | Alberto Luiz de Andrade Neto, Julia Marques Faraco

222 **Compte-rendu: D'un monde à l'autre** | ***D'Un Monde à l'autre – fragments d'une cosmologie brésilienne*, de Agnès Clerc-Renaud** | Cecília Rodrigues Ribeiro

CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

revista de antropologia

61(2) – May/August 2018

Table of Contents

DOSSIER

MICHEL DE CERTEAU [IN USE]

7 **Presentation** | Fernanda Arêas Peixoto, Julia Ruiz Di Giovanni

11 **Cartographer of the Body and the Spirit** | Barbara Glowczewski

19 **Body-Making as Storming the Bastille: Readings of Michel De Certeau Toward an Anthopology of Political Gestures** | Julia Ruiz Di Giovanni

40 **The Enchanted Time or the Ruses of Slow Men – A "Hypocritical" Dialogue with Michel de Certeau** | Laurent Vidal

55 **Unsubmissive Ways of Living: Barcelona in the Footsteps of Michel de Certeau** | Rogerio Proença Leite

78 **What Does the Historian Craft When He Writes History Today? Essay on the Belief of History (Brazil 19th - 21st Centuries)** | Temístocles Cezar

96 **Recollecting Michel de Certeau** | Fernanda Arêas Peixoto

INTERVIEW

110 **Multiplicity of Pathways in Urban Life | Interview with Ruth Finnegan** | Heitor Frúgoli Jr.

CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

ARTICLES

124 **"Political Matter": Public Programs and Accusations Among Mediators** | Monique Florencio de Aguiar

156 **The Invention of Childhood: Generational Change in Feira Nova Community (Orobó - PE) from the Bolsa Família Program** | Patrícia Oliveira S. dos Santos, Flávia Ferreira Pires

187 **Spiritual Kinship and Potential Affinity in South America** | Helena Moreira Schiel

REVIEWS

208 **Por mais experimentos de escrita antropológica** | ***Crumpled Paper Boat: Experiments in ethnographic writing*, by Anand Pandian and Stuart McLean (orgs.)** | Soraya Fleischer

214 **Saberes à beira do caminho museológico** | ***Tecendo saberes nos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng*. Museu de Arqueologia e Etnologia Professor Oswaldo Rodrigues Cabral (MArquE - UFSC)** | Alberto Luiz de Andrade Neto, Julia Marques Faraco

222 **Compte-rendu: D'un monde à l'autre** | ***D'Un Monde à l'autre – fragments d'une cosmologie brésilienne*, by Agnès Clerc-Renaud** | Cecília Rodrigues Ribeiro

CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148929

DOSSIÊ | Michel de Certeau [em uso]

Apresentação

Fernanda Arêas Peixoto
e Julia Ruiz Di Giovanni

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
fareaspeixoto@gmail.com e judigiovanni@gmail.com

A abertura teórica da antropologia em relação a novos campos e domínios, notável nos últimos anos, vem acompanhada da releitura de textos e autores algo deixados de lado, em uma tentativa de reintroduzi-los nos debates recentes da disciplina. A obra de Michel de Certeau (1925-1986) é uma das que vem sendo reavaliadas em função das sugestões que lança para a(s) antropologia(s) que fazemos hoje. Desse modo, somando-se aos esforços de "repensar a antropologia", nos conhecidos termos de Leach, este dossiê reúne reflexões em torno dos usos contemporâneos de diferentes faces da produção de Certeau[1]. Em lugar de proceder a uma apresentação sistemática do autor e de sua obra, a motivação dos textos aqui reunidos é experimentar apropriações criativas (e criadoras) dos seus escritos, a cargo de pesquisadores de distintas formações e áreas de atuação – todos eles leitores mais que especialistas em sua obra. Pensar *com* Michel de Certeau, teorias, métodos e questões contemporâneas, indagando o seu alcance e potencialidades para a reflexão atual: eis o objetivo primeiro deste dossiê[2].

Não parece demais insistir sobre o caráter plural da obra de Michel de Certeau, que desafia classificações preestabelecidas, bem como o seu perfil múltiplo, construído em função de inserções em grupos diversos e do cruzamento, muitas vezes improvável, de disciplinas e perspectivas. Jesuíta e historiador; antropólogo e teórico da linguagem; erudito, etnógrafo e militante político empenhado: todas essas designações jogam luz sobre aspectos de seu perfil, mostrando-se, ao mesmo tempo, sempre insuficientes. Não por acaso, os estudiosos de sua obra insistem nas imagens do "homem de fronteira" ou do "viajante", aquele que se desloca entre saberes e instituições, sempre dentro e fora de cada um deles, em função do exercício permanente de uma perspectiva crítica que perturba e desestabiliza trilhas consolidadas. Sua disposição para arriscar caminhos não

1 Os textos foram originalmente elaborados para o Colóquio Internacional Michel de Certeau [em uso], realizado na Universidade de São Paulo, entre 19 e 21 de setembro de 2016, pelo Coletivo ASA – Artes, Saberes e Antropologia, grupo de pesquisa vinculado ao Departamento de Antropologia da FFLCH/USP. Do colóquio participaram os autores que integram o dossiê (à exceção de Barbara Glowczewski), além de André Mesquita (historiador, Red Conceptualismos Sur); Carlos Zeron (historiador, USP); Danilo Paiva Ramos (antropólogo, UFBA); Diana Vidal (Filosofia e Ciência da Educação, USP); Luce Giard (pesquisadora emérita, CNRS-EHESS); Mário Eduardo Costa Pereira (psicanalista, UNICAMP) e Stephen Wright (European School of Visual Arts).

2 Para uma compreensão mais circunstanciada da obra de Michel de Certeau remetemos o leitor às apresentações feitas por Luce Giard aos volumes: *Histoire et psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1987 ("Un chemin non tracé"); *La faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil,

previamente traçados encontra-se refletida nos alcances de sua produção, que oferece sugestões para diferentes domínios: história, antropologia, psicanálise, educação, linguística, arquitetura e urbanismo, entre outras. No mesmo sentido, são notáveis as ressonâncias de suas ideias fora dos limites universitários, fundamentalmente nos campos das artes e da política.

Certeau iniciou sua obra como erudito e historiador da religião no interior da Companhia de Jesus, a que permaneceu vinculado por toda a vida. Fiel às escolhas e preocupações primeiras (o cristianismo e a análise exegética rigorosa), o autor desenvolveu seus estudos e reflexões em intenso diálogo com algumas das experiências intelectuais mais importantes do século XX: os desdobramentos da linguística em direção aos aspectos performativos da linguagem e aos debates sobre as políticas das línguas; as reformulações críticas do fazer historiográfico (que o lançam na direção da escrita e da epistemologia da história); as releituras da psicanálise freudiana (que ele segue de perto em função de sua aproximação da Escola Freudiana de Paris, idealizada por Lacan); as expansões e críticas ao estruturalismo, dentro e fora da França. Seu interesse pelo cotidiano, por sua vez, leva-o à releitura de perspectivas filosóficas atentas às linguagens e à vida comum, bem como ao diálogo crítico com seus contemporâneos, como Pierre Bourdieu e Michel Foucault.

Vale assinalar que as elaborações teóricas do autor foram tocadas pelos processos políticos relevantes de seu tempo. Certeau deixa-se impactar por maio de 1968 na França e seus desdobramentos e pelas experiências de resistência às ditaduras militares na América Latina, mas igualmente pelas transformações da chamada cultura popular nas sociedades industriais – sobre as quais refletiu a partir de suas viagens ao continente americano, Brasil inclusive, na segunda metade dos anos 1960. O período como professor na Universidade da Califórnia (San Diego), entre 1978 e 1984, por sua vez, promoverá inflexões inéditas em seu percurso, em função das interlocuções ali abertas e dos novos aportes que elas promovem às suas pesquisas sobre a pluralidade cultural e a cultura de massa.

Construída no compasso entre a erudição e o trabalho minucioso com as fontes; entre as cogitações teóricas e a pesquisa empírica detalhada; entre o recuo histórico e uma reflexão sobre o tempo presente no qual busca intervir intelectual e politicamente, a obra de Michel de Certeau extrapola campos específicos. Graças ao trânsito entre universos e modos de análise, o autor oferece inspirações teóricas e metodológicas a toda investigação interessada em capturar dimensões fugidias da vida social – tais como as formas múltiplas que a experiência cotidiana assume na cidade e as práticas inventivas implicadas em diversas modalidades de consumo cultural: práticas de leitura, modos de crer, maneiras de caminhar, morar, cozinhar etc. Parece, assim, impossível revisitar sua obra sem uma disposição generosa para percorrer as derivas transdisciplina-

1987; *L'invention du quotidien 1*, Arts de faire, Paris, Gallimard, 1990; *L'invention du quotidien 2*. Habiter, cuisinier, Paris, Gallimard, 1994; *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994; *La fable mystique II*, Paris, Gallimard, 2013. Indicamos ainda, entre outros, a coletânea *Le Voyage mystique*, Recherches des sciences religieuses, 1998 e a tese de Andrés Freijomil, *Arts de braconner*. Pratiques de la lecture chez Michel de Certeau, EHESS, 2011. Uma biografia de Certeau foi escrita por François Dosse, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002.

res que seu pensamento convida a experimentar.

A produção de Certeau, sem dúvida, conta com uma intensa circulação, que reverbera nos quatro cantos do mundo, em muitos idiomas. Seus livros receberam muitas traduções; sua trajetória foi marcada por deslocamentos como professor e pesquisador por diversos países da Europa e das Américas; inúmeros grupos se formaram dedicados à difusão de suas ideias e surgiram as mais variadas iniciativas inspiradas em suas formulações[3]. Não por acaso, o seminário em sua homenagem quando se completaram 30 anos desde sua morte, realizado em 2016 e organizado por sua maior colaboradora, Luce Giard, teve como título *A viagem da obra* e reuniu pesquisadores de diferentes continentes[4]. No Brasil, Michel de Certeau foi e continua sendo lido, traduzido e comentado, figurando nas bibliografias de teses e cursos universitários. Se isso é verdade, poucos foram, salvo engano, os esforços realizados entre nós de aferição atenta de suas ideias. Esta é efetivamente a motivação maior do presente dossiê que, com o auxílio de pesquisadores de distintas áreas e formações, pretende apresentar algumas dessas ideias *em uso* (razão do título escolhido), mostrando como as formulações do autor repercutem em pesquisas atuais.

As noções de tática e de *braconnage*, centrais na reflexão de Certeau, são exploradas de modo distintos e a partir de inspirações teóricas diferentes pelos artigos de Laurent Vidal ("O tempo encantado ou as astúcias dos homens lentos – Um 'hipócrita' diálogo com Michel de Certeau") e Rogerio Proença Leite ("Modos insubmissos de viver – Barcelona aos passos de Michel de Certeau"), ambos repousando o foco de suas análises sobre cenários urbanos. O primeiro artigo está interessado nas cidades portuárias (Rio de Janeiro e Nova Orleans) e nos tempos de espera, aproveitados astuciosamente pelos trabalhadores em suas práticas e criações musicais, que logram subverter o ritmo acelerado do mundo e do trabalho industriais. O segundo artigo examina processos de *gentrificação* de modo a explorar os contra-usos da cidade (neste caso, Barcelona) e projeta uma visada crítica sobre as cidades contemporâneas.

Resistências, persistências e ações de ruas são examinadas por Julia Ruiz Di Giovanni em seu artigo "Fazer corpo como tomar a Bastilha". A partir de um exame das ideias de Certeau sobre a centralidade do corpo para uma perspectiva das práticas, a autora interroga o gesto político tendo como foco o movimento dos estudantes secundaristas em São Paulo, em 2015. A noção de prática volta à baila no artigo de Fernanda Arêas Peixoto, "Relembrar Michel de Certeau", que além de sugerir afinidades entre ele, Tim Ingold e Michael Herzfeld, realiza um exercício autorreflexivo, perscrutando como as leituras de Certeau redefiniram o seu próprio trabalho.

O ensaio de Barbara Glowczewski, que abre o volume, possui deliberada dicção autobiográfica. De modo sucinto e imagético, o texto se debruça sobre a

3 Por exemplo, o grupo italiano *Prendere la Parola*, que reúne pesquisadores de diversas formações (teologia, história, semiótica e estudos culturais) em torno do estudo da obra do autor, disponibilizando em uma plataforma online traduções e informações sobre publicações, pesquisas e eventos dedicados ao trabalho de Certeau (ver: http://www.micheldecerteau.eu, acesso em 11 de julho de 2018) e a revista Historia y grafia, da Universidad Iberoamericana, criada em 1994 sob inspiração direta do autor (ver: http://www.revistahistoriaygrafia.com.mx, acesso em 11 de julho de 2018).

4 O Colóquio *Michel de Certeau: Le voyage de l'œuvre*, realizado trinta anos após o falecimento do autor (9 de janeiro de 1986), teve lugar no Centre Sèvres em Paris, de 10 a 12 de março de 2016, tendo dado origem a um volume de mesmo título, organizado por Luce Giard e editado pela Éditions Facultés Jésuites de Paris, em 2017.

experiência da antropóloga como aluna e orientanda de mestrado de Certeau e, ao fazê-lo, descortina a cena universitária parisiense dos anos 1970 e os rumos tomados por sua antropologia a partir de então. O artigo de Temístocles Cezar, por sua vez, com tom francamente historiográfico, incita um diálogo com os antropólogos sobre a escrita da história (e da antropologia) e sobre os regimes de temporalidade, interpelando uma reflexão sobre o tempo e a memória.

Os seis artigos reunidos neste dossiê dão apenas uma pequena amostra das possibilidades oferecidas pelas ideias de Michel de Certeau. Esperamos que eles contribuam para inspirar novas incursões em sua obra, fazendo proliferar leituras e criações.

Quanto à imagem de Alicia Esteves que acompanha o dossiê, sua escolha deve-se ao modo como ela guarda afinidades com aspectos fundamentais da reflexão do autor: sua predileção pelas táticas inventivas e insubmissas; seu foco na rua como solo onde as criações proliferam; seu interesse pelos corpos e gestos, seja o do leitor diante do livro, o do transeunte ao descrever um percurso ou o do ativista em praça pública.

Cartógrafo do corpo e do espírito

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148930

Tradução
Maria Victoria Gaburro de Zorzi e Fernanda Arêas Peixoto
Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
victoriadezorzi@yahoo.fr, fareaspeixoto@gmail.com

Barbara Glowczewski

CNRS e Laboratoire d'Anthropologie Social Collège de France | Paris, França
barbara.glowczewski@gmail.com

RESUMO

O texto retoma a experiência da autora como aluna e orientanda de Michel de Certeau na Paris da década de 1970, tocada pela efervescência política do maio de 68. Apresentam-se reflexões sobre a importância do professor, tanto de suas análises teóricas, quanto de seu espírito livre e anticonvencional, bem como ponderações sobre sua formação e sobre o feitio de sua antropologia.

PALAVRAS-CHAVE

Maio de 68, cursos de Michel de Certeau, cidade e cultura plural, Antropologia dos cinco sentidos

CARTOGRAPHER OF THE BODY AND THE SPIRIT

ABSTRACT
The text proposes to retell the author's experience as Michel de Certeau's student during the 1970's in Paris, touched by the political effervescence of May 1968, and reflects on the professor's importance - for his theoretical ideas, as well as for his open and unconventional mind - to her intellectual training and to finding her own approach in Anthropology.

KEYWORDS
May 68, Michel de Certeau's Seminars, City and Plural Culture, Anthropology of the Five Senses

Sobretudo (trata-se de um corolário, mas é importante aqui), a análise fenomenológica e praxeológica das trajetórias culturais deve permitir apreender, ao mesmo tempo, uma composição de lugares e a inovação que a modifica ao atravessá-las.
Michel de Certeau, Cultura no plural (2005: 251)[1]

Nos anos de 1976 e 1977, Michel de Certeau lecionava na Universidade de Paris 7, conhecida como Jussieu devido ao nome da praça na qual fora construída, após maio de 68, próxima ao Sena. Sua arquitetura composta por cerca de cinquenta torres, ligadas por prédios suspensos sobre uma esplanada sempre exposta às correntes de ar, tinha por objetivo fazer com que os estudantes circulassem, em vez de se reunirem para contestar. Isso não impediu que, durante os anos 70, a Paris 7 fosse um importante centro de encontro dos *autonomes*[2] que, com lenço vermelho ou *keffieh* palestino preto e branco, agrupavam-se nas escadarias da entrada (hoje inacessíveis) por ocasião das manifestações de Paris. No departamento de etnologia, outra contestação mobilizava professores e alunos. Ela fora criada por Robert Jaulin, então em conflito com Lévi-Strauss, crítico ao seu apoio à sociedade contra o Estado de Pierre Clastres ou à sua denúncia pública do etnocídio na Amazônia (Jaulin, 1974). Georges Condominas, signatário como Jaulin do manifesto dos 121, *Declaração sobre o direito à insubmissão na guerra da Argélia*, havia inventado o conceito de etnocídio a partir do convívio com os Mnong Gar, povos do Vietnã, dos quais ele nos falava entre suas viagens. Os marxistas da Paris 7 alertavam contra a antropologia, que nutrira impérios coloniais como a França, e o rico material de Condominas, nascido no Vietnã, teria permitido, a seu despeito, capturar os combatentes da Indochina. Nos encontrávamos toma-

1 Acerca do título "Cartógrafo do corpo e do espírito": no original, *arpenteur* (*du corps et de l'esprit*) possui um duplo sentido,o técnico – agrimensor – e o caminhante (N.T.).

2 O movimento dos *autonomes*, na França, corresponde a uma corrente de extrema esquerda, de inclinação anarquista, oriunda dos movimentos de maio de 1968. Eram conhecidos por suas práticas baseadas nas ações diretas, acompanhadas, em geral, do uso da violência (N.T.).

dos por questões políticas e éticas, as discussões pipocando entre professores e público, por todos os corredores do departamento de Jussieu.

Na universidade, estávamos matriculados não tanto para obter um diploma, mas sobretudo para mergulhar nesse fórum, algo raro e viciante. Jean Monod, autor de *Barjots* ([1968] 1971) – uma pesquisa sobre grupos da periferia de Paris encomendada pela revista *Elle* – voltava dos Piaroa da Venezuela falando de visões xamânicas, de poesia e de suas experiências alucinatórias, permanecendo às vezes em silêncio para nos fazer sentir os espíritos. Jean-Toussin Dessanati, filósofo da matemática, ensinava que precisávamos dela para compreender a complexidade dos sistemas de parentesco dos povos sem escrita, e que a matemática podia ser fonte de fruições metafísicas. Dominique Temple dizia ser preciso utilizar a lógica da contradição de Lupasco para dar conta da lógica da reciprocidade ameríndia, contra a lógica da identidade que impelia o Ocidente à exclusão. Muito antes da metafísica canibal de Viveiros de Castro, nos bancos escolares da Paris 7, éramos incitados a nos descentrar para pensar as relações entre o quântico e o psíquico das quais os indígenas teriam a chave, tanto ou mais que os cientistas. Na psicanálise, Daniel Sibony especulava sobre as diversas formas de alteridade que atravessam o inconsciente, enquanto Jean Arlaud, cineasta, fazia-nos descobrir aquelas que emergiam dos filmes etnográficos provenientes de todo o mundo. Robert Jaulin convidava regularmente indígenas que nos contavam de suas lutas. Judith Brown chegara da Califórnia para falar dos "*Women Studies*", que iriam rapidamente abrir o campo feminista dos *Gender Studies*, e também das lutas anticapitalistas das ecofeministas, como Starhawk.

Os cursos de Michel de Certeau estavam imersos nessa atmosfera. Tivemos muita sorte em conseguir um lugar no seminário deste que se tornaria um dos cofundadores da escola lacaniana, enquanto, algumas ruas adiante, centenas de pessoas permaneciam na porta do salão em que ocorria o seminário de Lacan. Lacan era abordado nos cursos de Certeau, mas os assuntos principais eram a mística e as *flâneries* pela cidade. Um jesuíta, considerado por muitos na época como distante da ordem religiosa (*jésuite défroqué*)[3], era ao mesmo tempo psicanalista e historiador, e falava da cidade de uma perspectiva etnológica. Certeau era valioso em um momento no qual alguns antropólogos clássicos postulavam que os cultos afro-brasileiros e as culturas ultramarinas da Reunião ou das Antilhas colonizadas pela França seriam "aculturadas", excessivamente misturadas para serem culturalmente autênticas e, por isso mesmo, indignas de interesse dos verdadeiros estudos etnológicos. Tive a sorte de ser formada no lugar mesmo onde desconstruíamos tais preconceitos – que ainda persistem entre alguns antropólogos na França, no Brasil e em diversos lugares.

Ouvi o termo "etnologia" pela primeira vez no rádio, escutando justamente

3 Ver, por exemplo, Dosse (2002) e Cusset (2006).

uma entrevista de Chambard de Lauwe, que falava da cidade. Eu morava na cidade e era a cidade, como espaço de cultura em vias de fabricação, que eu queria compreender, a partir de meios heterogêneos e híbridos. Era isso que Michel de Certeau nos ajudava a pensar, antes mesmo da publicação de seus livros sobre *A invenção do cotidiano* (1980) e de sua prática da cidade. Em *A cultura no plural* ([1974] 2001), ele antecipava as questões dos *Cultural Studies* e os problemas do multiculturalismo, como destacou Richard Terdiman, da Universidade da Califórnia em Santa Cruz, na 4ª edição da tradução inglesa do livro (*Culture in the Plural*, 2001). Acima de tudo, seus cursos convidavam a uma *flânerie* no espaço urbano em direção a um outro mundo, entre loucura e mística.

Em seu curso de 1976 na Paris 7, Michel de Certeau nos fez trabalhar sobre "Mélancolique et/ou mystique: J.-J. Surin. Fable du nom et mystique du sujet: Surin"[4]. Surin foi um místico do século XVII, nascido em Bordeaux em 1600, em uma família de comerciantes, que se tornou nobre. Morto em 1665, ele foi autor de *La Science expérimentale*. Na cópia que guardei, eu havia destacado em rosa, na parte intitulada "O significante, ou o corpo desmedido", as seguintes palavras aqui sublinhadas:

> *O objeto apreendido em uma rede de amor torna-se subitamente um Observador que, do fundo do quadro, como em algumas pinturas, olha de cima o espectador transformando-o em um ser* observado[5] *com furor.*
> *Como o mundo de Júlio Verne (em* A viagem ao centro da terra*), o corpo é oco. É uma caverna, ocupada por estes "lagos do ventre" (Groddeck). O corpo inteiro é uma "boca". Daí essas praias interiores, que "beijam", por meio de deliciosas ondas, as orlas do outro. (Nota 27 bis: Mais tarde, Surin falará da mesma forma sobre a "paz" após os sofrimentos (...). O mar em sua plenitude vem visitar a terra e beija as margens que Deus lhes deu como limite) (Surin* apud *Certeau, 1978: 41)*[6].
> *Não há saber senão o erótico – pela alteração aterrorizante ou deliciosa que transforma o corpo em um terreno irreconhecível, ilegível pela intervenção do desconhecido (idem: 42).*

"O estudo da mística permite (então) uma exegese não religiosa da religião", escreveu de Certeau em *l'Encyclopédie universalis* (1968: 526). Foi ele, então, que eu escolhi para orientar a minha dissertação de mestrado intitulada *Antropologia dos cinco sentidos*. Ele se divertiu muito com o texto final que eu entreguei em seu apartamento, na Rua de Lourmel. Ao longo das 65 páginas do texto, decidi substituir a maior parte das marcas de pontuação por reticências. A dissertação começava pelo que denominei de meu "mito pessoal", a partir do meu uso da visão, da audição, do olfato, do paladar e do tato e, em seguida, desdobrava-se através de mitos recolhidos mundo afora (na Biblioteca Nacional da França e na

4 A primeira nota do texto de Certeau sobre Surin esclarecia que este texto fora retomado de uma apresentação em um seminário organizado por Julia Kristeva no hospital da Cidade Universitária e dá sequência a "L'Énonciation mystique" (Certeau, 1976). "Mélancolique et/ou mystique: J.J. Surin" (Certeau, 1978) é citado como pouco conhecido por Claude Rabant (2002).

5 Em destaque no texto de Michel de Certeau sobre Surin (1978: 40, nota 23). As referências também são dele no mesmo texto: Lacan. 1973. *Le Séminaire, livre XI Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil; Merleau-Ponty. 1964. *Le Visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.

6 Certeau refere-se ao texto de J.J. Surin, "Questions importantes à la vie spirituelle sur l'Amour de Dieu", III, 2, Téqui, 1930, p. 116-117.

Biblioteca Ste. Geneviève), para interrogar cada um dos cinco sentidos, particularmente em relação à dor e ao prazer. O conjunto estruturava-se por certa busca do sagrado, que atravessa o corpo em movimento. Tendo começado com as querelas entre os empiristas ou sensualistas e os racionalistas ou idealistas, terminava com uma apologia dos aprendizes de feiticeiros... (Ver as duas imagens).

Inspirada, entre outras, por antigas leituras que mencionavam serem as viúvas aborígenes da Austrália submetidas, durante dois anos, a um tabu em relação à palavra, decidi viajar para lá em 1979. Eu me encontrava em busca tanto de uma comunicação que excluísse o significante, quanto de uma feminilidade oriunda de atividades realizadas somente entre mulheres. Assim, realizei minha pesquisa de campo com os Warlpiri do deserto central, onde as mulheres se encarregaram de mim, impulsionando minha vida em direção a um desconhecido, que continuo a descobrir, a cada dia, inclusive no Brasil, graças à umbanda (Glowczewski, 2015). Durante a minha primeira estada australiana, fui a Canberra para tentar obter uma bolsa do Instituto de Estudos Aborígenes (IAS, que se tornou AIATSIS). Peter Ucko, então seu diretor, fez diversas perguntas sobre minhas leituras e concluiu que o departamento da Paris 7 não dava boa uma formação em antropologia, pois nós rejeitávamos o estruturalismo de Lévi-Strauss, sem ao menos ensinar Radcliffe-Brown e outros ancestrais incontornáveis... Consequentemente, eu não podia receber o financiamento para pesquisa do instituto...

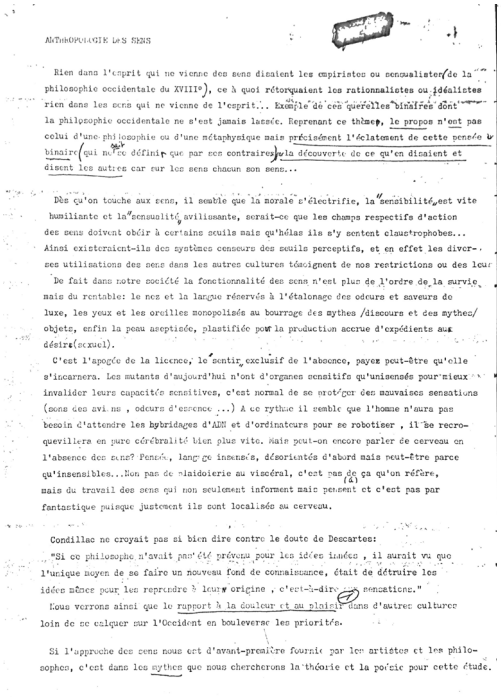
Escrevi imediatamente a Michel de Certeau para falar de minha decepção e mesmo para responsabilizá-lo um pouco por essa situação[7]... Quatro anos mais tarde, enviava a ele um exemplar de *La Cité des cataphiles. Mission anthropologique dans les souterrains de Paris* (Glowczewski, 1983), livro prefaciado por Félix Guattari, resultado de uma pesquisa que eu realizara sobre os andarilhos clandestinos das galerias subterrâneas de minha cidade. Fiquei muito triste por ter esse cartógrafo da cidade e da cultura plural nos deixado antes mesmo que eu pudesse lhe oferecer *Les Rêveurs du désert* (Glowczewski, [1989] 1996). Esse trabalho dedicava-se a andarilhos que ele certamente teria compreendido melhor que Durkheim (Glowczewski, 2014) em função de sua relação com a caminhada, com a nominação da topografia, com a ajuda de uma filosofia do desejo, os *Dreamings* em devir. De fato, os Warlpiri da Austrália central fabricam uma espiritualidade que os antropólogos chamam de totêmica, mas que eles designam como Sonhos (*Jukurrpa*, *Dreaming*), redes de caminhos que ligam os lugares sagrados por meio de relatos míticos e cantos rituais, cartografados em pinturas corporais e danças. Foi escrevendo esse livro que eu compreendi a que ponto minha formação na Paris 7, na qual Michel de Certeau foi um fermento, permitiu-me perceber o campo australiano de forma distinta, o que me levou a fazer outra etnologia e antropologia, diferente daquela que, desde então, critico sistematicamente.

"É necessário um sexto sentido, pelo qual o sujeito se volte para si mesmo

7 Evoquei o fato em *Rêves en colère* (Glowczewski, 2004).

e o corpo para o corpo, sentido comum ou sentido interno", escreverá, em 1985, Michel Serres (1985: 52), que observava como a palavra *randonnée* (caminhada) vem do francês antigo *randon* (corrida veloz e impetuosa), que em inglês deu origem a *random* (aleatório). Deligny também falava de um sexto sentido, que ele atribuía ao tempo, cartografando durante toda a sua vida as linhas de errância de crianças autistas que, em seu acampamento das Cévennes, caminhavam *randomly*, mas não completamente. Deligny é, portanto, outro cúmplice de Guattari e Deleuze, que em "As crianças que falam" de *Critique et clinique* (1993) sobrepuseram as trajetórias das crianças autistas àquelas dos aborígenes, para quem o imaginário e o real são duas faces do virtual e do atual[8]. Eu havia lido alguns textos de Deligny, o caçador fora da linguagem, e assistira ao seu filme *Ce Gamin là* antes de partir para o campo australiano[9]. Foi necessário algum tempo para que tais ideias, que nos encantavam nos escritos, nas salas de projeção e nos debates após 1968, encontrassem ressonância em diversos cientistas, que mostraram a existência de um sexto sentido sinestésico e magnético, essencial não apenas para os homens, mas também para os pássaros ou para as plantas[10].

Michel de Certeau foi um visionário do sexto sentido por sua mística encantada, incorporada um pouco à maneira dos *encantados* dos cultos brasileiros. Foi com o passar do tempo que eu compreendi aquilo que ele, assim como Guattari, seu cúmplice em psicanálise e lutas micropolíticas[11], e alguns outros, haviam impregnado em mim quando, desde meus 18 anos, eu *bricolava* filmes experimentais para sair da linguagem e ultrapassar os limiares sensoriais (Glowczewski, 2012 e 2017).



ANTHROPOLOGIE DES SENS

Rien dans l'esprit qui ne vienne des sens disaient les empiristes ou sensualistes de la philosophie occidentale du XVIIIe), ce à quoi rétorquaient les rationalistes ou idéalistes rien dans les sens qui ne vienne de l'esprit... Exemple de ces querelles binaires dont la philosophie occidentale ne s'est jamais lassée. Reprenant ce thème, le propos n'est pas celui d'une philosophie ou d'une métaphysique mais précisément l'éclatement de cette pensée binaire (qui ne se définit que par ses contraires) par la découverte de ce qu'en disaient et disent les autres car sur les sens chacun son sens...

Dès qu'on touche aux sens, il semble que la morale s'électrifie, la "sensibilité" est vite humiliante et la "sensualité" avilissante, serait-ce que les champs respectifs d'action des sens doivent obéir à certains seuils mais qu'hélas ils s'y sentent claustrophobes... Ainsi existeraient-ils des systèmes censeurs des seuils perceptifs, et en effet les diverses utilisations des sens dans les autres cultures témoignent de nos restrictions ou des leurs.

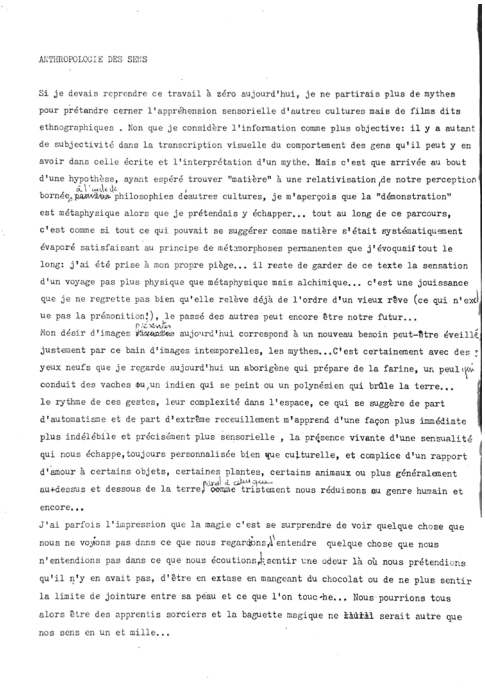
De fait dans notre société la fonctionnalité des sens n'est plus de l'ordre de la survie, mais du rentable: le nez et la langue réservés à l'étalonage des odeurs et saveurs de luxe, les yeux et les oreilles monopolisés au bourrage des mythes /discours et des mythes/ objets, enfin la peau aseptisée, plastifiée pour la production accrue d'expédients aux désirs(sexuel).

C'est l'apogée de la licence, le sentir exclusif de l'absence, payer peut-être qu'elle s'incarnera. Les mutants d'aujourd'hui n'ont d'organes sensitifs qu'unisensés pour mieux invalider leurs capacités sensitives, c'est normal de se protéger des mauvaises sensations (sons des avions, odeurs d'essence ...) A ce rythme il semble que l'homme n'aura pas besoin d'attendre les hybridages d'ADN et d'ordinateurs pour se robotiser, il se recroquevillera en pure cérébralité bien plus vite. Mais peut-on encore parler de cerveau en l'absence des sens? Penseés, langage insensés, désorientés d'abord mais peut-être parce qu'insensibles...Non pas de naïvoierie au viscéral, c'est pas ça qu'on réfère, mais du travail des sens qui non seulement informent mais pensent et c'est pas par fantastique puisque justement ils sont localisés au cerveau.

Condillac ne croyait pas si bien dire contre le doute de Descartes:
"Si ce philosophe n'avait pas été prévenu pour les idées innées, il aurait vu que l'unique moyen de se faire un nouveau fond de connaissance, était de détruire les idées même pour les reprendre à leur origine, c'est-à-dire aux sensations."

Nous verrons ainsi que le rapport à la douleur et au plaisir dans d'autres cultures loin de se calquer sur l'Occident en bouleverse les priorités.

Si l'approche des sens nous est d'avant-première fournie par les artistes et les philosophes, c'est dans les mythes que nous chercherons la théorie et la poésie pour cette étude.



ANTHROPOLOGIE DES SENS

Si je devais reprendre ce travail à zéro aujourd'hui, je ne partirais plus de mythes pour prétendre cerner l'appréhension sensorielle d'autres cultures mais de films dits ethnographiques . Non que je considère l'information comme plus objective: il y a autant de subjectivité dans la transcription visuelle du comportement des gens qu'il peut y en avoir dans celle écrite et l'interprétation d'un mythe. Mais c'est que arrivée au bout d'une hypothèse, ayant espéré trouver "matière" à une relativisation de notre perception à l'ordre de bornée, parmi les philosophies d'autres cultures, je m'aperçois que la "démonstration" est métaphysique alors que je prétendais y échapper... tout au long de ce parcours, c'est comme si tout ce qui pouvait se suggérer comme matière s'était systématiquement évaporé satisfaisant au principe de métamorphoses permanentes que j'évoquais tout le long: j'ai été prise à mon propre piège... il reste de garder de ce texte la sensation d'un voyage pas plus physique que métaphysique mais alchimique... c'est une jouissance que je ne regrette pas bien qu'elle relève déjà de l'ordre d'un vieux rêve (ce qui n'exclue pas la prémonition!), le passé des autres peut encore être notre futur...
Mon désir d'images oscillantes aujourd'hui correspond à un nouveau besoin peut-être éveillé justement par ce bain d'images intemporelles, les mythes...C'est certainement avec des yeux neufs que je regarde aujourd'hui un aborigène qui prépare de la farine, un peul qui conduit des vaches ou un indien qui se peint ou un polynésien qui brûle la terre... le rythme de ces gestes, leur complexité dans l'espace, ce qui se suggère de part d'automatisme et de part d'extrême recueillement m'apprend d'une façon plus immédiate plus indélébile et précisément plus sensorielle , la présence vivante d'une sensualité qui nous échappe, toujours personnalisée bien que culturelle, et complice d'un rapport d'amour à certains objets, certaines plantes, certains animaux ou plus généralement au-dessus et dessous de la terre, comme tristement nous réduisons au genre humain et encore...
J'ai parfois l'impression que la magie c'est se surprendre de voir quelque chose que nous ne voyons pas dans ce que nous regardons, entendre quelque chose que nous n'entendions pas dans ce que nous écoutions, sentir une odeur là où nous prétendions qu'il n'y en avait pas, d'être en extase en mangeant du chocolat ou de ne plus sentir la limite de jointure entre sa peau et ce que l'on touche... Nous pourrions tous alors être des apprentis sorciers et la baguette magique ne serait autre que nos sens en un et mille...

8 Ver Glowczewski (1991).

9 Ver comunicação feita no Colóquio Deligny, UERJ, agosto de 2016, "Devenir trace: Des Lignes d'erre aux lignes de chants aborigènes" (disponível em: https://cadernosdeligny.jur.puc-rio.br/index.php/CadernosDeligny/article/view/14, acesso em 12 de julho de 2018). No original, "*le pisteur hors du language*" refere-se àquele que persegue pistas, como numa caçada (N.T.).

10 Para Jean-Pierre Roll e Régine Roll, o cérebro se alimenta da atividade sensorial que ele mesmo gere através dos seus comandos e dos quais ele memoriza os efeitos. Por atividade sensorial, eles entendem aquela dos cinco sentidos, mas descrevem também um sexto sentido, o sentido muscular. Os músculos "garantem uma 'verdadeira visão interior', fonte mesmo do conhecimento do corpo" (1996: 73), "o fundamento de todo conhecimento resulta de uma apropriação ativa do ambiente pelos diferentes órgãos do sentido, que adquirem movimento graças às deformações e deslocamentos do corpo" (1996: 78-79). Corpo e espírito seriam, então, interdependentes. Pesquisadores do laboratório de Fisiologia celular e molecular das plantas (Universidade Paris VI / CNRS) em colaboração com equipes alemãs das universidades de Marbourg e de Frankfurt, por sua vez, mostraram que "todos os organismos biológicos são dotados de um sexto sentido: aquele capaz de perceber os campos magnéticos" ("Le 'Sixième sens' des plantes", Communiqués de presse, 2006, disponível em: http://www2.cnrs.fr/presse/communique/925.htm, acesso em 12 de julho de 2018);.ver também Antonio Damasio ([1994] 2006).

Barbara Glowczewski é pesquisadora do CNRS (*directeur de recherches*) e do Laboratoire d'Anthropologie Social (LAS/ Collège de France). Autora de diversas obras, entre as quais, *Les R*êveurs du desert (1989), *Du R*êve à la loi chez les Aborigènes. Mythes rites et organisation sociale en Australie (1991) e *Devires totêmicos* (2015).

11 Ben Highmore assinala alguns pontos comuns com Guattari, principalmente o apoio às rádios livres e o entusiasmo de Certeau em relação à clínica de La Borde, onde Guattari trabalhava (Highmore, 2006:79).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHMAD, Margaret etal.

2006 "Magnetic Intensity Affects Cryptochrome–Dependent Responses in *Arabidopsis thaliana*". *Planta*, 225 (3): 615-624.

CERTEAU, Michel de

1968 "Mystique". *Encyclopaedia Universalis*, XI: 521-526.

[1974] 2001 *Culture in the Plural*. Minneapolis, University of Minnesota Press. (2ª ed. francesa, 1980; ed. bras., 2005).

1976 "L'Énonciation mystique". *Recherches de Sciences Religieuses*, t. 64: 183-215.

1978 "Mélancolique et/ou mystique: J.-J. Surin. Fable du nom et mystique du sujet: Surin". *Analytiques*, n. 2: 35-48.

1980 *L'Invention du quotidien*, 1. *Arts de faire*. 2. *Habiter, cuisinier*. Paris, UGE, colle. 10-18 (2 vols).

CUSSET, François

2006 *La D*écennie. Le *Grand cauchemar des années 1980*. Paris, La Découverte.

DAMASIO, Antonio

[1994] 2006 *L'Erreur de Descartes. La Raison des émotions*. Paris, Odile Jacob.

DOSSE, François

2002 *Michel de Certeau. Le Marcheur blessé*. Paris, La Découverte.

DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix

1993 *Critique et clinique*. Paris, Éditions de Minuit.

GLOWCZEWSKI, Barbara

1983 (et al.) *La Cité des cataphiles. Mission anthropologique dans les souterrains de Paris*. Paris, Librarie des Méridiens (reimpressão aumentada de 60 páginas, Éditions ACP, 2008). Disponível em: http://www.acp-asso.org/citedescataphiles.php, acesso em 12 de julho de 2018.

[1989] 1996 *Les Rêveurs du désert, Les Warlpiri.* Édition de poche avec nouvelle postface, Actes Sud, Babel [nova edição 2017].

1991 *Du R*êve à la loi chez les Aborigènes. Mythes rites et organisation sociale en Australie. Paris, PUF.

2004 *Rêves en colère. Avec les Aborigènes australiens*, Paris, Plon, Terre Humaine.

2014 "Rejouer les savoirs anthropologiques: De Durkheim aux Aborigènes". *Horizontes Antropológicos*, 41: 381-403.

2012 "Collures: Du Cinéma expérimental à l'anthropologie". *L'Unebévue n°*30: Aujourd›hui, Dieu c›est nous, 30: 203-214.

2015 *Devires totêmicos. Cosmopolítica do sonho*. São Paulo, n-1 edições.

2017 "Cosmocores – performance fílmica de incorporações no Brasil e conversa com a Preta Velha Vó Cirina". *GIS – gesto, imagem e som*, v. 2, n. 1: 277-301. Disponível em: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2017.129204, acesso em 12 de julho de 2018.

HIGHMORE, Ben

2006 *Michel de Certeau: Analysing Culture*. Londres, Bloomsbury Publishers.

JAULIN, Robert

1974 *La D*écivilisation. Bruxelas, Éditions Complexes.

MONOD, Jean

[1968] 1971 *Les Barjots. Essais d'ethnologie des bandes des jeunes*. Paris, UGE, col.10-18.

RABANT, Claude

2002 "Michel de Certeau, lecteur de Freud et Lacan". *Espace Temps*, número temático "Michel de Certeau, histoire/ psychanalise", vol. 80, n. 1: 22-26.

ROLL, Jean-Pierre e ROLL, Régine

1996 " Le sixième sens ". *Science et Vie*, Paris, Excelsior Publications S.A., n. 195: 70-79. Disponível em: https://sciences.univ-amu.fr/sites/sciences.univ-amu.fr/files/lesixiemesens.pdf, acesso em 12 de julho de 2018.

SERRES, Michel

1985 *Les Cinq sens*. Paris, Éditions Grasset.

Recebido em 7 de dezembro de 2017. Aceito em 16 de junho de 2018.

Fazer corpo como tomar a Bastilha: leituras de Michel de Certeau para uma antropologia do gesto político

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148931

Julia Ruiz Di Giovanni

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
judigiovanni@gmail.com

RESUMO

Este artigo retira da obra de Michel de Certeau indicações a respeito do lugar do corpo na ação política e nos processos de transformação social, colocando em foco a persistência nos escritos do autor de referências à corporalidade como dimensão fundamental da experiência mística, das operações de produção de conhecimento, da política das ruas de maio de 1968 e da inventividade da vida cotidiana. Destacamos assim a centralidade dessa dimensão na conceituação das práticas na perspectiva do autor e no uso que faz da função poética da linguagem como chave de reflexão sobre a ação social. Apontando a atualidade e possíveis usos contemporâneos dessas proposições, refletimos sobre algumas práticas de protesto dos estudantes secundaristas paulistas no ano de 2015, observando como tiram partido da mobilidade sempre irredutível das estruturas de saber e poder, fazendo uso, em ações disruptivas, de práticas corporais cotidianas supostamente normalizadas pela disciplina escolar.

PALAVRAS-CHAVE

Michel de Certeau, práticas, corpo, movimentos sociais, protesto

BODY-MAKING AS STORMING THE BASTILLE: READINGS OF MICHEL DE CERTEAU TOWARD AN ANTHOPOLOGY OF POLITICAL GESTURES

ABSTRACT

This article investigates Michel de Certeau's understanding of the body as an instance of political action and social change, focusing on the persistence in his writings of references to embodiment – first as a fundamental dimension of the Christian mystic experience and later as a key to the politics of the streets in May 1968 in France – and on the author's ideas on how knowledge is produced and shared, embedded in the inventiveness of daily life. We highlight the relevance of an embodied dimension of experience in the author's conceptualizations of practices, converging with the uses he makes of the linguistic notion of poetics in understanding social action. Pointing out the actuality and possible contemporary uses of his propositions, we reflect on practices of protest performed by student movements in São Paulo, Brazil, in 2015, addressing how the protesters seize the mobility of power structures, making use of everyday body practices supposedly normalized by school discipline in order to generate disruptive actions of civil disobedience.

KEYWORDS

Michel de Certeau, Practices, Body, Embodied Action, Social Movements

Essas árvores de gestos se movem em toda parte. Suas florestas caminham pelas ruas.
Michel de Certeau ([1980] 2008: 154)

CORPO, FANTASMA DO TEXTO[1]

No trecho final da primeira parte de A *invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*, Michel de Certeau descreve o campo de sua pesquisa como a paisagem de uma viagem noturna: "uma noite mais longa que o dia, imensidão marítima em que os aparelhos políticos e socioeconômicos são ilhas efêmeras"[2] ([1980] 2008: 67). A "paisagem imaginária", ainda que careça de rigor, é um recurso valioso – "terapêutico", afirma – contra o privilégio que a descrição das instituições e mecanismos de repressão tende a adquirir na pesquisa social, em prejuízo da indagação sobre a proliferação dos modos de fazer que escapam ao controle e constituem redes de indisciplina.

Para Certeau, as instituições científicas, pertencentes à ordem que pretendem elucidar, têm o inconveniente de não enxergarem as práticas que lhes são heterogêneas: aquelas (supostamente) reprimidas pelo sistema de rigores de que a própria operação científica de elucidação forma parte. O "modo imaginário" introduziria um espaço "não científico" na reflexão teórica, para que as astúcias do "fraco" possam sobreviver à ordem que nossa aparelhagem analítica lhes impõe, assim como sobrevivem a outras tecnologias disciplinares. A introdução dessa operação poética na análise, diz ele:

1 Agradeço a Alicia Esteves pelas imagens gentilmente cedidas para esta publicação.

2 As citações de obras em francês e inglês foram traduzidas pela autora.

> *É o testemunho, que só pode ser fantástico, e não científico, da desproporção entre as táticas cotidianas e uma elucidação estratégica. Daquilo que cada um faz, o que se escreve? Entre as duas coisas, a imagem, fantasma do corpo experto e mudo, preserva a diferença (Certeau, [1980] 2008: 67-68).*

"Imagem, fantasma do corpo", é uma formulação posta em destaque pela sua posição na última frase do capítulo que conclui a primeira parte do livro. Ela indica uma intenção e um problema para o autor: para escrever sobre a dimensão cotidiana e errante das práticas que ele define como "de tipo tático", parece-lhe necessário – ainda que sob a forma de uma imagem, de uma sobrevida do que está ausente – tornar sensível no texto um corpo. Um corpo que sabe e que cala, que opera um conhecimento próprio do *saber fazer*, mas que parece, nos termos do próprio Certeau, permanecer estranho ao discurso teórico que o elucida, estrangeiro e exótico às técnicas e linguagens que o constituem como objeto (Certeau, [1980] 2008: 110-111).

Em *A invenção do cotidiano*, as referências à relação entre corpo e linguagem – na escrita, na leitura, na fala – acompanham a problematização insistente do discurso científico diante dos fazeres "não discursivos". Nessa zona de limite, como à beira de um despenhadeiro[3], é que o autor define seu problema: o de conectar-se à profusão "daquilo que não fala (ou ainda não fala)" (Idem: 98) e dos modos de pensar que só existem investidos em operações, em maneiras de agir e usar. O que se convencionou chamar de "cultura popular", afirma, se articula nessas *artes de fazer*. É nessa fronteira da atividade teórica que Certeau estabelece diálogos com as empreitadas de Michel Foucault e Pierre Bourdieu sobre as práticas sociais, interessando-se pelo "imenso resto" de experiência humana não "domesticada e simbolizada" por uma linguagem verbal, irredutível aos dispositivos disciplinares e também às estratégias de explicação científicas. O modo de interrogação teórica que propõe reivindica o que o discurso do conhecimento científico exclui para constituir seu campo de autoridade, "é a memória desse 'resto'":

> *É a Antígona daquilo que não é admissível perante às jurisdições científicas. Constantemente ela traz de volta isso que não pode ser esquecido aos lugares científicos onde os constrangimentos técnicos tornam o esquecimento "politicamente" (metodologicamente e provisoriamente, em princípio) necessário. Como ela procede? Por quais proezas ou quais astúcias? Eis a questão (Certeau, [1980] 2008: 98).*

Aproximada assim à história de Antígona, não deixa esquecer: a questão do saber teórico diante do saber fazer diz respeito, também, ao destino de um corpo. A indagação pelas práticas implica uma indagação pelo lugar do corpo na

3 Outra imagem – outra paisagem – serve a esta reflexão: "A operação teorizante se encontra aí nos limites do terreno onde funciona normalmente, como um automóvel à beira da falésia. Mais além, há o mar" (Certeau, 2008: 97).

produção do conhecimento, seja como espaço, ferramenta, matéria, sujeito ou resto proscrito dessa produção.

MÍSTICA E VOCABULÁRIOS DO CORPO

Dificilmente podemos entender aquilo a que Michel de Certeau se refere como prática cotidiana sem nos remetermos à escala do corpo humano. Acompanhando a indagação pelo corpo como fio condutor de sua reflexão, torna-se difícil também separar sua contribuição para uma antropologia das práticas de sua reflexão comprometida sobre a história e a atualidade da experiência cristã – como pode acontecer na recepção das obras em que o uso de figuras e temas religiosos aparecem mais indiretamente.

É primeiro como historiador da experiência jesuítica que Certeau desenvolve seus próprios modos de fazer pesquisa e escrita historiográfica, interessando-se por figuras ligadas a movimentos de ruptura e transformação no interior da comunidade religiosa à qual adere. Como historiador da tradição cristã, em vez de remeter-se a um passado de sentido acabado, a ser suplantado ou imitado pelas novas formas de espiritualidade, Certeau buscava nos documentos históricos encontrar sentidos abertos e inquietações, atento às vozes ocultas (de autores menores, bruxas, possuídas, "idiotas", iletrados, padres operários e "pequenos santos"), aos traços de "experiência vivida" que estes documentos continham e servindo-se deles para aproximar passado e presente (Freijomil, 2015: 2). Seus estudos históricos são conduzidos pela busca atenta das marcas do vivido no escrito, o que se traduz na sua própria escrita como persistência de figuras poéticas, como constante infiltração de imagens: seu modo de fazer presente para quem lê a densidade da experiência que insiste em escapar à elucidação historiográfica.

Também na reflexão sobre a experiência religiosa é que seu interesse pela espessura corporal do fazer e da produção de sentidos se formula de modo mais explícito. Já no ensaio intitulado "L'Homme en prière, cet arbre de gestes'[4]" ([1964] 1987: 13-24), o interesse na corporalidade articula o modo como propõe pensar a própria fé religiosa: do ponto de vista das práticas ou modos de fazer. No texto, dedicado a analisar a prática da oração, a prece chega a prescindir da palavra, operando antes como organização do espaço sagrado pelo gesto. Ela é uma sucessão ponderada dos movimentos, mãos que se unem, se elevam, se recolhem sobre o peito, reorganizações do eixo do corpo ao sustentar-se em pé ou prostrar-se, flexões e extensões da coluna, ondulações da cabeça, do olhar, nuances da respiração.

Fazer uma prece, dirá Certeau, é colocar-se em um estado de "vigilância física", cujo sentido espiritual se articula na linguagem corporal (idem: 17). Po-

4 A imagem da árvore de gestos, de que o autor se apropria também em *A invenção do cotidiano*, é retirada de um poema francês de Rainer Maria Rilke: "Qu'il est doux parfois d'être de ton avis,/ frère aîné, ô mon corps,/ qu'il est doux d'être fort de ta force,/ de te sentir feuille, tige, écorce/ et tout ce que tu peux devenir encor,/ toi, si près de l'esprit./ Toi, si franc, si uni/ dans ta joie manifeste/ d'être cet arbre de gestes/ qui, un instant, ralentit/ les allures célestes/ pour y placer sa vie" (transcrição disponível em: http://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=42322). Publicado na França pela Gallimard em 1978, na coletânea *Vergers, suivi d'autres poèmes français*.

deríamos mobilizar aqui o termo performance para qualificar, em termos mais correntes na antropologia contemporânea, aquilo a que Certeau se refere como uma espécie de "seriedade do jogo" (aproximável à *seriousness of play* de Victor Turner, de 1982) implicada no ordenamento gestual da prática. "Isso é teatro e fingimento? Não, pelo contrário, [é] verdade diante de Deus com tudo que a pode expressar" (Certeau, [1964] 1987: 16). Nesse sentido, Certeau entende que o gesto e a atitude corporal não se reduzem a representações complementares de uma proposição conceitual: "a atitude de recolhimento corporal não é uma decoração da alma ou um simples comentário fisiológico. Ela é a própria oração..." (Certeau, [1964] 1987: 15).

É claro, afirma Certeau, que a prece comporta também palavras dirigidas a Deus. No entanto, elas se articulam também como gestos, ou melhor, "de gesto em gesto": se encadeiam em ciclos de engajamento e repouso do praticante "como se pesasse nelas todo seu corpo", em cada passo de uma "deambulação processional". Alternativamente, afirma, as palavras na prece aparecem "despidas de sua arrogância", na condição também corporal de um sopro amoroso. Para não se perder em uma corrida abstrata, diz o autor, a linguagem "requer uma residência e uma epifania físicas" [...] "moldadas pelos trabalhos e os amores cotidianos" (Certeau [1964] 1987: 17-19). Como residente do gesto cotidiano, a palavra aqui – como será em escritos mais tardios – é tratada como *prática* da linguagem: é da ordem dos atos de fala, dizendo respeito às relações que esses atos produzem e transformam (Certeau, [1982] 2015: 257). Tema chave do percurso intelectual do autor, a palavra tampouco é una noção inteligível fora de uma ação de enunciação (da fala, da escrita e da leitura), sem um corpo em que se inscreva, ou que a tome, que a ponha em prática.

Esse caminho da indagação pelo corpo é um exemplo de como Michel de Certeau, à revelia das fronteiras disciplinares, vai "à caça" (sem alarde, como bom *braconnier*[5]), de figuras, narrativas e inspirações poéticas de que fará uso para pensar, na teoria social, as relações de alteridade e os paradoxos das operações de produção de conhecimento. Cada vez mais informado por seus percursos nos territórios das ciências humanas (Freijomil, 2015), Certeau nunca deixa de retornar ao tema dos místicos e às fronteiras que eles frequentam. Figuras como Jean Joseph Surin, João da Cruz, Teresa De Ávila e Jean de Labadie oferecem a ele, "com seus corpos e com seus textos" (Certeau, [1982] 2015: 2), inquietações, imagens e recursos narrativos de que o autor faz uso para desenvolver reflexões históricas e antropológicas.

A história moderna das práticas cristãs constitui um campo de onde o autor retira elementos para pensar os fenômenos sociais e culturais de outras ordens. O que não equivale a dizer, como lembra Andrés Freijomil, que sua leitura da vida cotidiana, da cultura popular e da política sejam meras aplicações de sua

5 Ao pé da letra, *bracconnier* é a pessoa que pratica a caça, pesca ou extração ilegal. Se hoje é associada à atividade predatória de violação de leis de proteção ambiental, a noção de *bracconage* é mobilizada por Certeau no sentido de uma forma histórica de desobediência, praticada por aqueles que, excluídos do acesso aos frutos da terra pelas leis de propriedade, retiram ilegalmente seu sustento de zonas cercadas e/ou interditas. Trata-se, por assim dizer, de uma noção de furto que se reveste, no modo como o autor a emprega, de dignidade rebelde e astuciosa. O crítico Stephen Wright, inspirado por Certeau, sugere relações possíveis entre o *bracconier* e a figura contemporânea do hacker, em particular a de Aaron Swartz, jovem estadunidense que se suicidou em 2013, ameaçado de multas milionárias e 35 anos de prisão por ter descarregado e distribuído um grande volume de artigos científicos do sistema de periódicos JSTOR. Nas palavras de Wright: "A caça furtiva é um daqueles termos guarda-chuva para designar modos de intervenção nos quais, na calada da noite, agentes (caçadores) não autorizados fazem incursões secretas além das cercas da propriedade de um senhor, capturam sua presa e vão embora. [...] Não poderia a caça não autorizada em terras alheias, em sua escala e modo de fazer, oferecer um paradigma útil e uma genealogia para muitas práticas furtivas contemporâneas cuja presa são documentos, em vez de alimentos?" (Wright, 2016: 39). Nesse sentido expandido da noção que contribuiu para difundir, Certeau foi, a seu modo, um *bracconier* dos territórios disciplinares e institucionais.

investigação sobre o cristianismo (2015). Pelo contrário, seu modo de conceber os fenômenos sociais e de tratar textos e documentos, mobilizado pelo questionamento da operação historiográfica, pela psicanálise, pelos acontecimentos históricos que presencia e pela abertura às proposições da filosofia de seu tempo, parecem exigir que o autor cruze as fronteiras disciplinares e institucionais, em um movimento sem volta em direção às ciências humanas. Tudo se passa "como se a concepção certaliana do cristianismo – por sua maneira de abordá-la em um texto ou de concebê-la epistemologicamente – resultasse em uma ruptura das práticas religiosas da sociedade de seu tempo" (Freijomil, 2015: 4).

O interesse de Certeau pelas resistências aos ordenamentos sociais, pelas margens e vozes ocultadas nas explicações teóricas e historiográficas – místicos, possuídas, pedestres e donas de casa, "escritores menores", "gente ordinária" –, provoca deslocamentos nos problemas que investiga, levando suas indagações a extrapolar rapidamente o campo religioso. Os textos, memórias, cartas ou documentos que toma como *corpus* para a investigação histórica do cristianismo são apresentados com materiais sempre profanados por muitas apropriações, "assombrados" por corpos em movimento – viagens, preces, exorcismos e arrebatamentos místicos. Atento às práticas de produção e circulação das fontes históricas, encontra e reescreve aproximações e trânsitos entre fazeres religiosos e profanos, desestabilizando a suposição de uma especificidade epistemológica do "pensamento cristão": isso significava, para o historiador jesuíta, colocar abertamente em cheque seu próprio ponto de partida.

É essa mesma perspectiva, exercitada nas pesquisas sobre a espiritualidade, que o confronta com o problema dos vocabulários corporais como vozes relevantes na história: o corpo, assim como "diz a Deus o que a inteligência é incapaz de exprimir", diz dos homens (e a eles) o que nenhuma outra memória é capaz de reter (Certeau, [1964] 1987: 23). Na sua historiografia do cristianismo, os rumores sem nome, agitações e sensações de gozo e de dor são as vozes do indizível (divino ou diabólico). E o corpo, "muito longe de ter de obedecer ao discurso, é ele próprio uma linguagem simbólica" (Certeau, [1982] 2015: 11). De *La possession de Loudun* a *A fábula mística*, a "questão de Deus" que, como aponta Luce Giard, nunca deixa de habitar o autor, encontra pela via da mística o problema da produção do corpo no cristianismo, cujo papel nos momentos históricos que organizam a corporalidade ocidental ele perceberá como decisivo (Certeau, [1982] 1997).

GESTO: SABER, FAZER, DIZER

Uma noção do fazer prático intimamente associada à razão do corpo em movimento, que já estava presente no lugar conferido ao gesto nas investigações sobre a história das práticas religiosas, aparece em *A invenção do cotidiano* como

ponto de partida para uma reflexão de longo alcance sobre a experiência cultural contemporânea. Não por acaso, Michel de Certeau considera que as "linhas de errância" (*lignes d'erre*), desenhos feitos pelo educador Fernand Deligny (1913-1996) para anotar as deambulações de jovens autistas, poderiam ser uma maneira de figurar as práticas multitudinárias da vida comum e cotidiana ([1980] 2008: XLV). Uma atenção ao vai e vem dos corpos, entre ditos e não ditos, faz parte do modo como o autor constrói a conceituação da atividade "sutil, tenaz, resistente, de grupos que, na falta de um próprio, tem de se virar em uma rede de forças e representações estabelecidas" ([1980] 2008: 35). Um pouco como faz Deligny, Certeau pretende dar a ver a eficácia inventiva de "vagabundagens" sem mapa, insignificantes do ponto de vista do ordenamento tecnocrático e funcional dos espaços mas persistentes como presença e circulação dos corpos.

Também não por acaso, o autor retira de Kant a imagem do corpo que dança sobre uma corda bamba para afirmar que há uma relação indivisível entre saber e prática. Como o artista de circo "faz parte do equilíbrio que altera" ([1980] 2008: 114), empenhando seu próprio peso no estudo do próximo movimento, o praticante produz na ação um conhecimento incumbido de reinventar-se a cada passo, cuja condição é implicar-se em uma estabilidade nunca resolvida. Muitos exemplos podem ser retirados do livro para enfatizar como o corpo em movimento fornece a Certeau um "modo imaginário" para construir a indagação teórica pelas artes do fazer, no esforço de dar lugar, em seu próprio procedimento analítico, para os "fazeres cognitivos" desprovidos de discurso, que apenas as práticas – "gestos, condutas, maneiras de falar, de andar etc." – é que sabem ([1980] 2008: 111-112).

Essa perspectiva, ou melhor (para usar a expressão frequente do autor), esse *gesto teórico* está presente, sem dúvida, no modo como propõe pensar a cidade – "o mais desmesurado dos textos humanos" – a partir do procedimento pedestre: na escala de um corpo que caminha "possuído, jogador ou joguete, pelo rumor de tantas diferenças". O que se pode saber das cidades, senão pelas operações de "apreensão tátil" e "apropriação cinética" que definem a atividade dos passantes? Quem circula todo dia por uma cidade não sucumbe passivamente às determinações do traçado urbano ou às regulações legais e culturais do que acontece nas ruas, pelo contrário: conhecendo-as como ninguém (e como todo mundo) faz uso delas para produzir uma multidão de outros enunciados – "a caminhada afirma, suspeita, se atreve, transgride, respeita, etc." (Certeau, [1980] 2008: 140-150).

No gesto do autor de assumir o procedimento pedestre como modo ativo e criativo de produção da cidade, as práticas cotidianas não são meramente tomadas como objeto ou todo coerente, a ser examinado a partir de um ponto de vista analítico exterior. Trata-se de admiti-las como operações de conhecimento. Se uma "pulsão escópica" comanda o prazer científico de totalização – de tomar à

distância (como quem observa uma cidade do topo de um arranha-céu) o conjunto delimitado e visível daquilo que se pretende conhecer–, Certeau sugere uma outra "erótica do conhecimento", seduzida pela mobilidade do saber-fazer, afim à maneira pela qual os praticantes adquirem de tudo que frequentam um conhecimento "cego" como o de um corpo a corpo amoroso ([1980] 2008: 140-141).

As múltiplas dimensões – prática, ética, estética (Certeau, [1980] 2008: 115) – do fazer cotidiano são, para ele, fundamentalmente irredutíveis aos regimes de saber produzidos pela operações de transcrição – gráfica ou verbal – que pretendam dar-lhes aparência de legibilidade racional ou ideológica. O percurso de um pedestre pode ser descrito como trajetória (que vai de um ponto a outro) traçada em um mapa, convertendo-se em uma linha que a totaliza sobre uma superfície de projeção. Essa visibilidade, obtida por procedimento de fixação, afirma o autor, é também "um procedimento de esquecimento" – a transcrição "substitui" a prática, tornando invisíveis as operações que a tornam possível: os traços "remetem apenas, como as palavras, à ausência daquilo que aconteceu" (idem: 147).

Como então teorizar as práticas sem excluir seu caráter de mobilidade e criatividade? Como torná-las visíveis sem repetir o descuido de, fixando-as como objeto, ocultar sua qualidade de "modo", de economia de saber e "estar no mundo" (Certeau, [1980] 2008: 147)? Ou, como pergunta Luce Giard falando das práticas que se repetem cotidianamente no interior das cozinhas domésticas, "como escolher as palavras verdadeiras, naturais e vivas o suficiente para fazer sentir o peso do corpo" (Giard, [1980] 1994: 280)[6]? Assim como as performances linguísticas, a ação social de um ponto de vista "pedestre" exige ser pensada em termos de procedimentos, efeitos e possibilidades de apropriação e reapropriação, como uma inteligência criativa "indissociável dos combates e prazeres cotidianos que articula" (Certeau, [1980] 2008: XLVII). Nesse sentido, as teorias da fala oferecerão ao autor um outro terreno de onde retirar elementos para fazer das práticas matéria de reflexão teórica.

De maneira geral, Certeau identifica uma "homologia de procedimentos" entre "artes de fazer" e "artes de dizer". Praticar é apropriar-se de um sistema, fazendo uso de regras e exceções, como alguém se apropria da língua que aprende. Retirando sugestões de Freud, Wittgenstein, Austin e Searle, ele assume que são os praticantes de uma língua ou de uma cidade que fazem acontecer esse sistema ordenado, ao mesmo tempo colocando em jogo – em risco – as relações, convenções e regras que o organizam ([1980] 2008: 148). A maneira própria da oralidade – "porosa, ofertada, facilmente alterada por aquilo que só se diz com meias palavras" (Certeau, [1964] 1987: 267) – é o modo pelo qual as práticas se articulam e se tornam audíveis: apresentam-se como enunciados não discursivos e, em última análise, inseparáveis da presença e mobilidade de corpos individuais e coletivos[7].

6 No segundo volume de A *invenção do cotidiano*, o estudo de caso de Luce Giard sobre os fazeres da cozinha doméstica é abundante em reflexões sobre a dimensão incorporada das práticas: atenta ao gesto técnico (que distingue, no entanto, do gesto "expressivo") e ao fundamento corporal da intimidade – comunitária, familiar ou sexual – em que as práticas culinárias se encadeiam como uma "montagem sutil de gestos, de ritos e códigos, de ritmos e de escolhas, de usos recebidos e costumes praticados" (Giard, [1980] 1994: 240).

7 Também no segundo volume de *A invenção do cotidiano*, isso se explicita quando Certeau e Luce Giard apontam oralidade como modo prioritário da pesquisa da cultura "tal como é praticada", destacando que seu lugar na vida urbana e comunitária está vinculado à sua dimensão de "conexão visceral, fundadora, entre som, sentido e corpo" (Certeau, [1980] 1994: 353-355).

Como acontece nos exemplos das caminhadas pela cidade ou da oração, Certeau parece tomar toda prática (inclusive as práticas teóricas) em seu caráter de gesto: de operação corporal em que um modo de saber e dizer é coextensivo a um modo de fazer. Assim como a "árvore de gestos" do corpo de quem reza organiza o espaço sagrado da oração, é uma "floresta" de gestualidade anônima que produz as possibilidades no espaço urbano: desloca-as, inventa outras, realiza o espaço assim como os atos de fala realizam uma língua ([1980] 2008: 148).

POLÍTICA E EFICÁCIA POÉTICA

Nos escritos políticos do autor, organizados e publicados por Luce Giard na década de 1990, o imaginário da experiência corporal também está presente. Seu olhar para os acontecimentos políticos de seu tempo dirige-se às operações práticas implicadas nos acontecimentos, conflitos e impasses. Nesse sentido, quando afirma em "La Prise de parole" ([1968] 1994) que a experiência fundamental do maio de 1968 francês foi uma "tomada da palavra" comparável à tomada da Bastilha na revolução de 1789, o autor aproxima dois episódios históricos do ponto vista do fazer que os constitui. Com o auxílio dessa imagem, propõe que tomar a palavra é um fazer tão prático quanto tomar um edifício; sugere, com isso, que duas singularidades históricas são comparáveis porque são gestos, modos de enunciação que se apresentam como modos de implicação dos corpos.

Para Certeau, o gesto político que caracteriza o maio de 1968, ao qual a indagação teórica precisa se ater, não é tanto a circulação de um dito, mas o ato mesmo de dizer (Giard, [1968] 1994: 21). "Nos pusemos a discutir enfim coisas essenciais, sociedade, felicidade, conhecimento, arte e política. Uma palavra permanente se espalhava como fogo..." (Certeau, [1968] 1994: 42). Para o autor, o caráter irredutível daquela experiência está antes na ação de "pronunciar-se" do que no discurso que explica esse gesto. As formulações elucidativas se fazem em algum momento necessárias – daí a abundância de literatura produzida sobre os episódios (Certeau, [1968] 1994: 81). Mas, assim como o traçado da trajetória não substitui o caminhar, essas elaborações não substituem o "ato de autonomia que precede de longe a inscrição da autonomia a um programa de reivindicação" (Idem: 41).

As inquietações de Certeau diante da experiência de 1968 não perderam a sua atualidade. Elas correspondem à sensação de falência dos aparatos explicativos diante de gestos de protesto que não aderem aos vocabulários políticos conhecidos. Há nesses gestos algo que só se pode expressar como recusa, mas constitui, paradoxalmente, uma experiência positiva: "Algo nos aconteceu. Algo começou a se mexer em nós". Como manter acesa na análise a pergunta provocadora da recusa cujo enunciado é o próprio gesto de contestação? Como lhe

fazer justiça, ainda que as reformas que dela decorrem abafem o seu sentido com "objetivos mais 'sérios' dos reajustes sindicais, universitários ou políticos" (Certeau, [1968] 1994: 41-43)? Que espécie de transformações políticas e culturais são operadas por modos de fazer que se manifestam naqueles gestos não previstos por nem redutíveis a nenhum programa reivindicativo?

Antes de ter contato com o pensamento de Michel de Certeau, enfrentei um problema semelhante na pesquisa que realizei sobre formas de protesto e organização política associadas aos ditos movimentos antiglobalização e altermundialistas (Di Giovanni, 2012, 2015a). A pesquisa se referia a um ciclo de emergência de movimentos ou coalizões *ad hoc* que realizaram protestos espetaculares nas Américas e na Europa entre o final da década de 1990 e a metade dos anos 2000 – tendo como auge os protesto contra a OMC em Seattle em 1999; contra o FMI em Praga em 2000 e contra o G8 em Gênova em 2001. O movimento antiglobalização teve papel fundamental em reacender no imaginário político de nosso tempo cenas de manifestantes ocupando as ruas e (re)criando modos de tomar a palavra, fazer-se ver e ouvir, confrontando forças policiais e reativando debates sobre a legitimidade e eficácia dos protestos de rua. Algo semelhante se repete no ciclo mais recente que eclode em 2011, quando o movimento 15M e a ocupação da Praça do Sol em Madri, as revoltas da chamada "Primavera Árabe" (Di Giovanni e Meihy, 2016) e o movimento *Occupy* nos Estados Unidos voltaram a projetar no cenário político internacional manifestações multitudinárias, caracterizadas por certos modos de fazer.

Ambos ciclos de protesto pareciam diferentes daquilo que os precedia e foram considerados, em muitos sentidos, eventos definidores, cada um a seu modo, da experiência de uma "nova geração política". Marcados pela tônica da ação de rua, trata-se de períodos de grande intensidade de engajamento e convergência, na prática, de grupos de origens e identidades ideológicas distintas. Estes protestos, apesar de sua veemência, raramente são organizados em torno de objetivos mensuráveis a serem conquistados ou pautas unificadoras. Seu tom é mais o de grandes recusas em torno das quais se formam coalizões circunstanciais, reunindo uma multiplicidade de demandas implícitas e não necessariamente coordenadas nem coerentes (quanto menos consensuais entre aquelas e aqueles que se manifestam). Quer dizer, caracterizados por certa indefinição programática – que muitos analistas consideram ser o motivo de sua "ineficácia" política (Di Giovanni, 2012: 136, 140).

Essa característica não programática – às vezes explicitamente antiprogramática (Di Giovanni, 2015a) – foi motivo suficiente para deslocar minha atenção dos discursos para as práticas: para aquilo que os manifestantes faziam nas ruas de diferentes cidades, para como esses modos de fazer se repetiam e se transformavam em diferentes ocasiões e localidades e, sobretudo, para o modo como

eram as práticas, ou melhor, as "táticas", na linguagem ativista, que indicavam uma unidade possível daquele ciclo – para o modo como se produzia nos protestos uma zona de experimentação comum daquele movimento (Di Giovanni, 2012)[8]. Um experimentalismo que tateava, pela contestação, "uma experiência criadora: quer dizer, poética", como diria Certeau a respeito daquele maio francês ([1968] 1994: 42). A pergunta feita pelo autor em 1968 ainda faz sentido para pensar as formas de ação coletiva que jogam, nas primeiras décadas do século XXI, com aquilo que uma sociedade admite tacitamente como impossível[9]: "*Como vai se manifestar, como se pode reconhecer a novidade* de uma experiência que é a chance e talvez o sinal precursor – mas ainda não a realidade – de uma revolução cultural" (Certeau, [1968] 1994: 48, destaque no original)? Como se produzem os sentidos dos movimentos de protesto e da intensidade de experiências que eles implicam quando não se encontra um discurso ideológico totalizante que o faça? Como a ação se torna "simbólica"; em que sentido se pode afirmar que uma manifestação "abre uma brecha" (Certeau, [1968] 1994: 36) em uma ordem política e social?

Minha pesquisa explorava inadvertidamente uma hipótese semelhante à que Certeau levantou sobre o maio de 1968: os modos de fazer indicam, às margens dos discursos ideológicos e dos próprios paradigmas de análise, uma dimensão criadora – poética – da ação política, irredutível à sua conversão posterior a "objetivos mais 'sérios'" ([1968] 1994: 43). São artes de dizer (fazendo), tomadas de palavra (de ação) que articulam nos limites do "dizível", aquilo que precisa ser dito de impossível sobre a experiência de uma época. Justamente quando os discursos parecem insuficientes, as formas de ação de rua – táticas que mobilizam corpos em intensidades lúdicas, dramáticas e mesmo profundamente trágicas – parecem ganhar uma eloquência maior, falar mais alto, ainda que careçam de um discurso "positivo". Certeau nos convida a indagar como gestos políticos "tornam possível um poder ali onde reinava um sentimento de impotência" (Certeau, [1968] 1994: 35).

Diante da ação de rua que analisara, os *insights* de Certeau sobre a dimensão corporal dos modos táticos de ação reforçava minha compreensão de que era preciso falar do corpo para dar conta daquilo que, na experiência política dos protestos antiglobalização, aparecia sempre como uma intensidade que escapava, seja ao discurso militante do balanço estratégico, seja às análises teóricas centradas em noções de eficácia e conquista de objetivos. Passaria pelo corpo, portanto, aquilo que esses movimentos carregavam como "novidade" – novidade que permanece em grande medida irrealizada (uma chance, um sinal) e portanto inapreensível do ponto de vista de uma análise de correlação de forças (senão quando embutida na categoria um tanto exotizante de *juventude*).

Na presença dos corpos é que as "brechas" se abrem, que os sentidos da polí-

8 Como argumentei anteriormente, as grandes manifestações de rua de 1999 a 2001 contra os acordos de livre comércio, as políticas do Fundo Monetário Internacional, o G8 e o poder das corporações transnacionais, ganharam a escala de um *movimento social global* – não porque apresentassem um programa da revolução mundial, nem mesmo uma pauta de reivindicações unificada, mas porque formavam uma constelação de ações, de modos de presença, gestos e imagens que dialogavam entre si. Na medida em que esses gestos se multiplicavam e reapareciam em lugares e contextos distintos, pareciam gerar deslocamentos no que parecia antes aceitável e possível em termos de ação e organização política (Di Giovanni, 2012).

9 "Ela tem assim um efeito de dissuasão em relação a uma organização dos possíveis: a criação de um 'lugar simbólico' é também uma ação" (Certeau, [1968] 1994: 36).

tica se embaralham: criam-se "sombra e equívoco", "arranjos ambíguos desviam e deslocam o sentido para uma equivocidade, à maneira de uma imagem borrada que perturba e multiplica o objeto fotografado" (Certeau, [1980] 2008: 152). No limite, escrevi no meu livro sobre os protestos antiglobalização – o próprio sentido de contestação dos protestos se concentra no que a ação de rua tem de mais potente e de mais precário: o corpo do/da manifestante (Di Giovanni, 2012: 106-107, 129, 144). Esse corpo aparece como um lugar fundamental da síntese simbólica "insuspeitada", das formas políticas que se articulam "à margem", nos limites do dizível, nas fronteiras do que pode expressar-se como ideologia identitária, nos limites do que é dado como possível num dado momento histórico (Di Giovanni, 2012). Mas dizer "corpo" não é o bastante. Dizer "corpo" não nos permite atravessar a opacidade da experiência, muitas vezes serve tão somente para reiterá-la e reconduzir o que há de mais intenso e criativo na experiência política a uma marginalidade, a uma indizibilidade, que ainda que consideremos atraente, nos parece estar aquém do pensamento (pré-discursiva, pré-racional).

Em um ensaio de 1970 incluído em *A cultura no plural*, Michel de Certeau faz considerações sobre o lugar do corpo nos discursos de busca da felicidade, "de uma busca do prazer, da comunhão, ou da realidade". O corpo se torna, diz ele, uma alegoria dessa busca, expressa frequentemente como transgressão. Ele se torna sinônimo de uma aspiração por mostrar o que se oculta, de eliminar o que separa, de atingir um aquém das representações. No centro de uma mitologia de retorno à imediaticidade originária do não saber, "O corpo localiza um novo exotismo, o nosso, ao mesmo tempo em que exprime a desmistificação das utopias de outrora, quiméricas ou etnológicas" (Certeau, [1974] 2005: 48-50).

A reflexão provavelmente se formula no cenário do que, também em meados da década de 1970, Jean Maisonneuve chamava de "corporeísmo": a emergência nos países ocidentais da ostentação do corpo como objeto sensível e sensual, ao mesmo tempo em que diversos grupos sociais passam a reunir-se em torno da exploração do corpo através de experimentos e exercícios (Maisonneuve, 1976: 555). Dos cuidados do corpo à 'expressão corporal', passando pelos vocabulários da medicina, do erotismo e das drogas, o corpo, alegoria de desmistificação, se tornava ele mesmo mito de uma busca da verdade. Em uma entrevista publicada originalmente em 1982 na revista *Esprit*, Michel de Certeau fala mais uma vez do corpo como esse algo mítico, mas aqui também como algo que é articulado por práticas: modos de fazer que são também, sempre, modos de dizer, de produzir e transformar relações, comparáveis aos usos da língua:

> *Em suma, cada sociedade tem* seu corpo, *como tem sua língua, constituída por um sistema mais ou menos refinado de opções entre um conjunto inumerável de possibilidades fonéticas, lexicais e sintáticas. Como uma*

> *língua, esse corpo está submetido a uma administração social. Obedece a regras, rituais de interação e encenações cotidianas. Tem, igualmente, seus desbordamentos relativos a essas regras. Como a língua, o corpo é usado às vezes pelos conformistas, às vezes pelos poetas" (Certeau, [1982] 1997).*

Assim como a língua só se realiza no ato de fala, Certeau imagina um corpo que só se constitui na multiplicidade dos modos de fazer, obedecendo e desbordando os códigos preestabelecidos. Enquanto fazer do corpo é que toda prática ganha sua dimensão de fala: ao mesmo tempo realiza e faz em pedaços os limites de sua própria língua.

Não por acaso, a precisão dos saberes práticos se traduz nos termos "gosto" ou "tato" (Certeau, [1980] 2008: 110): onde senão no corpo somos capazes de uma síntese semelhante? Nesse sentido, o que opera na imaginação teórica do autor não é um corpo fixado por um olhar exterior, mas um corpo em movimento, cujo "ponto de vista" é o da própria sensorialidade, mobilidade e operatividade. Podemos assim reconsiderar, a partir das inúmeras sugestões de Certeau, a indagação sobre o lugar do corpo na ação política ou na emergência de modos "novos" de fazer política. O problema mais interessante, sob a inspiração do autor, não diz mais respeito ao que o corpo é, como objeto ou produto de relações sociais e mistérios "naturais". Diz respeito, antes, àquilo que os corpos podem fazer, saber e dizer.

Já estamos falando, portanto, de práticas corporais. Não mais no sentido que lhes deu Marcel Mauss, como modos pelos quais as pessoas "se servem de seus corpos" (Mauss, [1934] 2003: 407), já que essa formulação supõe um saber que parece operar de fora, um cálculo que antecede o fazer e prevê o uso corporal como aparelho ou instrumento. Práticas corporais, como táticas de enunciação e como fundamento material (o que não quer dizer "natural") de toda "maneira de pensar investida em uma maneira de agir" (Certeau, [1980] 2008: XLI).

Falar em práticas corporais (e não simplesmente em corpo) abre possibilidades muito diferentes para o problema da eloquência das práticas políticas fundadas pela presença de corpos, tais como os protestos de rua. Primeiro, a perspectiva das práticas permite deslocar mais explicitamente nosso foco do problema das "identidades" políticas, das taxonomias dos "sujeitos", baseadas exclusivamente no discurso (serão heróis ou baderneiros? Anarquistas ou ambientalistas? Revolucionários ou vítimas da sociedade de consumo? Artistas ou ativistas?) para reconhecer nas práticas "indicadores da criatividade que pulula justamente onde vem a faltar o poder de dar-se uma linguagem própria" (Certeau, [1980] 2008: XLIII).

Em segundo lugar, a atenção às práticas nos oferece um modo de, isto sim, falar das intensidades da experiência corporal, mas não um modo qualquer. Ela

nos permite falar do corpo sem supor uma coincidência entre corpo e indivíduo ou entre corpo e subjetividade individual. O que está em questão não é mais uma qualidade excepcional ou um saber acabado – o que o corpo de um jovem manifestante tem de especial, de "expressivo" ou de "próprio" – mas modos disseminados e socialmente compartilhados de manipular condições impostas, que coincidem com modos de fazer corpo[10]. Luce Giard, em sua introdução aos textos políticos, fala da atenção de Certeau àquilo que a experiência de 1968 trazia de "inaudito" como interesse por maneiras de saber "de que ninguém detinha o monopólio ou o segredo" (Giard, [1968] 1994: 9). Como apontaria o próprio Certeau, uma expressão cultural é antes de mais nada uma atividade e, vale dizer, uma atividade social, um fazer com alguma coisa, com alguém: seu domínio não é a excepcionalidade, mas "o operacional, o ilocutório, o 'trivial'" ([1974] 2005: 247).

Finalmente, o ponto de vista das práticas permite falar do corpo não como experiência que escapa a toda análise, nem como o lugar do inapreensível, ou de uma natureza original e pacificadora. Longe de ser uma totalidade dada e autoexplicativa, o corpo, propõe Certeau, é um "teatro de operações" ([1982] 1997): termo militar que descreve área física e operacional em que se concentram os confrontos entre forças armadas. Se como mito de uma busca pela verdade o corpo é uma espécie de Jardim do Éden (ainda que perdido), deste outro ponto de vista, a paisagem imaginária das práticas corporais é um campo de batalha.

De volta aos protestos antiglobalização, essa perspectiva permite entender que o fulcro da densidade dramática das manifestações não é uma qualidade dada do corpo, mas as ações – "no sentido militar do termo", diria Certeau ([1980] 2008: 52) – que produzem ao mesmo tempo corpos e enunciados. Como apontei no livro *Artes do Impossível*, é verdade que, seja no caso dos pixadores e atiradores de pedras, seja no dos manifestantes ditos não-violentos, que faziam oficinas para aprender, por exemplo, como melhor aguentar golpes de cassetete, o próprio sentido de contestação e engajamento dos protestos se concentra no corpo do manifestante (Di Giovanni, 2012: 107). Mas é importante perceber que esse corpo de manifestante não está pronto fora da manifestação. Mais do que constatar sua expressividade, é preciso perguntar-se como ela se produz, por quais práticas esse corpo se faz e se transforma, tira partido de seus próprios limites, cava a oportunidade de produzir (e produzir-se como) espaço para uma surpresa em um jogo dominado pela violência das forças da ordem. Esses modos de fazer corpo é que são, me parece, os verdadeiros estratagemas, operações que envolvem destreza e tecnicidade, como define Certeau ([1980] 2008: 36). Nenhuma dramaticidade, nenhuma estética pode existir aí que não seja também uma forma de inteligência prática e guerreira.

Como Certeau, os ativistas antiglobalização chamam suas práticas de táticas: outro termo de um vocabulário militar, pertinente na medida em

10 Tomo aqui a expressão "fazer corpo" pela inspiração direta de M. de Certeau, assim como se poderia dizer que a multiplicidade das práticas cotidianas dos citadinos é que "faz a cidade". A noção é ainda aproximável à proposição de Annemarie Mol e John Law a respeito do que chamam de "*embodied enactment*": "Como parte de nossas práticas cotidianas nós também fazemos (nossos) corpos. Na prática nós os fazemos existir [*enact them*]. Se o corpo que temos é aquele que os patologistas conhecerão depois da nossa morte, enquanto o corpo que somos é aquele que nós mesmos sabemos estando conscientes, como fica o corpo que fazemos?" (Mol e Law, 2004: 4).

que nos ajuda a manter em vista as relações de poder e de força implicadas nessas operações corporais. A tática, é sobretudo, "arte do fraco", ou melhor, de quem não tem escolha senão mover-se "dentro do campo de visão do inimigo", "em um terreno que lhe é imposto e organizado pela lei de uma força estrangeira" (Certeau, [1980] 2008: 61). A tática é a ação cuja autonomia nunca está garantida, que precisa ser recriada a cada passo, como o equilíbrio da artista na corda bamba, que avança tirando partido da mesma gravidade que a ameaça. No final da década de 1990, a imagem da TAZ – *Temporary Autonomous Zone* (ou Zona Autônoma Temporária), respondia a essa condição inconstante, que depende de uma brecha sempre prestes a se fechar (Di Giovanni, 2012: 108). Com algo de acrobacia, algo de bailado e algo de combate, as táticas da ação direta e da desobediência civil continuam a produzir deslocamentos simbólicos, a gerar "*possibilidades* relativas às *impossibilidades* até então admitidas" (Certeau, [1968] 1994: 37), a dar enunciados gestuais ao que permanecia tácito.

Para pensar os movimentos sociais, essa perspectiva das práticas corporais convida a trazer a política ao rés do chão e partir da multiplicidade de artes de *fazer corpo*, para refletir sobre qual espécie de transformação é posta em curso em um protesto de rua, uma ocupação, uma revolta. A atenção detida às operações práticas e técnicas corporais, às táticas e poéticas implicadas nesses acontecimentos, é, assim, um modo de indagar pelo quê dizem do que é indizível, sobre como pensam o que é impensável.

AULA NA RUA

Usar uma cadeira, uma camiseta, um moletom de capuz, uma faixa de pedestres, estar na rua, andar em bando, dar as mãos, cruzar os braços, trocar palavras, acomodar-se para dormir, preparar o que comer: assim enumeradas, estas são operações que não se distinguem essencialmente das tarefas ordinárias pelas quais, como propõe Annemarie Mol, cumprimos, entre os demais afazeres da vida, a tarefa de manter-nos inteiros (2004: 16). No final do ano de 2015, em mais de duzentas escolas do estado de São Paulo, vimos ações simples como essas ganharem dimensões táticas, poéticas e políticas. Entre os meses de setembro e dezembro daquele ano, estudantes secundaristas saíram às ruas de suas cidades para protestar contra medidas de "reorganização escolar" anunciadas pelo Governo do Estado e a ameaça de outras medidas de austeridade a serem tomadas pelo Governo Federal. Mais de cento e sessenta ações foram registradas no período, em sessenta cidades, apenas o começo de um movimento estudantil protagonizado por jovens, em sua maioria com menos de dezoito anos, que culminou na ocupação dos edifícios escolares nos meses seguintes (Campos,

Medeiros e Ribeiro, 2016).

Dessa grande multiplicidade de ações e acontecimentos, um primeiro conjunto de documentação foi reunido por Antonia Campos, Jonas Medeiros e Márcio Ribeiro no volume *Escolas de luta*, de 2016. Destaco desse conjunto apenas um fragmento, um modo de fazer que os autores qualificam como "uma nova forma de ação direta" (2016: 237), repetida em diferentes ocasiões e localidades, em centenas de pequenos atos organizados localmente. Trata-se das ações de *trancaço* que consistiam em retirar as cadeiras escolares (carteiras) das salas de aula e instalá-las em fileiras ou círculos no meio de avenidas e cruzamentos movimentados da cidade, fazendo uso delas ali, enquanto fosse possível suportar as investidas da polícia, travando o trânsito de veículos motorizados da região por algumas horas.

A "nova tática", nos termos dos autores de *Escolas de luta*, tornou-se inclusive matéria de um pequeno manual ilustrado de autoria anônima intitulado "A aula agora é na rua!" (Campos, Medeiros e Ribeiro, 2016: 237). No manual, como nas fotografias publicadas em jornais e nas imagens da TV, as carteiras são um elemento fundamental, articulando uma multiplicação de gestos e atitudes corporais. Os estudantes as carregam nos braços, erguem-nas sobre as cabeças, vestem-nas como adereços ou armaduras. Recortam com elas um espaço e um tempo – uma aula – no meio do cruzamento. Fazem delas instrumentos de batuque. Sentam-se nelas, no meio da rua, fitando de frente as filas de automóveis ou as barreiras policiais. Se deixam fotografar. Fazem sentar nelas outras pessoas: professores, mães, passantes. E quando a polícia tenta levá-las embora, se agarram a elas com todas as forças e são fotografados também assim, defendendo-as das mãos dos oficiais armados.

As cadeiras, é claro, levadas para o meio da rua, têm uma eficácia evidente em criar obstáculos, ainda que frágeis, ao trânsito de automóveis. Criam problemas, instalam na circulação urbana um conflito que antes só era sensível dentro do espaço da escola. Do mesmo modo, dizia Certeau das barricadas parisienses de 1968: cumprem um papel político, constrangendo as forças da ordem à alternativa de capitular ou, numa investida mais violenta, fazer dos manifestantes mártires de suas causas ([1968] 1994: 35). No entanto, a eficácia mais importante da barricada, dirá o autor, está no modo como articula ações: "transforma o medo da polícia em ação coletiva; rompe o feitiço da autoridade; faz de uma paralisante atomização uma experiência animada de transgressão criadora em comunidade" (idem). Seu sentido simbólico se produz, desse ponto de vista, em sua relação direta com os corpos, ou melhor, com a produção, pelas práticas implicadas em sua construção, manutenção e uso, de um corpo coletivo onde antes havia atomização e impotência.

"Carteiras andantes", "corpos-carteiras", nomeia o texto produzido pelo

Grupo Contrafilé, coletivo de arte paulistano que dedicou ao movimento secundarista a publicação *A batalha do vivo*, coleção de textos, fragmentos de relatos e imagens, publicado em 2016 por ocasião da exposição "Playgrounds", do Museu de Arte de São Paulo (Contrafilé, 2016: 135). A cadeira é uma ferramenta então, posta em sinergias operatórias inusitadas com os corpos que a manipulam[11]. Servindo-se de um elemento não apenas ordinário, mas também fortemente marcado pelo que as relações escolares têm de mais conservador, os estudantes secundaristas também movem uma constelação simbólica. Neste caso, a cadeira é, em princípio, instrumento de uma operação corporal normativa que produz o corpo do estudante. Sentar-se numa carteira escolar pode ser um sinônimo gestual de calar-se. Símbolo de uma prática ordenadora, atravessada evidentemente por múltiplas forças e prescrições da relação vertical entre aluno e professor, entre aprender e ensinar, a carteira já tem seu lugar na rede simbólica e disciplinar da escola.

11 Retiro a expressão de Leroi-Gourhan ([1965] 2012: 36).

Certeau dedicou particular atenção à dimensão de fazer – de prática incorporada – das operações de produção de conhecimento: quem lê um livro, o faz com todo seu corpo: "dança" com ele, avança e retrocede, murmura, "gesticula a capacidade de cada sujeito de converter o texto pela leitura" ([1980] 2008: 253-254). Também a escrita é definida pelo autor como uma atividade concreta que se exerce sempre em relação com o corpo individual e social (Idem: 205). A operação teórica da historiografia "está organizada em segredo pela experiência corporal de seu autor" ([1982] 1997)[12]. Gestos e experiências corporais organizam maneiras de saber, e cada operação de produção de conhecimento produz um corpo consigo. Nesse sentido, a primeira relação entre a carteira e o estudante que podemos conceber, portanto, com abundante amparo teórico, é a relação de inscrição da lei no corpo. Certeau poderia fazê-lo, lançando mão de referências a Kafka e Pierre Clastres – "Não há direito que não se inscreva em corpos", afirma. Toda forma de iniciação "ritual ou escolar" produz o corpo como tábua da lei ([1980] 2008: 206). Trata-se de uma imagem importante: a relação entre corpo, instrumento e texto é um sistema de "organização do pensável" (idem: 215). Nessa relação é que a escrita, por exemplo, constitui uma prática de saber (e poder).

12 Há algo aí de semelhante à afirmação do antropólogo Tim Ingold, interessado em qualificar o gesto teórico que define a própria antropologia, de que, mais do que saber "por meio do movimento", saber, em grande medida, é movimento (2013: 8). Mas, enquanto Ingold separa esse saber em movimento do trabalho de registro descritivo (que caberia à etnografia), Certeau nos provoca a tratar os processos de linguagem envolvidos em qualquer tipo de relato ou documentação também em seu caráter gestual, prático e, portanto, "transformacional", nos termos de Ingold.

A cadeira escolar é certamente um dos instrumentos, um dos polos do "sistema ternário" que ordena o modo pelo qual um corpo pensa sua educação, se produz nas operações da escrita, da leitura, da escuta, do silêncio. Mas, como suspeitávamos, o corpo não é simplesmente suporte de inscrição. É teatro de operações. Há discursos e agendas formais, mas também algo que se move sob essa superfície: uma busca por outra forma de vida, por um outro corpo (Holmes, 2009: 18). Na aula da rua, os gestos se descolam de seus usos normais. Eis os estudantes sentados em suas cadeiras, calados, e, no entanto, desviou-se a

operação do corpo sentado. A prática se faz tática, aproveita-se a brecha. Serve-se daquele instrumento que já estava à mão: ferro, plástico ou madeira – por meio dos quais se produziu um corpo adequado ao discurso da ordem social – se fazem ferramenta de outra coisa.

É possível, como aponta Certeau, viver "de outro modo" uma mesma cultura, através desses deslizes simbólicos. A carteira na aula da rua ainda é instrumento, ainda compõe com os corpos um sistema de direito – mas o sentido desse direito, já é outro. Um símbolo assim "não remete àquilo que já sabemos ou àquilo que definimos, e sim, por meio do que sabemos, àquilo que ignoramos": o saber que ele parecia fixar está ocupado por uma outra experiência, por outros, "libertado para seu uso do sentido que lhe atribuíamos" ([1982] 1994: 56). Ainda que o movimento dos estudantes seja logo suplantado por soluções convenientes, alguma coisa aconteceu, um sistema de organização do pensável foi remexido no mover dos corpos. É preciso, propõe Certeau, não abrir mão dessa "coisa" que acontece aí, de seu coeficiente de imprevisível, do impossível que ela põe em marcha: a pergunta que o gesto faz não deve se perder.

Julia Ruiz Di Giovanni é doutora em Antropologia Social e pesquisadora de pós-doutorado (PNPD/CAPES) junto ao PPGAS – USP. Autora de *Artes do Impossível: ação de rua no movimento antiglobalização* (2012) e *Cadernos do outro mundo: o Fórum Social Mundial em Porto Alegre* (2015).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPOS, Antonia; MEDEIROS, Jonas e RIBEIRO, Márcio
2016 *Escolas de luta*. São Paulo, Veneta (Coleção Baderna).

CERTEAU, Michel de
[1964] 1987 "L'Homme em prière «cet arbre de gestes". In *La Faiblesse de Croire*. Paris, Éditions du Seuil, pp. 267-305.
[1968] 1994 "La Prise de parole (mai 1968)". In *La Prise de parole et autres écrits politiques*. Paris, Éditions du Seuil, pp. 27-129.
[1974] 2005 *A cultura no plural*. Campinas, Papirus Editora, 4ª edição.

[1980] 2008 *L'Invention du quotidien. I – Arts de faire*. Paris, Gallimard.

[1982] 2015 *A fábula mística: séculos XVI e XVII* – Volume I. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

[1982] 1997 "Historias de cuerpos: entrevista con Michel de Certeau". Entrevista concedida a G. Vigarello. *Historia y Grafía*, Julio-Diciembre. Tradução de Alejandro Pescador. Disponível em: http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/hemeroteca/framesacer.html.

[1970] 2005 *La Possesion de Loudun*. Paris, Gallimard/Julliard.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce e MAYOL, Pierre

[1980] 1994 *L'Invention du quotidien. II – Habiter, cuisiner*. Paris, Gallimard.

DI GIOVANNI, Julia Ruiz

2012 *Artes do Impossível: ação de rua no movimento antiglobalização*. São Paulo, Fapesp/Annablume.

2015a *Cadernos do Outro Mundo: o Fórum Social Mundial em Porto Alegre*. São Paulo, Editora Humanitas/Fapesp.

2015b "Artes de abrir espaço. Apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo". *Cadernos de Arte e Antropologia*, vol. 4, n. 2-1: 13-27.

DI GIOVANNI, Julia Ruiz; MEIHY, Murilo S. Bom

2016 "O jardim das flores secas: o que esperar da chamada Primavera Árabe?". In ALMEIDA, J. R. de; SCHITTINO, R. e POGGI, T. (org.). *Política e violência: desafios contemporâneos*. Curitiba, Editora Prismas, pp. 253-281.

FOUCAULT, Michel

[1966] 2013 "O corpo utópico". In *O corpo utópico, As heterotopias/ Le Corps utopique, Les Hétérotopies.* Tradução de Salma Tannus Muchail. Rio de Janeiro, Editora N-1, pp. 7-16.

FREIJOMIL, Andrés G.

2015 "Michel de Certeau, une reconversion des savoirs". In *La Vie des idées*. Disponível em: http://www.laviedesidees.fr/Michel-de-Certeau-une-reconversion-des-savoirs.html. Aceso em julho de 2017.

GIARD, Luce

[1980] 1994 "Faire la cuisine". In CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *L'Invention du Quotidien II: Habiter, cuisiner*. Pari, Gallimard, pp. 213 -350.

[1968] 1994 "Par quoi demain déjà se donne à naître". In *La Prise de parole et autres écrits politiques*. Paris, Éditions du Seuil, pp. 7- 26.

GRUPO CONTRAFILÉ (org.)
2016 "A cadeira andante". In *A batalha do vivo – Grupo Contrafilé, secundaristas e amigos*. MASP/ Sesc Interlagos.

HOLMES, Brian
2009 "Toward the New Body: Marcelo Exposito's 'Entre Sueños'". In *Escape the Overcode: Activist Art in the Control Society.* Eindhoven, Van Abbemuseum, pp. 15-23.

INGOLD, Tim
2013 *Making: Anthropology, Archeology, Art and Architecture*. Londres/Nova York: Routledge.

LEROI-GOURHAN, André
[1965] 2012 *Le Geste et la parole II: La Mémoire et les rythmes*. Paris, Éditions Albin Michel.

MAISONNEUVE, Jean
1976 "Le Corps et le corporeism aujourd'hui". *Revue Française de Sociologie*, n. 17-4: 551-571.

MAUSS, Marcel
[1934] 2003 "As técnicas do corpo. Parte I – Noção de técnica do corpo". In *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 401-408.

MOL, Annemarie e LAW, John
2004 "Embodied Action, Enacted Bodies. The Example of Hypoglycoemia". *Body and Society*, vol.10 (2-3): 43-62.

TURNER, Victor
1982 *From Ritual to Theatre, The Human Seriousness of Play.* Nova York, PAJ Publications.

WRIGHT, Stephen
2016 *Para um léxico dos usos/Toward a Lexicon of Usership*. São Paulo, Edições Aurora.

Recebido em 7 de dezembro de 2017. Aceito em 16 de junho de 2018.

O tempo encantado ou as astúcias dos *homens lentos* – Um "hipócrita" diálogo com Michel de Certeau

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148934

Laurent Vidal

Universidade de La Rochelle | La Rochelle, França
lvidal@univ-lr.fr

RESUMO

Este texto dedica-se ao "murmúrio das sociedades", ou seja, à dimensão ordinária da vida dos heróis anônimos das sociedades industriais. Assumindo a postura da *braconagem* com a obra do Michel de Certeau, seguimos, em primeiro lugar, o uso crítico da metáfora sugerida por Milton Santos para falar dos pobres – *os homens lentos* – desdobrando um diálogo com a obra do sociólogo Jean Duvignaud. Este fez da observação das atitudes anômicas uma maneira de observar a *linguagem perdida* de uma sociedade. Após ter mostrado como a dominação da velocidade na era industrial ("a idade mecânica") torna a lentidão uma forma de estigma dos dominados, ilustramos as astúcias dos *homens lentos* para tornar a lentidão um elemento de resistência (diminuição do ritmo de trabalho), quando não de reexistência (a partir das práticas musicais e da dança).

PALAVRAS-CHAVE

Homens lentos, trabalho industrial, vida cotidiana, ritmos, resistência, cidades portuárias, criação musical

THE ENCHANTED TIME OR THE RUSES OF SLOW MEN – A "HYPOCRITICAL" DIALOGUE WITH MICHEL DE CERTEAU

ABSTRACT

This article concerns the "whisper of societies", that is the ordinary of days of the anonymous heroes of industrials societies. By assuming the posture of "braconnage" with the work of Michel de Certeau, we suggest at first the critical use of the metaphor proposed by Milton Santos in order to speak of the poor in modernity (the "slow men") before creating a dialog with the work of sociologist Jean Duvignaud. Duvignaud suggests the observation of anomic situations as a way of observing the lost language of a society. After showing the ways in which the control of speed in the industrial era (also called "mechanical age") turned slowness into a stigma associated to dominated groups, we present the ruses by which slow men make of slowness an element of resistance (slowing down the pace of work, going on strike...) or re-existence (in music and dances).

KEYWORDS

Slow Men, Industrial Work, Daily Life, Rhythms, Resistance, Port Cities, Musical Creations

Pretendo assumir, nesta reflexão, o papel do "hipócrita leitor" a quem Baudelaire dedicou as *Flores do mal*. O "hipócrita leitor" é aquele que não lê segundo as intenções do autor, mas em função de sua própria sensibilidade, trazendo assim interpretações inesperadas. Na Grécia, de onde a palavra é originária, o hipócrita é aquele que avança mascarado, o ator, homem das malícias e astúcias. Essas últimas noções remetem diretamente ao pensamento de Michel de Certeau, com o qual este texto estabelece um diálogo. No entanto, sendo um simples leitor de sua obra, minha intenção é adotar em relação a ela a postura da *braconagem*[1].

Ambiciono assim discorrer sobre o famoso "murmúrio das sociedades" (Certeau, [1980] 2002: 11), a vida ordinária dos heróis anônimos das sociedades industriais, cujas ações são raramente documentadas (em si)[2]. Para atingir essa camada ordinária da vida, Certeau sugere prestar atenção às astúcias, espertezas e outras táticas que os homens ordinários mobilizam para "fazer uma bricolagem" entre elementos da cultura dominante e aspectos das várias culturas dominadas.

Se esta pesquisa é livremente inspirada nas hipóteses de Michel de Certeau, é preciso também assinalar a influência do sociólogo Jean Duvignaud, que coordenou, alguns anos antes da edição de *A invenção do cotidiano* ([1980] 2002), um dossiê da revista *Cause Commune*, sobre o tema "La Ruse", que poderíamos traduzir por "A astúcia" (1977a). Ampliando as perspectivas pioneiras do livro de Jean-Pierre Vernant e Marcel Détienne (*Les Ruses de l'intelligence: La Mètis chez les Grecs*, publicado em 1974)[3], Duvignaud se interrogava: "Mas a vida cotidiana não seria feita de astúcias? Será que estes desvios [*détournements*] não caracterizariam tanto a vida comum quanto o ritual? A astúcia investe no possível, no virtual, no ainda não cumprido. Suscita o acaso ou simplesmente uma forma de liberdade

1 Uma precisão sobre o termo braconagem: ele não existe na tradução para o português do primeiro volume de *A invenção do cotidiano* (parte XII, "Ler: uma operação de caça", que se converteu depois em "Ler: uma braconagem"). Foi em 2005 que a palavra surgiu como um neologismo, proposto por Simon Harel a partir do verbo *braconner*, oriundo do universo da caça, ao qual recorre Certeau.

2 Em 1948, Siegfried Giedon publicava *Mechanization Takes Command*. O subtítulo indicava a orientação da pesquisa: *A Contribution to Anonymous History*. O autor intentava assim descrever "[the] anonymous history of our period, tracing our mode of life as affected by mechanization – its impact on our dwellings, our food, our furniture" ([1948] 1970: 2). Chamava atenção para a maneira como os detalhes, insignificantes em si mesmos, podiam ser reveladores: "the details of anonymous history can be made to reveal the guiding trends of a period" ([1948] 1970: 4).

num mundo sobredeterminado. Cumprimento de um desejo pelo qual não se tem ainda a ideia" (Duvignaud, 1977a: 8-9). A preocupação com as astúcias dos sujeitos anônimos fazia eco a um interesse pelas situações anômicas, às quais Jean Duvignaud consagrou um livro em 1973, *L'Anomie*. Nesta obra, voltada para a observação da variedade de comportamentos sociais em contexto de mutação social, ele definia a anomia como uma subversão e antecipação sobre o ainda não vivido, retomando aqui uma definição que o filósofo alemão Ernst Bloch dava à noção de utopia. Extraindo esse fenômeno do (simples) universo psiquiátrico, Duvignaud considerava que a observação das atitudes anômicas permitia observar a *linguagem perdida* de uma sociedade.

Jean Duvignaud e Michel de Certeau se conheciam[4]. Quando publicou *A escrita da história* (1975), Certeau mandou-lhe um exemplar com a seguinte dedicatória: "Para Jean Duvignaud, essa alteração do discurso didático". A busca do que Certeau chamava de "alteração" era um ponto comum entre suas leituras das sociedades. Sobretudo, o fato de ambos terem, ao mesmo tempo e a partir de percursos pessoais e intelectuais diferentes, escrito e pesquisado as astúcias e espertezas na vida cotidiana, mostra a maneira como, nessa década 1970, o clima intelectual (*umwelt*) era propício a uma reflexão sobre as artes de fazer dos que não se enquadravam nos moldes da cultura dominante[5].

EM BUSCA DOS *HOMENS LENTOS* NA IDADE MECÂNICA

Apoiado no emprego de algumas categorias analíticas e hipóteses surgidas deste diálogo inesperado, descrevo aqui a maneira como criações culturais originais nasceram das astúcias e esperteza dos homens ordinários nos portos das Américas entre o final do século XIX e o início do XX.

Integrando os circuitos comerciais e migratórios internacionais, as cidades portuárias são alvo de grandes transformações no final do século XIX. Inseridas, pelo menos parcialmente, na "idade mecânica" (Carlyle, [1829] 1872), em que novas tecnologias (como o vapor ou o cronômetro) impõem um ritmo novo ao trabalho (o da velocidade), elas são marcadas pela presença dos "burgueses conquistadores" (Morazé, 1957), que ordenam tais mudanças, e das classes populares, formadas por uma maioria de deslocados (negros livres e imigrantes europeus).

Além do papel de coordenação da nova economia, as principais cidades-portos das Américas pretenderam ditar também os códigos de uma nova ordem cultural. Assim, as palavras, gestos e práticas que não se adequavam ao modelo dominante da modernidade capitalista foram sistematicamente denunciados e os grupos sociais que seriam seus depositários privilegiados foram estigmatizados, quando não castigados pela polícia. Como designar, neste novo universo cultural da modernidade industrial, em que a velocidade se torna um instru-

3 A esse respeito, podemos assinalar o livro publicado em 1998 pelo poeta e ensaísta Lewis Hyde e recentemente publicado no Brasil ([1998] 2017).

4 Há outro paralelo a assinalar no percurso destes dois intelectuais: a importância do Brasil na evolução de suas obras. Michel de Certeau conta que, "tateando" por entre suas observações de algumas manifestações da religião popular no Brasil, deu-se conta que as narrações de milagres criavam um espaço outro, abrindo o leque dos possíveis, que coexistia com o espaço da experiência cotidiana sem ilusão (Certeau, 1975: 34). De seu lado, Jean Duvignaud confessa que foi nos terreiros e candomblés do Brasil que mediu a importância desses momentos que não podem ser conceitualizados, pois escapam ao discurso social, e que o discurso escrito não pode reduzir a diversidade da experiência coletiva (Duvignaud, 1977b: 57).

5 De maneira mais geral, sobre o interesse da época pelo que o escritor Georges Perec, aluno de Jean Duvignaud e codiretor da revista *Cause Commune*, descreveu como o "infraordinário" no cotidiano, ver os trabalhos de Schilling (2006 e 2009).

mento de dominação do mundo, os que "nunca souberam domar o vapor nem a eletricidade" (Césaire, [1930] 1994)? Seria possível chamá-los de "homens ordinários", como Michel de Certeau, mas prefiro um adjetivo mais adequado à situação e ao momento. Por isso, sugiro utilizar aqui um qualificativo proposto por Milton Santos (1994): *homens lentos*[6]. Em uma intuição, apoiada na releitura crítica na noção sartriana de "prático-inerte", Milton Santos concluía que "se pobres, os homens comuns, os homens 'lentos' acabam por ser mais velozes na descoberta do mundo (...), inseridos num processo contraditório e criativo" (1994: 80).

Mesmo não sendo objetivo deste artigo, é importante insistir no fato de que o adjetivo "lento" nem sempre carrega conotações negativas. Na ausência de um estudo genealógico mostrando como o termo se tornou uma qualidade social desqualificadora, formulo a hipótese que uma sismografia das mudanças no uso deste adjetivo permitiria identificar dois momentos distintos. Um primeiro pico estaria situado entre o século XVI e o início do XVII, quando a variedade de sentidos se reduz e tende para um único, desprestigiante, não mais atribuído às coisas ou à natureza, mas apenas aos homens de outra cultura (a experiência americana da descoberta do Outro, descrito como preguiçoso, jogando aqui um papel central). O segundo pico viria no século XIX, quando se precisa e se estende um uso pejorativo, voltado desta vez para uma categoria social particular (os operários em particular e os pobres em geral).

Assim, os que qualificamos de *lentos*, não são *lentos* porque não saberiam, em função das circunstâncias, acelerar seus ritmos e manter uma cadência rápida, mas porque são dominados pela velocidade de um ritmo mecânico, como Carlitos nos *Tempos modernos*. *Lentos*, afinal, pois suas práticas contestam a "arquitetura temporal da sociedade industrial" (Pomian, 1984: VIII), em cujo centro se situa o tempo homogêneo e dominador do cronômetro, que ambiciona polarizar e organizar, em torno das únicas exigências da produção e dos intercâmbios, o conjunto das atividades do corpo social.

A *lentidão* desses homens é frequentemente denunciada pelos novos donos do mundo: "preguiçosos!", "vadios!", "vagabundos!"; "guerra à preguiça!", afirmará Taylor em 1911[7], fazendo da exigência de uma cadência elevada de trabalho a chave da organização científica do trabalho industrial[8]. O vocabulário utilizado tece uma teia de palavras excludentes, que acaba circunscrevendo os mais frágeis em uma forma de infâmia social (Foucault, 1977; Todeschini, [2007] 2015). Como seu comportamento não se adequa às novas normas, eles são suspeitos de não pertencer à sociedade, a tal ponto que alguns acabam duvidando se pertenceriam mesmo à humanidade. Esse contágio das palavras de exclusão é coroado pela implementação de um arcabouço jurídico que serve de mecanismo legal de fragilização social: luta contra a vadiagem, o mau comportamento na rua, os jogos de azar.

6 "Se velocidade é força, o pobre, quase imóvel na grande cidade seria o fraco, enquanto os ricos empanturrados e as gordas classes médias seriam os fortes. Creio, porém, que na cidade, na grande cidade atual, tudo se dá ao contrário. A força é dos "lentos", e não dos que detêm a velocidade." (Santos, 1994: 80).

7 Ver também Benjamin ([1938] 1990: 81).

8 *"The greater part of the systematic soldiering, however, is done by the men with the deliberate object of keeping their employers ignorant of how fast work can be done"*, escreve Taylor, que recorre a vários sinônimos: *"underworking"*, *"slow working"*, *"hanging it around"*, *"to take it easy"*, *"lazy"*, *"slow"*, *"easy gait"*, *"to lag behind"* ([1911] 1998: 3-7).

No entanto, longe de ser a simples tradução de uma dominação, a *lentidão*, que podemos definir como a aspiração a outro ritmo, pode também se tornar uma esperteza e, em algumas circunstâncias, um poderoso meio de resistência.

PERTURBAR O RITMO DO TRABALHO: A *LENTIDÃO* COMO "ARTE DE FAZER"

A prática que consiste em diminuir a cadência do trabalho já havia sido observada nas plantações das Américas desde o século XVIII: na quase impossibilidade de uma revolta, os escravos recorriam à *lentidão* na execução dos gestos como um ato de resistência. Stanley Stein descreve, por exemplo, a maneira como, nas fazendas de café do Vale do Paraíba, os escravos se informavam da chegada do senhor ou do capataz para acelerarem o ritmo. Uma vez sozinhos, podiam de novo diminuir a cadência. Além disso, Stein evoca a "aquiescência meramente verbal às ordens do senhor" (1960: 196) como forma sutil de desobediência. Situações similares foram atestadas na América do Norte por Walsh (1995).

Nas Américas do século XIX, são sobretudo as cidades portuárias que oferecem um campo privilegiado para entender a capacidade dos *homens lentos* de perturbar os ritmos elevados do trabalho – fosse para lutar contra novas regras, fosse para conseguir vantagens. Desta maneira, muitos dos conflitos podem ser interpretados como disputas de ritmos, respondendo à imposição da alta velocidade como ritmo dominante nos transportes e intercâmbios. A experiência de outros ritmos parece, assim, capaz de perturbar a marcha racional da burguesia para o progresso (Rimbaud proclamava, ironicamente, que "a humanidade calçava o imenso menino progresso" – *Album Zutique*).

A questão da sabotagem, nesta perspectiva, poderia ser considerada uma tentativa deliberada de quebrar o ritmo do trabalho, das máquinas. Essa palavra, de origem francesa, emerge a partir da revolução industrial com duas interpretações: jogar os tamancos (sapatos de madeira) na máquina para impedi-la de funcionar; e "fazer [algo] rapidamente e mal" (Rey, 2005: 477). No contexto das Américas atlânticas, tal forma de sabotagem podia significar destruição voluntária do produto do trabalho, roubo ou destruição das ferramentas (Certeau evoca justamente a "*perruque*"[9] como prática de dissimulação). É possível também que o termo esteja associado ao ato desleixado de caminhar ruidosamente, arrastando as solas dos tamancos no chão – no século XIX, a multiplicação dos códigos de posturas das grandes cidades servia notadamente para controlar os comportamentos nos espaços públicos. Essas maneiras de agir desajeitadamente no espaço urbano, sobretudo por parte dos escravos e dos africanos livres, podem ser entendidas como meios políticos de inscrição em um espaço vigiado e em via de normalização, a partir do uso do corpo.

Prolongando essas lutas, que poderíamos qualificar de rítmicas no campo do

9 A tradução dessa expressão é complicada – uma aproximação possível seria o termo "sucata".

trabalho, podemos citar a greve, já que esta consiste em ruptura total do ritmo pela paralisação. Do sul ao norte do continente, a partir dos meados do século XIX, cada cidade portuária experimentou greves ou movimentos de luta contra os regulamentos que controlavam drasticamente o comércio de rua e o estabelecimento dos preços de venda. A modernização das cidades e de suas sociedades necessitava esconder o máximo possível essas atividades, mantendo-as longe dos centros. O historiador João José Reis (1993) pesquisou a greve negra de Salvador, em 1857, surgida de ações da municipalidade no sentido de controlar o trabalho dos escravos e negros livres na cidade, uma maneira de disciplinar a presença dos negros no espaço público. Essa greve, finalmente vitoriosa, corresponde ao momento em que os comerciantes substituíram os fazendeiros nos órgãos representativos municipais. Um dos objetivos da elite comerciante de Salvador, eleita para os principais cargos daquela capital, era controlar o ritmo de trabalho na cidade, adequá-lo às imposições do capitalismo nascente. Para os *homens lentos*, a ruptura total do trabalho foi um ato de resistência.

Estes poucos exemplos mostram que, para entendermos as práticas sociais dos *homens lentos*, é preciso desenvolver um olhar atento às "intensidades fracas" (Veyne, 1996)[10] e às "transformações silenciosas" (Jullien, 2009) que nascem das contestações veladas ao ritmo dominante.

10 Ver também, a esse respeito, Arlette Farge (2003: 59-61). Sobre os "atores fracos", ver Bessin e Roulleau Berger (2002: 3-11).

NO ORDINÁRIO DOS DIAS, "O CAIS DO PORTO, ARQUIVO DO SABER"

O aspecto ordinário dos dias oferece, de modo semelhante, um cenário ideal para observarmos o uso subversivo das rupturas de ritmos pelos *homens lentos*. Neste caso, não me detenho exatamente sobre uma forma de resistência, mas parto em uma busca, mesmo confusa, de reexistência. Basearei minha reflexão sobre o caso dos portos do Rio de Janeiro e de New Orleans, imensos empórios e polos magnéticos de vastas correntes migratórias da virada do século XIX para o XX. Nestes portos, as atividades de manutenção fornecem a maior parte dos empregos para os *homens lentos*.

Em New Orleans, na *Levee* (nome dado ao porto fluvial), nesse momento trabalhavam os *roustabouts*, estivadores encarregados do transporte do algodão, do açúcar e tabaco. Eram negros, na grande maioria, vindos das plantações do sul, em busca de emprego. Outros deslocados, da Europa dessa vez, igualmente pobres, completavam o universo dos *roustabouts*. Podemos considerar que o perfil dos trabalhadores da zona portuária do Rio de Janeiro apresentava características similares, composto de 60% de negros e de pouco mais de 20% de imigrantes europeus. A estes trabalhadores do porto, deve-se acrescentar uma população flutuante de ambulantes e organizadores de loterias clandestinas (bicheiros), que tentavam viver das migalhas do dinheiro dos estivadores.

Tal reservatório de mão de obra podia ser mobilizado em função das necessidades, já que os trabalhadores eram recrutados para cumprir uma determinada tarefa. No Rio de Janeiro, os estivadores eram dispostos ao longo de uma parede. Quando chegavam os recrutadores, eles levantavam a mão, aguardando serem escolhidos. Disso decorre a estranha sensação de alternância, entre uma cadência elevada, durante a execução das tarefas, e tempos mortos, ocupados junto à parede, aguardando por uma nova chamada. Sentados ou deitados, eles matavam o tempo como podiam, conversando, brincando, bebendo ou cantando. Em New Orleans, os que vinham das plantações cantavam *work-songs*; os provenientes das cidades de cultura protestante cantavam *gospels*; aqueles oriundos do Caribe cantavam *habaneras* cubanas ou cantos religiosos *voodoo* (Haiti). A *Levee* era, assim, um lugar de encontro, onde ritmos de trabalho e ritmos musicais se entrelaçavam (Hersch, 2007). Observamos um cenário semelhante no caso do porto do Rio, no qual a polícia atuava para impor as novas normas da sociedade industrial e para lutar contra tudo o que podia simbolizar o arcaísmo nesta idade da modernidade triunfante. Assim, mais de 60% das prisões na zona portuária do Rio de Janeiro, na primeira década do século XX, diziam respeito a crimes por vadiagem ou bebida, mas também por desordem e jogos (Arantes, 2009). O sociólogo Pierre Bourdieu explica, a esse respeito, que os jogos que especulam com o acaso[11] permitem "livrar-se do tempo anulado de uma vida sem justificação" (1997: 320). Desta maneira, essa mão de obra, tão necessária quanto perigosa, era controlada, corpo e alma. Colocada em situação de espera pelas necessidades da economia, era percebida como a negação da modernidade.

11 Sobre o assunto, ver Benatte (2002); sobre o jogo do bicho, Chazkel (2011).

Se o "cais do porto" é um "arquivo do saber" (segundo o poeta Aniceto Menezes), ele nos confronta com o desafio de contar o aspecto ordinário dos dias dos *homens lentos*. Seria ilusório ficarmos simplesmente na observação das diversas maneiras como foram rejeitados, como se fossem meras vítimas de uma luta contra o arcaísmo, cada dia mais presos nas malhas finas da rede que a modernidade industrial pretendia estender a toda a sociedade. Contando com o que podemos chamar de "espertezas", algo que Michel de Certeau descreveu como uma "arte de fazer", os homens ordinários conseguiam rasgar algumas partes desta rede, inventando espaços provisórios de liberdade. Não pretendiam contestar frontalmente os novos valores, mas se apropriavam do novo universo cultural de modo a desviarem os usos e os sentidos de seus códigos[12].

12 Aqui, encontramos também Jean Duvignaud – o sociólogo da anomia e da abertura ao possível, leitor da filosofia alemã: Kant e as finalidades sem fins; Hermann Broch e a utopia como antecipação do ser sobre o ainda não vivido. Definindo a esperteza como uma antecipação da experiência, ele remete à questão da utopia (Duvignaud, 1977a: 15).

Não raro, alguns estivadores, escapando da polícia, se refugiavam nas casas de *zungu*, moradia popular negra, esconderijos nos quais eram vendidas refeições baratas, e que terminaram por constituir espaços de invenção de práticas culturais originais, para onde "convergiam silenciosamente os pretos em busca de amigos, festa, deuses, esperanças" (Farias et al., 2006: 36). Eles se reuniam também nas casas de culto afro-brasileiro, situadas no bairro que circundava a zona portuária,

denominado de Pequena África após a instalação de ex-escravos em busca de melhores condições de vida. Os arquivos judiciais fornecem várias ilustrações desta situação, como o exemplo de Antônio Mina ou Antônio África, preso dez vezes entre 1907 e 1910, na maior parte delas por vadiagem, ou por feitiçaria, principalmente quando seu laço com uma casa religiosa era denunciado (Arantes, 2009). Nas casas religiosas, os trabalhadores em situação de espera se agrupavam na sala do fundo ou no quintal, de modo a não atrapalhar os cultos. Enquanto discutiam, evocando o cotidiano da repressão ou as dificuldades para encontrar um trabalho, o som dos tambores (*atabaques*) chamando os deuses se espalhava pela casa. Com a ajuda do álcool, alguns desses homens em estado de espera improvisavam ritmos com tudo aquilo que podiam encontrar (pratos, talheres, caixas de madeira...), compondo diálogos que aos poucos tomavam a forma de uma poesia popular. A presença da polícia é, aliás, uma constante nas primeiras palavras que ganham registro, a exemplo do samba *Pelo telefone*, gravado em 1916, mas composto anos antes, durante esses encontros nas casas religiosas africanas: "O chefe da polícia/ Pelo telefone/ Mandou avisar/ Que na Carioca/ Tem uma roleta/ Para se jogar"; ou ainda *Batuque na cozinha*: "Batuque na cozinha/ Sinhá não quer/ Por causa do batuque/ Eu queimei meu pé". Os tempos de espera, que se confundem com o tédio, encontram-se traduzidos também por ritmos e palavras mais melancólicas, que testemunham um desejo de alhures por parte dessas pessoas deslocadas. Assim, Antônio Maggio, autor do *ragtime I Got the Blues* (canção de 1908 na qual a expressão *blues* é pela primeira vez mencionada em partitura), contou ter ouvido um velho negro tocar guitarra no porto de New Orleans e repetir de maneira lancinante três notas. Quando perguntou o que aquilo significava, o velho teria simplesmente respondido: "*I got the blues*" (Lief, 2012: 35).

O TEMPO ENCANTADO DOS *GOOD TIME PEOPLE*

Existiam outros refúgios para os *homens lentos*. Enquanto o espaço (especialmente o portuário) era controlado e normalizado, o tempo podia oferecer escapes. À noite, em New Orleans, os bares populares (*honky tonks*) eram frequentados tanto pela burguesia, que queria meter-se com o povo, quanto pelos *roustabouts*. Como explica Louis Armstrong, "cada canto do meu bairro possuía um *honky tonk*. Tinha Spano's, Kid Brown's, Matranga's. Nestes *honky tonks,* a primeira sala servia de salão, e no fundo havia duas outras. Uma era sala de jogos, a outra, sala de baile" (Shapiro e Hentoff, 1966: 4-5). A música que simbolizava o tempo dos bares populares era o *ragtime*, contração de *ragged* e *time* (*ragged* significando desordenado). Essa expressão remete à experiência de um tempo fragmentado. Poderíamos, no caso do Rio de Janeiro, considerar que o "miudinho", que consiste em manter o corpo rígido durante a dança, dando passos rápidos e pequenos

com os pés, representa uma tradução dessa relação singular com o tempo: enquanto a sociedade circundante fazia da alta velocidade e das cadências elevadas do trabalho uma norma, os *homens lentos* inventavam respostas inesperadas. No Brasil, as danças negras populares foram frequentemente marcadas pelo uso da *ginga*. Mesmo sabendo que esses "movimentos dissolutos" dos corpos negros, e notadamente "as rotações e contorções e suas ancas" impressionaram os viajantes europeus desde o início do século XIX[13], não podemos deixar de interpretar essas contorções como uma astúcia para denunciar a busca da linha reta e rápida por parte dos donos da nova economia[14]. Esta seria, assim, uma maneira de conquistarem o seu lugar no espaço.

13 Por exemplo, Spix e Martius ([1823] 1981: 180).

14 Já em meados do século XVIII, Laurence Sterne escreve: "This *right line*, – the path-way for Christians to walk in!" (1762, vol.VI, cap.40: 155).

De modo semelhante, vários músicos de New Orleans explicavam que, após meia-noite, quando a pequena burguesia deixava os *honky tonks*, o tipo de música mudava. Uma música mais lasciva era tocada, que permitia dançar colado ao parceiro, ao exemplo da dança *Hooch-ma-Cooch*, dança da barriga, cujo nome é derivado de *Cooch Hooch*, "secreções vaginais". Essas músicas eram então qualificadas de "*stink music*" (música que fede), "*dirty music*" (música suja) ou ainda "*funky*" (igualmente significando "que fede" na gíria afro-americana) (Hersch, 2007).

No Rio de Janeiro, era sobretudo nos *crioléus*, tipos de bailes populares, que essas danças eram realizadas. O maxixe permitia aproximar os corpos femininos e masculinos, as pernas dos homens às pernas das mulheres, ou os umbigos que se tocavam. Um dos passos consiste em colocar as nádegas da mulher entre as pernas do homem sacudindo-as freneticamente. Não é a intenção de provocar a moral que importa aqui, mas fundamentalmente observar a reação a uma forma de mutação antropológica induzida pela disseminação da cultura moderna: a desvalorização dos sentidos de proximidade (gosto, toque) em relação aos sentidos de distância (visão, audição), considerados como mais nobres, pois remeteriam a uma visão mais objetiva do mundo. De um lado, o mundo da inteligência, de outro, o do corpo e da sensibilidade (Crary, [1994] 2016; Hall, [1983] 1992). É justamente pelos seus corpos entrelaçados que os *homens lentos* respondiam às injunções da modernidade.

Em New Orleans, os que frequentavam os *honky tonks* nessas horas avançadas eram chamados de *good time people* (Hersch, 2007), o "povo do bom tempo". Após meia-noite, escapando dos constrangimentos do mundo, um outro tempo se abria para os *homens lentos*, um tempo ao qual desejavam atribuir uma qualidade específica, como se fosse um "tempo encantado", para reutilizar a expressão de Gilberto Freyre (1963). Fruto de uma experiência não linear, a maioria das músicas tocadas durante essas situações eram marcadas pelo uso da sincopa, que valoriza os tempos normalmente considerados secundários. Assim, numa marcha militar os tempos 1 e 3 servem aos soldados para avançar o pé: simbolizam também a obediência. A arte da sincopa pode ser lida como uma maneira de libertação des-

se rigor de modo a transformar, metaforicamente, os tempos fracos em tempos fortes, trazendo-os das margens para o centro (Sodré, [1979] 1998). A analogia da situação dos *homens lentos* nas sociedades do Rio de Janeiro e de New Orleans é clara: excluídos, marginalizados, eles se valiam do uso sutil da sincopa para contrariar a temporalidade nova que pretendia dominá-los, corpo e alma[15].

15 Sobre os atores "fracos", e remetendo à "polemologia do fraco" (Certeau, [1980] 2002: 63), ver Payet et al. (2008) e Latouche et al. (2004).

* * *

Essas músicas receberam mais tarde os nomes de samba e de jazz. Seus músicos tentaram desenvolvê-las como profissão, mas, no momento da experiência, elas abrem-se como possibilidades de viver outra relação com o tempo – não mais um tempo que domina, mas um tempo que liberta. Não por acaso nascem nos portos atores e testemunhos desses conflitos de ritmos e temporalidades. Pois a música é uma arte do tempo, uma arte de fazer com o tempo, dando-lhe corpo de alguma maneira. Para esses homens do entre, do intervalo, que são os *homens lentos*, a música não serve apenas para traduzir emoções. Articulando a temporalidade moderna e os ritmos de vida mais tradicionais, associada à dança e aos cantos, a música traduz uma aspiração difusa de abrir um lugar próprio, em meio a um espaço urbano que os marginaliza. As letras de suas canções, por sua vez, são portadoras de uma palavra popular sobre o curso do tempo e as mudanças destes grandes centros populacionais.

Em vários portos das Américas negras e imigrantes, banhadas pelas águas do Oceano Atlântico o do Mar do Caribe, podemos encontrar ainda hoje rastros das astúcias e invenções dos *homens lentos*: assim é o caso do tango em Buenos Aires, da rumba em Havana, ou ainda da cúmbia em Cartagena. Nessas cidades, ainda há testemunhas vivas dessas buscas de reexistência, que marcaram a dimensão ordinária do cotidiano de seus homens no final do século XIX.

Por fim, fica uma pergunta: além das singularidades regionais, não seria possível pensar o surgimento conjunto de uma nova linguagem rítmica e corporal como tradução da aspiração a uma vida nova?[16] Deste ponto de vista, essas astúcias e espertezas ("táticas", nos termos de Michel de Certeau) às quais recorreram os *homens lentos* nos portos atlânticos das Américas, e que se traduziram em criações culturais originais, poderiam ter contribuído para um processo de *contemporaneização* das culturas populares das Américas. Uma "contemporaneidade" (Baucom, 2005) que não resultaria de uma imposição de cima para baixo (a exemplo das normas da sociedade industrial), mas que seria fruto de um processo de invenção, ao rés do chão, do qual participaram processos de bricolagem, reutilização e transformação de códigos culturais, corporais e rítmicos, oriundos de vários horizontes socioculturais. Com essa hipótese, pretendo ir além da evidenciação do uso de táticas para resistir ou reexistir numa situação

16 Jean Duvignaud, em *L'Anomie*, anota que "o aparecimento de uma linguagem nova deveria levar à emergência de uma vida nova" (1973: 15).

de dominação e mostrar como, em certas situações e contextos, um imaginário de ruptura consegue impor-se como um modelo cultural mais abrangente.

Nem Michel de Certeau, nem Jean Duvignaud pesquisaram a questão, mas reconheço que sem eles, jamais teria prestado atenção a esses pequenos fatos verdadeiros[17], que não provam muita coisa, mas transmitem uma energia. Nunca teria conseguido entender o quanto, citando o poeta Kenneth White, "é nos lugares pobres, onde aparentemente nada acontece, que poderia acontecer de vez em quando o essencial" (2014: 43).

17 Reconheço que entrei mais tarde na obra do Richard Hoggart ([1957] 1970), que evoca "as leituras oblíquas" das classes populares.

Laurent Vidal é professor da Universidade de La Rochelle, diretor do Centre de Recherches en Histoire Internationale et Atlantique (CRHIA), professor convidado da Universidade Federal de Goiás (2000) e da UFRJ (2008 e 2017). Autor, entre outros, de *Mazagão: La Ville qui traversa l'Atlantique* (2005, trad. bras., 2008), *Les Larmes de Rio* (2008, trad. bras., 2012) e co-organizador, entre outros, de *La Ville au Brésil - XVIIIe-XXe siècles* (2008) e *Les Français au Brésil* (2011).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Erica Bastos

2009 "Negros do porto. Trabalho, cultura e repressão policial no Rio de Janeiro, 1900-1910". In AZEVEDO, Alcienne et al. (org.). *Trabalhadores na cidade; cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas, Editora da Unicamp

BAUCOM, Ian

2005 *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*. Durham, Duke University Press.

BENATTE, Antonio Paulo

2002 *Os jogos que especulam com o acaso: contribuição a uma história do "jogo de azar" no Brasil moderno (1890-1950)*. Campinas, tese de doutorado, Unicamp.

BENJAMIN, Walter

[1938] 1990 "Le Paris du second Empire chez Baudelaire". In _____. *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*. Paris, Payot

BESSIN, Marc e ROULLEAU BERGER, Laurence
2002 "Les Armes du faible sont-elles de faibles armes?". *L'homme et la société*, n. 143-144: 3-11.

BOURDIEU, Pierre
1997 *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil.

CARLYLE, Thomas
[1829] 1872 *"Signs of the Time" Critical and Miscellaneous Essays*. Nova York, Scribner, Welford & Co.

CÉSAIRE, Aimé
[1930] 1994 "Cahiers d'un retour au pays natal". In _____. *La Poésie.* Paris, Seuil, p.40.

CRARY, Jonathan
[1994] 2016 Techniques de l'observateur. Vision et modernité au XIXe siècle. Paris, **É***ditions Dehors.*

CHAZKEL, Amy
2011 *Laws of Chance: Brazil's Clandestine Lottery and the Making of Urban Public Life*. Durham, Duke University Press.

CERTEAU, Michel de
1973 *L'Absent de l'histoire*. Tours, Éditeur Mame.
1975 *L'Écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.
[1980] 2002 *L'Invention du quotidien, 1/ Arts de faire*. Paris, Gallimard/ Folio Essais.

DÉTIENNE, Marcel e *VERNANT, Jean-Pierre*
*1974 Les Ruses de l'intelligence: La M***étis** *chez les Grecs*. Paris, Flammarion.

DUVIGNAUD, Jean
1973 *L'Anomie, hérésie et subversion*. Paris, Anthropos.
1977a "La Ruse". *Cause Commune*, Paris, UGE, 10/18.
1977b *Le Don du rien. Essai d'anthropolgie de la fête*. Paris, Stock.

FARGE, Arlette
2003 *Le Bracelet de parchemin. L'écrit sur soi au XVIIIe siècle*. Paris, Bayard.

FARIAS, Juliana Barreto et al.
2006 *Cidades Negras. Africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo, Editora Alameda

FOUCAULT, Michel
1977 "La Vie des hommes infâmes". *Les Cahiers du Chemin*, 29 janvier 1977. Republicado em *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, III, pp.237-253.

FREYRE, Gilberto
1963 "On the Iberian concept of time". *The American Scholar*, v. 32, n. 3: 415-430.

GIEDON, Siegfried
[1948] 1970 *Mechanization Takes Command. A Contribution to Anonymous History*. Nova York, Oxford University Press.

HALL, Edward T.
[1983] 1992 *La Danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*. Paris, Seuil.

HAREL, Simon
2005 "Braconagem: um novo modo de apropriação do lugar?". *Interfaces Brasil/Canada*, Rio Grande, n. 5: 211-2 30. Disponível em: https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/viewFile/6511/4593.

HERSCH, Charles B.
2007 *Subversive Sounds: Race and the Birth of Jazz in New Orleans*. Chicago, University of Chicago Press

HOGGART, Richard
[1957] 1970 *La Culture du pauvre*. Paris, Éditions de Minuit.

HYDE, Lewis
[1998] 2017 *A astúcia cria o mundo. Trickster: trapaça, mito e arte*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

JULLIEN, François
2009 *Les Transformations silencieuses*. Paris, Grasset.

LATOUCHE, Serge et al. (orgs.)
2004 *Les Raisons de la ruse. Une Perspective anthropologique et psychanalytique*. Paris, Editions La Découverte.

LIEF, Shane
2012 "Antonio Maggio anarchist blues". *The Jazz Archivist*, vol. XXV: 34-43.

MORAZÉ, Charles
1957 *Les Bourgeois conquérants, XIXe siècle*. Paris, Armand Colin.

PAYET, Jean-Paul et al. (orgs.)
2008 *La Voix des faibles. De l'indignité à la reconnaissance*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

POMIAN, Krisztof
1984 *L'Ordre du Temps*. Paris, Gallimard.

REIS, João J.
1993 "A greve negra de 1857 na Bahia". *Revista USP*, n. 18: 8-29.

REY, Alain
2005 *Dictionnaire culturel en langue française*. Paris, Robert éditions.

SANTOS, Milton
1994 "Metrópole. A força dos fracos é seu tempo lento". In _____. *Técnica, espaço e tempo. Globalização e meio técnico-científico-informacional*. São Paulo, Editora Hucitec.

SCHILLING, Derek
2006 *Mémoires du quotidien, les lieux de Perec*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
2009 "French Sociologies of the Quotidian: From Dialectical Marxism to the Anthropology of Everyday Practice". In JACOBSEN, Michael Hviid (org). *Encountaring the Everyday: An Introduction to the Sociologies of the Unnoticed*. Basingtone (UK), Palgrave Macmillan.

SHAPIRO, Nat e HENTOFF, Nat (orgs.)
1966 *Hear Me Talkin' To Ya: The Story of Jazz as Told by the Men Who Made It*. Nova York, Dover Publications.

SODRÉ, Muniz
[1979] 1998 *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro, Mauad.

SPIX, Johann Baptiste von e MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von
[1823] 1981 *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Belo Horizonte, Itatiaia.

STEIN, Stanley
1960 *Grandeza e decadência do café no vale do Paraíba*. São Paulo, Editora Brasiliense.

STERNE, Laurence
1762 *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*. Londres, Printed for T. Becket and P. Dehont in the Strand.

TAYLOR, F.W.
[1911] 1998 *The Principles of Scientific Management*. Mineola, Dover Publications.

TODESCHINI, Giacomo
[2007] 2015 *Au Pays des sans-nom. Gens de mauvaise vie, personnes suspects ou ordinaires du Moyen-Âge à l'époque moderne*. Paris, Verdier.

VEYNE, Paul
1996 "L'Interprétation, l'interprète. A Propos des choses de la religion". *Enquête*, n. 3: 241-272.

VIDAL, Laurent
2016 "Les Ruses des hommes lents". *L'Histoire*, n. 425-426: 94-99.

WHITE, Kenneth
2014 *Investigations dans l'espace nomade.* Paris, Isolato.

WALSH, Lorena S.
1995 "Work and Resistance in the New Republic. The Case of Chesapeake 1770-1820" In TURNER, Mary (org). *From Chattel Slaves to Wage Slaves. The Dynamic of Labour Bargaining in the Americas*. Londres, James Currey Ltd.

Recebido em 7 de dezembro de 2017. Aceito em 16 de junho de 2018.

Modos insubmissos de viver: Barcelona aos passos de Michel de Certeau

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148932

Rogerio Proença Leite

Universidade Federal de Sergipe | Aracaju, SE, Brasil
rproleite@gmail.com

RESUMO

Este artigo aborda o caráter conflitivo da rua como espaço público, nomeadamente através da análise dos usos e práticas cotidianas insubmissas que desafiam a ordem disciplinar das intervenções urbanísticas em cidades históricas. Tendo como referente empírico o centro histórico de Barcelona, a análise se baseia na Teoria das Práticas de Michel de Certeau e tenta compreender as disjuntivas de usos dos espaços da cidade, em processos contemporâneos de *gentrification*.

PALAVRAS-CHAVE

Usos e práticas cotidianas, Barcelona, Michel de Certeau.

UNSUBMISSIVE WAYS OF LIVING: BARCELONA IN THE FOOTSTEPS OF MICHEL DE CERTEAU

ABSTRACT
This paper deals with the conflicting character of the streets as public spaces, namely through the analysis of the uses and unsubmissive daily practices which defy the disciplinary order of urban interventions in historical cities. By taking Barcelona's historical center as an empirical reference, the analysis is based on Michel de Certeau's theory of practices and aims at understanding the disjunctive uses of spaces in the city through contemporary processes of gentrification.

KEYWORDS
Everyday Uses and Practices, Barcelona, Michel de Certeau

INTRODUÇÃO

Ao me debruçar sobre as configurações contemporâneas dos espaços públicos em áreas de preservação patrimonial, inicialmente através do estudo sobre o processo de *revitalização* do Bairro do Recife (Leite, 2007) e depois sobre a correlação entre cidades brasileiras e portuguesas (Leite, 2010; Leite e Peixoto, 2009), um aspecto em particular pareceu se destacar dos demais: quanto mais uma área da cidade se *enobrece*[1], tanto mais emergem conflitos entre os diferentes usuários, na forma de tensões e disputas espaciais no âmbito das interações urbanas.

Um desses conflitos observados – e certamente observáveis em espaços semelhantes – decorria exatamente de certas atitudes cotidianas de enfrentamento e/ou insubmissão das pessoas "ordinárias" em relação à ordem disciplinar e vigilante, precisamente na forma como fora elaborada por Michel de Certeau (1984) em sua *Teoria das Práticas*. A partir das suas reflexões sobre as *táticas*, aliadas à dimensão espacial flexível das territorialidades urbanas (Arantes, 2000), pude sugerir a existência do que chamei de *contra-usos da cidade* (Leite, 2007; 2013) para designar usos não esperados dos espaços públicos, através de ações deliberadamente conflituosas.

O conceito de *contra-uso* tenta avançar ligeiramente na análise das práticas sociais cotidianas na medida em que se revela também – e principalmente – no espaço próprio das relações de poder (e não apenas em suas brechas, como sugere Certeau). O *contra-uso*, assim, procede exatamente como forma de tornar mais visível e público o confronto e o desentendimento em relação à ordem normativa. Derivado da noção de *tática* (Certeau, 1984), o *contra-uso* pode ser considerado *tópico* porque ele implica a criação de *topos* na cartografia pretensamente *lisa*

1 Por enobrecimento (*gentrification*) entendo aquelas intervenções urbanas voltadas ao *city marketing*, cujas práticas compreendem um conjunto de intervenções voltadas à transformação de degradados sítios históricos em áreas de entretenimento urbano e consumo (Smith, 1996; Less, 2008).

(sem obstáculos aos fluxos de produção e consumo) da cidade contemporânea.

Esse *topo* ao qual me refiro difere da noção de "topia" de Henri Lefebvre (1999), que pelo mesmo termo designa a rua como "lugar de encontro". Os *topos* aos quais me refiro, e sobre eles reflito, são antes expressões de desordenadas conflitualidades; *lugares* de desencontros e desentendimentos que se tornaram *contra-usuais* por serem expressões *outsiders* da vida urbana, que reanimam percursos insubmissos da construção política do *lugar*[2].

Este artigo segue, assim, uma mesma linha de reflexão que tenho adotado em outros estudos similares sobre o caráter conflitivo da rua como espaço público. A principal problemática recai justamente no papel político dessas desordenadas contestações, cujas práticas cotidianas insubmissas desafiam a ordem disciplinar das intervenções urbanísticas que intentam "revitalizar" centros históricos. É nessa direção que amparo a análise na Teoria das Práticas de Michel de Certeau, a qual considero oportuna e de forte valor heurístico para compreender as disjuntivas de usos dos espaços da cidade, em processos contemporâneos de *gentrification*.

A análise aqui proposta recai sobre Barcelona, que é considerada modelar para antropólogos, sociólogos e urbanistas que estudam as cidades. Sabe-se que a principal cidade catalã e maior metrópole da Europa mediterrânea sempre foi uma referência para a arquitetura e para o urbanismo modernos. As obras de Antoni Gaudí e as diversas experiências arquitetônicas e urbanísticas contemporâneas, assinados por importantes nomes, fizeram de Barcelona uma espécie de "cidade-farol" (Bourdin, 2011) das experiências mais inovadoras do urbanismo nas últimas três décadas.

O foco da análise aqui desenvolvida, e apresentada de forma bastante abreviada, resultou de uma longa pesquisa que realizei sobre a cidade catalã em dois momentos distintos: em 2008-2010, no âmbito de um convênio bilateral CAPES-FCT[3]; e em 2014-2015, quando do desenvolvimento de um Pós-doutorado Sênior[4], ambas experiências realizadas na Universidade de Coimbra. Nas duas oportunidades, a pesquisa que realizei tinha Barcelona como um dos casos europeus a ser utilizado para o devido rebatimento empírico em relação às experiências brasileiras de enobrecimento urbano. A pesquisa almejou estudar a cidade em um foco específico, a partir da releitura da noção de *tática*, de Michel de Certeau: verificar como se manifestavam publicamente as conflitualidades típicas de confrontação dos *contra-usos* no próprio espaço do poder (e não apenas em suas intertextualidades).

Para efeito de uma síntese expositiva, adequadamente associada à metodologia certeauniana na qual me amparo, a analítica sobre esses *contra-usos* em Barcelona se vincula a uma trajetória etnográfica errática, realizada reiteradas vezes em dias e horários diferentes e aleatórios, que configuraram – passo a passo – dois percursos distintos. O primeiro (trajeto em linha vermelha no mapa

2 Como já pude sugerir anteriormente (Leite, 2007), podemos entender os *lugares* como demarcações físicas e simbólicas no espaço, cujos usos os qualificam e lhes atribuem sentidos de pertencimento, orientando ações sociais e sendo por estas delimitados reflexivamente.

3 Estudo integrante do projeto mais amplo de estudos comparados que se desenvolveram no âmbito da Rede Brasil-Portugal de Estudos urbanos, através do projeto Investigações urbanas comparadas Brasil-Portugal: cidades, patrimônio e consumo (CPLP/CNPq) e do Projeto Estudos Urbanos Comparados (Portugal-Brasil) (CAPES-FCT nº 187/2007).

4 Pesquisa do Pós-Doutoramento, realizado em 2014/2015, no Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Portugal, com bolsa Sênior CAPES (Proc. 1892/14-2), Ministério da Educação, Brasil.

Figura 1
Plaça Catalunya.
Fonte: foto do autor, 2015.

abaixo) se iniciou na *Plaça Catalunya*, seguiu pelas principais *Ramblas*, adentrou o bairro *El Raval* até a Ronda litoral, percorrendo-a em sentido nordeste. No outro percurso (em azul), fez-se a trajetória pelo segundo grande eixo das principais intervenções urbanas mais recentes de Barcelona: iniciou-se pela Torre Agbar e percorreu-se aleatoriamente pelos labirintos das *calles* do *Poblenou* até novamente a Ronda litoral, percorrendo-a agora em sentido sudoeste até o Porto Olímpico, culminando no trecho da orla marítima, denominado *Passeig Marítim*.

PASSO A PASSO, UMA ENUNCIAÇÃO DE BARCELONA

A *Plaça Catalunya* é um importante ponto de chegada e de partida para quem pretende deambular pelas *calles* centrais de Barcelona. Ela abriga a grande estação de metrô *Catalunya*, na qual se entrecruzam quatro das principais linhas que permitem ao transeunte se deslocar para toda a cidade. A centralidade da *Plaça* se deve também à proximidade de algumas localidades referência do circuito histórico e turístico da cidade, a exemplo da *Rambla* Central, a Catedral Metropolitana e o bairro gótico.

Ampla, moderna e espaçosa, a *Plaça* é um típico espaço de passagem, mas, ao contrário de outros espaços semelhantes, não repele quem deseja nela permanecer. Há bancos e áreas arborizadas, de modo que é possível nela demorar-se. Crianças brincam, idosos conversam, jovens interagem. Nela passeiam calmamente turistas, assim como transitam moradores locais. Impecavelmente limpa e desimpedida de quaisquer obstáculos ao livre fluxo, a *Plaça* reflete o espírito cenográfico de toda lógica que orientou a *revitalização* de Barcelona, e que a tornou modelo para os processos urbanísticos contemporâneos: higienização, ordenamento e adequação do espaço e do patrimônio cultural edificado para novas práticas de consumo *na* e *da* cidade. A *Plaça* é, assim, e antes de tudo, um cenário, um palco. Muito apropriada para quem quer ver e ser visto, ela encarna aquela função de "curetagem social", destacada por Michel de Certeau (1984), que subtrai a usuários o que apresenta a simples observadores. A supressão de obstáculos físicos ou simbólicos dos espaços urbanos é característica da cidade moderna. A ideia é não apenas tonar os espaços mais adequados ao ritmo veloz da produção socioeconômica da vida, mas também impulsionar o indivíduo ao movimento constante,

para que ele se desenraize e se *desterritorialize*: não tenha tempo nem lugar. A *Plaça* pode, assim, ser considerada um *espaço de passagem*, mais adequado à observação do que ao uso que cria lugares: como um espaço *liso*[5], parece estar mais imersa numa espécie de "não-tempo" (*nowhen*), como sugere Certeau (1984: 94).

A dilatação do enquadramento visual é típica da formação das *paisagens de poder* (Zukin, 2000). Ela visa desonerar a paisagem de elementos singulares que a diferenciam, para que o espaço possa ser consumido e consumível por qualquer observador. Esse alargamento do sentido despe a cidade de toda a sutileza e tenta eliminar contrastes, aliviar tensões e recusar a *negatividade*[6] ao igualar pessoas pelo nivelamento das práticas de consumo.

Barcelona sintetiza, de modo exemplar, as duas tendências mais relevantes e acentuadas do urbanismo contemporâneo, que expressam variantes de uma mesma tendência global da economia, das políticas urbanas e das práticas culturais associadas ao capital financeiro. A primeira perspectiva se refere aos processos de *gentrification*[7]: intervenções urbanas em sítios depauperados, mas em geral com alto valor patrimonial, que modificam a paisagem urbana com transformações arquitetônicas com forte apelo visual, atendendo às demandas de valorização imobiliária, segurança, ordenamento e higienização social do espaço urbano[8]. A segunda se refere aos megaprojetos voltados à construção de áreas para o funcionamento sinérgico de serviços em tecnologia e comunicação, através de megaedifícios empresarias e residenciais; ou, ainda nessa mesma linha, a construção ou adaptação estratégica de bairros, distritos ou cidades no uso "inteligente' da tecnologia, na forma das chamadas *smart cities ou intelligent cities*[9], derivadas da ideia de *cidades criativas*[10], na mesma lógica de impulsionar iniciativas inovadoras e tecnológicas para um novo empreendedorismo urbano. Essas duas faces do urbanismo empresarial se expressam em Barcelona exatamente nos dois percursos aqui analisados: o processo de enobrecimento se deu sobretudo no eixo que vai da *Plaça da Catalunya* ao Parque Olímpico, enquanto a proposta voltada à uma *smart city* reside no projeto Distrito 22@ de Barcelona, no bairro Poblenou.

Para quem sai da *Plaça da Catalunya*, é quase inevitável não ir à *La Rambla* de *Catalunya*, ou simplesmente *Las Ramblas*, a mais famosa avenida, que permite um trajeto de mais de 1 km a pé até uma das partes portuárias mais antiga da cidade. Todo o percurso é feito em meio a muitos transeuntes, e por entre barracas de flores, restaurantes e um intenso comércio varejista. É perceptível a presença massiva de turistas, em cujo espaço enobrecido encontram toda a sorte de serviços a eles destinados. *Las Ramblas* são um espaço tão metódico quanto era a Paris de Haussmann: limpa, ordenada e policiada. A semelhança não é à toa.

Uma das principais finalidades dos atuais processos de *revitalização* urbana, sobretudo nas do tipo *gentrification*, permanece semelhante ao urbanismo militar que marcou a Paris de Haussmann: higienizar política e socialmente o espaço urbano,

5 Na análise de Deleuze e Guattari (1997), os espaços *lisos* condicionam os pontos ao percurso, ao contrário dos espaços *estriados* que subordinam os trajetos aos pontos que constituem o trajeto. Os espaços estriados são mais adensados de sentido.

6 Cf. Byung-Chul Han (2014).

7 Por *gentrification* entendo um tipo específico de intervenção que altera a paisagem urbana por meio da acentuação ou da transformação arquitetônica com forte apelo visual, adequando a nova paisagem às demandas de valorização imobiliária, segurança, ordenamento e limpeza urbana, voltadas ao uso ou à reapropriação por parte das classes médias e altas, o que resulta em espaços com forte inflexão segregacionista mediante demarcações socioespaciais que fomentam a fragmentação do espaço em diferentes *lugares* (Leite, 2007 e 2013). Para outras definições na mesma linha, cf. Butler (1997), Atkinson e Bridge (2005), Hamnett (2000), Rubino (2005).

8 A despeito das particularidades de cada uma dessas experiências, elas comungam algumas características. *Smart Cities* e *gentrification* se inserem nos novos discursos sobre a cidade pós-industrial. Reconhece-se a desaceleração do processo produtivo habitual e percebe-se esgotamento das possibilidades atrativas que rondam as cidades. Sempre muito atentos a novas oportunidades lucrativas, gestores e empreendedores urbanos redesenham outra face rentável das cidades, criando novos estímulos

com vistas ao controle dos usos e a inserção da cidade no fluxo intenso do capital. Em outras palavras: tornar a cidade *lisa*, desimpedida das *negatividades* (Han, 2014a) que criam específicos *lugares*[11] que "atrapalham" a circularidade da vida hipervisível.

Como se sabe, a Paris de Haussmann foi palco de uma espécie de *protogentrification* (Smith, 1996), antecipando muitos aspectos que iriam constituir as experiências contemporâneas de *revitalização*[12] urbana. Contudo, para além da monumentalidade das largas avenidas e da adequação da infraestrutura urbana da cidade às novas demandas da era industrial emergente, a reforma foi igualmente um ato político. O golpe de Luís Bonaparte e a instauração do Segundo Império foram marcados por barricadas e levantes violentos nas estreitas ruas da velha Paris. É nessa direção que Walter Benjamin, em seu *Paris, Capital do século XIX*, afirma ter sido a reforma uma forma de "embelezamento estratégico", cuja finalidade era "(...) precaver a cidade contra a guerra civil. Ele queria tornar impossível, definitivamente, a construção de barricadas em Paris" (1997: 76).

Hoje, as novas barricadas que se pretende evitar são outras. Processos de *revitalização* atuam sobretudo em áreas consideradas "abandonadas", "degradadas", "inóspitas". Zonas indesejadas de áreas históricas das cidades, mas com alto valor patrimonial. A ideia de remoção de obstáculos ou entraves ao livre fluxo do consumo, moldado para o estilo de vida específico das classes medias e altas, está no cerne das intenções enobrecedoras. Tudo que seja ou pareça ser uma obstrução à assepsia urbana deve ser removido. O intento esteticopolítico dos processos urbanísticos que intentam *requalificar* os espaços urbanos é criar um espaço público idealizado: sem ranhuras, sem rugosidades, sem *estranhos*. Tal qual um cenário das práticas alargadas do consumo, deve ser claro, bem iluminado, hiperexposto, repleto de estímulos visuais *obscenos*, de *positividades* (Han, 2014a) voltadas ao consumo.

para atrair o dinâmico e fugidio capital financeiro.

9 Cf. http://www.intelligent-cities.net/.html.

10 Cf. Charles Landry (2008), Claudino Ferreira (2010).

11 Lugares que devem ser entendidos como demarcações socioespaciais da diferença; como singularidades que demarcam contextos de ação e espaços simbolicamente convergentes (Leite, 2007).

12 Para maiores detalhes sobre o termo em comparação aos seus correlatos, tais como reurbanização, regeneração, enobrecimento, cf. Peixoto (2009).

Figuras 2 e 3
O espaço enobrecido é um espaço do excesso e nele não cabem entraves *negativos*. Toda oposição negativa à *positividade* do consumo deve ser eliminada. *Las Ramblas*. fotos do autor, 2015.

> *A negatividade sob a forma de obstáculo ou transição é constitutiva da tensão negativa. A coação da transparência desfaz todos os limiares. É quando é nivelado, alisado e desinteriorizado que o espaço se torna transparente. O espaço transparente é semanticamente pobre (Han, 2014b: 50).*

La Rambla é uma longa passarela pretensamente *lisa* para o fluxo ininterrupto das práticas de entretenimento e consumo, ligadas sobretudo ao turismo. Digo pretensamente porque, ao contrário do que parece, ela é repleta de usos "indesejados": moradores das áreas menos enobrecidas, e que gravitam em torno da avenida, convergem para ela parte de suas sociabilidades em táticas cotidianas ordinárias. Uma primeira manifestação desse uso ordinário não constitui exatamente um *contra-uso*. Ao contrário, trata-se de uma prática suportada pelo espaço enobrecido e, em certa medida, estimulado e endossado pelos gestores das áreas enobrecidas. Refiro-me ao uso cotidiano de parte da *Rambla* por idosos que se reúnem rotineiramente numa área que parece destinada a esse tipo de uso. Sentados em cadeira de ferro, dispostas às margens do *boulevard* central, eles conversam e observam com olhar severo toda a movimentação do espaço, como se fossem guardiões locais do lugar.

Figuras 4 e 5
La Rambla.
fotos do autor, 2015.

A presença desses observadores cotidianos imprime ao espaço uma característica valiosa para as políticas de enobrecimento: ela endossa o presumido caráter cívico do espaço público, mediante a presença de usuários que não são meros consumidores, cuja presença reitera a ordem disciplinar. Embora eles inscrevam suas próprias experiências no espaço, não afrontam e nem constituem empecilhos ao fluxo da *positividade* almejada pelo urbanismo empresarial.

As manifestações propriamente *táticas*, que precisam atuar nas brechas desse espaço de poder, não desfrutam da mesma acolhida e aceitação. Como

se sabe, a noção de tática em Michel de Certeau retém a concepção de um agir *por-entre-em*. A tática, como "arte do fraco", é caracterizada pela "ausência de poder" e atua golpe por golpe: "a tática tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia" (Certeau, 1984: 37).

Essa astúcia é, assim, um modo (insubmisso) de viver, em meio à *lisura* da mercadologização do mundo que transforma os espaços da *diferença* em nichos do consumo (heterotopias consumíveis). Destaco, nessa direção, três manifestações do agir tático, que podem ser também expressões de condutas *contrausuais* predominantes no eixo enobrecido da *La Rambla*: comércio ambulante informal, sociabilidades de jovens residentes do vizinho bairro *El Raval* e as práticas de prostituição.

Sugiro que essas manifestações não são apenas táticas, no sentido de se moverem por entre as configurações espaciais, mas são *contra-usos*, na medida em que estabelecem formas de confrontação abertas e explícitas. A ênfase dada por Certeau ao cotidiano como uma espécie de campo de batalha, cujas *táticas* precisam encontrar modos inventivos de escape e confrontação em cada situação, rompe com o caráter normativo das positividades da ação social cotidiana em direção às contingências fugidias. Embora o *contra-uso* seja derivado dessa noção astuta de tática, ele se refere a uma ação propositalmente mais direta e ofensiva: o *contra-uso* seria, nesse sentido, mais bélico do que tático.

O uso dos espaços em *La Rambla* pelos vendedores ambulantes é, portanto, mais contra-usual do que tático: deliberadamente afrontosa, a prática consiste em subverter a proibição da venda ambulante em uma

Figuras 6 e 7
Vendedores ambulantes em *La Rambla* e jovens moradores do *El Raval*.
fotos do autor, 2015.

área central do *boulevard* e furar o bloqueio da vigilância policial. A razão dos vendedores insistirem em ficar neste espaço, e não em outros que poderiam permanecer sem serem tão intensamente alvo das batidas policiais, justifica-se exatamente pela centralidade do espaço de passagem turística.

Ou seja, mesmo expulsos a toda hora, eles insistem em retornar exatamente para o mesmo local. Um raciocínio puramente *tático* talvez procurasse justamente o que Certeau sugeria: uma brecha no espaço, no qual pudessem realizar os fins desejados. Ao contrário da astúcia, os vendedores parecem extrapolar a sensatez do agir tático (que busca melhores trajetórias) para uma ação possivelmente menos eficiente, porém mais contundente na demonstração de uma insatisfação. O deliberado *contra-uso* poderia ser também observado no flagrante dispositivo que os ambulantes utilizam para facilitar a fuga e o posterior retorno: os vendedores de bolsas usavam uma corda, através da qual mantinham todas as bolsas presas entre si, de modo a facilitar o manuseio repentino. Com a chegada da *Guardia Urbana*, era corriqueiro ver todos correndo com seus produtos e, depois, retornarem ao mesmo lugar com ares de quem saíra vitorioso. Do ponto de vista dos negócios, isso era péssimo. Muitas vezes, sequer conseguiam concluir uma venda. Mesmo assim, preferiam essa ação instável e conflituosa a se instalarem em pontos menos movimentados da avenida.

A segunda manifestação tática de caráter contra-usual consiste em uma ação cotidiana mais sutil, porém não menos problemática para as políticas de enobrecimento. Em muitas experiências urbanas desse gênero, é comum que parte da população local deseje interagir e mesmo usufruir do espaço. Não haveria nenhuma forma de tensão se o espaço não fosse enobrecido e contemplasse as necessidades dos usuários residentes, o que implicaria não ser predominantemente voltado às práticas de consumo das classes médias e altas. Sempre que um espaço ignora seus usuários locais, o resultado é uma clivagem que gera *contra-usos*: ações que subvertem e afrontam os usos esperados.

Barcelona continua a ser uma das cidades turísticas mais visitadas do mundo, mas o entorno da principal área enobrecida abriga fortes tensões socioculturais, a exemplo do *El Raval*, que cada vez mais adentra *Las Ramblas*, como se pretendessem confrontá-la. O Raval é o bairro residencial mais próximo à área central enobrecida do centro histórico de Barcelona e passou por intervenções pontuais. Antigo bairro chinês e hoje um bairro multicultural com forte inflexão paquistanesa, o bairro se caracteriza justamente por não ser enobrecido e poder abrigar parte das sociabilidades não excluídas das *Ramblas*. Refiro-me sobretudo às sociabilidades noturnas, relacionadas à boemia e ao consumo de drogas (haxixe, maconha e cocaína), vendidas abertamente nas ruas.

Figuras 8 e 9
Sociabilidades e antienobrecimento: à esquerda, residência em com faixa em catalão: "queremos um bairro digno!". *El Raval*, fotos do autor, 2015.

Apesar dessas práticas noturnas clandestinas, o *Raval* é um bairro residencial e familiar, absolutamente normal. É evidente a disparidade de investimentos realizados entre ele e a área enobrecida das *Ramblas*. Meio às escuras e com ar de cenário histórico abandonado, muitos moradores expressam sua insatisfação pela condição marginal do bairro.

A comparação entre os espaços do *Raval* e das *Ramblas* conservam a assimetria típica das áreas enobrecidas e seu entorno. O que exatamente almeja "esse" novo urbanismo empreendedor? Em Portugal, a Inteli[12] resume a questão, ao expor os objetivos das ações do projeto *Cities*:

> *A produção de recomendações orientadas para o desenvolvimento das indústrias culturais, em particular do empreendedorismo criativo associado à regeneração urbana. A regeneração de bairros degradados e de antigas áreas industriais tem assumido especial relevo como forma de promoção, atração e fixação de actividades e recursos humanos criativos e qualificados.*[13]

A clarez a da recomendação é duplamente *obscena*: primeiro, por associar estrategicamente a concepção de empreendedorismo a formas de "regeneração" urbana em áreas consideradas "degradadas" e, segundo, por pretender que essa "regeneração" promova a atração e fixação de novos usuários "qualificados". De uma só vez, a proposta revela o preconceito com os espaços centrais das cidades e seus moradores antigos, pobres, *homeless*, desocupados e toda a gama de "inadequados" que moram ou ocupam essas áreas das cidades.

Estudos sobre as experiências de *gentrification* em muitas cidades em todo o mundo são recorrentes em demonstrar o alto grau de segregação socioespacial e de exclusão nas práticas que transformam sítios de alto valor patrimonial em espaços atrativos para os negócios[15]. O *City Marketing* dos anos 1980 ganha

13 Em sua própria definição: "A INTELI é um Centro de Inovação orientado para um novo modelo de desenvolvimento económico e social sustentável da economia portuguesa, baseado no conhecimento e na inovação". Cf. http://www.inteli.pt/pt/go/missao

14 Cf. site da INTELI, entidade gestora da Rede RENER – Rede de Cidades Inteligentes de Portugal, membro da Rede Europeia de Living Labs. http://smartcitiesportugal.net/

15 Sobre diversos estudos realizados acerca de cidades europeias e americanas, cf. Leite (2010, 2013).

Figuras 10 e 11
Assimetrias: à esquerda, *Plaça Reial*, na área enobrecida; e à direita, *El Raval*, Barcelona. fotos do autor, 2015.

agora, nestas primeiras décadas do século XXI, contornos mais sofisticados e um discurso ainda mais apelativo, porque recorre a uma ideia de cidade para as pessoas.

À noite, não apenas o *Raval*, mas toda a extensão das *Ramblas* parece sucumbir à sedução de outro tipo de apelativo negócio: na medida em que as horas avançam, a prostituição revela a outra face dos espaços enobrecidos. Ocorre uma surpreendente inversão das sociabilidades em função do dia/noite e da substituição da luminosidade natural, que a tudo expõe, pelo sombreamento turvo da visão noturna.

Nas *Ramblas*, somente o dia parece enobrecido. E não é à toa. *A sociedade de consumo* (Baudrillard, 2014) se anuncia na vida urbana muito comumente através do excesso. Excesso que se espraia por muitos dos aspectos da vida e que, em quase todas as situações, resulta na exacerbação de um certo esforço de *ser* na vida. Esforço que por vezes satura as rotinas pelo empenho repetitivo dos afazeres diários. Excesso que conduz ao cansaço, mas não apenas. Um dos excessos modernos que alcançam a vida urbana é uma pretendida clareza sobre as coisas. Clareza no sentido literal e metafórico. Um primeiro excesso ambicionado pela sociedade hodierna foi o excesso de *luz*. A modernidade se assentou na ideia de uma razão iluminista que a todos libertaria, e a cidade ícone dessa filosofia foi a Paris de Haussmann: reformada, vigiada, socialmente higiênica, politicamente refreada. Cidade das luzes. Da *Belle époque* e dos passeios públicos, das vitrines e dos cafés.

O excesso de luminosidades e de limpeza funcionam como uma forma de expurgar dos espaços urbanos tudo aquilo que é considerado inútil, inadequado e incômodo aos fluxos de consumo. Além da limpeza física de calçadas, ruas, praças e monumentos; a sociedade do consumo regula a cidade enobrecida pela limpeza. Espaços limpos e bem iluminados se prestam a uma outra forma de excesso que serve à redução das *tensões negativas* dos espaços enobrecidos. Luz, limpeza e hipervisibilidade solapam as *singularidades* que criariam dissensões nesses espaços *transparentes*. Mantidas sob controle e vigilância, as singularida-

des se dissipam e cedem lugar ao disciplinamento esteticopolítico, traduzido na ideia imperativa de ordem.

A redução da tensão negativa dos espaços enobrecidos se dá pela aniquilação das inúmeras *negatividades* presentes antes e durante as intervenções urbanísticas e arquitetônicas. E uma das maneiras de reconhecer essa redução é através da exacerbação estética e funcional dos espaços. Contra a *penumbra* das áreas consideradas marginais, mal habitadas e degeneradas, eclode um amplo espectro de luzes, que incidem de forma unidirecional sobre os espaços urbanos enobrecidos, aumentando a sensação de um cenário para um espetáculo urbano no qual o consumo dos lugares é a grande atração. As luzes não operam apenas a função de clarear fisicamente o espaço. As luzes atuam também para imprimir ao espaço a ideia de segurança e limpeza. O excesso de luz atua como antisséptico social que dissipa as sombras e seus correlatos usos indesejados do espaço. A luz higieniza e, por isso, seu uso é utilizado em larga escala nos processos de enobrecimento urbano. A luz em excesso é uma forma de constrangimento social, de controle, de vigilância: impede a circularidade daquele que não se insere no público consumidor dos espaços enobrecidos na mesma proporção que favorece a hipervisibilidade da autoexposição das práticas de consumo.

A luz que higieniza é a claridade que segrega[16]. A luz em excesso expulsa as *negatividades* dos espaços e reforça o estado de vigilância da cidade enobrecida. Embora quase sempre se assente na retórica de "revitalizar" o espaço público, os projetos de enobrecimento apenas seccionam áreas para o consumo, adensando ações segregacionistas. Metaforicamente, o excesso de luminosidades reforça a ideia racional de uma ordem normativa de caráter deontológica. A luz que ilumina a cena enobrecida parece ser uma forma de uma racionalidade materializada do urbanismo empreendedor, assente no projeto moderno. Adequando a análise aos termos propostos por Byung-Chul Han (2014a), o espaço enobrecido também almeja a *transparência* para aumentar a eficácia reguladora dos padrões de controle pretendidos.

16 Essa tensão entre luz e sombra nos espaços revitalizados já havia sido explorada no estudo sobre o bairro do Recife (cf. Leite, 2007).

A luz dos espaços enobrecidos é um *panóptico* exemplar, no sentido atribuído por Foucault: ela encandece e permite que se possa observar, de um único ponto de vista, a tudo e a todos. No panóptico urbano distorcido pelo excesso de luz, tudo parece ser visto, mas quase nada de fato se observa. A ausência de atenuações óticas solapa as ambiguidades no excesso das luminosidades urbanas e criam cenários ideais para a vigilância perfeita. Para punir, a ordem normativa e policial não consente com a obstrução desordenada advinda dos becos sinuosos, cuja baixa intensidade de luz confunde e perturba a vida.

Não por acaso as Ramblas de Barcelona parecem enfraquecer seu caráter enobrecido quando chega a noite. A penumbra é dúvida e ambiguidade. A imprecisão é inimiga da clareza que a tudo acomoda no mundo dos excessos. À noite, sob as

Figuras 12 e 13
Las Ramblas, Barcelona.
fotos do autor, 2015

sombras da ausência de luz, mais inseguro e vulnerável, o espaço das *Ramblas* ganha outro tipo de usuário, muito diferente daquele perfil familiar-turístico que se destaca durante o dia. A oferta de sexo, seja por mulheres ou homens, é tão aberta quanto acintosa. Muitos rapazes abordam de forma insistente e constrangedora os transeuntes que tentam se esquivar do constante assédio.

É paradoxal a presença desse *contra-uso* relacionado ao uso do espaço para a prostituição porque a higienização social proposta pelas políticas de enobrecimento é enfática quanto à necessidade de remoção dessas práticas da rua, mas o poder público parece endossar práticas correlatas, quando ocorrem em espaços fechados. Em meio à madrugada que esvazia as *Ramblas* e seu entorno, o maior ponto de frequentação passa a ser a casa de shows *Panams Show Girls*. Por entre curiosos e frequentadores, o espaço próximo à casa suporta indiscretos rapazes e moças que se misturam aos visitantes para oferecer seus serviços sexuais.

O fim dessa primeira enunciação urbana, construída passo a passo a partir da *Plaça da Catalunya*, culmina sugestivamente no Monumento a Cristóvão Colombo. Nada poderia ser mais alusivo aos processos de *gentrification*: afinal, o sentido desbravador das experiências arquitetônicas e urbanísticas de Barcelona também parecem reter uma certa dimensão de exclusão e barbárie, em meio ao pretendido e anunciado processo (re)civilizador do centro histórico.

SMART CITY: O DISTRITO 22@

Barcelona é uma cidade considerada global (Índice Beta+ no GaWC 2008)[17] e avaliada como uma das mais importantes *cidades inteligentes* da Europa. Nela se desenvolve há mais de uma década um polêmico e supostamente inovador projeto de "revitalização" da antiga área industrial de *Poblenou*. Através de um novo decreto-lei, foi criada uma nova designação para a área, sugestivamente denominada de 22@, cujo principal objetivo é implantar novos e "inteligentes" prédios e atividades, com vistas ao estímulo de serviços e negócios relacionados com as novas tecnologias do conhecimento.

17 http://www.lboro.ac.uk/gawc/world2008t.html

As *smarts cities* (Townsend, 2014) contêm as principais características das chamadas cidades *globais*[18]. Não existem, contudo, índices e parâmetros consensuais sobre como qualificar uma *smart city*. Há um conjunto de critérios, relativamente dispersos, em volta de questões como governação na gestão pública, mobilidade, acessibilidade, conectividade, sustentabilidade, inclusão, criatividade, inovação, tecnologia. A ideia mobiliza esses temas para repensar um conceito de cidade que se adéque aos interesses alargados do capitalismo global. Muitas metrópoles mundiais integram, em posições diferentes e contraditórias, distintos *rankings* de cidades inteligentes.

18 Para aferir os níveis de globalidade de uma cidade, pode-se consultar o ranking da GaWC network, do Departamento de Geografia da Loughborough University, UK.

Nessa proliferação de índices, surgem mais cidades do que posições nesses *rankings*: Londres, Cingapura, Seul, Amsterdã, Berlin, Barcelona, Copenhagen, Hong Kong, Seattle, Lisboa, Tóquio, Hamburgo, Gênova, Oslo, Mannheim, Basileia. A depender do parâmetro, elege-se uma ou outra. Mudam-se as posições. Cada país, por sua vez, elege seus próprios critérios para atribuição do enquadramento, assim como formam redes de cidades supostamente *inteligentes*. Uma pequena cidade espanhola ou portuguesa pode ser considerada *smart* porque tem ciclovias e áreas verdes, mas dificilmente se manteriam em destaque se o critério for desenvolvimento de empresas na área do conhecimento digital. Hong Kong pode ser considerada *inteligente* devido à sua alta produção tecnológica, mas possivelmente perderia o atributo se o critério for moradia ou mobilidade urbana. Em Portugal, a *RENER Living Lab*[19] – Rede Portuguesa de Cidades Inteligentes – engloba 43 cidades de níveis de desenvolvimento muito distintos e discutíveis, tanto quanto sua vizinha espanhola, RECI – Rede Espanhola de Cidades Inteligentes.

19 Ver: http://rener.pt/.

Esse enquadramento conceitual é, muitas vezes, uma farsa. A chancela desejada no mercado do reconhecimento institucional abre as portas para financiamentos, investimentos e generosas linhas de crédito. Esse cobiçado enquadramento revela mais do que a real situação de cada cidade, desvenda as estruturas de *marketing* que rondam as cidades desde sempre e que, nas últimas três décadas, ganhou ares mais elaborados. A permissividade dos critérios e conceitos, manuseados conforme os interesses e estratégias, revelam parte da *obscenidade* dessa velha e renovada lógica do urbanismo enobrecedor. Todos querem ser criativos, *smarts*, inteligentes, inovadores, tecnológicos, empreendedores. As cidades, mais uma vez, são custodiadas para a especulação financeira e novas formas de ganhos.

Através do apelo às *Smart Cities*, o urbanismo liberal se renova embalado pela mesma lógica mercadológica e alcança o apelo irresistível da sustentabilidade ambiental e humana, pelo viés da inovação tecnológica. Cidades *enobrecidas* e *inteligentes* apelam, de modo perspicaz, para questões fulcrais da vida urbana moderna: segurança, inclusão social, defesa do meio ambiente, sustentabilidade,

Figuras 14 e 15
A antiga paisagem industrial renovada para os negócios. Poblenou. Distrito 22@ de Barcelona. fotos do autor, 2015.

inovação, uso criativo de tecnologias. Em tese, o apelo se transverte na defesa de uma cidade melhor: mais inclusiva, mais humana, mais segura, e voltada para a os interesses e melhora da qualidade de vida local. Contudo, o que se pretende alcançar mais parece, de fato, tão somente um ambiente renovado e atrativo para os negócios.

Uma dúvida incontornável paira nesses projetos, uma vez que sempre será muito difícil conciliar interesses econômicos tão excludentes com essa pretendida equidade social através da natureza intrinsecamente elitista da ideia de ambientes urbanos *enobrecidos* e *inteligentes*. Esse é precisamente o maior problema dessa concepção de cidade. Ela não prevê as inserções assimétricas que configuram a natureza altamente desigual e conflitiva do mundo urbano. Imagina-se ser a cidade apenas um cenário estético para poucos incluídos que têm acesso aos serviços *smart*. Contudo, seria no mínimo ingênuo crer que esses serviços estariam acessíveis à parte mais pobre das populações das grandes cidades.

Essa ideia de cenário é talvez a característica mais emblemática do *Poblenou*. Embora seja um bairro residencial, a parte que mais sofreu as intervenções arquitetônicas circunscreve edificações deterioradas da antiga área industrial. A sensação cenográfica é inevitável. Anda-se por todos os lados e o que mais se observa são edificações reformadas; novos prédios com assinatura de renomados arquitetos e ruas esteticamente arrumadas. Tudo limpo, ordenado, mas quase sem vida. O *Poblenou* parece um bairro vazio. Contudo, as edificações reformadas apenas ocultam os "fantasmas do passado" (Certeau, 1984), por entre suas novas fachadas de ferro, vidro e concreto.

O caminhante do *Poblenou* precisa superar as paisagens aparentemente vazias que iludem o transeunte desavisado. Somente assim pode-se apreender os "espíritos do lugar" (Certeau, 1984). É preciso *praticar* o espaço para que ele se desvende e venha ao nosso encontro, no melhor sentido fenomenológico do termo. Pouco a pouco, as sofisticadas e imponentes edificações deixam-nos entrever outra face do antigo bairro: mostram-se as suas rugosidades no espaço urbano

pretensamente liso. Somente a prática de uma investigação cotidiana permite apreender essa dimensão ocultada pelas intervenções renovadoras. Não por acaso, a base empírica para uma teoria do cotidiano em Certeau reside, sobretudo, no que ele denomina "caminhadas pela cidade". Como operações enunciadoras, "a caminhada afirma, suspeita, arrisca, transgride, respeita etc., as trajetórias que falam" (Certeau, 1984: 99). Para Certeau, os passos pela cidade são uma espécie de matéria-prima das táticas cotidianas, mediante os quais as diferentes modalidades de ação entram em jogo. E caminhar significa não ter lugar. A transgressão advinda dessa ausência de posse faz do andante um insubmisso tático e contrário à *mera vida* e seus padrões acelerados de produção e consumo.

Através de um caminhar tático, percebe-se que o *Poblenou* não é um bairro vazio em si. É um bairro que simplesmente desejou – em parte – morrer, mas talvez não permitiram. A paisagem retocada parece querer encobrir as ruínas que abrigam os "espíritos do lugar". Essa recusa da morte urbana e o apelo incansável pela vida, no contexto da cultura urbana contemporânea, é uma forma de busca sem limites do máximo rendimento, que conduz tudo a uma espécie de vida pela vida ou *mera vida*. Mais do que uma exacerbada defesa da vida produtiva (sim, porque nesta concepção não basta estar vivo, é preciso ser um *sujeito* hiperativo do rendimento), o que se manifesta é a rejeição da natural finitude do ser, expressa na simples ideia de morte. Ao tergiversar a morte, a cultura urbana do rendimento e do trabalho encontra na *mera vida* a forma de se opor a toda *negatividade* que obstaculiza o fluxo produtivo. A cultura urbana da cidade hiperativa possui, assim, um paradoxo. Como sugere Baudrillard (1996), o capital explora as pessoas (e as cidades) até a morte. Uma morte lenta e inexorável. Mas, ao final, nega-lhes o direito de morrer. O poder se expressa pela suspensão da morte.

Figuras 16 e 17
Ruínas no Poblenou, Barcelona: a negação da morte pela hiperatividade da revitalização urbana. fotos do autor, 2015.

A alta produtividade que nega a morte, ao contrário de significar emancipação, pode constituir o auto-encarceramento do *ser* numa racionalidade econômica positiva e instrumentalmente assentada na tríade ideia de trabalho-produção-consumo. A apologia da *mera vida*, ao negar a dimensão emblemática da finitude do *ser*, solapa também toda prática social e modos de vida que não se coadunem com a aceleração da vida.

> *A sociedade positiva, da qual se retirou a negatividade da morte, é uma sociedade da mera vida, dominada somente pela preocupação da "assegurar a sobrevivência da descontinuidade". E tal é a vida de um escravo. Esta preocupação pela mera vida, pela sobrevivência, despoja a vida de toda a vivacidade, que representa um fenômeno extremante complexo. O meramente positivo é desprovido de vida. A negatividade é essencial à vitalidade (Han, 2014b: 33).*

Nessa linha de reflexão, uma pessoa que não aceita a morte evade-se da vida para a *mera vida*, na medida em que não consente plenamente com a sua inevitável finitude. Ao não reconhecer a *negatividade* da existência, não questiona, não contesta, não confronta. As cidades enobrecidas pelo urbanismo empresarial também esnobam a morte em seu excesso de vida para o consumo e lazer: desdenham a morte sobretudo por não desejarem ser contestadas. Os espaços *enobrecidos* e *inteligentes* são projetados na vida urbana como supostas verdades válidas para todos os usuários (ou, ao menos, para aqueles a quem se destinam esses projetos), quando se sabe, em contrapartida, que somente poucos têm acesso de fato a esses espaços.

As cidades enobrecidas ou "inteligentes" não suportam as assimetrias da vida contingente e, tal como as pessoas em seus excessos de vida ativa, não aceitam sua *provável impossibilidade de ser*. Pensar a ruína urbana como "morte" da cidade é cogitar sua finitude, sua provisoriedade, sua existência singular e transitória: "A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade-de-ser *aí*" (Heidegger, 2012: 691).

Pessoas e espaços urbanos que não suportam a possibilidade do fracasso são como entes de uma *mera vida*, desprovidos como estão de suas condições dinâmicas de mudar, dadas as possibilidades de não-ser-mais. Assim, não é a existência-em-si ou a *mera vida* que define o *ser*. O que o define no decurso de sua existência temporal é justamente a imponderável possibilidade de um dia simplesmente não-ser-mais. Essa negatividade estranha à vida é o que em Heidegger significa a própria existência contingente do *Dasein*: "Sua morte [do *Dasein*] é a possibilidade do já-não-poder-ser-aí" (Heidegger, 2012: 691).

Os espaços urbanos voltados aos negócios e ao consumo são projetados para se sobreporem às contingências e a todo tipo de obstáculos que eventualmente venham a fazer resistência ao sonho consumista e pacificador das *tensões negati-*

vas da vida ordinária. São espaços que se pretendem categóricos na imputabilidade de formas alargadas de coerção normativa para inibir táticas, contrassensos e *contra-usos*. Não deixa de ser curioso que, tal qual o primeiro percurso das *Ramblas*, a trajetória pelo distrito 22@ tenha se iniciado na global Torre Agbar e culmine, de modo igualmente sugestivo, no histórico Cemitério do *Poblenou*. Depois de caminhar pelo elegante bairro sem deixar de perceber suas ruínas industriais, o andante parece ser convidado a refletir compulsoriamente sobre a morte. Mas por pouco tempo, nada pode refrear o fluxo contínuo do espaço do consumo.

Como a morte urbana não representa aqui exatamente o fim da cidade, mas apenas a *possibilidade* de considerarmos sua finitude (como ruína), o *Poblenou* finda onde começa o último trajeto que leva o caminhante de volta às *Ramblas*: o *Passeig Marítim*. Reformado e ampliado para as Olimpíadas de 1992, o percurso de 1,3 km da Orla é feito em um típico espaço liso: amplo, limpo, sofisticado e com obras referência da arquitetura Contemporânea. A paisagem constitui um dos cartões-postais mais famosos de Barcelona: nele está o famoso Peixe Dourado, do arquiteto Frank Gehry, dentre outras relevantes obras arquitetônicas.

Figuras 18 e 19
Passeig Marítim.
fotos do autor, 2015.

O percurso da praia revela um derradeiro aspecto dos processos de enobrecimento: o caráter monumental da paisagem, que, nas palavras de Sharon Zukin, representa a formação de uma "paisagem de poder":

> *(...) a paisagem dá forma material a uma assimetria entre o poder econômico e o cultural. Essa assimetria de poder modela o sentido dual da paisagem. (...) o termo "paisagem" diz respeito à chancela especial de instituições dominantes na topografia natural e no terreno social, bem como a todo o conjunto do ambiente*

> *construído, gerenciado ou reformulado de algum modo. No primeiro sentido, a paisagem dos poderosos se opõe claramente à chancela dos sem poder – ou seja, à construção social que escolhemos chamar de vernacular –, ao passo que a segunda acepção de "paisagem" combina esses impulsos antitéticos em uma visão única e coerente no conjunto (Zukin, 2000: 84).*

Uma *paisagem de poder* crava no espaço mais do que pedra e cal: demarca territórios assimétricos e consagra, na imponência monumental da arquitetura, a assimetria do poder que caracteriza a cidade Contemporânea. A alusão de Zukin à oposição aos "sem poder" faz-nos chegar ao término da nossa anunciação por Barcelona fechando um ciclo de retorno ao início da nossa análise: a tática é caracterizada exatamente pela "ausência de poder" e atua "golpe por golpe" (Certeau, 1984: 37). Exatamente por ser errante e sem lugar, a tática consegue desvendar o poder que encarna e se manifesta nos processos contemporâneos de enobrecimento urbano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que Barcelona representa quase de maneira paradigmática é a junção de tendências de uma espécie de urbanismo *fashion* global, sintetizadas na associação entre *gentrification* e *smart cities*: inserção agressiva no mercado mundial de bens e serviços voltados ao turismo internacional; intervenções urbanas de caráter mercadológico; enobrecimento de áreas portuárias e/ou históricas com visitas à "regeneração" de usos; políticas de patrimonizalização associadas a práticas de valorização e especulação imobiliária; higienização dos espaços públicos; forte apelo visual mediante uma arquitetura monumental; segregação socioespacial das áreas "renovadas" devido à elevação dos níveis socioeconômicos dos produtos ofertados; inserção da economia local nos fluxos globais e financeiros do capital digital e tecnológico.

Não há sutileza no processo e nem no produto que resulta dessas ações remodeladores da cidade. A intervenção é acelerada porque aceleradas são as metas esperadas pelos ciclos retroalimentadores do capital. O procedimento é estrategicamente pensado para *alisar* os espaços urbanos de modo a frear a presença do estranho e de tudo que ordinariamente seja um entrave ao processo. Tenta-se solapar a *negatividade* que destoa dos cenários elaborados para o lazer e o consumo. As cidades *inteligentes* e *enobrecidas* são sempre muito iluminadas para que ninguém possa se insinuar no ponto de vista do *outro*, que não aquele esperado. São cibernéticas: vigiadas e monitoradas eletronicamente – e pragmáticas naquilo que mais cobiçam: consumidores.

Somente escapa desse enquadramento do consumo quem à margem dele

trafega. Isso implicaria um certo estranhamento espacial: uma "ausência de lugar". Por isso Michel de Certeau pode ser atual e ainda muito oportuno para pensarmos em uma teoria do cotidiano para entendermos os *contra-usos* que opõem e confrontam os condicionamentos sociais dos processos de enobrecimento.

> *Eu gostaria de acompanhar alguns dos multiformes, resistentes, astuciosos e teimosos procedimentos que escapam da disciplina sem ficarem mesmo assim fora do campo que exerce, e que deveriam levar a uma teoria das práticas cotidianas, do espaço vivido, e da inquietante familiaridade da cidade (Certeau, 1984: 96).*

Mais do que repensarmos modelos, adaptações ou novas formas de reproduzir os projetos de intervenção urbana existentes, talvez seja o caso de indagarmos em definitivo que cidade se quer para o futuro, para *quem* e para *qual* finalidade.

O urbanismo moderno, herdeiro da razão kantiana (Leite, 2017), não distingue usuários, não respeita diferenças, não escuta populações marginais: simplesmente planeja intervenções e as executa com base no predominante critério que afirma a suposta dimensão universal do consumo na vida cotidiana contemporânea. Dele resultam espaços urbanos e patrimônios culturais transformados em mercadorias; cidadãos transmutados em consumidores. Eis que esse urbanismo repete, em menor escala e circunscrito à cidade, a falácia do projeto moderno que prometeu emancipar e tornar iguais e fraternas pessoas tão distintas umas das outras. De fato, a única igualdade que o projeto moderno realmente promoveu foi o de a todos reduzir – igualmente – a *ser-valor* (Leite, 2016).

A negação da singularidade do espaço urbano e sua redução a uma lógica generalizada do consumo têm tornado certos espaços da cidade expressões de uma decadência cada vez mais crescente nas cidades pós-enobrecidas. E aqui talvez devêssemos retornar ao início para dizer que, apesar da *exaustão* do modelo de enobrecimento e suas comprováveis repercussões negativas na vida cotidiana, várias cidades continuam reproduzindo esse tipo de intervenção urbana, sempre com ares renovados e com outras terminologias. Há pelo menos quatro décadas que assistimos a semelhantes processos de intervenção urbana em sítios de alto valor patrimonial, em formas nominais variantes: revitalização, requalificação, regeneração, nobilitação, *gentrification*, *creative cities*, inteligente ou *smart cities*. Resguardadas as peculiaridades de cada uma, essas iniciativas se assemelham nomeadamente pela invasiva postura em relação a moradores nativos, pelo enfoque demasiado mercadológico no trato dos espaços e dos patrimônios existentes e, de modo geral, pela falta de qualquer pudor na instalação de mecanismos que segregam os usos dos espaços urbanos.

Rogerio Proença Leite é professor titular de Sociologia do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFS. É pesquisador do CNPq, e professor colaborador do Mestrado em Preservação do Patrimônio do IPHAN/RJ e do Programa de Doutoramento em Cidades e Culturas Urbanas da Universidade de Coimbra. É Co-Editor da *Revista Brasileira de Sociologia*, da SBS. Autor, entre outros, de *Contra usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea* (2004).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Antonio
2000 *Paisagens paulistanas: transformações do espaço público.* Campinas, Ed. Unicamp.

ATKINSON, Rowland e BRIDGE, Gary (orgs.)
2005 *Gentrification in a Global Context: The new urban colonialism.* Londres, Routledge.

BAUDRILLARD, Jean
1996 *A troca simbólica e a morte*, vol. I. Lisboa, Edições 70.
2014 *A sociedade de consumo*. Lisboa, Edições 70.

BENJAMIN, Walter
1997 "Paris, capital do século XIX". In FORTUNA, C. (org). *Cidade, cultura e globalização: ensaios de sociologia*. Oeiras, Celta Editora.

BOURDIN, Alain
2011 *O urbanismo depois da crise*. Lisboa, Livros Horizonte.

BUTLER, Tim
1997 *Gentrification and the Middle Classes*. Aldershot, Ashgate.

CERTEAU, Michel de
1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University California Press.

DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix
1997 *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo, Editora 34.

FERREIRA, Claudino

2010 "Cultura e regeneração urbana: novas e velhas agendas da política cultural para as cidades". *Tomo,* Dossiê Cidades, n.16: 29-56. Disponível em: http://dx.doi.org/10.21669/tomo.v0i16.518.

HAMNETT, Chris

2000 "Gentrification, Postindustrialism, and Industrial Restructuring in Global Cities". In BRIDGE, Gary e WATSON, Sophie (orgs.). *A Companion to the City*. Oxford, Blackwell Publishing, pp. 331-341.

HAN, Byung-Chul

2014a *A sociedade da transparência*. Lisboa, Relógio d'Agua Editores.

2014b *A agonia de Eros*. Lisboa, Relógio D'Água Editores.

HEIDEGGER, Martin

2012 *Ser e tempo*. Edição bilíngue Português/Alemão, traduzida e organizada por Fausto Castilho. Campinas, Ed. UNICAMP; Rio de Janeiro, Vozes.

LANDRY, Charles

2008 *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators*. Londres, Comedia.

LEFEBVRE, Henri

1999 *A revolução urbana*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.

LEITE, Rogerio Proença

2007 *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*, 2ª ed. Campinas, Editora da Unicamp.

2010 "A exaustão das cidades: antienobrecimento e intervenções urbanas em cidades brasileiras e portuguesas". *Revista brasileira de Ciências Sociais* [online], vol. 25, n. 72: 73-175. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092010000100006.

2013 "Consuming Heritage: Counter-Uses of the City and Gentrification". *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology* [online], vol.10, n.1: 165-189. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/S1809-43412013000100009.

2016 "Atopic City: Consumption and Death in Urban Life". *Current Urban Studies*, 4: 280-296. Disponível em: http://dx.doi.org/10.4236/cus.2016.43019.

2017 "Razão e cidade moderna". *Revista Brasileira de Sociologia*, vol. 5, n. 10: 290-310. Disponível em: http://dx.doi.org/10.20336/rbs.214.

LEITE, Rogerio Proença e PEIXOTO, Paulo
2009 "Políticas urbanas de patrimonialização e contrarrevanchismo: o Recife Antigo e a Zona Histórica da Cidade do Porto". *Cadernos Metrópole*, 21: 93-104.

LESS, Loreta; SLATER, Tom; e WYLY, Elvin
2008 *Gentrification*. Nova York, Routledge.

PEIXOTO, Paulo
2009 "Requalificação urbana". In FORTUNA, Carlos e LEITE, Rogerio Proença (orgs.). *Plural de cidade: novos léxicos urbanos*. Coimbra, Almedina, pp. 41-52.

RUBINO, Silvana
2005 "A Curious Blend? City Revitalization, Gentrification and Commodification in Brazil". In ATKINSON, Rowland e BRIDGE, Gary (orgs.). *Gentrification in a Global Context: The New Urban Colonialism*. Londres, Routledge, pp. 225-240.

SMITH, Neil
1996 *The New Urban Frontier: Gentrification and Revanchist City*. Londres e Nova York, Routledge.

TOWNSEND, Anthony M.
2014 *Smart Cities: Big Data, Civic Hackers, and the Quest for a New Utopia*. Nova York, WW Norton & Company.

ZUKIN, Sharon
2000 "Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder". In ARANTES, Antonio (org.). *O espaço da diferença*. Campinas, Papirus.

Recebido em 7 de dezembro de 2017. Aceito em 16 de junho de 2018.

O que fabrica o historiador quando faz história, hoje? Ensaio sobre a crença na história (Brasil séculos XIX-XXI)

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148933

Temístocles Cezar

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil
t.cezar@ufrgs.br

RESUMO

O problema geral deste ensaio é o de continuar perseguindo as apropriações historiográficas do tempo pelos antigos e modernos, tema que já venho tratando em pesquisas anteriores. Mais especificamente, pretendo realizar uma genealogia conceitual do topos popularizado por Cícero de que a história é mestra da vida: historia magistra vitae. A longa duração é necessária como condição à análise das diferentes recepções, percepções e retratações que a formulação adquiriu até chegar ao nosso presente. Nessa longa travessia procurarei mapear situações em que a historia magistra vitae converte-se nas figuras gêmeas da autoridade e da tradição e, finalmente, em crença. Essas duas figurações quando aliadas a indeterminações historiográficas do tempo e suas formas discursivas têm a capacidade de produzir explicações para o movimento histórico do passado e do presente, uma movimentação normalmente silenciosa, cujos efeitos geram maneiras distintas de entendimento da experiência do tempo vivido.

PALAVRAS-CHAVE

Teoria da História, História da Historiografia, Escrita da História, Historia Magistra Vitae, crença

WHAT DOES THE HISTORIAN CRAFT WHEN HE WRITES HISTORY TODAY? ESSAY ON THE BELIEF OF HISTORY (BRAZIL 19TH - 21ST CENTURIES)

ABSTRACT
The general problem of this essay is to keep pursuing the historiographical appropriations of time by the ancients and the moderns, an issue I have been dealing with since previous researches. Specifically, I intend to develop a conceptual genealogy of the literary motif made popular by Cicero, that History is the master of life: historia magistra vitae. This long-term analysis is necessary as a condition to perceive the different receptions, perceptions and retractions that this constitution acquired until it reached our times. In this long crossing, I aim at mapping situations in which historia magistra vitae converts itself in the twin images of authority and tradition and, finally, in belief. These two images, when allied to historical determinations of time and its discursive shapes, have the ability to produce explanations to the historical movement of past and present, a typically silent movement, whose effects create distinct means of understanding of the experience of lived time.

KEYWORDS
Theory of History, History of Historiography, Writing History, Historia Magistra Vitae, Belief

Para Ondina Fachel Leal

The time is out of joint.
Hamlet, I, 5[1]

1 "Nosso tempo está desnorteado". Tradução de Millôr Fernandes.

O QUE FABRICA O HISTORIADOR QUANDO "FAZ HISTÓRIA"?

Com essa pergunta Michel de Certeau abriu, em 1974, seu famoso artigo *A operação histórica* (Certeau, 1974), cuja versão ampliada aparece no ano seguinte, em *A escrita da história*. O título ligeiramente modificado sinaliza uma mudança de perspectiva: não mais operação histórica, mas historiográfica, o que nos conduz de maneira sensível e incisiva para a reflexão sobre o ofício do historiador (Certeau, 1975: 63-130).

O objetivo deste ensaio, que faz parte de uma pesquisa mais ampla e em andamento, é o de recolocar a questão ao nosso presente, ou seja: *O que fabrica o historiador quando "faz história", hoje?*[2] Especificamente, como atua o historiador em um tempo no qual ele não detém mais o monopólio explicativo acerca do passado e muito menos do presente? Como a historiografia pregressa, a história pensada como mestra da vida – *historia magistra vitae* – o atinge? A "antropologia da crença", tema central na vida e obra de Certeau (Certeau, 1987a), nos remete a outra consideração: por que acreditamos, se é que acreditamos, no historiador e na história, mergulhados como estaríamos em um regime de historicidade marcado pelo presente ou *presentista*, no qual o passado parece mais memória do que história (Hartog, 2003 e 2013)?

A longa duração aqui proposta é necessária como condição à análise das dife-

2 Este ensaio faz parte de um projeto mais amplo, intitulado *Historia magistra vitae*. Ensaio sobre uma crença, desenvolvido na UFRGS, com apoio do CNPq, e na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de Paris, como estágio sênior em 2017 e 2018, sob a supervisão de François Hartog, com apoio da CAPES. Todas as traduções deste artigo são de minha autoria, exceto quando indicado o contrário.

rentes recepções, percepções e retratações que a formulação da *história mestra da vida* adquiriu até chegar à nossa contemporaneidade. Isto é, como a fisionomia dos conceitos operatórios do tempo modificaram-se em decorrências de suas múltiplas pretensões, entre as quais a científica, até o seu suposto declínio, que a teria convertido em um significante vazio ou ofuscado desde meados do século XIX.

Nessa travessia procurarei mapear situações em que a *historia magistra vitae* converte-se nas figuras gêmeas da tradição e da autoridade e, finalmente, em crença. Tradição e autoridade são responsáveis, quando pensadas como porta-vozes heurísticos ou recursos pedagógicos, pelo estabelecimento de sentidos e ausências de sentido que muitas vezes passam por explicações convincentes. Mais do que afirmar seu contrário, um suposto lado melhor e mais verdadeiro, o que busco compreender através da história da historiografia e de suas relações com outros campos de saber, entre os quais a antropologia (Lenclud, 2013: 25-68), são as formas de sua constituição como condição histórica. Para tentar iniciar esse debate procurei, em outro trabalho, por meio do estudo da tratadística antiga e moderna, analisar os principais dispositivos que orientavam a escrita da história oitocentista e, em consequência, seus processos de construção teórica e metodológica, que lhe garantiram consistência suficiente para viajar no tempo e ser apreendida política e historiograficamente por gerações sucessivas (Cezar, 2011).

Nesse sentido, independentemente do uso que se faça dos antigos e em certa medida dos modernos, uma propriedade, cuja recepção pode ser positiva ou negativa, lhes é atribuída: a de *autoridade*. Assim, diferente do estudo seminal de Hannah Arendt, que se propunha "a reconsiderar o que a autoridade foi historicamente e as fontes de sua força e significação" (Arendt, 2007: 127)[3], meu propósito é tanto mais modesto quanto distinto: não estudar a autoridade a partir dos antigos ou dos modernos, ou neles, nem buscar sua origem, mas, de modo mais limitado, analisar como os antigos e os modernos foram erigidos pela cultura historiográfica brasileira em figuras de autoridade. Como se tornaram objetos e referências textuais (Leclerc, 1996; Calame e Chartier, 2004; Clifford, 2002)? Como as noções de *auctoritas* e *auctor* convergem para uma nova configuração intelectual que atenderá pelo nome de ciência, onde a primeira será preservada e mesmo reforçada, e a segunda tenderá a ser obliterada?

Por outro lado, se a autoridade é o outro nome da tradição, como sugere François Hartog, torna-se necessário relacioná-la à questão do tempo, posto que ambas as categorias estão em perpétua negociação com a transmissão geracional de sentidos (Hartog, 2004).[4] Por fim, é preciso reconhecer um segundo – o primeiro seria o tempo – e poderoso instrumento produtor de autoridade: a própria escrita: "uma autoridade só existe plenamente se for reconhecida. Isto provém de uma norma inscrita em um contexto estético e social e de um trabalho de crítica interna, de ordem filológica. Uma e outra convergem para

3 Sobre a autoridade, ver também Kojève, (2004) Mendel, (2003) Reveault d'Allones (2006) e o Dossiê "Faires l'autorité", *Esprit*, mar. 2005. Para uma perspectiva diferente, menos histórica e mais sociológica, ver Sennett (1993).

4 Sobre o mesmo tema, ver Ricœur (1985: 318-332) e Arendt (2007: 130). Para uma perspectiva mais voltada para a antiguidade, ver Marincola (1997: 3-18).

formar uma cultura, ou regimes de autoridade, que não resulta de uma simples transmissão, mas se funda sobre o reconhecimento que lhe confere a construção de modelos" (Payen, 2007: 20-21). A historiografia, que deve sua existência à articulação entre tradição, tempo e escrita é um desses modelos (Certeau, 1975; White, 1973; Lenclud, 1994).

Essas duas figurações, quando aliadas a indeterminações historiográficas do tempo e suas formas discursivas, têm a capacidade de produzir explicações para o movimento histórico do passado e do presente, uma movimentação normalmente silenciosa, cujos efeitos geram maneiras diversas de entendimento da experiência do tempo vivido. Partindo dessas considerações, proponho como estudo de caso o problema da história da nação.

A NAÇÃO ONTEM E HOJE

A produção intelectual no Brasil das primeiras décadas do século XIX foi marcada pela progressiva historicização das noções de nação, de história e de literatura como efeito de uma experiência da aceleração do tempo, que, por sua vez, refletia e apontava para um processo mais geral de articulação e acomodação conceitual que ocorria em outros países, tanto europeus quanto latino-americanos (Araújo, 2008; Palti, 2002). A concepção de nação vigente no período articular-se-ia a uma noção específica de temporalidade como qualidade intrínseca e imanente à realidade. Atriz principal ou coadjuvante de uma peça romântica, às vezes burlesca, às vezes trágica, adaptada às circunstâncias locais, a nação despontaria como categoria de reflexão privilegiada para a apreensão dessa historicidade nas suas manifestações mais evidentes e singulares. Esse conjunto de transformações gravita em torno do que Reinhart Koselleck designou como a "experiência da história" na modernidade, cujo alcance excederia o território epistemológico para condicionar, de um modo mais dilatado e perceptível, todas as formas de elaboração do passado (Koselleck, 1990: 9-16).

O nexo entre nação e história parecia, desse modo, indissolúvel e indiscutível. No entanto, de um ponto de vista global, as relações entre as noções de história e de nação não foram homogêneas nem tampouco simétricas. No caso do Brasil, embora exista certo consenso entre os historiadores de que "nos anos que se seguiram à independência, e durante todo o século XIX, uma construção historiográfica foi adquirindo consistência" tendo por objetivo "conferir ao Estado imperial que se consolidava em meio a resistências uma base de sustentação no constituído de tradições e de uma visão organizada do que seria o seu passado" (Jancsó e Pimenta, 2000: 132-133), há ainda uma grande desproporção entre os estudos sobre a emergência do Estado e da nação enquanto instituições políticas, econômicas e culturais e as pesquisas sobre a constituição do conceito

de história e sua relação com outras áreas do conhecimento, notadamente a antropologia e a sociologia.

O que as pesquisas mais recentes parecem demonstrar é que o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), criado em 1838 com o objetivo de normatizar a produção historiográfica no Brasil, e a escrita da história no século XIX, não eram apenas, nem principalmente, uma fábrica de ideologias (Rodrigues, 1969: 37).[5] Um olhar mais detido sobre o processo de formação do discurso histórico moderno revela movimentos intencionais e não-intencionais de autonomização da prática historiadora e intelectual. Esse movimento em direção a padrões modernos de autonomia não é capaz de esgotar a diversidade da vida intelectual oitocentista, mas certamente foi um traço estruturante da maior relevância, cujos efeitos fizeram-se sentir nas décadas seguintes (Araújo, 2015; Araújo e Cezar, 2018).

5 Isso não significa que a experiência historiográfica do século XVIII não tenha sido relevante, ao contrário, ela foi inclusive assumida como "certa herança" pela primeira geração do IHGB (Kantor, 2004: 249).

Em síntese, podemos afirmar que a história nacional do Brasil foi erigida sob o manto monárquico e que dele temos dificuldade de nos afastarmos, como se a Nação e seu acólito estrutural, o Estado, organizassem todo o regime de possibilidades disponíveis – sejam elas historiográficas e/ou antropológicas – à representação da história. O que estou tentando entender, e que não passa ainda de uma hipótese de pesquisa em pleno desenvolvimento e maturação, é que descontinuidades inauditas correspondem à fixação de temas, perspectivas, cronologias, fontes, maneiras de olhar para o passado, que se constituem (muitas vezes à nossa revelia) na visão unificadora e simplificadora de que temos um passado em comum.

Em outras palavras, o que estou procurando investigar e demonstrar é que nem toda a história proveniente do século XIX se resume ou fundamenta exclusivamente na história da nação. Um sem-número de projetos, ideias, ações, são dissimulados ou obscurecidos pela grandiosidade e sombra da Nação. Movimentos culturais, intelectuais, políticos, cotidianos etc., forças que simplesmente desconhecemos, e que formam uma história viva abortada, em última instância, pela historiografia, aqui entendida segundo a definição de Michel de Certeau: "A historiografia (i.e. 'história' e 'escrita') porta inscrita em seu próprio nome o paradoxo – e quase oxímoro – da relação de dois termos antinômicos: o real e o discurso. Ela tem por tarefa articulá-los e, lá onde esta vinculação não é pensável, de fazê-la *como se* as articulasse" (Certeau, 1975: 5).

Não estou afirmando simplesmente que escrever a história é também apagá-la, mas que uma metafísica da existência corrompe constantemente a certeza metódica, a crença na objetivação histórica que atende igualmente pelo nome de Verdade. Se "o historiador parte de determinações presentes" e "a atualidade é seu começo real", como afirma Certeau (Certeau, 1975: 18)[6], então qual nação, construída e veiculada de inúmeras maneiras desde o século XIX, explica,

6 A segunda parte da coletânea de artigos que compõem a obra póstuma *La Faiblesse de croire*, de Michel de Certeau, é justamente intitulada *Prendre les risques du présent* (Correr os riscos do presente).

justifica, normatiza a compreensão de sua própria historicidade bem como de sua visibilidade retórica no presente?

MONARQUIA E MONARCA

Uma imagem comum associada ao Brasil do século XIX, válida ainda hoje, é a da monarquia estável tendo de se administrar ou tendo de sobreviver entre repúblicas turbulentas e corruptas. João Paulo Pimenta, em obra publicada em 2015, descontrói com refinamento teórico e requintes documentais os primórdios dessa representação ao mesmo tempo limitada e positivada:

> *as transformações políticas em curso na América espanhola durante a crise e dissolução do Antigo Regime constituíram um* espaço de experiência *para o universo político luso-americano, em grande medida responsável pelas condições gerais de projeção e consecução de* horizontes de expectativa *na América portuguesa, dos quais resultou um Brasil independente de Portugal, nacional, soberano, monárquico e escravista (Pimenta, 2015: 31).*

Ao situar o Brasil em um contexto fenomenológico mais amplo, Pimenta destitui a excentricidade como valência prática e confere à experiência, como conhecimento e vivência de uma realidade, um paradoxal e complexo parentesco com a antiga fórmula da *historia magistra vitae* e com a novíssima percepção da aceleração do tempo histórico.

Os acontecimentos resumidos a seguir podem auxiliar na compreensão dessa análise. País autônomo desde sua independência política em 1822, o Brasil passou por turbulências como a abdicação de seu primeiro imperador em 1831, por sucessivas quedas de gabinetes, por movimentos separatistas na Bahia, Pará, Maranhão e no Rio Grande do Sul, cujo término ocorre apenas em 1845. Além disso, assistiu à antecipação da maioridade de Pedro II, golpe parlamentar impetrado em 1840 que o entroniza com 14 anos, como uma das consequências da tentativa de conter os excessos liberatórios do Ato Adicional de 1834, que se transformara, no dizer de um dos seus próprios artífices, Bernardo Pereira de Vasconcelos, em um "código da anarquia" a embalar o "carro da Revolução" e cuja revisão tornara-se imprescindível. De fato, ela ocorre mesmo antes da posse do menino na "lei interpretativa de 12 de maio de 1840". Interpretação da Lei ou ausência de um direito positivo não soa um pouco familiar aos nossos ouvidos calejados de maresias jurídico-políticas?

Governo, trabalho, desordem: eis os mundos constitutivos do Império do Brasil. "Mundos – segundo Ilmar Mattos – que se tangenciavam, por vezes se interpenetravam, mas que não deveriam confundir-se, por meio da diluição de suas frontei-

ras, mesmo que os componentes da 'boa sociedade' fossem obrigados a recorrer à repressão mais sangrenta a fim de evitar que tal acontecesse" (Mattos, 2004: 123). Esses três princípios organizadores pautaram o que José Bonifácio definiu como a necessidade imperativa de "formar em poucas gerações uma Nação homogênea" e um Estado nacional que lhes garantisse a identidade e a funcionalidade, cujas bases não estariam, para ele, no passado, pois sua "crença na existência de leis e de causas históricas e uma compreensão geral da história da humanidade como progresso" o empurravam, de acordo com Valdei Lopes de Araújo, para uma perspectiva moderna (Araújo, 2008: 78-79; Sousa, 1944: 42). Para Bonifácio, o passado e o presente ainda estavam "incomodamente próximos". Um gesto de separação impunha-se. Nessa fissura política e epistemológica, os historiadores adquirem relevância como cirurgiões que fracionam a história em tempos distintos, neste caso, entre passado colonial e presente monárquico. À geração de Varnhagen – Nabuco de Araújo, Saraiva, Zacarias, Cotegipe, Paraná, Rio Branco, Gonçalves de Magalhães, Gonçalves Dias, José de Alencar, João Francisco Lisboa, Vitor Meireles, entre outros – herdeira do legado dos fundadores do Império do Brasil – Bonifácio, D. Pedro I, Vasconcelos, Evaristo, Feijó e alguns mais – coube dar forma a estes mundos e empenhar-se em sua conservação.

Geração, tempo político, tempo histórico – o *Tempo Saquarema*, por exemplo –, parada no tempo, recuos, estabilidade, manutenção de estruturas econômicas, histórias da nação, literatura nacional, geografia brasileira, são todas dimensões temporais que se condensaram no corpo político representado pelo monarca. A trajetória de Pedro II é por demais conhecida. Retraço um perfil breve. Segundo li em várias de suas biografias, ele parece ter tido uma infância triste e solitária, com muito estudo e pouca diversão. Imperador jovem, dizem que manifestou algumas vezes que preferia ter se consagrado "às letras e às ciências", chegando mesmo a afirmar em seu *Diário*, em um momento de aparente delírio, que "se não fosse imperador, gostaria de ser professor" (Lyra, 1977: 94-104; Calmon, 1975: 498; Schwarcz, 1998: 151; Carvalho, 2007: 77). O fato é que essas pretensões ficaram em segundo plano, pois, como é notório, Pedro II preferiu, como boa parte da humanidade, nobre ou plebeia, um cargo estável de chefe no qual se manteve por meio século. Um bom emprego, afinal de contas. Isso não significa que problemas institucionais e aborrecimentos pessoais jamais o tenham atingido. Afinal, não passava de um homem. Não obstante, reinou quase absoluto sobre uma das condições mais ultrajantes que a miséria humana pode atingir: a escravidão. Apesar de se reconhecer contrário a essa famigerada insigne da barbárie, ele mesmo admitiu que, embora desejasse a extinção do trabalho escravo, "achava que toda prudência era pouca nesse assunto e, estivesse no país em maio de 1888, não teria sido assinada a *lei áurea*" (Holanda, 2010: 142).

Além disso, considerando a aura de rei-cidadão que Pedro II reivindicava, as limitações impostas pelo Conselho de Estado, pelo parlamentarismo timorato, mesmo que assumamos a tendência moderna dos historiadores em tentar reduzir o papel do indivíduo no curso da história, o certo é que ninguém no Brasil concentrou mais poder em suas mãos do que o imperador. "O que cabe dizer – escreve Sérgio Buarque de Holanda – é que ele os utilizou no sentido de moderar, de imobilizar e até de quebrantar as reformas mais importantes para a modernização do país" (Holanda, 2010: 141). Mesmo que cedesse eventualmente a pressões de ministros mais insistentes como forma de resguardar sua aparência, cujo zelo era reconhecido por muitos, no Brasil e no exterior, de rei constitucional, o poder imperial funcionou como catalisador de resistências surdas às mudanças políticas e econômicas que se faziam necessárias e não a salvaguarda de uma "estabilidade estéril e mentirosa" (Holanda, 2010: 141-142), cuja consequência era a descontinuidade administrativa na corte e nas províncias.[7]

Registre-se que nada tenho de pessoal contra algum monarca em particular, muito menos em relação ao quase colega de profissão Pedro II, que pelo menos era um leitor compulsivo. Em que pese algumas de suas amizades, francamente, não me agradarem, especialmente o conde de Gobineau, sua seriedade estéril e sua letargia "republicana" me incomodam. Mas minhas inquietações não passam de insatisfações secundárias. O que me interessa entender realmente é: como explicar um sistema político no qual a vontade individual ou o voluntarismo pseudofilosófico podem ter força de lei que atravessa décadas? E qual o legado dessa história, hoje?

Minha hipótese é a de que uma das fortes razões para lermos e conhecermos a história da nação, ou essa história consolidada no século XIX, é sua importância para o que não fizemos, para o que não realizamos, para seus descaminhos e para a vida que se esvaiu de lá até aqui. Finalmente, onde foi parar a *historia magistra vitae*, aqui pensada no molde de Marcelo de Mello Rangel e Valdei Lopes de Araújo, isto é, como "uma metonímia de uma forma própria de experimentar os eventos históricos que amadureceu ao longo de séculos da história ocidental, que passou por diferentes formatos e modelos, mas que apontava sempre para elementos relativamente estáveis no plano experiencial" (Araújo e Rangel, 2015: 318-332)?

DA *HISTORIA MAGISTRA VITAE* À *VITA MAGISTRA HISTORIAE*

Em uma linha descontinua do tempo do progresso no século XIX, que avança aos séculos XX e XXI, reativam-se críticas à utilidade da história (Nietzsche, 2005), à sua capacidade de ser transmitida (Benjamin, 1994) e mesmo ao seu poder inebriante e entorpecedor (Valéry, 1945 e 1991). Mais recentemente, e sem a intenção de situá-lo nesse espectro da descontinuidade crítica ou neopirronista

7 A título de exemplos: "nos 67 em que durou a monarquia no Brasil, muitas províncias chegaram a ter mais de uma centena de administrações, e há caso, o de MG, em que foi a mais de 130 o seu número" (Holanda, 2010: 69).

da história, os trabalhos de Hans Ulrich Gumbrecht, no rastro hegeliano, trazem estimulantes interrogações sobre a capacidade da *historia magistra vitae* e da historiografia contemporânea ensinarem ou, invertendo-se a questão, de se aprender com a história: "ninguém mais confia no conhecimento histórico para situações práticas. Nos derradeiros anos do século XX, as pessoas já não consideram a História uma base sólida para decisões cotidianas" (Gumbrecht, 1999: 459-485). O fato de os historiadores serem lidos significa que se aprende com a história (Gumbrecht, 2011: 25-42)? A busca por uma experiência efetiva do passado, a produção de uma presença, seriam alternativas suficientes à falência da *historia magistra vitae* (Gumbrecht, 2010)? Não há ainda uma resposta satisfatória à pergunta. Minha pesquisa atual – *Historia magistra vitae. Ensaio sobre uma crença* – tem por objetivo buscar a compreensão tanto da pergunta como das possíveis respostas e suas consequências práticas à vida em sociedade.

Essa última questão – sobre a relação entre história e o viver – foi inspirada na *II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*, escrita por Nietzsche em 1874. Inspiração, não submissão teórica. Enquanto o filósofo empenha-se, em resumo, em aplicar o conceito de vida, em sentido quase aristotélico, como superposto ao conceito de história, ou seja, de forma a ressaltar antes as ações repetitivas do que a linearidade ou diacronia da evolução histórica, procuro mapear modos de apreensão da historiografia e seus usos sociais e políticos.[8]

A prudência em relação à obra de Nietzsche provém de que a colocação da história a serviço da vida – *historia ancilla vitae* – em um jogo de espelho com o *topos* de Cícero de que a "história é mestra da vida" – *historia magistra vitae* – talvez não seja suficiente para nos livrar do paradoxo proveniente da própria ambiguidade do conceito moderno de história (Cícero, 2001: *Do orador*, II, 36; Nietzsche, 2005). Isto é, mesmo que tenha aliviado o conceito de história de suas imposições de sentido apriorísticas e não tenha economizado sarcasmos em sua crítica às ideologias que o revestem, lendo-as como embustes portadores de futuras catástrofes, Nietzsche não considerou que ao degradar a historiografia a serva da vida, suas principais interrogações e questionamentos retornam, por uma via inesperada. Ora, o conceito de vida traz tantos problemas como o de história, por exemplo: a questão da finitude e o seu sentido.

Mantido o paradoxo, o conceito nietzschiano de vida é insuficiente para dissolver a ambiguidade da duplicação transcendental da história, a saber: entre a obra e a ação, entre a percepção e o conhecimento. No entanto, parece-me que a grande contribuição de Nietzsche, pelo menos para as pretensões desta pesquisa, foi a de ter resguardado, de modo epistemologicamente fundamentado, um espaço para ações e práticas plurais cuja análise depende da nossa capacidade de prescindir das imposições e instituições de sentido, o que recon-

8 Sigo aqui, parcialmente, a argumentação de Reinhart Koselleck sobre o sentido e o não-sentido na história (Koselleck, 2013: 117-118).

duz estas inquietações às análises de Certeau sobre a historiografia e as práticas cotidianas (Certeau, 1980 e 1990).

É evidente que isso não significa que possamos viver sem sentido (embora sob certos aspectos possamos), mas que as fundamentações de nossa vida ordinária, provenham elas da religião, de uma metafísica embrenhada em concepções rotineiras, ou do mundo da política, o que parece evidente é que o discurso histórico está sujeito a deformações que nenhuma filosofia da história pode deter. No nosso campo, a pesquisa de caráter empírico pode ser um bom exemplo de que todo gesto de instituição de sentido é parcial e *ex post*. Segue-se que o sentido histórico de um pode não ser o mesmo para outro, sem que tal consideração inviabilize interações convergentes e comuns. A antropologia da temporalidade e das formas de história, respectivamente, de Johannes Fabian e de Marshall Sahlins são reflexões apropriadas que vão ao encontro de minhas preocupações teóricas (Fabian, 1983; Sahlins, 1997). Com efeito, a história se constitui por uma multiplicidade de sentidos (tempos e espaços). De certo modo, a inversão radical da fórmula ciceroniana proposta por Fernando Catroga parece-me oportuna aqui: "a vida é mestra da história" (*vita magistra historiae*) (Catroga, 2011: 110).

HIPÓTESES

Duas hipóteses servem de premissas a este ensaio e à pesquisa como um todo. A hipótese geral é de caráter existencial e pode ser formulada, no caminho aberto por Koselleck, do seguinte modo: perguntemo-nos por aquilo que é característico de *todos* os seres humanos, aquilo que é característico de *alguns* seres humanos, ou aquilo que é característico de *apenas* um ser humano. A diacronia se gradua, assim, em forma estratificada e através do solapamento que habilita classificações diversas, transversais às periodizações convencionais. Dessa maneira, podemos também pluralizar as épocas em função das proporções de amálgama entre repetição e unidade, a qual nos livra dessa periodização que já nos diz pouco ou nada, como as denominações *História antiga*, *História medieval* ou *História moderna*. Pois o antigo, o medieval e o moderno não são algo que possa ser deduzido com base nessas denominações. Do mesmo modo, a condição presentista absorve ou reflete formas do tempo e os converte em evidência, constituindo crenças na história.[9]

Em troca, as proporções de amálgama, se bem pensadas de antemão de maneira formal, oferecem determinações provenientes de certos conteúdos e permitem despachar aquele tradicional trio de épocas que organiza nossos livros de texto eurocêntricos e a estrutura de nossas cátedras. Seriam abertas, desse modo, perspectivas etnológicas que abarcam desde os tempos anteriores

9 Para pensar as diferentes formas de crenças, inclusive aquela na história, sirvo-me, livremente, dos ensinamentos de Michel de Certeau (1975; 1978; 1982; 1987a; 1987b).

à escrita até nossas assim chamadas "culturas avançadas" ou ao nosso presente; e se requereriam comparações *intra* e intercontinentais que poderiam dar conta dos processos de etnogênese, bem como das migrações, as misturas e as fusões das distintas culturas e unidades de ação, para chegar finalmente aos desafios econômicos, ecológicos e religiosos do nosso tempo que abarca a totalidade do globo ou, em outras palavras, aquelas fissuras e deslocamentos que exigem sem exceção alternativas políticas, entre as quais a manutenção ou rejeição da história como mestra da vida (Koselleck, 2013: 130-131).

A hipótese específica deste estudo pode ser formulada nos seguintes termos: as ondas de recepção da história como *historia magistra vitae* desde o mundo antigo ao século XXI obedecem a princípios de apreensão marcados pelo tempo presente do historiador. Porém, minha suposição é a de que o século XIX, seja como ciência, seja como saber disciplinar, foi o ponto fulcral, no qual a historiografia marcada pela *historia magistra vitae* oscilou entre o quase desaparecimento e invisibilidade e sua ressurgência paradoxal em outros termos: como crença e discurso gêmeo à descontinuidade histórica. Daí sua força e fraqueza. Força pois ainda hoje é uma crença com potencial mobilizador. Fraqueza pois a crença esgota-se nas paredes do presentismo ou talvez do "atualismo" (Hartog, 2013; Munslow, 2010; Araújo e Pereira, 2016).

A NAÇÃO HOJE E ONTEM

Verificar como a historiografia produzida desde o Oitocentos é recebida, captada, em nossa conjuntura historiográfica, implica atentar nos problemas gerados por estes movimentos intelectuais enunciados, introdutoriamente, até aqui. Ou seja, de um modo ou de outro, tanto a sociedade como a comunidade historiadora defronta-se cotidianamente com as consequências destas reflexões sobre a *historia magistra vitae* que vêm gerando formas de pensar a história em nosso país, bem como no exterior, inéditas, não apenas passivas, mas também ativas. Atualmente, a superposição de regimes de historicidade, sua quase identidade com o *presentismo* contemporâneo, reflete diferentes configurações intelectuais: social e politicamente mais opacas e imprevisíveis; cultural e linguisticamente mais alegóricas e instáveis. Passar do "estranhamento do que ocorre" hoje, como diria Michel de Certeau, à sua compreensão é, finalmente, o desafio sobre o qual proponho me aventurar. (Certeau, 1975: 62)

Um exemplo inicial de como abordar essa pressuposição sob o ponto de vista da nação é o seguinte: considerando que a historiografia do século XIX caracteriza-se, em sua perspectiva mais geral, como a história da nação, pergunto: como essa categoria subjetiva da consciência foi e é instrumentalizada desde sua gênese? Tanto no Brasil quanto alhures, como essa historiografia militante sobre a nação e

a nacionalidade são percebidas, usadas, manipuladas hoje? Como ela é vivida?

Impõe-se aqui consideramos uma companheira milenar da história: a memória. Sustento a ideia de que vivemos uma espécie de *era da memória*, que se impôs pelos quatro cantos do mundo, inclusive, obviamente, no Brasil. Se antes cabia à História (com maiúsculo), com base em sua autoridade e tradição, explicar, julgar e condenar, hoje, à memória está reservado um lugar equivalente. Ela está autorizada a *falar* pela história, posto que se converteu em *direito* e *dever*. Direito à memória e dever de memória são expressões que evocam o passado e fazem-no ressurgir no presente, quase como uma sinonimia deformada da *historia magistra vitae*. Esse ressurgimento ocorre não apenas ou necessariamente pela mão dos historiadores, que se veem ameaçados em seus domínios por uma plêiade de outros profissionais, também eles atingidos pela onda memorial: cientistas políticos, antropólogos, sociólogos, economistas, demógrafos, jornalistas, *designers*, marqueteiros, *blogueiros* etc. invadem a cena pública e retiram dos historiadores o monopólio sobre o passado, que eles sempre tiveram, e do presente, que eles buscavam, timidamente, incorporar a seus domínios.

Quanto à nação como problema político e historiográfico, boa parte dos temas levantados, documentados e tratados pelo século XIX foram desenvolvidos tanto em trabalhos que se tornaram clássicos como, principalmente, pela historiografia acadêmica que chega a um ponto de esmiuçar o detalhe. Não há, praticamente, tema proposto no XIX que não tenha sido, de uma forma ou de outra, de modo mais ou menos profundo, reinterpretado posteriormente. A reescrita da história é uma forma de inovação, mas, regra silenciosa do nosso lugar de produção intelectual, é também uma das maneiras mais eficazes de transmissão memorial da tradição disciplinar, bem como de silenciamentos temáticos e de censuras epistemológicas (Certeau, 1975: 40-62, 65-79).

Assim, se a finitude da experiência humana remete, como assinalava Heidegger, à sua temporalidade e essa às valências históricas de cada situação (Heidegger, 2006), então como pensar nossa contemporaneidade, na qual o passado na mesma medida em que é investigado é esquecido como experiência, o presente é imobilizado em si mesmo como se resguardasse ou afastasse a história da ideia de presença e o futuro encontra-se destituído de imagens e cores? Em resumo, qual o espaço, neste contexto, para a crença na *historia magistra vitae*?

Parece chegado o momento de nos perguntarmos, mais uma vez e de modo menos poético, o que aconteceu com a história da nação brasileira, ou: que país é este? Como sua formação histórica, as obras monumentais como a de Robert Southey, ou a de Armitage, a de Beauchamp e a de Abreu Lima e a de Varnhagen no século XIX, a revista do IHGB, os fremidos teóricos da

arrogante geração de 1870, as sínteses de Capistrano de Abreu, a imersão profunda de Euclides da Cunha, a geração perdida dos anos 20, aquela à margem da história, as famosas interpretações sobre o Brasil, sobre o que era e poderia ser, de Gilberto Freyre (a mais fundamentada em dados empíricos), Sérgio Buarque de Holanda e de Cairo Prado Júnior, que entram no campo da especulação e da crença historiográfica, entre tantas outras obras, que construíram não apenas um sentido para a colonização, senão um sentido para a própria história do Brasil, enfim, como sua formação histórica é vivida hoje? Ou seja, como se vive a nação no presente?

Essa longa cadeia historiográfica glosada, anotada e interpretada por estudos recentes impossíveis de serem todos mencionados e analisados aqui[10], mas que demonstram que a nação como problema historiográfico e plano político ecoa do século XIX (se não antes) ao XXI, entre golpes, ditaduras e projetos democráticos, oscilação – suas utilidades e seus inconvenientes – que ora serve-se da história como promessa e realização, ora a converte em etapa a ser superada, ora em anistia e esquecimento. Logo, se a história não é mais mestra, não é mais serva, e parece regida por princípios memoriais, então não seria oportuno estudos que se preocupem com as diferentes formas da experiência historiográfica atingir a vida e a vida atingir a experiência historiográfica?

10 Para uma aproximação, ver o artigo de Pereira, Santos e Nicodemo (2015).

CONCLUSÃO PROVISÓRIA

Não estou convencido de que a história se repita, mas não tenho convicção de que os historiadores não se repitam. Contudo, a experiência golpista pela qual passamos hoje, 2017-2018, não estaria apta a despertar a história de seu sono dogmático? A história como tribunal, como valor nacional e como expectativa de redenção foi recentemente reativada no debate público. E com certeza não foi um Hume brasileiro que acordou um Kant brasileiro. Uma "inquietante familiaridade", como diria Certeau, se reinstala (Certeau, 1987b: 84). A história parece ter retornado. Porém, menos pesquisada e mais retórica. Menos *historia magistra vitae* e mais justiceira. Menos teórica e mais experiência. Menos falsificável e mais manipulável. Finalmente, menos história e mais memória.

Temístocles Cezar é professor titular do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, *directeur d'*études *invité* na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris e bolsista do CNPq.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO, Valdei Lopes de

2008 *A experiência do tempo. Conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)*. São Paulo, Editora Hucitec.

2015 "Historiografia, nação e os regimes de autonomia na vida letrada no Império do Brasil". *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 31, n. 56: 365-400.

ARAUJO, Valdei e CEZAR, Temístocles

2018 "The Forms of History in the Nineteenth Century: The Regimes of Autonomy in Brazilian Historiography". *Historein*, v. 17, n. 1. Disponível em: https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/historein/article/view/8812.

ARAUJO, Valdei Lopes de e PEREIRA, Mateus H. F.

2016 "Reconfigurações do tempo histórico: presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital". *Revista da UFMG*, Belo Horizonte, v. 23, n. 1 e 2: 270-297.

ARAUJO, Valdei Lopes de e RANGEL, Marcelo de Mello

2015 "Apresentação – Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político". *História da Historiografia*, Ouro Preto, 17: 318-332.

ARENDT, Hannah

2007 *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva.

BENJAMIN, Walter

1994 *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense.

CALAME, Claude e CHARTIER, Roger

2004 *Identités d'auteur dans l'antiquité et la tradition européenne*. Grenoble, Jérôme Millon.

CALMON, Pedro

1975 *História de D. Pedro II. T. 2. Cultura et política, paz e guerra (1853-1870)*. Rio de Janeiro, José Olympio.

CARVALHO, José Murilo de

2007 *D. Pedro II*. São Paulo, Companhia das Letras.

CATROGA, Fernando

2011 *Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história*. Coimbra, Edições Almedina.

CERTEAU, Michel de

1974 "L'Opération historique". In LE GOFF, J. e NORA, P. (orgs.). *Faire l'histoire*, I. Paris, Gallimard, pp. 3-41.

1975 *L'Écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.

1978 *La Possession de Loudun*. Paris, Julliard.

1980 *La Culture au pluriel*. Paris, Christian Bourgois Éditeur.

1982 *La Fable mystique: XVIe et XVIIe siècle.* Paris, Gallimard.

1987a *La Faiblesse de croire*. Paris, Seuil.

1987b *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris, Gallimard.

1990 *L'Invention du quotidien. I. Arts de faire*. Paris, Gallimard.

CEZAR, Temístocles

2011 "Lições sobre a escrita da história: as primeiras escolhas do IHGB. A historiografia brasileira entre os antigos e os modernos". In BASTOS, Lucia Maria Bastos Pereira das; GONÇALVES, M.; GONTIJO, R.; GUIMARÃES, L. P. (orgs.). *Estudos de historiografia brasileira*. Rio de Janeiro, Editora FGV, pp. 93-124.

CÍCERO

2001 "Do orador, II". In HARTOG, François. *A história de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, pp. 145-153.

CLIFFORD, James

2002 A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

FABIAN, Johannes

1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press.

GUMBRECHT, Hans Ulrich

1999 *Em 1926. Vivendo no limite do tempo*. Rio de Janeiro, Record.

2010 *Produção de presença. O que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro, Ed. da PUC-Rio/Contraponto.

2011 "Depois de 'Depois de aprender com a história', o que fazer com o passado agora?". In ARAUJO, V.L. de; MOLLO, H.M.; e NICOLAZZI, F. (orgs.). *Aprender com a história? O passado e o futuro de uma questão*. Rio de Janeiro, FGV, pp. 25-42.

HARTOG, François

2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris, Seuil.

2004 "Temps du monde, histoire, écriture de l'histoire". *L'Inactuel*, 12: 93-102.

2013 *Croire en l'histoire*. Paris, Flammarion.

HEIDEGGER, Martin

2006 *Ser e tempo*. Petropólis, Vozes.

HOLANDA, Sérgio Buarque de

2010 *Capítulos de história do Império*. São Paulo, Companhia das Letras.

JANCSÓ, István e PIMENTA, João Paulo G.

2000 "Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)". In MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Viagem incompleta (1500-2000). A experiência brasileira. Formação: histórias*. São Paulo, Editora Senac.

KANTOR, Iris

2004 *Esquecidos e renascidos. Historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)*, São Paulo, Hucitec.

KOJÈVE, Alexandre

2004 *La Notion de l'autorité*. Paris, Gallimard.

KOSELLECK, Reinhart

1990 *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris, Éditions de l'EHESS.

2013 *Sentido e repetición en la historia*. Buenos Aires, Hydra.

LECLERC, Gérard

1996 *Histoire de l'autorité. L'Assignation des énoncés culturels et la généalogie de croyance*. Paris, PUF.

LENCLUD, Gérard

1994 "Qu'est ce que la tradition?". In DETIENNE, Marcel. (org.) *Transcrire les mythologies*. Paris, Albin Michel, pp. 25-44.

2013 *L'Universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*. Paris, EHESS/Galimard/Seuil.

LYRA, Heitor

1977 *História de Dom Pedro II. Fastígio (1870-1890)*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

MARINCOLA, John

1997 *Authority and tradition in Ancient Historiography*. Cambridge, Cambridge University Press.

MATTOS, Ilmar Rohloff

2004 *O tempo Saquarema. A formação do Estado Imperial*. São Paulo, Hucitec.

MENDEL, Gérard

2003 *Une Histoire de l'autorité. Permanences et variations*. Paris, La Découverte.

MUNSLOW, Alun

2010 *The Future of History*. Londres, Palgrave Macmillan.

NIETZSCHE, Friedrich

2005 "Segunda consideração intempestiva. Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida". *Escritos sobre a história*. Rio de Janeiro, Loyola/PUC-RJ.

PALTI, Elias

2002 *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

PAYEN, Pascal

2007 "Les Anciens en figures d'autorité". In FOUCAULT, D. e PAYEN, P. (orgs.). *Les Autorités. Dynamiques et mutations d'une figure de référence à l'Antiquité.* Grenoble, Jérôme Millon, pp. 7-22.

PEREIRA, Mateus; SANTOS, Pedro Afonso Cristovão dos; e NICODEMO, Thiago Lima
2015 "Brazilian Historical Writing in Global Perspective: On the Emergence of the Concept of 'Historiography'". *History and Theory*, 54: 84-104.

PIMENTA, João Paulo
2015 *A independência do Brasil e a experiência hispano-americana* (1808-1822). São Paulo, Hucitec.

REVEAULT d'ALLONES, Myriam
2006 *Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. Paris, Seuil.

RICŒUR, Paul
1985 *Temps et récit. III. Le Temps raconté*. Paris, Seuil.

RODRIGUES, José Honório
1969 *A pesquisa histórica no Brasil*. São Paulo, CEN.

SAHLINS, Marshall
1997 *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

SCHWARCZ, Lilian Moritz
1998 *As barbas do Imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras.

SENNETT, Richard
1993 *Authority*. Nova York, Norton.

SOUSA, Octávio Tarquínio
1944 *O pensamento vivo de José Bonifácio*. São Paulo, Martins.

VALÉRY, Paul
1945 *Regards sur le monde actuel*. Paris, Gallimard.
1991 *Variedades*. São Paulo, Iluminuras.

WHITE, Hayden
1973 *The Greco-Roman Tradition*. Nova York, Harper & Row.

Recebido em 7 de dezembro de 2017. Aceito em 16 de junho de 2018.

Relembrar Michel de Certeau

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148937

Fernanda Arêas Peixoto

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
fareaspeixoto@gmail.com

RESUMO

Defendendo a importância de Michel de Certeau para a antropologia contemporânea, o artigo sugere afinidades da teoria das práticas do autor com certas formulações de Michael Herzfeld e Tim Ingold. Associada a essa análise, apresenta-se ainda uma reflexão de cunho pessoal sobre o modo como a leitura de Certeau auxiliou a redefinir as próprias pesquisas da autora.

PALAVRAS-CHAVE

Michel de Certeau e a Antropologia contemporânea, Teoria da Cultura, práticas cotidianas, criação e consumo cultural, *métis*.

Recollecting Michel de Certeau

ABSTRACT
Arguing for the recognition of Michel de Certeau's contribution to contemporary Anthropology, this article suggests affinities between Certeau's theory of practice and some thoughts by Michael Herzfeld and Tim Ingold, also proposing a personal account of the importance of Certeau's ideas to the author's own research work.

KEYWORDS
Michel de Certeau and Contemporary Anthropology, Theory of Culture, Everyday Practices, Culture Creation and Consume, *Métis*

"O que chamamos de academia (este aparato que confere legitimidade e prestígio aos saberes e também diz quais são eles) é competente na tecnologia da reprodução: generaliza tudo o que toca". Com esta afirmação direta e incisiva Beatriz Sarlo abre um de seus ensaios sobre Walter Benjamin, em que discute a banalização das formulações do filósofo, vítima dos modismos universitários que tendem a corroer a originalidade das ideias, convertendo-as em fórmulas *prêt*-à-porter. Diante do fenômeno, que alcançou outros, como Foucault e Bakhtin, melhor "esquecer Benjamin", reclama a ensaísta argentina, para que possamos voltar a ele com olhos renovados (Sarlo, 2000: 77)[1].

Não parece despropositado substituir o nome de Benjamin no ensaio de Beatriz Sarlo pelo de Michel de Certeau, cujas ideias foram difundidas e algo banalizadas, ao longo dos anos 1980 e daí por diante. Nesse processo, a publicação de *A invenção do cotidiano* (editado em 1980 e traduzido para o inglês em 1984) é um marco central, referência importante para os estudos culturais mundo afora. Diferenças à parte – a voga benjaminiana parece mais longa e robusta –, é possível dizer que certas formulações de Certeau, sobretudo aquelas apresentadas no primeiro volume da obra, tenderam a se converter em fórmulas, despidas da espessura teórica que lhes deu origem. "Táticas" e "estratégias", "práticas" e "relatos de espaço", "narrativas delinquentes", entre outros, tornaram-se termos correntes a povoar as teses universitárias em ciências humanas, funcionando ora como modelos a serem aplicados (a oposição entre "estratégia" e "tática", por exemplo), ora como metáforas.

1 Agradeço a Adrián Gorelik a lembrança deste ensaio de Beatriz Sarlo. A tradução do trecho é de minha autoria.

Observa-se também certa tendência a desligar os fios que conectam os argumentos dos volumes de 1980 com as reflexões do autor sobre a escrita da história, a experiência mística, a psicanálise e a possessão, que ressoam em suas interpretações sobre as práticas cotidianas, tocadas por problemas antes esboçados. Tal operação de corte verifica-se no interior mesmo de A *invenção do cotidiano*, cujo primeiro volume ("Artes do fazer"), lido e relido, terminou por deixar na sombra o segundo ("Habitar, cozinhar"), dedicado à apresentação dos resultados da pesquisa coletiva realizada entre 1974 e 1979, da qual participaram, além de Certeau, Luce Giard e Pierre Mayol.

Paradoxalmente, o trânsito do autor por domínios variados – história, antropologia, filosofia, sociologia, literatura, linguística, psicanálise, entre outros – funcionou como mais um fator a alimentar os parcelamentos, cada área aproveitando a porção que mais lhe interessava e negligenciando outras[2]. Não se trata de lastimar simplificações de leitura ou de lamentar as modas, ainda que reconhecendo os seus efeitos perversos. Afinal, se a generalização das ideias de Certeau gerou reduções, ao longo dos percursos erráticos que percorreram, elas também fertilizaram caminhos reflexivos.

Essas considerações iniciais não devem levar a supor que se realizará aqui uma exegese ou leitura integrada das várias faces da produção do autor, tarefas às quais vêm se dedicando outros intérpretes[3]. Elas visam, ao contrário, deixar claros os riscos implicados neste exercício parcial, que se orienta por um objetivo preciso: recuperar algumas formulações de Certeau, pensando suas afinidades com reflexões antropológicas atuais. Além de sugerir aproximações de suas teses com certa antropologia recente e com autores nem sempre a ele avizinhados, este ensaio mostra-se também, e sobretudo, uma tentativa de pensar a presença do autor em minhas próprias reflexões, salientando as redefinições de rota que ela produziu em meu trabalho. Trata-se de um exercício pessoal, é certo, mas que espera expandir as fronteiras da autoanálise e contribuir para a releitura de Certeau, reinserindo-o na paisagem antropológica contemporânea.

A motivação de fundo deste texto é chamar a atenção para os rendimentos das proposições do autor, relembrando-o em um momento no qual, salvo engano, estamos mais livres do alvoroço produzido pela voga que cercou parte de seus escritos, seja após o maio de 1968 francês, no qual se engajou, seja a partir dos anos 1980, com o *boom* dos *Cultural Studies* e das reflexões sobre o pós-colonialismo. Assim que, relativamente esquecido nos dias que correm, ao menos pelos antropólogos, talvez seja o momento de relembrar Michel de Certeau.

AO RÉS DO CHÃO

Convidada pela Associação Americana de Antropologia, em 1984, para reali-

2 Nessa direção, Peter Burke (2002) assinala de que modo o reconhecimento de Certeau como um dos mais criativos e importantes teóricos do século XX veio acompanhado do relativo esquecimento de parte de sua produção em alguns contextos (por exemplo, de seus escritos sobre a Igreja na América Latina).

3 Ver, entre outros, Giard (1987, 1988 e 2017).

zar um estado da arte da disciplina, Sherry Ortner localiza naqueles anos uma tendência teórica alimentada por um "novo símbolo-chave". Mais precisamente, a autora destaca a noção de prática, à qual se associa uma série de teorias, métodos e orientações, além de uma cadeia de termos afins: práxis, ação, interação, experiência, performance, entre outros (Ortner, [1986] 2011: 420). O interesse da antropologia pelas práticas, bem o sabemos, acompanha o movimento de parte dos estudos da linguagem, que retira o foco de sua atenção da estrutura da língua – objeto da linguística de acordo com a tradição instaurada por Saussure –, direcionando-o aos enunciados e às performances linguísticas. A inclinação analítica dos *speech acts* – que tem em Austin (1962) uma referência central e que encontra desdobramentos nas etnografias da fala e nas análises das artes verbais (respectivamente, Bauman e Sherzer, 1974, e Bauman, 1977) – toca a análise social em geral e a antropologia, em particular, desdobrando-se em direções diversas.

No balanço realizado por Ortner, tem destaque o *Esboço de uma teoria da prática*, de Bourdieu (vertido para o inglês em 1978), obra que, segundo ela, coincide com o período em que os "pedidos para uma abordagem orientada para a prática ficaram mais audíveis" ([1986] 2011: 440). O nome de Foucault, por sua vez, fundamental para a nova inclinação pragmática dos estudos, figura em uma nota do texto, na qual a autora reconhece sua "incapacidade" em incorporá-lo à discussão proposta. O de Michel de Certeau está completamente ausente, omitido seja quando Ortner discute o interesse de parte das análises antropológicas pelas práticas cotidianas, seja quando menciona as relações da antropologia com a história, dois terrenos nos quais Certeau se movimentou com desenvoltura, abrindo novas veredas interpretativas[4].

A reflexão de Michel de Certeau sobre as práticas anônimas, criadas e recriadas no cotidiano, sistematizada no primeiro volume de *A invenção do cotidiano*, localiza-se em cheio no plano da enunciação, como ele não se cansa de afirmar, reconhecendo as inspirações retiradas de Austin, Greimas e da Escola de Praga. A imagem-chave por meio da qual ele pensa o mundo é, sem dúvida, a linguagem. Não se trata da língua, interesse primeiro da linguística estrutural e da antropologia de Lévi-Strauss, mas do plano da fala, que remete à atualização do sistema linguístico. Ou seja, o autor dedica-se à palavra proferida em praça pública, empenhada e conquistada[5], e também à glossolalia, flagrada tanto na palavra alterada na possessão, quanto nos sons da conversação ordinária: barulhos de corpos e coisas, "sons delinquentes", fragmentos de vozes outras, verdadeira "vegetação vocal", em seus termos (Certeau, [1980] 1990: 236-238)[6]. Lidas na chave das performances verbais, as práticas correntes mostram-se operações sobre os sistemas de regras disponíveis (a língua ou a ordem social), que elas manipulam e subvertem, em função de deslocamentos, elipses e de pequenas astúcias. Indisciplinadas por definição, as "táticas" cotidianas são, ao mesmo

4 Lembremos que, nos anos 1980, Certeau encontrava-se próximo do meio universitário norte-americano em função de sua permanência como professor na Universidade de San Diego, Califórnia, entre 1978 e 1984, e da tradução para o inglês de *A invenção do cotidiano (The Practice of Everyday Life*, 1984).

5 Ver "La Prise de parole (mai 1968)", Certeau (1994).

6 Seria interessante realizar uma aproximação das reflexões de Certeau sobre a oralidade e a voz daquelas empreendidas por Paul Zumthor (1987), reflexões que se projetam, nos dois autores, sobre o gesto e corpo, sobre a leitura e a escrita. Especificamente a respeito da palavra na possessão, ver cap. VI de *A escrita da história* (1975).

tempo, atos e retóricas, escreve ele, alimentadas por saberes de tipo especial – senso de oportunidade e capacidade de improvisação – que estão na base de criações novas.

De modo a enfrentar analiticamente essa modalidade de saber oportunista, que não porta a assinatura de seus artífices, Certeau se vale de inspirações retiradas dos atos de fala de Austin, mas também do modelo de Wittgenstein sobre a linguagem ordinária, das interpretações de Freud sobre os lapsos linguísticos e das reflexões de Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant (1974) sobre a *métis* grega, decisivas para a sua teoria das práticas cotidianas. Primeira esposa de Zeus que, após o nascimento de Atenas, é engolida pelo marido e confinada às profundezas de seu ventre, a deusa *Métis* entra para o panteão grego associada a uma série de "saberes-fazeres" dotados de eficácia prática. Nome próprio que passa ao vocabulário comum para designar uma forma particular de inteligência e de prudência sagaz, a *métis* foi relegada ao segundo plano, esquecida pelos tratados de lógica e sistemas filosóficos, ainda que ocupe lugar central no universo mental grego, indicam Detienne e Vernant. Ao retirarem do silêncio este saber prático, que remete à história das técnicas e a um tipo de sabedoria aplicada, os helenistas lançam luz sobre modos de pensar que operam pelo faro e pelo tateio. Saber conjectural que perturba antinomias centrais da filosofia grega (como o um e o múltiplo, o homem e o animal, o sensível e o inteligível), a *métis* se dirige a realidades lábeis e ambíguas, de difícil captura pelo cálculo exato, procedendo por tentativa e erro – método caro às artes médicas e militares – e pela capacidade de dissimulação e camuflagem, que os animais tão bem conhecem[7].

Como a *métis* grega, as práticas-táticas cotidianas, pelas quais se interessa Certeau, são "artes do fazer" (*ars* do latim, técnica, habilidade) dotadas de estilo. Elas se insinuam nos espaços e discursos estratégicos, em função de certa economia (do "dom"), de uma estética particular (de "golpes" ou *coups*) e de uma ética da tenacidade, traduzida nos incontáveis modos de transgredir a lei ou sistema (Certeau, [1980] 1990: 46). Nesse sentido, o cerne da teoria da prática de Certeau leva-o a se distanciar das análises de Foucault e de Bourdieu, a despeito da interlocução firme que estabelece com ambos[8]. Do primeiro, afasta-se em função da atenção que parte da análise foucaultiana dedica à microfísica do poder, às técnicas de controle e aos dispositivos panópticos, enquanto Certeau visa a multiplicidade de poderes táticos e anônimos que escapam aos controles. Em relação ao segundo, as diferenças têm a ver com a noção de campo de forças e com as ações regradas dos agentes, centrais para Bourdieu, ao passo que Certeau mostra-se afeito ao que escapa às regras e disposições duráveis. Se Foucault volta-se para os efeitos das práticas e Bourdieu dedica-se à sua gênese (produzidas pelo encontro do *habitus* e do campo), Certeau coloca o foco de sua atenção

7 O resumo aqui apresentado das teses de Detienne e Vernant (1974) ampara-se sobretudo nas formulações presentes na Introdução, cap. 1 e Conclusão do livro.

8 Luce Giard denomina a relação de proximidade e distância entre os autores de "anti-afinidade eletiva" (1990:12).

nas táticas indisciplinadas, aquelas que burlam e subvertem, operações que a *perruque* ilustra com perfeição: ela que se refere a bricolagens pessoais realizadas para fins próprios, pelo desvio de tempo e reaproveitamento de materiais[9].

Além de se voltar para as práticas de tipo tático, a interpretação de Certeau enfatiza a inseparabilidade entre "maneiras de fazer" e "modos de dizer" (ação e discurso como operações homólogas). Tal pressuposto o conduz a sublinhar a centralidade do gesto: o do ativista que empunha a palavra, em praça pública; o do leitor, que constitui uma "cena secreta" e um "teatro de movimentos", de olhos, mãos e ritmos corporais; o do teórico, que recorta, isola e reconstitui; ou ainda o do historiador, cujo trabalho se inicia pelos atos de separar, reunir e converter objetos em documentos[10].

Corporais por excelência, as artes táticas são também artes da memória, na medida em que carregam consigo um conjunto de saberes e uma pluralidade de tempos acumulados, acionados no momento oportuno. A leitura é exemplar nesse sentido, já que se mostra uma criação que opera pelo reaproveitamento de experiências presentes e passadas, revelando-se, assim, uma invenção de memória: "Barthes lê Proust no texto de Stendhal; o espectador lê a paisagem de sua infância na reportagem de atualidades" (Certeau, [1980] 1990: xix).

A teoria das práticas de Michel de Certeau, atenta ao estilo que elas assumem, convida-nos a pensar em uma "poética social" em termos assemelhados ao que propõe, a partir de outras referências, Michael Herzfeld ([1997] 2005), também inclinado, desde as primeiras etnografias que realizou na Grécia, às formas culturais do comportamento cotidiano e ao esboço de uma perspectiva pragmática para o exame da vida social. Tal poética não se confunde, para nenhum deles, com poesia, mas recupera o sentido etimológico do termo (do grego *poiein*, criar, inventar, gerar) para pensar as retóricas sociais. Os horizontes são aparentados, os de Herzfeld e Certeau, é verdade, mas com móveis diversos. Herzfeld dirige a sua análise para as zonas de intersecção das experiências cotidianas e das estruturas de poder que as afetam, voltando-se, em função disso, para o exame do Estado e da burocracia nos planos concretos da experiência, bem como para o exame dos estereótipos e "essencializações". Michel de Certeau, propenso à interpretação das práticas ordinárias (a leitura, a cozinha, a arte da conversação, as caminhadas, as práticas e economias escriturárias), não se detém nos espaços e mecanismos estatais, econômicos e científicos – ainda que sejam estes os terrenos nos quais as táticas operam, já que se imiscuem nos "lugares próprios" definidos pelas instituições e pelas racionalizações estratégicas. Por essa razão é que Certeau considera o ato de agir, em sua mobilidade tática, como eminentemente transgressor e político.

Não parece difícil notar que as táticas cotidianas lançam mão da bricolagem como método, pois que realizam composições com restos e resíduos sem

9 Expressão referida ao mundo do trabalho, "*faire la perruque*" designa práticas de desvio, de tempo e materiais, com vistas à feitura de produtos outros, que não aqueles visados pela produção da fábrica ou empresa. Contudo, não são práticas de todo clandestinas, já que realizadas muitas vezes com o conhecimento do patrão. Certeau dedica um segmento do capítulo II de *A invenção do cotidiano*, a esse tipo de prática ([1980] 1990: 43-48). Para as leituras sobre Foucault e Bourdieu, ver caps. 4 e 5 de *A invenção do cotidiano*.

10 Sobre a palavra como gesto político, ver *La Prise de parole et autres*; sobre a leitura, ver cap. 12 de *A invenção do cotidiano* ("Ler: uma operação de caça"); sobre as "artes da teoria", ver cap. 5 de *A invenção do cotidiano*; e, sobre a "operação historiográfica", ver cap. 2 de *A escrita da história*.

obedecer a um projeto prévio. No entanto, ao contrário dos mitos analisados por Lévi-Strauss, a produção ordinária que germina em solo cotidiano não desenha conjuntos nem séries, repetindo-se e se dispersando sem cessar[11]. Como capturar, então, essas formas efêmeras e perecíveis, que teimam em não se fixar? Como registrar no texto escrito práticas, a maior parte delas, não discursivas? Nessa direção, assinala Certeau, é preciso testar um novo vocabulário e uma nova modalidade de escrita capazes de apreender essas práticas movediças; escrita que mimetiza a forma tática das práticas, florescendo em espaços imprevistos, e contestando, em seu movimento congênito, lugares, fronteiras e convenções. Desse modo, o experimento teórico-narrativo proposto pelo autor é também uma convocação política: tentemos fazer da escrita científico-acadêmica, submetida às regras e espaços das instituições científicas, uma arte análoga à da *perruque* (Certeau, [1980] 1990: 48-49).

Na medida em que coloca o seu acento não sobre as convenções e retóricas estabilizadas (as "essencializações" e estereótipos, tão bem analisados por Herzfeld), mas sobre a forma das práticas, os procedimentos de Michel de Certeau terminam por apresentar afinidades com a antropologia de Tim Ingold, sobretudo suas reflexões sobre as "linhas" e os "fazeres". Os autores aproximam-se também pela importância que atribuem ao caminhar, levando-os a suspender oposições como as normalmente estabelecidas entre pensamento e ação, entre saberes práticos e teóricos[12], com ajuda de uma análise de timbre fenomenológico e pragmático. O programa reflexivo que estabelecem retira o seu sentido de um deslizamento analítico fundamental: objetos, produtos e obras dão lugar a processos de feitura e composição (e, no caso do Ingold, ao trato com os materiais). Lugares, por sua vez, são substituídos por itinerários e reflexões nômades, que se fazem no ato de caminhar. O deslocamento e a viagem convertem-se, assim, em paradigmas, orientando as análises que, longe de centrarem-se nos atores e seus papéis, caros ao interacionismo, visam os esquemas de ação, as lógicas operatórias e as "linhas de errância", nos termos de Fernand Deligny, referência para ambos. No caso de Michel de Certeau, a leitura é a atividade tática exemplar, operação pensada analogamente à arte da caça ilegal[13]. Além disso, a análise certeauniana interpela os fantasmas e desejos, inspirada nas leituras de Freud e Lacan, dimensões relativamente ausentes da antropologia de Ingold, mais interessada nas dimensões cognitivas e na percepção do que nas manifestações do inconsciente[14].

À atenção a uma "poética social" (que faz ecoar as formulações de Herzfeld) e ao exercício de uma "reflexão ambulante ou viajante" (à qual a antropologia de Ingold mostra-se sensível), Certeau associa o ponto de vista dos "usos", que ele propõe como perspectiva privilegiada para a análise da produção cultural. Ao se debruçar sobre uma produção dispersa e quase invisível, qualificada pejorati-

11 Há diversas menções ao *bricoleur* lévi-straussiano nos escritos de Certeau. Ver especialmente cap. 12 de *A invenção do cotidiano*, vol.1.

12 Remeto o leitor a *The Perception of the Environment* (2000), *Lines* ([2007] 2011), *Being Alive* (2011), *Making* (2015), de Ingold, nos quais Certeau é expressamente referido.

13 Ver Chartier e Hébrard (1998). A prática da leitura é contemplada por Ingold, mas sem adquirir a mesma proeminência na análise.

14 A localização de diálogos entre certas proposições de Ingold e Certeau não significa desconsiderar ausência de reparos críticos. Ver cap. 1 e 2 de *Lines*, quando Ingold discute a noção de escrita usada por Certeau; o texto não seria artefato, "mas coisa que fala", argumenta Ingold, assim como a escrita distante estaria do caminhar, do qual Certeau a aproxima (Ingold, [2007] 2011: 22 e 122, respectivamente).

vamente de "consumo", ele se pergunta pelo que fabrica aquele que usa – seja o leitor ao ler o texto, seja o transeunte ao percorrer a cidade –, voltando-se, com isso, para as operações dos usuários que atravessam espaços, exploram brechas e desobedecem às regras dos lugares. A associação entre consumo e criação permite ao autor retirar as discussões sobre a produção cultural do plano das representações, enfatizando os processos criadores que têm lugar pelas apropriações e usos de espaços, materiais, repertórios, símbolos etc.

A teoria das práticas (táticas) de Michel de Certeau se abre na direção de uma teoria da cultura que é da ordem do canibalismo. O uso, com suas operações de reemprego e reutilização, é prática canibal por excelência, definindo-se pela "devoração" do outro, a partir do qual criações novas são possíveis. Essa teoria canibal da cultura se enraíza, nas reflexões do autor, sobre a "heterologia", discurso sobre o outro e no qual o "outro fala" (embora, no limite, sempre ausente), que fundamenta a escrita da história e a operação etnográfica. O relato escrito, ele indica – aquele do viajante, do historiador ou do etnógrafo – diz a palavra do outro, instituindo-se em lugar do outro, e cujo destino é ser entendida *autrement*[15].

Ao privilegiar o uso (e a devoração, acrescento), Certeau sugere uma mudança na análise da produção cultural, pela consideração de um novo ângulo: literalmente, o prisma das criações pedestres, perceptíveis ao rés do chão, solo no qual o intérprete deve se situar de modo a flagrar as germinações criativas e criadoras, e a ser por elas surpreendido. Assim sendo, sua interpretação prioriza o ato – do fazer, do consumir – chamando a nossa atenção para os lugares intermediários, onde efetivamente as coisas são criadas, e não para as formas finais que elas assumem, que tendem a apagar ruídos, ambivalências e inadequações presentes nos processos de feitura.

A todas essas dimensões, Certeau acrescenta uma outra. Retirando as práticas cotidianas do "fundo noturno da atividade social" e valorizando-as como solo no qual a vida social é verdadeiramente gestada[16], sua análise defende serem as práticas ordinárias investidas por lembranças, desejos e sonhos; tocadas e transformadas pela subjetividade. Retirando a sua razão de ser da ausência de um espaço próprio de inscrição, a tática reedita uma experiência prazerosa primeira, discutida pela psicanálise: desejo de ser outro e passar a outro, como no célebre jogo da criança diante do espelho que se reconhece "um" que é um "outro".

Não parece difícil notar como as táticas cotidianas traduzem, nelas mesmas, o movimento errático e incessante do desejo, que se movimenta pela falta.

SABER-FAZER

Apresentadas algumas linhas de força da teoria das práticas-táticas de Michel de Certeau, gostaria de pensar seus rendimentos para certa modalidade de

15 Nas palavras de Certeau: "Je m'interroge sur la portée de cette *parole* institutée en *lieu de l'autre* et destinée à être entendue *autrement* qu'elle ne parle" (1975: 247). Ver a terceira parte de *A escrita da história*, "Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry".

16 Não parece descabido entrever afinidades entre as reflexões de Certeau e a filosofia piaroa, com a ajuda de Joanna Overing (1999). Os Piaroa tampouco separam pensamento e ação, conferem primazia à prática e às dimensões performativas e atribuem lugar central à vida cotidiana como lócus de criação da vida social.

exercício antropológico de cunho autorreflexivo, ao qual venho me dedicando há alguns anos.

As leituras mais sistemáticas de Certeau, contemporâneas dos contatos com arquivos pessoais e profissionais, que comecei a frequentar dez anos atrás, alteraram o feitio das pesquisas que eu vinha realizando sobre antropólogos e antropologias. Vi-me obrigada a rever problemáticas e enquadramentos analíticos, e também a expandir os sentidos de obra com os quais tendemos a trabalhar, a despeito das conhecidas advertências de Foucault sobre escapar da obra como texto fechado e fixado somente pelo escritor (Foucault, [1969] 2001). Certeau subscreve tais alertas ao afirmar que "uma ideologia de proprietários" isola o autor, o criador, a obra, quando, de fato, "a criação é uma proliferação disseminada" (1993: 214).

Eu diria que tanto o trato com arquivos pessoais e profissionais quanto as formulações de Certeau nos auxiliam a considerar as ideias como gestos que engendram ideias, constituem lugares sociais e "instauram uma topografia de interesses" (Certeau, 1975: 79). Ao assinalar a relação inextrincável entre práticas e enunciados, levando-nos a enfrentar as ideias como maneiras de fazer, o autor nos endereça às ferramentas indispensáveis à criação, o que faz refletir sobre as artes e astúcias do pensamento considerado em sua dimensão artesanal, para a quais as reflexões de Detienne e Vernant (1974) já chamavam a atenção.

Os papéis profissionais de Roger Bastide, depositados no Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, IMEC[17], por exemplo, colocaram-me diante de anotações em folhas soltas, cadernos de viagens, fichamentos de livros, desenhos, correspondências e rascunhos de textos, que deixavam à mostra o coro de vozes, hesitações e desvios que acompanham os processos de confecção do conhecimento, em geral apagados nas obras preparadas para a divulgação. Os materiais do arquivo me conduziram, assim, às linhas, gestos e derivas que estão na origem dos livros e artigos publicados, e me abriram as portas do ateliê do criador, este espaço barulhento das experimentações mescladas que tende à ordem e ao silêncio quando da apresentação pública dos trabalhos.

17 Os arquivos foram consultados em 2006 e 2007 (ver http://www.imec-archives.com).

Ao aceder aos bastidores da produção científica com a ajuda dos arquivos foi possível observar, por exemplo, como as leituras literárias, as mais diversas, são parceiras frequentes dos antropólogos em campo. Elas funcionam menos como *hobbies* desinteressados ligados a momentos de pausa no trabalho, e mais como ferramentas fundamentais para a elaboração das análises, ao lado dos diários de campo, das câmeras fotográficas e de outros artefatos do conhecimento[18]. Esses papéis provisórios me fizeram ver também como as observações e registros, escritos e imagéticos, feitos por colegas e amigos são sistematicamente aproveitados, migrando do trabalho de um ao do outro, assim como permanentemente trocados são os próprios materiais de pesquisa, o que me levou a indagar sobre o lugar das parcerias e das amizades como solos fundamentais para a construção

18 Desenvolvi este ponto no artigo "Literatura e imaginación etnográfica" (Peixoto, 2016).

dos saberes. Tais partilhas, pessoais e profissionais, evidenciaram-se nos cadernos de campo elaborados por Roger Bastide quando de sua viagem ao Daomé e à Nigéria, realizada entre julho e setembro de 1958, e em sua correspondência extensa com Pierre Verger. Por meio desses registros foi possível seguir, além da preparação dessa viagem africana, a troca cerrada de informações, de ideias e problemas de pesquisa[19]. A documentação mostrava ainda como a escrita e o desenho são atividades frequentemente associadas, mesmo para aqueles mais estritamente classificados como "escritores". Olhar, ler e escrever; observar, desenhar e fotografar; descrever e narrar são todas elas práticas mobilizadas pelos sujeitos na fabricação de suas interpretações – interpretações inseparáveis das trocas afetivas, das conversas e das colaborações entre amigos.

19 Ver cap. 4 de *A viagem como vocação* (Peixoto, 2015), "Bastide e Verger, entre Áfricas e Brasis".

Cabe assinalar que o contato com o que estou chamando de bastidores do trabalho intelectual e a recuperação de materiais considerados menores não têm como objetivo revelar verdades deliberadamente camufladas no texto final e preparado para a divulgação. Ao contrário, a intenção de trazê-los à tona é ampliar a compreensão dos saberes e de seus autores. Esse esforço nos permite sondar os processos de composição da reflexão e a formação de pontos de vista que, no caso dos autores que elegi para exame em *A viagem como vocação* (Peixoto, 2015) – Roger Bastide, Pierre Verger, Michel Leiris e Gilberto Freyre –valem-se sistematicamente das artes para a construção das análises. Artes que são mobilizadas por eles de diversas formas. Seja no plano da perspectiva interpretativa, por exemplo, a "perspectiva barroca", com a ajuda da qual Bastide lê as cidades e o candomblé, matérias de suas primeiras investigações em solo brasileiro[20]; seja no plano do vocabulário, já que auxiliam a construir noções mais plásticas e "líquidas" capazes de capturar fenômenos moventes (Bastide, 1957), ou, ainda, artes que sugerem formas expressivas capazes de inspirar modos de descrição da experiência, o que pode ser percebido nos retratos fotográficos de Pierre Verger e por aqueles compostos por Gilberto Freyre, tanto em seus desenhos como em seus ensaios, nos quais ele faz desfilar uma galeria de tipos e perfis de forte vocação plástica.

20 Ver Peixoto (2015), cap. 1 e 2, "Roger Bastide e as cidades", "O candomblé (barroco) de Roger Bastide".

Os arquivos e produções, de certo modo à margem das obras principais, parte delas inédita, que constituem o *corpus* de *A viagem como vocação*, permitiram descobertas factuais; além disso, e fundamentalmente, eles produziram um descentramento analítico, relacionado à ampliação da ideia de obra, como indiquei antes, e um alargamento do sentido de pensadores, já que a categoria se expandiu pela inclusão nela de outros sujeitos (desenhistas, fotógrafos, artistas). Os autores e as obras, nesse sentido ampliado, auxiliaram a descortinar paisagens heterogêneas e topografias acidentadas, que Certeau inspirou a compor e a explorar.

As metáforas geográficas não são casuais. A análise mostra-se sensível à geografia das ideias e, não por acaso, a viagem foi tomada como operador refle-

xivo e narrativo, tão ao gosto de Certeau. Para o autor, o relato e o pensamento instauram uma marcha ("eles guiam"), além de passarem "através": eles "atravessam", "transgridem" (Certeau, [1980] 1990: 189). Ao fazer da viagem o eixo condutor da reflexão do livro, o sentido de deslocamento ganhou novas acepções: em vez de conexão entre um ponto de partida e um de chegada, a viagem tomou a forma de um modo de ser e estar no mundo, convertendo as ideias em saberes-fazeres, gestados ao longo dos percursos traçados. A partir desse prisma, novos sentidos vieram à tona. Foi possível descobrir, por exemplo, como as reflexões de Bastide sobre a África no Brasil deram-se paralelamente ao seu aprendizado da presença do Brasil na África, que os olhos e registros de Verger lhe auxiliaram a conhecer, nas longas e frequentes cartas enviadas ao amigo desde 1946. Da mesma forma, pude notar como a visada sociológica de Bastide sobre o barroco brasileiro, defendida em artigos e trabalhos acadêmicos, convive com outra ideia do barroco, mais próxima das clássicas teses do crítico catalão Eugenio D'Ors sobre o assunto, que lança a noção para além dos domínios da arte e de um período histórico determinado. Foi possível reler também *Aventura e rotina* (1953) de Gilberto Freyre como um livro de memórias, flagrando ainda as contaminações entre texto e imagem em suas reflexões, assim como revisitar o breve ensaio de Leiris, "L'œil de l'ethnographe" (1930), reavendo o seu caráter de reflexão antropológica, minimizado por seus leitores, a despeito do título[21].

A articulação entre regimes de deslocamento e de formação de saberes sobre o mundo, que define o movimento central da interpretação em *A viagem como vocação* (Peixoto, 2015), não teve a ambição de lançar uma teorização mais geral sobre a viagem e seus modelos. Aliás, ao rever certos pensadores com ajuda das viagens que eles realizaram em contextos precisos, vi-me justamente diante da dificuldade de distinguir modalidades de viagens (as de formação, as etnográficas, as turísticas, livrescas ou aquelas "ao redor do quarto"), já que um feitio de deslocamento terminava sempre por tocar o outro, reverberando nas produções híbridas gestadas ao longo dessas rotas e experiências. Difícil separar as viagens interiores e exteriores, ensinam as deambulações de Bastide por entre cidades brasileiras, as de Gilberto Freyre por Portugal e territórios de ultramar, ou as travessias africanas de Michel Leiris. Todos esses périplos encontram-se ritmados pelas recordações de infância, pelas memórias familiares e *revêries*, propondo-nos o tópico da viagem-memória, visitado nas análises iluminadoras de François Hartog sobre a viagem de Ulisses (2004), nas de Lévi-Strauss pelos tristes trópicos (1955) e nas interpretações de Certeau... Todos estes autores ensinam como os itinerários geográficos, míticos e oníricos não se encontram apartados.

Essas rápidas ponderações parecem suficientes para indicar as inspirações que Michel de Certeau forneceu ao meu trabalho, auxiliando a redefini-lo. Espero que elas nos auxiliem também a incluí-lo no rol de autores fundamentais para a an-

21 Em *A viagem como vocação* (Peixoto, 2015), as análises sobre Gilberto Freyre ocupam os capítulos 3 e 5 e, sobre Leiris, o capítulo 6.

tropologia, nas suas mais diversas vertentes, ainda que ele não figure nas histórias canônicas da disciplina que tendem, ainda hoje e a despeito da propalada voga interdisciplinar, a marcar pertencimentos exclusivos, descartando os indisciplinados.

Certeau realiza uma torção reflexiva nas interpretações culturais, obrigando-nos a livrar-nos, de uma vez por todas, de certo ranço positivista que ainda assombra as análises sociais, e que se mostra nas renitentes separações entre objetividade (das ações, da vida social) e subjetividades (das motivações, das imaginações), entre práticas e representações, entre figurações materiais e oníricas. Como se não bastasse, ao converter o pensamento em ato, ele nos convoca a eliminarmos as distâncias entre as ideias e o gesto corporal que as engendra; a não separarmos, tampouco, palavra, pensamento e política.

Fernanda Arêas Peixoto é professora do Departamento de Antropologia da USP e pesquisadora do CNPq. Autora de *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide* (2000) e *A viagem como vocação: itinerários, parcerias e formas de conhecimento* (2015) e co-organizadora, entre outros, *Ciudades sudamericanas como arenas culturales* (2016).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTIN, John L.
1962 *How To Do Things with Words*. Oxford, Clarendon Press.

BASTIDE, Roger
1957 *Brésil, terre de contrastes*. Paris, Hachette.

BAUMAN, Richard e SHERZER, Joel
1974 *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge (MA), Harvard University Press.

BAUMAN, Richard
1977 *Verbal Art as Performance*. Illinois, Waveland Press.

BURKE, Peter
2002 "The Art of Re-Interpretation: Michel de Certeau". *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, n. 100: 27-37.

CERTEAU, Michel de

1975 *L'Écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard [Folio].

[1980] 1990 *L'Invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris, Gallimard.

[1980] 1994 *L'Invention du quotidien 2. Habiter, cuisinier*. Paris, Gallimard.

1993 *La Culture au pluriel*. Paris, Éditions du Seuil.

1994 *La Prise de parole*. Paris, Éditions du Seuil.

CHARTIER, Anne Marie e Hébrard, Jean

1998 "A invenção do cotidiano: uma leitura, usos". *Proj. História*. São Paulo, 17: 29-44.

DETIENNE, Marcel e VERNANT, Jean-Pierre

1974 *Les Ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*. Paris, Champs essais.

FOUCAULT, Michel

[1969] 2001 "O que é um autor?". In *Ditos e escritos*, vol. III. São Paulo, Forense.

FREYRE, Gilberto

1953 *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro, José Olympio.

GIARD, Luce

1990 "Histoire d'une recherche". In CERTEAU, Michel. *L'Invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris, Gallimard.

GIARD, Luce (org.)

1987 *Michel de Certeau*. Paris, Centre Georges Pompidou, Cahiers pour un temps.

1988 *Le Voyage mystique. Michel de Certeau*. Paris, RSR/ CERF.

2017 *Le Voyage de l'œuvre*. Paris, Éditions Facultés Jésuites, Centre Sèvres.

HARTOG, François

2004 *Memória de Ulisses. Narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. São Paulo/ Belo Horizonte, Humanitas/ UFMG.

HERZFELD, Michael

[1997] 2005 *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. Nova York/ Londres, Routledge, 2ª ed.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception of the Environment*. Londres/ Nova York, Routledge.

[2007] 2011 *Une Brève histoire des lignes*. Paris, Zones Sensibles.
2011 *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres/ Nova York, Routledge (trad. bras. Editora Vozes, 2015).
2013 *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture.* Londres/ Nova York, Routledge.

LEIRIS, Michel
1930 "L'œil de l'ethnographe". *Documents*. 2ème année, n. 7: 404-414.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1955 *Tristes tropiques*. Paris, Plon.

ORTNER, Sherry
[1986] 2011 "Teoria na antropologia desde os anos 60". *MANA*, 17 (2): 419-466.

OVERING, Joanna
1999 "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *MANA*, 5 (1): 81-107.

PEIXOTO, Fernanda Arêas
2000 *Diálogos brasileiros, uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, Edusp/ Fapesp.
2015 *A viagem como vocação. Itinerários, parcerias e formas de conhecimento*. São Paulo, Edusp/ Fapesp.
2016 "Literatura e imaginación etnográfica". *Tropelías. Revista de Teoria da Literatura y Literatura Comparada*, 25: 49-59.

SARLO, Beatriz
2000 "Olvidar a Benjamin". In *Siete ensayos sobre Benjamin*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

ZUMTHOR, Paul
1987 *La Lettre et la voix. De La "Littérature" médiévale*. Paris, Éditions du Seuil (trad. bras. Jerusa P. Ferreira, Companhia das Letras, 1993).

Recebido em 7 de dezembro de 2017. Aceito em 16 de junho de 2018.

A multiplicidade de caminhos na vida urbana

Entrevista com Ruth Finnegan

Por
Por Heitor Frúgoli Jr.
Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
hfrugoli@uol.com.br

Tradução da entrevista
Leonardo A. Peres, sob supervisão de Heitor Frúgoli Jr.

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.149252

Em 2016, tive a chance de passar pela cidade de Milton Keynes, na Inglaterra,[1] para a realização de uma entrevista com a antropóloga Ruth Finnegan. Professora emérita da Faculty of Arts & Social Sciences da Open University, sua trajetória expressiva abarca pesquisas etnográficas na África (Serra Leoa, Zimbábue – à época, Rodésia do Sul – e Nigéria), na Oceania (Fiji) e também no contexto britânico. Seus trabalhos dedicam-se a música, história e literatura oral, linguagem, alfabetização, poética, performance, sonhos e transes – sem falar da produção mais recente de livros ficcionais.

As investigações sobre a própria cidade em que ela reside, acessíveis no aclamado *The Hidden Musicians: Music-Making in an English Town* ([1989] 2007) e em *Tales of the City: A Study of Narrative and Urban Life* ([1998] 2004), interessavam-me diretamente, nos elos, por certo, com sua produção mais abrangente. O primeiro basicamente traça um panorama potente de práticas e interações de músicos amadores locais, com a reconstituição de mundos plurais, nos quais integrantes de uma variedade de agrupamentos estabelecem caminhos pessoais – obra aliás reconhecida por Roger Sanjek ([1996] 2002: 557) como uma significativa aplicação dos pontos de vista de Ulf Hannerz (1980) sobre a vida urbana.[2] O segundo, quase uma década depois, reconstitui trajetórias de vida de residentes de Milton Keynes, cujos relatos são tomados como contos, ou seja, narrativas ou histórias dotadas de coerência e partes sequenciais constitutivas. De forma instigante, a própria teoria urbana é também tomada como um conjunto de narrativas, dotadas da mesma lógica interna.

Antes da entrevista propriamente dita, gentilmente realizada em sua residência, em Bletchley,[3] vale a pena apresentar observações sintéticas sobre Milton Keynes, uma cidade planejada do final dos anos 1960, evidentemente

1 Tratou-se do desfecho de uma viagem acadêmica, propiciada pela Fapesp (processo n. 2016/05923-8). Dois anos antes, eu tinha estado em Londres, e já havia tentado um encontro com a antropóloga, com imprevistos de última hora. Nessa oportunidade, pude visitar a cidade pela primeira vez, cujo registro da experiência foi publicado num *work in progress* (Frúgoli Jr., 2015).

2 Para uma abordagem da autora a respeito de suas etnografias sobre práticas musicais na Inglaterra, em contraponto às experiências na África e na Oceania, ver Finnegan (2002).

3 Uma das cidades antigas que foram englobadas por Milton Keynes, a partir de 1967.

muito menos conhecida, no plano internacional, do que Brasília. Essa última teve como marca significativa uma construção a partir do "zero" (em termos espaciais, o que também pretendia representar uma espécie modernista de "recomeço" histórico),[4] enquanto a inglesa veio a ser uma cidade projetada que englobou uma série de cidades e aldeias pré-existentes, que se tornaram distritos, articulados entre si por um sistema de autopistas.

Busquei assim fazer um breve roteiro, na véspera e um pouco depois da entrevista, pelos vários distritos de Milton Keynes, que remontam a épocas e paisagens diversas, ainda que permeadas pela ideia de uma grande cidade-jardim, ligados por um sistema viário planejado. Dentro do pequeno tempo disponível, fui à procura de um conhecimento um pouco menos superficial de seus espaços, bem como de indícios ou pistas relacionadas às leituras da obra de Ruth Finnegan.

Graças à estrutura de ônibus existente, com um passe válido pelo dia todo a um preço relativamente acessível, foi possível explorar a região, bem como observar os próprios usuários dos coletivos – muitas mulheres, idosos e vários cadeirantes. Comecei pelo centro de Milton Keynes, incluindo seu enorme *shopping*, quando revi o que já tinha observado dois anos antes (Frúgoli Jr., 2015: 583-588), além de constatar uma maior diversidade étnica no mercado, situado na parte externa do *shopping*, dado se destinar predominantemente a imigrantes. A caminho da estação ferroviária central – em frente à qual passam todos os ônibus urbanos –, numa paisagem de prédios bastante corporativa, havia um passeio para pedestres à beira dos grandes edifícios, e poucos moradores de rua.

Segui para o centro comercial de Stony Stratford, uma pequena aldeia típica local, cujas origens remontam a 1066 (Fisk, 1981: s.p.), com ruínas romanas, antigas hospedarias, igrejas e mercados (Finnegan, [1989] 2007: 23). Perto dali, Wolverton – outra antiga cidade medieval, cujo assentamento original data de 1086, quando era habitada apenas por cerca de 250 habitantes (Fisk, 1981: s.p.) – guarda algumas marcas industriais, ligadas ao dinamismo trazido pela estação de trem, inaugurada em 1845. De lá tentei acessar Fishermead, criada a partir de 1974 para prover a cidade de casas térreas geminadas, de preço mais acessível,[5] mas não consegui encontrar uma placa precisa da localidade. Terminei por chegar a Netherfield, uma área também mais popular, destinada inicialmente àqueles que trabalharam nas construções de Milton Keynes (Fisk, 1981: s.p.),[6] algo visível no tamanho mais reduzido das residências, no abandono da fachada de várias casas vazias, em certo lixo acumulado pelas ruas, ainda que com arredores amplamente ajardinados. O centro comercial local é também bastante diversificado, onde encontrei muitos imigrantes e negros.

No dia seguinte conheci um pouco de Bletchley,[7] com um breve caminhar

4 Ver, sobre o tema, Le Corbusier ([1929] 1996).

5 Enfocada em profundidade em *Tales of the City* (Finnegan, [1998] 2004: 124-164).

6 Tal como Fishermead, uma área localmente estigmatizada, segundo Lamburn (2011: 24).

7 Que forma, junto com Stony Stratford e Wolverton, as cidades (agora distritos) mais antigas(os) de Milton Keynes.

Figura 1-8
Cenas locais: pela ordem, corrida dominical (com veículos de madeira) em Newport Pagnell e concerto em paróquia de Pitstone; ruas comerciais em Stony Stratford e Wolverton; *shopping* do centro de Milton Keynes e centro de Bletchley; jardim de uma igreja (N. Pagnell) e casas populares de Netherfield. Fotos de Heitor Frúgoli Jr., junho de 2016.

por seu centro comercial, sem dar conta de certos marcos locais.[8] À tarde, tive ainda uma experiência singular ao assistir a um pequeno concerto e recital em Pitstone, ao sul de Milton Keynes. Nessa oportunidade, penso ter me aproximado de algo do contexto musical e poético estudado por Ruth Finnegan, que de toda forma não se revela à primeira vista, como nos informa o próprio título de seu livro referencial, *The Hidden Musicians*.

Passemos então à entrevista, que busca explorar tópicos ligados sobretudo à antropologia urbana na vasta obra de Ruth Finnegan, cuja produção diversificada, embora já goze de reconhecimento no campo acadêmico brasileiro,[9] poderia ser ainda mais conhecida por aqui.[10]

Em sua entrevista a Alan Macfarlane,[11] você falou que* The Hidden Musicians *([1989] 2007) foi "um estudo muito difícil". Você poderia esclarecer quais foram exatamente os principais desafios desse estudo?

RUTH FINNEGAN – Deixe-me começar com algumas observações breves sobre o livro *Hidden Musicians* (MMK é meu apelido carinhoso para ele – Músicos em MK). Foi difícil porque foi bastante diferente dos meus trabalhos de campo anteriores e completamente diferente dos contextos para os quais eu e outros antropólogos fomos treinados. MK era letrada e com uma história letrada (aqueles quilômetros de registros escritos...); urbana; grande; em diversos sentidos, não era uma "comunidade"; não era assentada; não era, em geral, "tradicional"; os antropólogos nunca haviam pesquisado muito a música, a não ser que tivessem três anos de estudo ou algo assim (só cantar – mal – em um coral, como é o meu caso, não era suficiente).

Também acabei por notar uma outra coisa – a vasta gama de *gatekeepers* [guardiões] com os quais tive que negociar ou lidar; nos meus trabalhos de campo anteriores, eles haviam sido muito menos numerosos. Todos eles – bem, quase todos – eram amigáveis; mas, ainda assim, foi preciso tempo e calma.

Tudo isso significou que a abordagem, o contexto e os métodos eram novos para mim. "Quantitativo"!! Esquece isso, isto é antropologia! Mas, mesmo que a observação participante qualitativa ainda fosse central – não me arrependo disso – eu estava estudando um tópico urbano. Quando comecei, pensei no estudo primordialmente como antropologia urbana, não da música – uma palestra de Ulf Hannerz[12] alguns anos antes havia me inspirado bastante. Então iniciei assim, ainda que agora o livro seja conhecido pela música, o que é apropriado (uma grande conferência internacional, "The Hidden Musicians Revisited"[13] acabou que acontecer, que honra).

Então é isso, era um caminho novo, não trilhado, exceto por historiadores sociais – de fato, eles foram meus melhores modelos. Mas, bem, eu precisava

8 Ver detalhes durante a entrevista.

9 A autora esteve no Brasil ao menos duas vezes: em 2006, quando participou do II Encontro de Estudos da Palavra Cantada (UFRJ), que resultou na publicação de coletânea com sua participação (Finnegan, 2008); em 2015, quando fez a conferência de abertura da I Jornada de Estudos sobre Etnografias da Linguagem (UFF de Niterói), com artigo a sair na Revista del Museo de Antropología (Córdoba, Argentina).

10 Agradecimentos a Robert Sansome, Tiago Frúgoli e Marina Frúgoli.

11 Ver detalhes em Macfarlane (2008).

12 Autor de livro referencial na antropologia urbana (Hannerz, 1980).

13 Conferência internacional ocorrida em janeiro de 2016 na Open University (Milton Keynes), com trabalhos ligados à influência de *The Hidden Musicians* em várias áreas de conhecimento, especialmente estudos sobre gêneros musicais (para mais detalhes, ver http://www.listeningexperience.org/2016/01/04/3842/, acesso em 28 de junho de 2018).

esperar até que as pessoas estivessem falecidas para que eu pudesse estudá-las?! Não. Era a enorme quantidade de dados, e dados necessários, o que era muito difícil de manejar. No meu primeiro trabalho de campo – rural, remoto, majoritariamente não letrado, qualitativo, sobre uma tribo "desconhecida"[14] – eu havia juntado alguns cadernos, datilografados e escritos a mão, e algumas histórias gravadas em fita.

Milton Keynes, bem, era uma cidade com vínculos com um país ou países complexos. Eram dúzias (literalmente) de grandes arquivos em A4 com capa dura (meu marido disse que o chão do escritório levantou alguns centímetros quando os doei); fotocópias; transcrições de entrevistas, registros, recortes de jornal, atas de comitês, conversas – bem, tudo aquilo listado no apêndice do MMK, cada um deles quase uma biblioteca por si só. E quantificação. E uma assistente de pesquisa para gerenciar – eu nunca havia nem sonhado com isso. E todos esses diferentes mundos musicais para entender e sobre os quais escrever (no meu primeiro estudo de campo, exceto pela diferença entre masculino e feminino, encontrei apenas um mundo – acho que agora seria mais exigente, mesmo assim antes tinha sido mais simples, com menos diferenças (bem, havia menos pessoas)). As pessoas arrogantes que chamaram minha linda cidade musical de "deserto cultural" ou de "selva de concreto" me provocaram, o que me levou a escrever o MMK. Assim como a convicção dos antropólogos de que sempre há uma etnografia a ser coletada, especialmente sobre algo desprezado pelos esnobes. Ah, e também fui estimulada por meu trabalho anterior em Fiji (agora recém-publicado como *The Travels and Travails of Music* (2016a), que pode ser ótimo para comparações): um contexto mais simples, então foi um bom treinamento para mim, mas também com diversos "mundos" musicais (três), portanto um precursor para o MMK.

14 Sua primeira etnografia ocorreu na década de 1960 em Serra Leoa, com os Limba, sob a supervisão de Evans-Pritchard (ver Finnegan, 1967 e Macfarlane, 2008).

Seus dois livros sobre Milton Keynes são muito diferentes. Enquanto* The Hidden Musicians *inclui uma etnografia bastante detalhada sobre práticas musicais,* Tales of the City *([1998] 2004) enfoca uma série de narrativas fortes sobre a cidade (e os músicos quase desaparecem, enquanto a questão de planejamento urbano é investigada a fundo). Enquanto o primeiro é baseado em uma etnografia densa, o segundo é ligado mais a uma, digamos assim, perspectiva pós-moderna. Você concorda com essas afirmações? Nesse sentido, por que são tão diferentes?

RF – Sim, concordo plenamente. Acho que as razões são as seguintes:

1) Tales of the City não era para ser sobre Milton Keynes em si, mas Milton Keynes era onde eu morava e, portanto, era o estudo de caso mais conveniente – e também interessante – e prefiro a concretude de um caso específico no espaço e no tempo ao abstrato.

2) O livro é sobre narrativas (em diversos sentidos) e não, como em The Hidden Musicians, sobre música, ou mesmo (ainda que seja um pouco) sobre (os conceitos adjacentes à) Antropologia Urbana. Eu já havia estudado narrativa e narração de histórias na África (o que também é desenvolvido no meu livro de ficção Black Inked Pearl (2015), que também pode ser do seu interesse) e Tales é uma continuação disso, e não do livro sobre música (MMK).
3) MMK foi mesmo uma "etnografia densa" com base numa longa observação participante (além de outras fontes e métodos) e Tales foi menos participativo, muito (não todo) do contato foi feito por uma assistente trabalhando sob minha orientação, por isso nunca gostei muito do livro, ainda que isso esteja melhorando à medida que descubro outros parecidos com ele ou baseados nele.

Mas não há problema nisso, porque eu estava interessada na forma da narrativa e não no conteúdo ou no contato. Isso responde suas perguntas?

Sim, responde. Quando visitei Milton Keynes (em 2014, apenas por um dia),[15] fomos a diversos lugares longe uns dos outros, e a locomoção me pareceu muito dependente do carro, em vias que alternavam entre ruas locais residenciais e estradas cercadas de paisagens muito próximas, digamos, a uma cidade-jardim. Como você me disse que está pesquisando as vidas de motoristas de táxi em Milton Keynes, poderia dizer algo sobre suas motivações para essa pesquisa e sobre o papel que eles desempenham (particularmente em Milton Keynes ou de maneira geral) na vida urbana?

15 Ver detalhes em Frúgoli Jr. (2015).

RF – Prefiro responder a esta pergunta quando minha pesquisa sobre os motoristas de táxi estiver mais desenvolvida (pergunte-me novamente dentro de, digamos, seis meses), mas uma resposta preliminar é que a iniciei porque eu deixei de dirigir e passei a sentar sempre no banco da frente dos táxis. Agora, uso táxi várias vezes por semana e converso com os taxistas. Descobri que suas vidas são muito interessantes (em Milton Keynes, quase todos são imigrantes da "Nova Comunidade Britânica" (Índia, Paquistão, África, Caribe), e alguns da Europa oriental) e, surpreendentemente, não há qualquer livro dedicado a eles. Eles também sabem muita coisa, tendo em vista que, no espaço liminar de uma jornada com um desconhecido, as pessoas revelam muitos segredos, que os taxistas guardam. Obrigado por perguntar.

Agora eu gostaria de perguntar sobre a cidade em si, se possível. Brasília, a cidade modernista brasileira, foi construída em um espaço vazio e após sua fundação (em 1960), cidades periféricas foram criadas informalmente, contra a vontade dos urbanistas, e foram ocupadas principalmente por trabalhadores. Milton Keynes é uma cidade planejada que, na sua fundação, incluía algumas aldeias que já existiam

(como Wolverton, Stony Stratford e Bradwell, se não me engano). Você acha que isso ajuda a explicar certa heterogeneidade urbana presente, por exemplo, em* Hidden Musicians*?

RF – O terceiro povoado urbano pré-existente era Bletchley (não Bradwell, uma aldeia), que era então o maior da região, com uma população de 40 mil pessoas, aproximadamente, e o centro do governo local. Era a sede de muitas organizações de música, como a Sociedade Operística Amadora de Bletchley, que depois, assim como outras, passou a se chamar Sociedade Operística Amadora de Milton Keynes.

Sim, é uma explicação para a heterogeneidade, mas, além disso, a Corporação de Desenvolvimento de Milton Keynes (MKCO) incentivou a heterogeneidade por meio de seu plano geral em forma de malha e com rotatórias e tentou (e, em grande parte, conseguiu) manter uma sensação de "aldeia" em seus povoados originais, com igrejas, *pubs* antigos, praças verdes, algumas casas cobertas de palha, nomes locais. Acho que é um dos motivos pelos quais as pessoas gostam de morar aqui, porque normalmente elas não dizem que moram em MK, mas em suas áreas locais, como Bradwell, Bletchley, etc.

Pode-se falar em áreas urbanas problemáticas (áreas às quais não se deve ir) em Milton Keynes? Em caso afirmativo, elas seriam, por exemplo, Fishermead (estudada em* Tales of the City*) ou ainda Netherfield (como sugerido por Victoria Lamburn (2011))?

RF – Hoje em dia, não são exatamente áreas às quais não se deve ir, mas regiões desprezadas pelas pessoas mais abastadas de MK, casas mais baratas, dizem que há mais crime lá, são mais densamente habitadas. No começo, eram novas, cintilantes e bastante disputadas, e as pessoas tinham orgulho de viver lá.

Fiz uma pesquisa rápida (nos dados disponíveis na biblioteca da Open University na internet) sobre estudos de Ciências Sociais relacionados à esfera urbana de Milton Keynes. Dois deles me chamaram a atenção porque enfocavam diferentes usos sociais do* shopping center *de MK (The Centre: MK).[16] Eu tive essa sensação quando visitei Milton Keynes, ainda que eu tenha conhecido apenas Willen e alguns espaços do centro, além do próprio* shopping*. Esse seria, digamos assim, o principal ponto de encontro regular (não apenas para atividades de consumo propriamente ditas) da região? Ou essa é uma visão superficial?

RF – Acho que a pergunta seria "ponto de encontro para quem?". Para alguns, seriam os cafés no *shopping*, para outros, um *pub* preferido, a rua, o *playground* da escola, clube do livro, centro comunitário local... Não há uma resposta única.

16 Ver Degen, DeSilvey e Rose (2008) e Degen, Rose e Basdas (2010).

Seu livro* The Travels and Travails of Music*, já mencionado, foi publicado este ano. No prefácio, você afirma que sem a experiência em Fiji,* Hidden Musicians *nunca teria acontecido (2016a: 9). Você poderia comentar isso?

RF – Em Fiji, as pessoas falam muitas línguas diferentes e portanto encontrei tradições musicais diferentes – três autênticos mundos musicais –, como explico no livro: a tradição europeia (mais recente, mas bastante importante), a tradição do Pacífico Sul – com cânticos maravilhosos, misturados com dança e percussão, junto com influências religiosas – e, finalmente, a tradição indiana, já que metade da população veio, no passado, de diferentes partes da Índia para trabalhar nas plantações de açúcar.

Eu havia visitado Fiji pela primeira vez em 1978, antes da minha pesquisa sobre Milton Keynes. Voltei em 2005, quando pesquisei os serviços da BBC Empire para entender suas influências externas em 1937 por meio de consultas aos arquivos disponíveis em Fiji.

É possível afirmar que* Oral Literature in Africa *(1970) é seu livro mais influente em termos de, digamos, criar um novo campo de pesquisa antropológica?

RF – Talvez em termos do número de leitores... Cerca de cem mil pessoas já leram *Oral Literature in Africa online*. Por outro lado, *Hidden Musicians* foi igualmente influente (ainda que talvez não tenha sido lido por tanta gente), levando em consideração, também, a recente conferência sobre o livro. De certa forma, *Oral Literature in Africa* foi uma reviravolta, e talvez tenha sido, digamos, mais revolucionário na época. Em todo caso, talvez *Why Do We Quote* (2011) possa ser considerado minha melhor obra, na qual eu juntei todos os meus interesses, expertise e habilidades em apenas um livro.

"Hidden Musicians *revisited conference" (realizada em janeiro de 2016), que você acabou de mencionar, parece ter sido um evento muito interessante. Você poderia, se possível, comentar algo sobre os atuais estudos que enfocam as relações entre a cidade e as cenas musicais ou entre música e lugar?*

RF – Havia cerca de 60 artigos na conferência (e não consegui ler todos eles), com participantes do mundo inteiro, de diferentes formações e idades, muitos deles com uma abordagem etnográfica, explorando novas questões relacionadas à música em que eu nunca havia pensado. Eu fui a última a falar na conferência (preferia ter sido a primeira – acabar logo e só aproveitar! Para falar a verdade, ainda fico um pouco nervosa, no princípio, quando tenho que falar para uma audiência grande...): na ocasião, comparei minha abordagem da música em *Hidden Musicians* à abordagem da linguagem (de certa forma, uma abordagem pragmatista). No livro, destaquei o estudo da música como uma prática (a importância daquilo que as pessoas fazem, em vez de teorizar sobre isso), mas

no último capítulo,[17] aparentemente me contradizendo, eu cedo um pouco e especulo sobre a transcendência da música. Digamos que como humanos, nós falamos, mas também somos movidos emocionalmente pela música.

Respondendo sua pergunta sobre lugar, a British Academy desenvolveu um projeto sobre esse assunto e produziu um volume com artigos curtos, que deveriam ser rápidos e leves, mas relacionados a políticas. Eles me convidaram para escrever um desses artigos. E o que eu fiz, começando por Milton Keynes, onde vivo, foi argumentar que devemos prestar atenção aos sons, às músicas, aos cheiros, às emoções, aos sobretons, às memórias, às coisas que são parte de nós mesmos, mas também parte da experiência de lugar (Finnegan, 2017). E a música é certamente algo muito relacionado a lugares. De certa forma, explorei isso no meu livro de ficção *Black Inked Pearl*, sob uma perspectiva diferente.

17 A autora refere-se ao capítulo 22, "Music, Society, Humanity" (Finnegan, [1989] 2007: 327-341).

A propósito, você poderia falar um pouco mais sobre suas experiências recentes com a literatura? Qual foi sua motivação para criar o pseudônimo Catherine Farrar?[18]

RF – Catherine Farrar era o nome de solteira da minha avó. Assim como a minha mãe, ela teve cinco filhos. Minha mãe era a caçula. Mas a segunda mais nova era Catherine, e ela faleceu antes dos sete anos de idade (de escarlatina, deve ter sido horrível, hoje em dia isso nunca aconteceria). Eu sei que é bastante misterioso, mas eu tenho certeza de que tive sonhos que foram originalmente os sonhos de Catherine. Foi a partir disso que comecei a escrever ficção, com base nos sonhos. Eu sabia que ela era jovem demais, não para sonhar, mas para escrever sobre os sonhos dela. Então eu acho que foi por causa dela que comecei a escrever meus (dela) sonhos mais longos, para se tornarem histórias e romances.

Eu amo o nome Catherine (ou Catarina, como vocês diriam em português), é mágico, especialmente Kate. E foi assim que Kate surgiu no meu livro. Aliás, *Black Inked Pearl* é em parte extraído de um dos sonetos de Shakespeare e em parte do poeta persa medieval Rumi, que escreveu que, se você olhar para uma pérola, deve olhar dentro dela. Então é uma história da busca pela pérola do amor verdadeiro.

Deixe-me perguntar a você: sua formação é em música ou em Ciências Sociais?

18 Nome adotado em seus livros de ficção há alguns anos, como em *The Wild Thorn Rose* (Farrar, 2012).

Minha formação não é em música, mas em Antropologia Urbana, estudos urbanos...

RF – Então temos muito em comum...

Assim espero...

RF – Eu amo a música, mas não é minha formação, pelo menos não academicamente.

Gostaria de voltar aos aspectos urbanos, se possível. Na verdade, ontem peguei um ônibus e visitei lugares como Stony Stratford, Wolverton e Netherfield. Vi paisagens urbanas muito diferentes.

RF – Elas são muito bem construídas, com estilos diferentes... Você achou interessante?

***Sim. Se formos a Netherfield, por exemplo, é possível observar uma diversidade étnica, algo que não vi em outros lugares, a não ser na feira do lado de fora do* shopping, *no centro, onde havia muitos imigrantes*...**

RF – Então foi útil que você tenha vindo até aqui, porque acho que assim pode sentir verdadeiramente o lugar... Também é interessante tentar captar a atmosfera das aldeias mais antigas, como Middleton, a aldeia original de Milton Keynes. Tem um *pub* antigo adorável lá.

O nome Milton Keynes vem de Middleton, não vem?

RF – Sim. Há muito história por trás de Milton Keynes, como a antiga Watling Street romana e, depois, as rotas saxônicas ligando Fenny Stratford a Stony Stratford, passando por lugares às margens do rio, que às vezes ficavam debaixo da água, claro.

Ao retornar ao centro de Bletchley,[19] no caminho para a Buckingham Road, você encontrará o (restaurante) Three Trees. Naquela parte da Church Green Road, há uma escola antiga. Aquela casa foi construída por um famoso construtor local, Tranfield, logo depois da Primeira Guerra Mundial, utilizando padrões pré-guerra. Perto de lá, há uma cabana muito bem conservada, originalmente uma casa elisabetana.

19 Cidade (hoje distrito) onde mora Ruth Finnegan, cuja origem remonta ao século XIII, anexada a Milton Keynes em 1967.

Também li sobre Bletchley Park, onde a Inglaterra produziu secretamente criptógrafos durante a Segunda Guerra Mundial, não é?

RF – Sim, claro, bem perto da estação de trem...

Milton Keynes poderia ser considerada uma importante cidade-jardim?

RF – Acho que sim, mas não se usa muito essa expressão... Porém, como afirmo em *Tales of the City*, pelo que sei, é uma tradição, e alguns urbanistas haviam trabalhado em uma das cidades-jardim. É tão irônico que sejamos conhecidos pelos esnobes e pelos conservadores londrinos como uma cidade de concreto, pelas famosas vacas de concreto...[20] As originais estão no centro da cidade, e há algumas réplicas espalhadas em alguns outros lugares... Uma amiga minha, que agora está na Nova Zelândia, fez algumas vacas de concreto pequenas e as vende por tudo quanto é parte...

20 Finnegan se refere a esculturas de vacas em concreto, feitas pela artista Liz Leyh e doadas à cidade em 1978, expostas então num parque, o que despertou uma forte zombaria por parte dos críticos do projeto de Milton Keynes como cidade planejada, cujas narrativas são analisadas em *Tales of the City*.

As zombarias sobre MK são baseadas principalmente nesse episódio das vacas de concreto?

RF – São baseadas na ideia de deserto cultural... No começo, muitas pessoas que trabalhavam na Open University[21] se recusavam a se mudar de Londres, Oxford, Cambridge ou mesmo Brighton; elas vinham desses lugares todos os dias porque afirmavam que não havia cultura em Milton Keynes... Mas agora há cada vez mais gente querendo morar aqui. Às vezes as pessoas não querem se mudar porque têm compromissos familiares.

Além disso, a Open University é um pouco diferente, porque você não tem que ficar três ou quatro dias na universidade, você precisa ficar bastante tempo em casa preparando as coisas para as reuniões com os alunos, sem contar o crescente uso da internet.[22] É uma outra coisa para a Antropologia Urbana – um lugar que não é um lugar. É um conceito, mas as pessoas não estão necessariamente lá, fisicamente.

E agora, como falei, estou escrevendo um livro etnográfico sobre motoristas de táxi.[23] Muitos deles são imigrantes. Em Cambridge, quase todos eles são do leste da Europa, e em Birmingham, do Paquistão. São todos homens (há poucas mulheres), são donos dos próprios carros e decidem quantas horas trabalhar. Eles podem tirar folgas para estar com as esposas e os filhos e muitos deles têm alto grau de educação. São modestos, mas muito orgulhosos, honram seus nomes... Falando nisso, Heitor, seu nome vem de um guerreiro de Tróia. Ele tem alguma influência sobre sua personalidade?

Não tenho certeza... Talvez eu lute por aquilo em que realmente acredito.

RF – Ele era um guerreiro pacífico...

Ele foi morto por Aquiles durante a guerra...

RF – Você leu a *Ilíada*?

Não toda.

RF – No último capítulo do livro, quando Heitor é morto por Aquiles, o pai de Heitor, rei de Tróia, vai até Aquiles pedir o corpo de Heitor para um enterro condigno. Heitor havia matado o amante de Aquiles, Pátroclo, adorado por ele. Heitor pensava que havia atacado Aquiles, porque ele havia emprestado sua armadura a Pátroclo. Aquiles ficou com o coração partido...

Em Homero, os símiles levam você ao universal, de uma maneira que o poema faz em sua totalidade. Homero compara um herói em ataque a uma tempestade avançando sobre uma planície. Isso muda a perspectiva, afastando-a deste homem, deste evento em particular e trazendo uma visão mais ampla, em vez de ou para além do evento descrito, da natureza do he-

21 Fundada em 1969.

22 A Open University, mantida pelo governo britânico, tem uma boa parte de sua estrutura baseada em ensino a distância.

23 Em andamento, cujo título provisório é *The Secret Lives of Taxi Drivers*.

roísmo ou da raiva. O mesmo ocorre com outros símiles, sendo alguns deles bastante extensos e detalhados (além de belos).

De modo comparável, porém menos enfatizado, o épico em sua totalidade – uma fantasia que nos distancia do particular e da "realidade" – nos afasta, através de sua estrutura poética convencional, de pessoas e eventos específicos (embora eles estejam ali presentes e em plena medida) e nos aproxima de uma reflexão mais generalizada sobre tais temas universais, como guerra, sofrimentos, as forças da natureza e a coragem e astúcia do homem para enfrentá-los. Nós nos recuamos do particular para tomar conhecimento de sua dimensão universal – como dito por Blake (também de modo figurativo) ao "ver o mundo num grão de areia". De certo modo, toda literatura faz isso, mas creio que o épico o faça de uma maneira bastante especial.

Os símiles também aparecem várias vezes no meu livro de ficção... Alguns são traduções literais, mas alguns são coisas que Homero poderia ter dito. Meu livro *Black Inked Pearl* veio, como falei, de sonhos, e a história também inclui poemas (bastante orais, sonoros). No fim das contas, seguindo a proposta de um editor, decidi publicá-los separadamente (*Kate's Black Ink Poems*, 2016b), ainda não transformados em prosa, mas alguns deles com pequenas alterações.

Atualmente, você se vê mais como escritora do que como antropóloga? Não sei se é uma boa pergunta.

RF – Certamente me vejo como uma escritora, principalmente depois de me aposentar da carreira docente. Agora posso fazer o que eu quiser, é ótimo. Mas também me vejo como uma pesquisadora... Acho que tenho dois lados, o de antropóloga e também o de autora de ficção. Escrevi mais de vinte livros. Como antropóloga, estou muito contente com minhas contribuições. Não sei qual é mais importante. Digamos que minha experiência com a Antropologia pode contribuir com os livros de ficção ao me fornecer certa perspectiva de como abordar o dilema do que é sonho e o que é realidade, ou tentar entender o outro, hoje e no passado.

Figura 9
Ruth Finnegan em sua residência. Foto de Heitor Frúgoli Jr., junho de 2016.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DEGEN, Monica; DESILVEY, Caitlin; e ROSE, Gillian

2008 "Experiencing Visualities in Designed Urban Environments: Learning from Milton Keynes". *Environment and Planning A*, Londres, v. 40: 1901-1920.

DEGEN, Monica; ROSE, Gillian; e BASDAS, Begum

2010 "Bodies and Everyday Practices in Designed Urban Environments". *Journal for Science and Technology Studies*, Helsinki, v. 23, n. 2: 60-76.

FARRAR, Catherine

2012 *The Wild Thorn Rose.* Bletchley, Callender Press.

FINNEGAN, Ruth

1967 *Limba Stories and Story-Telling*. Oxford, Clarendon Press.

1970 *Oral Literature in Africa*. Oxford, Clarendon Press.

[1989] 2007 *The Hidden Musicians: Music-Making in an English Town*. Middletown, Wesleyan University Press.

[1998] 2004 *Tales of the City: A Study of Narrative and Urban Life.* Cambridge, Cambridge University Press.

2002 ¿Por qué estudiar la música? Reflexiones de una antropóloga desde el campo. *Trans. Revista Transcultural de Música*, Barcelona, n. 6: s. p.

2008 "O que vem primeiro: o texto, a música ou a performance?" In MATOS, C. N.; TRAVASSOS, E.; e MEDEIROS, F. T. (orgs.). *Palavra cantada: ensaios sobre poesia, música e voz.* Rio de Janeiro, 7Letras, pp. 15-43.

2011 *Why Do We Quote? The Culture and History of Quotation.* Cambridge, Open Book Publishers.

2015 *Black Inked Pearl: A Girl's Quest.* Nova York, Garn Press.

2016a *The Travels and Travails of Music.* Bletchley, Callender Press.

2016b *Kate's Black Ink Poems.* Bletchley, Callender Press.

2017 "How To Capture – And Create – Place and 'Placeness'?" In BRITISH ACADEMY. *Where We Live Now: Perspectives on Place and Policy.* Londres, The British Academy, pp. 14-19.

FISK, Eugene

1981 *Milton Keynes: A Personal View.* Milton Keynes, The People's Press.

FRÚGOLI JR., Heitor

2015 "A cidade sob enfoque antropológico: as obras de Ruth Finnegan sobre Milton Keynes". *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2: 577-596.

HANNERZ, Ulf

1980 *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology.* Nova York, Columbia University Press.

LAMBURN, Victoria J. K.

2011 *Impression Milton Keynes.* West Sussex, VL Publishing.

LE CORBUSIER

[1929] 1996 "A Contemporary City". In LEGATES, R. T. e STOUT, F. (orgs.). *The City Reader.* Londres/Nova York, Routledge, pp. 367-375.

MACFARLANE, Alan

2008 "Ruth Finnegan Interviewed by Alan Macfarlane in January 2008". *HAU – Network of Ethnographic Theory,* Londres, HAU Videos. Disponível em: http://www.haujournal.org/haunet/finnegan.php.

SANJEK, Roger

[1996] 2002 "Urban Anthropology" In BARNARD, A. e SPENCER, J. (orgs.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres/Nova York, Routledge, p. 555-558.

"Questão política": programas públicos e acusações entre mediadores

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148953

Monique Florencio de Aguiar
Universidade Estadual Paulista | Marília, SP, Brasil
monique_aguiar@yahoo.com.br

RESUMO

O comando de programas públicos por mediadores políticos os dota de recursos que podem proporcionar proeminência política – como foi apontado na literatura. No entanto, busquei demonstrar, neste artigo, como seu controle também pode gerar desqualificações por possibilitar o lançamento de acusações como forma de regular os poderes políticos e solapar lideranças em evidência. Assim, procurei acompanhar como o embate político funcionava na execução de um programa público, retratando o cotidiano da atividade mediadora durante sua execução. Manter-se na posição de maior prestígio como mediador requeria o poder de controlar as opiniões que circulam, lançando dúvidas nem sempre passíveis de comprovação. Honra e desonra correspondiam a sucessos e insucessos no controle da dúvida circulada sobre comportamentos públicos.

PALAVRAS-CHAVE

Programa público, acusações, questões políticas, declínio de prestígio e instabilidade política

"POLITICAL MATTER": PUBLIC PROGRAMS AND ACCUSATIONS AMONG MEDIATORS

ABSTRACT

Being in charge of public programs provides political mediators with resources that may give them political prominence – as pointed out in the literature. However, my goal in this article is to show how power can also bring disqualification, by allowing accusations as a way to control the political powers and undermine prominent leaderships. Thus, I tried to keep up with the way political clashes worked in the execution of a public program, depicting the mediators' activities during the process. Being at the most distinguished position as a mediator would require the power to control the surrounding opinions, bringing up doubts that are not always verifiable. Honor and dishonor would consist in succeeding or not in controlling the doubt spread among political behaviors.

KEYWORDS

Public Program, Accusations, Political Matters, Loss of Prestige and Political Instability

INTRODUÇÃO

Atualmente, as acusações contra adversários políticos estão em pauta no cenário nacional. Faço referência aqui às acusações que geraram investigações e processos judiciais voltados para o controverso combate à corrupção. Consequentemente, as análises sobre o fenômeno das acusações se tornam bem-vindas. Abordando este tema, desloco o universo social de análise para pequenos municípios, mais propriamente para um município com cerca de 14 mil habitantes chamado Italva, que está localizado na região noroeste do estado do Rio de Janeiro.

Neste local, as relações analisadas foram observadas no âmbito da execução do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), que era parte de um programa mais amplo do governo federal chamado Fome Zero[1]. Localmente, o PAA era coordenado por dirigentes de uma *Associação de Produtores Rurais*. Coordenando esse programa na Associação, tais dirigentes podiam investir na construção de sua representatividade política. Assim, tomo os líderes de agrupamentos, e pretensos líderes, como mediadores políticos.

Consagrou-se que o fenômeno da mediação só pode existir por ocasião de uma ruptura da relação de contato direto entre duas pessoas. Insere-se, neste espaço, um mediador entre o demandante e o demandado. Esse mediador cultiva habilidades e contatos capazes de tornar o campo político permeável às demandas dos indivíduos. Desse modo, o que constitui a atividade mediadora é a costura de apoios diversos.

Logo, compreendo a mediação política como prática intrínseca ao exercício da representação, já que ela é o pressuposto que antecede à constituição do indivíduo como representante. Como escreveu Mendonça, "a mediação é

1 O programa Fome Zero foi definido como um conjunto de políticas públicas criado para combater a fome e suas "causas estruturais" (Beto, 2004: 4).

a possibilidade da representação" (2004: 81), assim o representante necessita conquistar a legitimidade mediadora. Conveniente a este estudo, saliento ainda que a representação é disputada. Da mesma forma, a posição de melhor mediador está em disputa. Com isso, o julgamento sobre o melhor representante ou mediador é delineado comparativamente.

Tomando a Associação como unidade social, busquei pensar para além do senso comum que distinguia "política social" e "política partidária" e, assim, acompanhar como o embate político funcionava durante a execução do programa. Expor o funcionamento do embate político implicou compreender as ações dos mediadores em uma figuração permeada por disputas. Eles utilizavam, sobretudo, a estratégia de promover acusações, como pretendo demonstrar, a fim de despojar ou restringir seus adversários de recursos e prestígio.

Na análise sobre as acusações, entendo-as como estratégias políticas desfechadas entre agrupamentos, as quais podem trazer certa instabilidade ao cenário – muito embora, em parte das análises sobre a transmissão desses comentários depreciativos, o fenômeno tenha sido tratado de maneira conservadora, apontando a manutenção de posições por elites locais.

Para melhor interpretar, utilizei autores que aderem à sociologia política dos rumores e, por outro lado, autores que aderem às análises sobre fofocas realizadas em pequenos grupos. Os estudos de Aldrin (2005, 2011), Rainaudi (2005), Bainilago (2008) e Favret-Saada (1977) representam a sociologia política dos rumores, enquanto os estudos realizados por Gluckman (1963), Paine (1967), Haviland (1977) e Elias (2000) representam as análises sobre fofocas.

Os estudos sobre os rumores surgiram, segundo Aldrin (2005; 2011) e Rainaudi (2005), durante a Segunda Guerra Mundial, nos Estados Unidos. A propaganda contra os inimigos, durante a guerra, foi incentivada por psicólogos sociais, que colocavam em cena o que recebeu o nome de clínica dos rumores. Esta consistia em fazer circular, por meio de radiodifusão, falsas notícias em tons pejorativos contra as tropas inimigas, colocando a ciência a serviço do governo. Assim, para lançar rumores não havia a preocupação com a veracidade dos fatos.

Nessa tradição, os rumores foram interpretados como uma arma psicológica de combate (Rainaudi, 2005:1). Em concordância com esta interpretação, Aldrin considerou que a atividade política parecia particularmente oportuna ao jogo dos rumores.

> *Les usages de la rumeur prennent en effet leur sens dans le contexte de la compétition pour le pouvoir et de la structuration de l'espace public propres aux démocraties représentatives. Faire circuler une rumeur (en la créant ou en ne faisant que la retransmettre) permet ainsi aux acteurs de jouer um coup dans le champ agonistique de la politique (...) (Bonhomme, 2006:243).*[2]

2 "Os usos do rumor ganham, em efeito, sentido no contexto da competição por poder e da estruturação do espaço público, próprios das democracias representativas. Fazer circular um rumor (criando ou retransmitindo) permite, assim, aos atores lançar um golpe no campo agonístico da política" (tradução livre).

Portanto, nesse texto, as acusações serão consideradas no âmbito da competição política entre mediadores locais, enfatizando o processo de execução do Programa de Aquisição de Alimentos. Segundo Rainaudi, os rumores afetam o contexto de competição por poder e a própria estruturação do espaço público daí resultante. Os rivais políticos se golpeiam ao transmitirem rumores. A fim de vencer adversários, luta-se por recursos e prestígio, desenvolvendo capacidades de criar interpretações e convencer. Lembrando Bourdieu (2007, 2008), a crença nas qualidades de autoridades políticas gera a elas um crédito que as legitima nas posições que ocupam.

A fofoca e o escândalo também foram pensados por Gluckman como uma arma social, porém o autor seguiu um modelo de análise funcionalista. Indíviduos e grupos competiam entre si, por prestígio e posição social, criando e transmitindo escândalos e fofocas contra aqueles que ameaçavam os mais altos em *status*. Entretanto, o autor ressaltou que a fofoca caluniosa tinha uma função em pequenas comunidades: mantinha a unidade do grupo, pois reafirmava valores compartilhados. Logo, se a fofoca fosse reprimida, os valores desapareceriam (1963).

Essa perspectiva tinha o mérito de demonstrar, por meio da fofoca, uma forma de "lutar as lutas internas" aos pequenos grupos (1963:312). Contudo, tal perspectiva sofreu reformulações quando o paradigma funcional-estruturalista foi questionado. Já em 1967, Paine escreveu um texto em que julgou o argumento de Gluckman insatisfatório e propôs uma nova hipótese. Segundo Paine, considerações sobre unidade não são uma questão para as pessoas que competem; elas se preocupam, na verdade, com a proteção de seu prestígio, portanto, com seus interesses próprios (1967). Dessa forma, Paine explicou a fofoca como um comportamento intencional, voltado para administração de informações imparciais, que envolve interesses individuais (Paine, 1967:282). Com isso, os valores morais são manipulados para o alcance de um propósito particular (Haviland, 1977:11).

Em geral, esses estudos enfatizaram o uso da fofoca, do escândalo e da calúnia pelos que ocupam um *status* mais alto, a fim de minar o aumento do pretígio alheio. Como mencionou Elias, essas alegações objetivam aumentar o carisma do próprio grupo e desonrar o grupo rival, já que existem as fofocas elogiosas e as fofocas depreciativas (2000: 121). As conclusões de Elias se baseiam em um estudo realizado sobre Winston Parva, uma comunidade dividida entre "estabelecidos" em *status* e *outsiders*. Os estabelecidos, que residiam há mais tempo na região, usavam a fofoca para relegar os *outsiders* ao nível inferior.

Em todos os casos, está em questão o controle da imagem do outro. Quando a crença se torna arraigada, ela funciona como "agente de seleção" (Elias, 2000:121) entre os melhores e os piores indivíduos, servindo, inclusive, para a criação de líderes (Paine, 1967:278). Está em jogo a criação das desigualdades de poder por meio de acusações, rumores, fofocas ou escândalos. Essas são armas para lutar as batalhas por prestígio e veremos, no caso de Italva, que podem ser

usadas tanto pelos mais altos em *status*, quanto pelos mais baixos, que assim esperam aumentar o seu poder explorando brechas do adversário e esforçando-se por conseguir aliados. Entre outras coisas, é o tamanho ou o nível da desigualdade de poder entre os competidores que gera as mais diversas tendências no curso das ações de enfrentamento, contribuindo para formar as características dos contextos sociais: se estáveis ou instáveis, se sólidos ou disruptivos.

PROGRAMA PÚBLICO E CONTROLE DE RECURSOS

No ano de 2011, o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) era a ação mais abrangente dos dirigentes da Associação considerada[3]. Ele era executado naquele espaço desde o ano de 2003. Portanto, era uma ação regular durante os últimos oito anos e proporcionava diversos vínculos com membros de outras instituições locais[4]. Anualmente, o projeto era refeito e proposto para analistas da Conab (Companhia Nacional de Abastecimento) – uma empresa pública que integra o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento.

O programa envolvia: (1) os dirigentes da Associação, como proponentes do programa; (2) os produtores locais que vendiam seus produtos; (3) os membros das instituições, que redistribuíam os alimentos; e (4) os integrantes das famílias beneficiárias. Os produtores pertencentes à Associação vendiam seus produtos ao governo, que os comprava por meio do Ministério de Desenvolvimento Social e do Ministério de Desenvolvimento Agrário. Esses produtores levavam a mercadoria para a Associação, onde os alimentos eram separados em determinadas quantidades e, posteriormente, levados de caminhão para instituições que constavam no projeto submetido aos analistas da Conab. Traçavam-se rotas para o caminhão, que deveria levar alimentos para 20 instituições, dentre as quais cinco se situavam em municípios vizinhos.

Nas instituições, os alimentos eram separados em bolsas correspondentes ao que se chama comumente de *cesta básica* e que, no programa, era majoritariamente chamado de *compra*. Os representantes institucionais entregavam as bolsas de alimentos aos integrantes das famílias. Estes eram avisados sobre o dia da distribuição e geralmente formavam uma fila para recolher sua bolsa de alimentos na frente da instituição em que estavam cadastrados ou em frente à casa do representante institucional.

A detenção dos recursos de programas geralmente possibilita aumentar, num local, o poder e o prestígio de quem os controla. Dessa forma, grande parte da literatura política examinou os programas como um meio de alcancar objetivos para gerar e consolidar apoios pessoais e contatos institucionais. Nesse sentido, Auyero estudou, em *La política de los pobres*, as práticas peronistas, por ele denominadas clientelistas, em um bairro da Argentina e afirmou:

3 Segundo o Livreto do Fome Zero intitulado *Cidadania: o principal ingrediente do Fome Zero* (s./d.: 13), o Programa de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar: "Incentiva a produção de alimentos pela agricultura familiar, permitindo *a compra, a formação de estoques e a distribuição de alimentos* para pessoas em situação de insegurança alimentar. Os produtos também são distribuídos na merenda escolar de crianças, em hospitais e entidades beneficentes" (destaque nosso).

4 A não identificação da Associação e seus membros, assim como a não identificação das instituições e seus membros, é intencional, pois, pela natureza do campo pesquisado, optei por não revelar interlocutores em demasia, a fim de evitar qualquer interpretação prejudicial a eles pelo simples fato de terem expressado sua opinião, se porventura leitores e pesquisados coincidirem.

> *Los programas de asistencia social son el "botín" que los mediadores buscan obtener a los efectos de mejorar sus carreras. Esos programas representan los "recursos desde arriba" que necesitan para resolver problemas y, por lo tanto, para hacer política. La política significa "tener tu propia gente", tu propia facción. "Cuanto más grande es la facción, más grande es el renombre" (...). Cuanto mejor acceso se tenga a los recursos del Estado, mayor será la capacidad de resolver problemas, y mejores serán las posibilidades de conseguir um puesto público (via elecciones o nombramiento) (Auyero, 2005:117).*[5]

O autor apresentou de maneira clara a relação entre o controle de programas públicos e a conquista de adeptos para consolidar e adensar os grupos políticos. São recursos que proporcionam o alcance de objetivos econômicos, políticos, sociais e culturais, já que essas esferas se misturam.

Para Nicholas, participantes de atividades políticas tentam expandir seu controle sobre recursos materiais e humanos, o que traz poder público (1979: 52). É deste modo que o faccionalismo é entendido: como uma atividade política que envolve um conflito organizado visando à obtenção de poder público. A concorrência faccional existia na execução do PAA tanto externamente ao grupo diretor como internamente. Assim, a qualificada "política partidária" interpenetrava na execução do programa quando desejavam alguns interlocutores entendê-la apenas como um trabalho social, portanto pertencente ao âmbito da "política social".[6]

Com isso, os recursos transferidos para a Associação, pelo controle da execução do PAA, podiam trazer a ascensão do prestígio dos mediadores envolvidos, conforme apontou a literatura sobre política. Mas demonstrarei neste texto o lado oposto a essa compreensão: o declínio do prestígio de mediadores que controlam programas públicos, declínio que acaba sendo criado por adversários em concorrência política, que usam as acusações como arma para denigrir seu oponente.

AS FASES DO PROGRAMA EM ITALVA

Ao examinar o material gerado com as interlocuções e coletas de jornais, deparei-me com mudanças na coordenação do programa que marcavam o poder de determinado grupo sobre outro. Existia um predomínio de determinados grupos controlando o PAA em cada período e os conflitos entre eles eram permeados por lutas de argumentação.

Encontrei seis matérias no jornal local *UR-gente* sobre o PAA. Quatro se referiam ao ano de 2004, início da implantação do programa, e duas ao ano de 2006. Em 2004, o prefeito de Italva pertencia ao PFL (Partido da Frente Liberal), enquanto o PAA foi articulado localmente por membros da oposição Petista (Partido dos Trabalhadores).

5 "Os programas de assistência social são o '*botín*' que os mediadores buscam obter para melhorar suas carreiras. Esses programas representam os 'recursos de cima' que necessitam para resolver problemas e, portanto, para fazer política. A política significa 'ter sua própria gente', sua própria facção. 'Quanto maior é a facção, maior é o renome'(...). Quanto melhor acesso se tenha aos recursos do Estado, maior será a capacidade de resolver problemas, e melhores serão as possibilidades de conseguir um posto público (via eleições ou nomeação)" (tradução livre).

6 Diante disso, convém lembrar o questionamento de Souza Lima e Castro sobre as políticas públicas serem de fato públicas (2015: 29-30). Pressupor que as políticas públicas são públicas, no sentido de serem mecanismos de equidade social, servindo para fins coletivos, traz um obstáculo às análises. Para os autores, seria mais interessante operar um movimento analítico para suspender a ideia de público como fim das ações do Estado. Desse modo, enfatizaram a dimensão governamental a partir da ideia de governo de Foucault. Com o conteúdo deste artigo, vemos que as políticas públicas são executadas em ambientes em que, muitas vezes, grupos se confrontam, e obedecendo critérios de seleção, não é viável atender a todos que necessitam dos recursos.

Em matéria de agosto de 2004, registra-se que, no início do programa, havia uma coordenação geral exercida pelo dirigente da Maçonaria local, que cedia o espaço para a chegada dos alimentos comprados dos produtores rurais. Havia também uma coordenação administrativa exercida por um empresário pertencente à elite local. E uma coordenação de mobilização, em que membros do Partido dos Trabalhadores atuavam. A Associação, foco deste estudo, aparecia nas documentações como solicitante do projeto.

Em matéria de janeiro de 2004, constam críticas à coordenação do programa elaboradas por um oponente, o então presidente da União das Associações de Bairros de Italva – que viria a ser prefeito do município no ano de 2010. Embora a atuação no PAA fosse elogiada, criticava-se, na matéria, a monopolização do programa por partidários petistas e denunciava-se que "o Fome Zero virou palanque de campanha e o seu objetivo parece mesmo ser o de encher a urna de votos para os candidatos do partido", tanto que se cobrava a filiação ao partido para fazer parte do programa. Foram ressaltados na matéria "interesses puramente políticos" e pretensões de "vinganças".

O rebate das críticas foi registrado em fevereiro do mesmo ano, quando membros da Coordenação declararam que não era exigida a filiação ao PT para participar do programa; e que os presidentes de associações que realizaram denúncias não apresentaram a documentação necessária para cadastrar as famílias.

Já em matéria de novembro de 2004, verifiquei registros que promoviam a imagem do programa e de seus condutores, com as seguintes palavras:

> *O projeto Fome Zero desenvolvido em Italva tem (...) servido como exemplo nacional de transparência e justiça (...) [e tem sido de] importância para o desenvolvimento da economia e agricultura locais no momento em que absorve quase que 90% de toda a produção para as suas campanhas. Formado por pessoas de indiscutível idoneidade junto a sociedade italvense, o projeto é amplamente divulgado e até telefones particulares de membros da coordenação local são colocados a disposição do povo para quaisquer denúncias que forem necessárias (Jornal UR-gente, nov. 2004, "Fome Zero alimenta população carente e economia local").*

Com a ênfase na disponibilidade de números de telefones para acolher denúncias, tentou-se colocar os dirigentes do programa na condição de colaboradores para o aperfeiçoamento do mesmo e, simultaneamente, fora do circuito das qualificadas irregularidades. Este fato já evidencia a disputa entre os grupos políticos locais.

Um ano e sete meses depois (maio de 2006), a Associação foi apontada em matéria jornalística como a "mola propulsora do Caeaf em [Italva] em todas as

etapas até aqui realizadas"[7]. É possível perceber o despontar da liderança de representantes desta entidade na condução do programa e o declínio do poder das lideranças anteriores.

Conversei com a coordenadora de mobilização, principal articuladora do programa, e ela contou sua experiência. Além de trazer recursos e auxílio aos moradores, a tônica de seu discurso estava em compor, com a distribuição de alimentos, uma cadeia de adeptos ou apoiadores, sem "favorecer" a prefeitura. Ela deixou bastante claras sua condição e posição ao dizer que não tinha sido eleita e com o programa poderia repassar os alimentos às famílias como associação, sem depender da prefeitura, porquanto "éramos a oposição". Coordenando o programa, poderiam manter o poder de enfrentamento de seu grupo político.

Entretanto, ela apontou que, durante a execução, a falta de estrutura para manter a dimensão que o programa alcançou e a exaustão consequente levaram-na ao abandono das atividades. Outro articulador ressaltou as dificuldades na "logística" e a ausência de "condições técnicas" durante seu trabalho no programa, o que motivou o afastamento de algumas lideranças. Sobretudo, argumentou que a Associação passou a ser "gerente" e realizou um movimento de eliminar o Comitê Gestor e a fiscalização, no que foi aprovada pela Conab. Assim, membros da direção da Associação passaram a conduzir o programa.

Estudar a ação política sob o manto das acusações ou denúncias nos coloca diante de várias narrativas sobre um mesmo fato. Enquanto um dos líderes afirmava que a Associação passou a ser gerente e realizou um movimento de eliminar o Comitê Gestor e a fiscalização, membros da Associação acreditavam que este líder comandou à frente do programa várias irregularidades e "aproveitava-se" dos produtores. É oportuno lembrar que, para Bonhomme, os rumores políticos atendem, na maior parte do tempo, a uma intriga que lembra a ordem da justiça comum: narrativas de perversão, de traição, de complô e do mal dissimulado (2006: 243).

Segundo integrantes da Associação, as irregularidades praticadas na condução do programa foram o motivo do declínio da coordenação anterior. Além disso, chamando os donatários em microfone, ocasionavam uma "humilhação" e os "envergonhava". Por isso, o presidente da União das Associações de Bairros teria acusado os organizadores de estarem "se aproveitando" da pobreza das pessoas. Convém notar tais acusações sinalizando um movimento de queda de posição de maior prestígio na condução do PAA. Após desentendimentos entre dirigentes da Associação e líderes anteriores, quando os dirigentes foram apoiados pela Conab, iniciou-se a nova gestão do programa.

Mais tarde, a principal articuladora nos primórdios do programa foi secretária de assistência social da prefeitura, em 2009, e convidou as instituições para seguirem o cadastro nacional, o *Cade Único* (Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal). Com isso, a secretária inseriria as famílias benefi-

7 Nos primeiros anos, o programa foi chamado de Caeaf, Compra Antecipada Especial da Agricultura Familiar com Doação Simultânea. Posteriormente, este nome foi substituído por PAA, Programa de Aquisição de Alimentos.

ciárias em um "sistema maior", diminuindo a responsabilidade da Associação e trazendo-a para junto da atuação de membros do governo municipal. Assim, seria montado um Conselho paritário para discutir o programa e executar uma proposta. Trazendo o programa, em parte, para o controle da secretaria que comandava, argumentou que teria auxílio de uma equipe multidisciplinar para fazer um acompanhamento das famílias e dar assistência ao produtor. Argumentou também que o *Cade Único* conseguia mapear as famílias que não saem de casa e, assim, haveria maior justiça na distribuição e na compra.

O convite não foi aceito pelos dirigentes da Associação naquele momento, os quais preferiram manter maior independência em relação à administração pública municipal.

Resumindo, o primeiro grupo a comandar o programa se opunha ao grupo que havia conquistado a gestão da prefeitura. Com o PAA, o grupo petista manteve seu poder político, até ser bombardeado por acusações e ceder lugar ao grupo político da Associação, que passou a comandar o programa. Como visto, este grupo, com o passar do tempo, também preferiu manter parte de sua autonomia em relação à facção que ocupou a prefeitura.

É possível concluir que o programa público foi tanto uma fonte de recursos que proporcionou poder, quanto movimentou uma série de acusações e denúncias que deslegitimaram, em parte, os mediadores condutores de tal programa. Foi assim, e de maneira cíclica, tanto uma fonte de aumento de poder, quanto de diminuição do mesmo.

OS ORGANIZADORES LOCAIS DO PROGRAMA E AS CONDIÇÕES DE REALIZAÇÃO DA PESQUISA

Em agosto de 2011, quando comecei a pesquisa de campo no município, foi realizada uma eleição para a Associação de Produtores Rurais. Dois grupos disputavam essa eleição: um grupo apoiado pela gestão atual, bombardeada por críticas relacionadas à má administração do dinheiro da Associação, e outro grupo liderado pelo ex-presidente e integrante da diretoria do Sindicato de Produtores Rurais do município. Este pertencia a um grupo que buscava combater o que acreditava serem fraudes e roubos praticados pela gestão que finalizava o mandato à frente da Associação.

Com a vitória do primeiro agrupamento, apoiado pela gestão anterior, iniciou-se uma tentativa de sanar as contas da Associação, imersa em dívidas. Alguns membros da diretoria tendiam a denunciar, na justiça formal, pessoas da administração anterior, dando prazos para que eles pagassem a dívida legada. Outros preferiam considerar a "amizade" e não denunciar ou fazê-los pagar. Assim, os laços com os membros da gestão anterior ainda não tinham sido

cortados, já que a coordenadora do PAA, que fazia parte da diretoria anterior, continuava coordenando o programa até que o ano se encerrasse e os membros da diretoria tivessem que apresentar novo projeto ao PAA para o ano de 2012. Por existirem esses laços é que se manifestavam as tensões.

Por um tempo, mantive-me ouvindo e observando no espaço da Associação ou acompanhando os membros da diretoria em seus contatos. Em determinado momento, decidi falar com representantes das instituições beneficiárias. Eram 20 instituições e nem todas se localizavam no município ou eram de fácil acesso, pela falta de condução pública que levasse às "roças" – como chamavam os lugares mais afastados da cidade. Por isso, não consegui travar contato com todos os representantes das instituições beneficiárias, mas ao menos com representantes de 15 instituições foi possível.

Foi ao me afastar da Associação e explorar as opiniões dos representantes de instituições que uma gama de acusações se fez visível. Juntamente a essas acusações de representantes de instituições, o perdedor nas eleições começou a me oferecer entrevistados na condição de produtores, que também acusavam os membros da diretoria. Isso forçou uma reação por parte dos integrantes da diretoria da Associação, rebatendo críticas que tomavam conhecimento de eu ter escutado.

Essa prática de rebater acusações foi explorada por Claude Rainaudi como estratégia de combate. Entre as estratégias que examinou, Rainaudi distinguiu o antirrumor e o contrarrumor. O antirrumor consistia em negar a acusação sofrida, mas a mensagem de defesa podia ser vista por uns como uma forma de dar credibilidade à acusação, dada a importância demonstrada a ela com a iniciativa de defender-se. Já o contrarrumor consistia em lançar um rumor que visasse aniquilar ou minimizar o impacto do rumor que ele combatia (2005). Assim, é possível afirmar que os dirigentes da Associação usavam o contrarrumor em maior proporção.

Pesquisar em meio às acusações mútuas pode colocar o pesquisador, assim como me vi, em um terreno fragmentado de discursos e envolvido por emoções alheias que dificultam o discernimento – pois não é possível saber de antemão, sem a devida análise – do que está sendo tomado. A compreensão, por um tempo, pode ficar nublada e mesmo medos podem surgir por não se saber ao certo 'com o que estamos nos metendo', já que as histórias em geral comportam sentidos de crimes ou irregularidades na intenção de ferir o oponente. Essa dificuldade de compreensão fez Bonhomme afirmar que:

> *la rumeur est un phénomène qui se prête particulièrement mal à l'observation directe: le chercheur arrive solvent trop tard ou ne peut retracer précisément la diffusion des multiplex énoncés (2006: 243).*[8]

De tal modo, devido aos rumores se prestarem mal à observação direta,

8 "O rumor é um fenômeno que se presta particularmente mal à observação direta: o pesquisador chega frequentemente tarde ou não pode retraçar precisamente a difusão dos múltiplos enunciados" (tradução livre).

Philippe Aldrin utilizou majoritariamente fontes jornalísticas para estudar os rumores no campo da política, deixando pouco espaço aos dados de primeira mão – como afirmou Bonhomme (2006:243). No caso analisado por mim neste texto, utilizei os relatos que partiram de meu contato com os interlocutores e a observação dos desdobramentos dos fatos e conjunção de narrativas. Os fatos não são reconhecidos como informações históricas solidificadas, pois se prestam às versões emitidas em caráter de confidência, tornando mais volúvel nossa ligação dos aspectos relacionados aos fatos, prejudicando por certo tempo a clareza da reflexão. Foi tentando "passar por cima" dessas dificuldades da pesquisa envolvendo rumores observados em primeira mão que elaborei este artigo.

AS ACUSAÇÕES COMO "QUESTÃO POLÍTICA": REGULANDO AS DISPUTAS ENTRE MEDIADORES

Alguns representantes da Associação se defendiam de acusações alegando serem motivadas por uma "questão política". Ou seja, as acusações serviam a brigas, no âmbito da concorrência política, quando argumentos eram levantados puramente com o objetivo de denigrir a imagem de representantes, os desacreditando em seu caráter. O uso dessa estratégia acusatória se convertia em um proceder, visando diminuir o prestígio do oponente. Alegando serem as acusações motivadas por "questões políticas", o teor de verdade de tais acusações era esvaziado. Portanto, era assim que os pesquisados faziam política naquele momento, lançando acusações frequentemente entendidas pelos atacados como "questões políticas".

Como visto, as fofocas ou as acusações (como as trato) regulam as disputas. Quando o lançamento dessas acusações ocorre de forma mútua, ambos os lados em conflito parecem estar suficientemente articulados. Baseando-se em seu contexto de estudo, Gluckman asseverou que se alguém não pode usar a fofoca como ataque, por falta de conhecimento do campo competitivo, é porque está numa fraca posição (1963: 309). De outra forma, Elias concluiu que o grupo mais bem integrado tendia a fofocar mais livremente do que o menos integrado, que pela pouca organização tinha barreiras à transmissão de fofocas (Elias, 2000:125, 129). A pouca coesão social paralizava a capacidade do grupo de retaliar (Elias, 2000:131). Consequentemente, a estabilidade social persistia porque os grupos dominantes se mantinham em seus lugares sem maiores ameaças. Já em locais em que a instabilidade na detenção do poder vigora, as retaliações tendem a ser mais frequentes.

Para se recriminar, no cenário de combate político, usando as acusações como arma psicológica, não importava se o que era dito era verdade, bastava

as pessoas acreditarem (Rainaudi, 2005). Como mencionou Favret-Saada, ao escrever sobre bruxaria no Norte da África, as palavras têm força e podem ocasionar a morte social de quem é acusado. Nesse sentido, para que a bruxaria existisse não era necessário haver bruxos, porque eram suficientes as palavras acusatórias para que o discurso se perpetuasse (Favret-Saada, 1977:16).

> *Em tout cas, ce n'est pas la verité ou la fausseté qui la caractérise, et les sciences humaines s'avèrent fructueuses quanto elles abordent les croyances indépendamment de leur rapport à la vérité proprement dite (Halpern, 2004:2).*[9]

9 "Em todo caso, não é a verdade ou a falsidade que a caracteriza, e as ciências humanas são bem-sucedidas quando abordam as crenças independentemente de sua relação com a verdade propriamente dita" (tradução livre).

Os estudos sobre acusações de bruxaria, desenvolvidos a partir da África, traduzem bem os usos e efeitos das acusações neste campo. Segundo a crença exposta por Bainilago, um bruxo em potencial poderia mobilizar, por meio do pensamento, uma agressividade nociva contra uma pessoa. Em consequência, a acusação de bruxaria podia gerar uma hostilidade comunitária contra aquele apontado como bruxo, ocasionando sua morte social pelo julgamento popular (2008). Podemos inferir, portanto, que a acusação é um meio de controlar comportamentos em disputas por prestígio, que pode bloquear a ascensão social ou o alcance de posições mais valorizadas.

Assim, a acusação, geralmente desfechada contra um adversário pessoal, pode envolver um ato de vingança. Essas acusações têm o potencial de reforçar os valores do grupo (Bonhomme, 2006:143), criando uma moralidade pública, mas os acusadores também podem manipular os valores para alcançar interesses próprios (Paine, 1967). Se os objetivos comuns do grupo se esvanecem diante de interesses próprios, a tendência, para Gluckman, seria a aceleração do processo de desintegração de uma comunidade (1963: 314).

Após lembrar essas assertivas, convém esclarecer que permaneci pesquisando em Italva durante os três primeiros meses de gestão da diretoria recém eleita pelos membros da Associação. Neste cenário, as acusações levantadas durante a campanha estavam vivas nas lembranças dos grupos, que ainda as repercutiam. Entretanto, restringir-me-ei aqui às acusações relacionadas à má administração do PAA.

Separei as críticas em quatro categorias: as críticas relacionadas ao *enriquecimento por meio da apropriação do dinheiro considerado público* ("engordando"); *o dessinteresse pelos beneficiários, levando em conta a qualidade dos alimentos* ("para os porcos"); *a falta de organização na distribuição* ("não tem organização"); e a *evitação em fomentar grupos políticos rivais*, executando substituições ou eliminando instituições ("cortar"). Geralmente, as acusações não eram feitas enfatizando apenas um dos pontos mencionados, mas agregando todos eles, ou dois ou três deles.

"LUGAR DE ENGORDAR MAGRO É NO INFERNO"

O termo "engordar" foi usado para se referir ao enriquecimento por meio do uso privado de recursos do PAA e isso era possível pela absorção de rivais políticos. Alguns interlocutores afirmaram que, quando determinadas pessoas começaram a fazer parte da Associação, de pobres passaram a ter carro, motos, caminhão e a andarem mais bem vestidas.

É possível pensar no termo "engordar" como um aumento de poder político, quando vários opositores foram vencidos. Figurativamente, esses opositores foram ingeridos. Tal avaliação se coaduna com a afirmação realizada por Douglas em *Pureza e perigo*, quando a autora discutiu sobre os símbolos de poluição que revelavam cosmologias. Para a autora, o processo de ingestão nos rituais representava a absorção política (Douglas, 1966:8).

Por outro lado, Sahlins, ao comparar as chefias políticas da Melanésia e da Polinésia, problematizou as expressões "comer o prestígio do chefe" e "comer demais do poder do governo" (2004). No primeiro caso, com o intuito de aumentar seu "renome", o chefe desviava mercadorias para fora de sua facção, minando a reciprocidade interna. Com isso, os melanésios extorquiam o chefe para reduzir seu ímpeto de aumentar o próprio poder. Assim, se viam obrigados a "comer o prestígio do chefe", diminuindo o *status* dele e, consequentemente, preservando seus produtos. Esta era uma pressão que vinha de níveis mais baixos da hierarquia social. No segundo caso, a chefia polinésia desviava uma parcela indevida da riqueza geral para sustentar a instituição da chefia. Tal sustentação demandava investimentos no aparelho de governo e até mesmo onerava os polinésios ao reduzir o nível da redistribuição. Dessa forma, afirmou-se que os líderes se inclinavam a "comer demais do poder do governo".

Considerando as perspectivas de Douglas e Sahlins, o termo "engordar" pode ser interpretado tanto como uma absorção de opositores políticos quanto como uma aquisição de recursos por meio da apropriação de bens públicos, o que em geral é condenado legalmente e moralmente.

Um entrevistado, indicado pelo grupo político que fazia oposição à diretoria atual da Associação, chegou a afirmar: "lugar de engordar magro é no inferno". Na luta por não serem "comidos" ou não deixarem que seus adversários "comessem" os recursos da Associação, comentários foram feitos sobre o não cumprimento das regras do programa. Nesse sentido, argumentavam que:

1) Seriam fornecidos alimentos do programa para instituições que não eram legalizadas. Desta forma, uma instituição legalizada receberia em nome de outra;
2) Ao pegar DAPs (Declaração de Aptidão ao Pronaf) emprestados, uma pessoa venderia produtos em nome de outras pessoas, acumulando dinheiro. A quantidade de alimentos vendidos para a Conab era restrita por DAP, sendo

que uma DAP correspondia a uma propriedade familiar e à venda de 64 kg de alimentos. Essa prática de pegar DAPs emprestados poderia gerar até a venda de 600 quilos de alimentos, segundo os acusadores.

3) Os alimentos estariam vindo de outro município para serem distribuídos. Como a intenção do programa era desenvolver a agricultura local, era importante comprar os alimentos do município.
4) Os fiscais colaborariam com as irregularidades por proteção à família de namoradas, que arrumavam no município, ou por receberem propina.
5) Haveria falsificação de cadastros realizados para receber as bolsas de alimentos, já que certas pessoas, mesmo preenchendo o cadastro, nunca as receberam. Assim, sobrariam alimentos que poderiam ser vendidos ou doados por favores.
6) Existiria compra de alimentos, mesmo em supermercados, e venda mais cara para o governo, constituindo um comércio que visava lucro e não fomentando a produção local.
7) Produtos que nunca foram distribuídos constariam em notas enviadas à Conab para receber o repasse financeiro e notas seriam assinadas atestando um valor maior do que o relacionado à quantidade de mercadoria entregue.
8) Mesmo a demora na entrega dos alimentos era motivo para argumentarem que os dirigentes da Associação receberiam um mês do dinheiro do produtor.

Por outro lado, havia o contrarrumor: alguns representantes de instituições eram acusados por determinados moradores de revender os alimentos que a Associação repassava.

"NÃO É PORQUE É POBRE QUE É PORCO" OU "NEM PORCO COME"

A qualidade dos alimentos distribuídos era avaliada pelos fiscais da Conab por meio de observação e de perguntas direcionadas aos representantes de instituições. Os fiscais selecionavam algumas instituições e as visitavam, mas pelo pouco tempo que dispunham para trabalhar, tendo que fiscalizar vários municípios da região, entrevistavam geralmente apenas dois ou três representantes no municipio em foco.

Depreciar a qualidade dos alimentos prejudicava a Associação, assim como elogiar a beneficiava. Quando o alimento era de má qualidade, enfatizava-se o desinteresse dos coordenadores do programa pela saúde dos beneficiários. Algumas vezes, pude ver o próprio vice-presidente da Associação questionar representantes das instituições sobre a qualidade dos alimentos que estavam recebendo, demonstrando preocupação e ressaltando que os usuários avisassem para que o alimento fosse trocado em caso de estar com a qualidade comprometida.

Em minhas entrevistas com representantes de instituições ouvi queixas sobre legumes que chegaram quase estragando, arroz com gorgulho, arroz mofado, arroz sem pilar, arroz na saca, doce com cheiro de fumaça, doce com mofo, entre outras coisas. Essas queixas classificavam o trabalho da Associação como ruim e podiam vulnerabilizá-la na disputa entre pretensos mediadores.

> *Na campanha anterior, o arroz estava cheio de bichinho, se vejo não distribuo. Se vem a verba pra comprar coisa boa, tem que vir coisa boa (Representante de instituição).*

> *Não quero que as pessoas comam coisas estragadas, aí desanima... (...) O doce fora da geladeira um dia, no outro está estragado (Representante de instituição).*

Uma representante de instituição argumentou que as pessoas não reclamavam da má qualidade dos alimentos por medo de não receber mais as bolsas, ou seja, de sofrer retaliação, ou por vergonha de falar que o alimento está estragado e ser deselegante.

Como contrarrumor, também se acusava membros de instituições beneficiárias de fazerem mau uso dos alimentos doados. Durante uma fiscalização, por exemplo, um integrante da Associação me chamou para mostrar alimentos como aipim e jiló estragados nos fundos da instituição, demonstrando que não haviam sido distribuídos ou utilizados como deveriam. Ainda me disse que cortaram uma senhora do programa porque ela dava os alimentos para os porcos: "o programa não é pra isso".

Alguns representantes de instituições acusavam outros representantes de não distribuírem os alimentos, que por isso estragavam. Verifica-se que a disputa também acontecia entre os representantes das instituições que recebiam os alimentos.

Assim, manter um controle sobre as opiniões dos representantes de instituições era uma forma dos representantes da Associação se protegerem da péssima reputação que se poderia estar construindo sobre eles. O ideal era inibirem acusações sobre si e, quiçá, poder acusar outros.

"NÃO TÊM ORGANIZAÇÃO"

Os próprios membros da diretoria da Associação de Produtores diziam-me que o programa estava desorganizado e que nem sempre fora assim. Desse modo, confirmavam o que era argumentado por alguns representantes de instituições. Estes focavam na falta de organização da distribuição dos alimentos para as instituições, no sentido de que: alimentos podiam ser entregues em quantida-

des erradas, deixavam de ser entregues, não havia controle dos cadastros dos beneficiários e não havia dias e horários estabelecidos para a entrega.

> *O programa é uma "confusão generalizada". (...) Tudo tem que ser documentado, protocolado, porque nos dá suporte e a eles também (Representante de instituição).*

> *Não tem dia certo, você está de saída e chega de repente. Antes tinha um calendariozinho, um ou dois anos atrás. Tinha uma carteirinha (Representante de instituição).*

> *Mencionou que o programa está uma "bagunça". A manteiga tem que vir dobrada, arroz também, "se não vir completo, vou ligar para a Conab. Gosto muito deles, mas..." (Representante de instituição).*

Diante disso, houve quem afirmasse o contrário, que a Associação fazia reuniões e tinha cadastros dos beneficiários para poder conferir quem recebia as "compras" e evitar que uma pessoa pegasse em dois lugares. Este era um antirrumor, nos termos de Rainaudi, usado para desmentir as acusações. Essa afirmação podia ser entendida como uma forma de não prejudicar a Associação ou buscar evitar que sua instituição fosse "cortada" do programa.

"CORTAR": "OS DIFÍCEIS DE LIDAR" VERSUS "OS PARCEIROS"

> *Observou que Y. sempre questiona o fato de terem suas compras cortadas e que para respondê-lo irá usar de "sinceridade", embora não soubesse se seria "feliz" em sua fala. Inicialmente, parabenizou Y. pela sua "competência" e afirmou como motivo do corte: "era difícil de lidar com o senhor, hoje o senhor é um parceiro, um amigo". Disse estar "arrependida", pois "embarcou" na conversa de uma pessoa que a aconselhou a cortar as cestas (Descrição de reunião).*

As acusações de "cortes" podiam se relacionar com: (1) a situação de eliminação de instituições que recebiam os repasses de alimentos da Associação; (2) a exclusão de um produtor fornecedor de alimentos; (3) a diminuição na quantidade de alimentos repassados; ou (4) a retirada de beneficiários da lista das instituições.

Quem efetuava os "cortes" podia fazê-lo no sentido de evitar fornecer recursos que fomentassem o fortalecimento político de agrupamentos adversários. O fortalecimento político de rivais podia resultar em enfrentamentos, corroborados pelo fato de existirem os "difíceis de lidar" e, em oposição, os "parceiros". Portanto, a "questão política" era um argumento apontado tanto para a exclusão de um beneficiário pela instituição quanto para a eliminação de uma instituição

pela Associação.

Em defesa, a retirada de beneficiários do programa, efetuada pelas instituições que distribuíam as "compras", era argumentada pelos representantes como sendo um gesto que visava beneficiar quem "precisa mais". A pessoa poderia estar desempregada e quando se empregou foi "cortada" do programa. Às vezes, a pessoa "cortada" estava de acordo com o corte, outras vezes não concordava – diziam os representantes das instituições. Alguns indicadores foram apontados como motivos de conceder o benefício a alguém: famílias com muitos filhos, com idosos que gastam muito comprando remédios, quem tem casa alugada, quem está desempregado, quem mora no bairro etc.

A má seleção das famílias podia levar ao "corte" das próprias instituições. Por exemplo, um dos fiscais da Conab fez perguntas a alguns beneficiários na hora da entrega das "compras" e depois conversou com o presidente da Associação sobre a sua constatação. Ele disse que abordou uma mulher cujo marido era pedreiro e enfatizou que pedreiro podia receber um bom salário. Assim, falou em "corte" e em substituição de instituições, o que poderia ser realizado por meio de um ofício encaminhado ao escritório da Conab, comunicando a troca e os motivos. Portanto, seria viável valer-se desse mecanismo excludente.

Tanto instituições foram "cortadas" ao longo dos oito anos de implantação do programa, quanto a quantidade de alimentos fornecida para cada instituição foi reduzida. Uma representante de instituição disse-me que recebia 70 bolsas de "compras" e agora só recebe 50, outro recebia 100 e agora só recebe 70, e assim por diante.

O maior motivo apontado para a diminuição no número de bolsas era a inserção de igrejas como instituições beneficiárias desde o ano de 2010. Tal fato gerou a hostilidade dos representantes de associações de moradores, como instituições beneficiárias, direcionada aos representantes das igrejas.

> *Na igreja católica, doce estraga. Se na igreja precisa de 100 bolsas, eles mandam 200. Falta organização, competência. A gente sabe de coisa preta mesmo, só que a gente não tem como provar (Representante de instituição).*

Alguns representantes de instituições questionavam o fato de a igreja católica receber as compras e não entregar, demorar para entregar enquanto o alimento estragava e já receber cestas básicas doadas pelo Fórum de Justiça. Retirar as associações de moradores da lista de instituições beneficiárias do programa e colocar as igrejas em substituição pode ser uma estratégia a fim de diminuir cobranças e acusações no campo da disputa política, já que a atuação das igrejas geralmente se dá de acordo com a doutrina da caridade.

> *Cortaram daqui para botar lá, cortaram de todos os bairros para doar para a igreja. Quem pega aqui, pega na igreja também, pega duas vezes. Todos os bairros também têm as igrejas, pegam duas vezes. Todas as igrejas estão tirando da boca de quem precisa (Representante de instituição).*

Um representante de associação de moradores afirmou que algumas instituições traziam problemas para a Associação de Produtores, mas, no seu caso, não entendia porque teve o número de cestas básicas reduzido, causando mal-estar em sua relação com os moradores do bairro.

> *Fez muita falta, eu não tinha quem tirar. Eu não sei porque tiraram, não teve nem reunião porque tirou. Porque não continuar comigo e eu não atender. Cria contrito na própria comunidade com a gente. Não podia cortar, coloca a gente contra o povo, se eu não uso a cabeça... comecei a dividir, eu me dou bem por causa disso (Representante de instituição).*

O corte no número de cestas básicas prejudicaria o estabelecimento de sua representatividade política no bairro. Neste caso, para construir representatividade dependia da "parceria" com a Associação. Como comentou outra representante de instituição: "eu ajudo eles e eles me ajudam". Referia-se à sua aliança com representantes da Associação de Produtores.

Segundo entrevistas realizadas, representantes de associações filmavam e fotografavam os alimentos que chegavam para realizar denúncias. Por essas "questões políticas", foi afirmado que a Associação de Produtores retirou cestas que eram direcionadas às associações de moradores.

Se representantes de instituições causavam esse problema político, e eram ameaçados pelo "corte", eles eram acusados de fazer "uso político" das "compras".

AS RETALIAÇÕES E O CLÍMAX

O clímax da retaliação aconteceu quando um conflito explícito se deu entre um representante de uma instituição, Oliveira, e os dirigentes da Associação de Produtores. Eram membros de agrupamentos que apoiavam candidatos à prefeitura na condição de adversários.

Oliveira me convidou para ver a distribuição das compras do PAA às famílias beneficiárias, em sua casa. Na ocasião da distribuição, o fato que fez culminar o conflito aberto foi justamente o questionamento deste senhor a respeito da forma que as compras estavam sendo entregues.

O trator da Associação trouxe as "compras" para Oliveira distribuir entre os moradores. Ao chegar o trator, Oliveira iniciou reclamações sobre o horário e

observou que o arroz chegou na saca e não em pacotes prontos para a redistribuição entre os beneficiários. Exaltado, questionou como iria fazer para distribuir o arroz. A moça, que estava com a listagem da quantidade de alimentos que deveria ficar na casa de Oliveira, mencionou que o arroz estava indo assim para todas as instituições, a solução seria medir em uma vasilha de um quilo e colocar em uma sacola plástica. Ele afirmou que não receberia os alimentos e que não precisavam nem retirá-los do trator, poderiam retornar. Virou-se e seguiu entrando em sua casa. Diante desta situação, o trator retornou com as "compras" para a Associação de Produtores.

Em meio a discussões entre os participantes da organização local do programa por conta do fato ocorrido, o vice-presidente da Associação, irritado, afirmou que iria ligar para a Conab para cortar Oliveira do programa, já que, segundo ele, Oliveira estaria recebendo 50 bolsas e distribuindo 30 para um político. Além disso, Oliveira não teria cadastro dos beneficiários – lançava, assim, contrarrumores. Ainda queixou-se de que Oliveira estaria "falando mal" dele e que amedrontava as pessoas.

Depois desta distribuição de alimentos, não permaneci mais no município, não podendo registrar o desenrolar da história: se foi instaurado um processo na justiça contra Oliveira, se ele foi cortado do programa ou se tudo permaneceu como antes.

Enfim, o importante é atestarmos a maneira como os agrupamentos políticos e suas alianças se confrontam cotidianamente por meio de um jogo de acusações e retaliações, a fim de convencer interlocutores sobre as más intenções e as más práticas de seu oponente.

Em meio a todas essas acusações, a diretoria da Associação resolveu realizar uma reunião com os representantes de instituições para esclarecer sua posição e salientar que a nova gestão estaria, gradualmente, direcionando as atividades para sanar os problemas que vinham se acumulando durante a gestão anterior.

Todas as questões levantadas obtiveram alguma resposta e o presidente afirmou que esclareceria as suspeitas de irregularidades. O vice-presidente solicitou que os representantes de instituições informassem sobre as acusações para que pudessem "apurar". Dessa forma, buscavam transformar os líderes "difíceis de lidar" em "parceiros", conciliando as intenções de todos. Ao dar participação no poder não haveria tanta necessidade de, difamando, solapar lideranças por questões de ascensão política. Contudo, essa prática conciliadora dificultaria a instituição de sólidos monopólios no local, que podiam terminar sendo substituídos por múltiplos centros de poder em maior equilíbrio de forças.

A TROCA INTENSA DE ACUSAÇÕES

Uma avalanche de acusações, conforme os quatro tipos esboçados aqui demonstraram, recaía sobre os dirigentes do programa. O fato das acusações serem consideradas uma "questão política" retirava delas certo conteúdo considerado verdadeiro. Com isso, a verdade sobre os fatos não é considerada nesta análise e sim o jogo de argumentações entre grupos hostis que se combatem veladamente.

A crença produzida na desqualificação alheia (ou do grupo alheio) e o controle de sua imagem podem gerar a inferioridade social. Quando esta prática é intensa entre adversários com poderes de retaliação mútua, revela-se a instabilidade do poder no cenário estudado. Os estudos sobre fofoca, vistos aqui, nos trouxeram exemplos de lugares em que a desigualdade de poder é mais acentuada. Dessa forma, a fofoca era um instrumento da elite para preservar sua alta posição. Os que estavam em uma condição de inferioridade não detinham poder de articulação para ser hábeis em fofocar. Este é o caso nas localidades de Makah, descrita por Paine, e Winston Parva, descrita por Elias.

No caso visto por mim em Italva, embora houvesse uma desigualdade de poder, ela não era tão marcada. Com isso, a instabilidade se sobressaiu, na forma de acusações mútuas. Busco novamente o auxílio de Douglas, lembrando suas análises sobre o estabelecimento da autoridade política na África (1966). Para a autora, a ordem (que mantinha os arranjos sociais) e a desordem (que destruía os arranjos sociais) estavam relacionadas a diferentes tipos de poder:

1) a ordem se manifestava por meio de poderes exteriores (símbolos, atos, palavras), que eram emitidos de maneira intencional e se relacionavam aos postos de chefia, assim protegiam a sociedade e eram aprovados, pois sustentavam a estrutura social;
2) a desordem se manifestava por meio de poderes interiores (mau-olhado, feitiçaria, dons psíquicos), que eram emitidos sem o controle do indivíduo e se relacionavam com os perigosos transgressores, assim punham em perigo a sociedade e eram condenados, pois ameaçavam a estrutura social.

Contudo, onde a autoridade política era fraca, essa divisão era difícil de ser identificada; chefes, por exemplo, podiam exercer poderes inconscientes e ser acusados, portanto, de realizar feitiçaria. Assim, quanto mais os postos estivessem abertos à competição, a legitimidade era mais difícil de se instaurar, de se manter e era sempre reversível (Douglas, 1966:81).

Em analogia, podemos apreciar um contexto italvense competitivo, com fracas autoridades políticas, em que a instabilidade se fez patente. Os mais marginais em termos de poder eram os que levantavam acusações a despeito de retaliações que pudessem sofrer. As fofocas ou rumores não foram, portanto,

instrumentos da elite, neste caso. Os que detinham maior poder reagiam aos ataques. Este raciocínio faz ainda mais sentido se lembrarmos da afirmação de Herskovits, recuperada por Paine, de que a fofoca é uma forma cautelosa de ataque porque é usada quando alguém não pode arriscar uma abertura e ataque formal (Paine, 1967: 278). Eram cautelosos os que não podiam confrontar abertamente por terem poderes mais fracos, embora em contexto de baixo nível de desigualdade de poder. Confrontavam-se mais secretamente, transmitindo informações boca a boca. As provocações foram aceitas e mereceram algum tipo de revide, já que as imagens estavam em jogo perante a pesquisadora, mas não foram, na maior parte dos casos, desmentidas (antirrumor) e sim contra-atacadas (contrarrumor).

A POLÍTICA: "NÃO É UM PROGRAMA POLÍTICO, É SOCIAL"

Apesar de constatar como o embate político funcionava na execução do PAA, percebi que alguns interlocutores faziam uma distinção entre "política partidária" e "política social". Assim, uma moradora afirmou que "Deus criou a política para ser uma coisa boa, mas a política é suja". Consequentemente, *política* era um termo ambíguo: se "limpa", podia se referir à "política social", se "suja", à "política partidária".

Como a *política* desagradava, ela podia ser considerada no vocabulário local uma "nojeira" ou "imundície". Não era exatamente algo nojento ou sujo, mas que provocava repulsa devido ao seu potencial poluidor, pois havia a probabilidade das relações incorporarem maus aspectos, como atos imorais e corruptos. Nessa direção, um pesquisado sentenciou: "vira uma nojeira isso aqui por causa de política".

Por outro lado, destacando a limpeza ou a moralização, as pessoas se expressavam: "onde eu passo, meu caminho tem que estar limpo" ou "sabia que ia ganhar uma escovada" (escovar no sentido de limpar). A própria afirmação de ter o "nome limpo" se remete a estar longe de irregularidades.

Idealmente, a "política social" parecia estar redimida do conteúdo "político", era para conter uma atuação limpa e bondosa, e significava uma intervenção do Estado e não um espaço para representação política – partidos, câmaras, vereadores, prefeitos. Na visão de alguns, o PAA foi iniciado com a "idealização" de uma mediadora local, mas "entrou política" durante a sua realização.

O clima de conflito, ódios e mágoas (a guerra política) é que trazia a imagem negativa da *política*:

> *Gosta de política, mas não de briga, se vê*
> *briga vai saindo de perto (Diário de campo).*

> *O cara que é amigo desde a infância estranha o amigo, (...) chega a hora de você dizer: rapaz esses caras vão cair no tapa (W.).*

> *Na época o programa era bom. O nome veio indicado de Brasília. No princípio, começou a entrar "brigas, política". X. e Y. arrumaram uma política (M.).*

Portanto, à *política* se associava o termo "briga", que se intensificava em períodos eleitorais: "em tempo eleitoral a política é grande". Mas *política* também se associava à "malícia":

> *Os Conselhos eram manipulados por ele. Tinha que saber escolher a equipe, tomava decisões com o coração, a política surgiu. Os políticos começaram a se aproximar para tirar proveito mesmo. A gente via que tinha que ter a política. Não tenho essa malícia de política. (...) é uma jogada política (Z.).*

De certo modo, a "briga" trazia um efeito ruim para a obtenção de conquistas. Como foi dito: "quando as autoridades brigam, quem perde é o povo". A "briga" trazia o "enguiço". Enguiço significava interrupção na resolução de problemas, como um carro que enguiça, ele para, não flui. Podia-se dizer que alguém era "enguiçado" ou que alguém nunca "enguiçou" com os vizinhos. Quando algo contrariava também usavam a expressão "pular", como uma manifestação de desagrado, uma queixa relacionada imaginariamente com um gesto. Por exemplo: "Começaram a cobrar pela usinagem, daí o pessoal pulou". Em reunião do Conselho Gestor de Microbacias Hidrográficas, ouvi um dos componentes mencionar, contrariado com a decisão, que ia "pular". Portanto, pular significava reclamar, exaltar-se, ir contra uma decisão. Assim, temos as seguintes associações:

Política [partidária]: briga, enguiço, pulo, malícia, nojeira

Todos os termos apresentam aspectos negativos, que fogem de algo que transcorre calmamente, de forma harmônica. Todos são vocábulos que se impregnam de associações conflituosas, que proporcionam más relações sociais. Relações essas tão caras ao universo político eleitoral, para conquistar eleitores ou adeptos.

A *política* em seu sentido social era considerada boa quando pura, ou seja, desde que ela não se misturasse com a "política partidária". Fazer algo pelo que se considerava "interesse próprio" ou do seu grupo era recriminado nas ações políticas. Contrariamente à partidária, a "política social" se relacionava com o desinteresse. Assim, mencionou um interlocutor: "A política passou, nosso trabalho é um trabalho social. Nunca busquei um tostão, é para sociedade". O trabalho social se relacionava à filantropia. Nesse sentido, foi enfatizado por uma funcio-

nária da Apae: "Se fizer campanha política é justa causa. É uma instituição filantrópica". Diferenciações também foram feitas entre o técnico (servidor público) e o político. O técnico, segundo um funcionario da Emater, não está "interessado" no "tempo político" e sim em seu "trabalho" e em seus "projetos".

Outro elemento associado à "política social" é a "união":

> *Tem que se juntar mais entre si, a união é a coisa mais forte que existe (K.).*

> *Ia ajudar mais os moradores se tivesse mais união. Pretendo enfiar na cabeça do pessoal, que associação é união (L.).*

Por fim, podemos pensar na "política social", ou na *política* em sua face positiva, como associada ao "entendimento". O entendimento se referia a uma relação amistosa, geralmente com um superior hierárquico. Foi dito que o prefeito tinha "entendimento" com o governador e, em ato público no local, o vice-governador falou em "entendimento" entre políticos e em ser "amigo" do presidente da república.

Ainda que não esgotando as possibilidades, podemos inferir as seguintes correlações:

> *Política [social]*: trabalho, entendimento, união, bondade, limpeza

Os significados dos termos esboçados acima traduzem uma positividade empregada culturalmente. A ideia de "trabalho" carrega um sentido de dignidade, pois se relaciona com a realização de algo e de si, algo construtivo, que insere o ser humano na coletividade. Para isso, emprega-se a faculdade intelectual, a razão criativa. O "entendimento" e a "união" também possuem um conteúdo de sociabilidade, de integração, portanto, de civilização. A "bondade" se refere diretamente à nobreza de alma e à generosidade e amabilidade em relação aos indivíduos com os quais se convive. Enquanto isso, o termo "limpeza" sugere a retirada de sujeira e a libertação de impurezas, tanto materiais quanto morais, facilitando um tratamento aceito como mais honesto. Todos os termos favorecem a comunhão e as boas relações, diferente dos associados à ideia de "política partidária", que traduzem a desagregação.

Nesse sentido, ao falar de uma *política* voltada para o espaço da disputa representacional, enfatizava-se a "briga" (os desentendimentos, as reclamações e as manipulações). A "questão política" sinalizava todo este ambiente disruptivo, no qual vigoravam "interesses próprios", tão distinto de onde vigora a preocupação com a coletividade, que marca a "política social" no imaginário dos italvenses. Quando uma "questão" era "política" nela se envolvia o combate aos

adversários. Combate este que aqui se dava por meio de acusações, muitas vezes sem qualquer materialidade ou fundamento.

MEDIADORES POLÍTICOS NA EXECUÇÃO DE PROGRAMAS PÚBLICOS

Para analisar a atuação dos mediadores italvenses, é importante considerar as mudanças ocorridas, nas últimas décadas, no papel do Estado e na organização da participação dos agentes nos assuntos públicos (Neves, 2008: 28). Neste contexto, instituições sociais foram criadas, representantes foram legalmente reconhecidos e programas foram executados tendo como princípio norteador a "cidadania". As instituições criadas se constituíram em centros redistribuidores de recursos. Com essa mudança histórica, também foram alteradas algumas características dos mediadores políticos, que passaram a participar das esferas de decisão relativas aos programas públicos.

A maior autonomia municipal, reforçada na Constituição de 1988, criou a possibilidade de executar programas e projetos públicos no município tanto por membros da prefeitura quanto por membros das instituições locais. A não obrigatoriedade, por parte do governo municipal, de aderir às propostas de execução de programas públicos pôde abrir espaço para que mediadores que comandavam as demais instituições situadas nos locais se habilitassem a executar os programas. Tal situação gerou recursos aos mediadores locais, que puderam aumentar seu prestígio e poder, muitas vezes em detrimento dos políticos que geriam as prefeituras, tornando o campo político local algo em constante movimento de pessoas. Portanto, a dependência quase absoluta dos moradores em relação às prefeituras pôde diminuir e, assim, as oposições potenciais se capacitaram à concorrência. Essas conclusões foram possibilitadas pelo caso aqui estudado, quando representantes da Associação detinham certa influência política.

Em Italva, os mediadores exercitavam sua compreensão quanto aos procedimentos vigentes nas relações políticas e burocráticas. Como *mediadores participativos*, estavam voltados para o aprendizado burocrático e a participação na execução de programas e de assuntos públicos. Além disso, buscavam se aliar a pessoas que pudessem oferecer um suporte ou assistência de ordem técnica.

Diante disso, travar relações com agentes de Estado era importante. A busca dos mediadores por estabelecer relações com funcionários de Estado e políticos fez-me enfatizar o termo *aproximação*. Construindo vínculos, o mediador tem como estratégia garantir um nível de proximidade e de continuidade na relação. A continuidade dos laços, evocando um passado, faz com que geralmente tais laços se promovam à condição de amizade. Solidificando-se, a relação passa a ser vista como afastada do interesse calculista e assim é valorizada moralmen-

te. De outro modo, a proximidade forjada entre o mediador e seu interlocutor, pautada em acolhimento mútuo, tenta manter o vínculo, contrapondo-se ao distanciamento, que torna o poder político algo inacessível.

Vínculos, elos, laços, pactos são termos de sentido aproximado e usados no campo acadêmico para falar do fenômeno da mediação, implicando sempre a interação e a proximidade. Consequentemente, o que constitui e sustenta a mediação política, enquanto prática, é a busca por proximidade e continuidade na relação entre as pessoas e, por conseguinte, entre as instituições. Compreendo que o termo *aproximação* funde esses dois aspectos, remetendo-nos a um processo em que se busca, de forma constante, proximidade e continuidade.

O mediador, ao transitar por diferentes meios, constrói pontes e canais de comunicação (Velho, 2001: 25). É assim que diversos autores, ao falarem em mediação, focalizaram a capacidade comunicativa, a interação entre níveis socioculturais distintos, as interligações, o trânsito e a circulação. Kuschnir, por exemplo, afirmou que o mediador teria "capacidade de circular e compreender diferentes códigos e valores, adaptando-os e traduzindo-os para promover a comunicação entre grupos" (2001: 143-144). Portanto, destaca-se, na atuação do mediador, o "pertencimento e participação em múltiplos mundos sociais e níveis de realidade" (Velho, 2001: 20) ou, de outro modo, a "integração do homem a universos de significação específicos" (Neves, 2008: 21).

Reconhece-se, portanto, a existência de universos de significação diferenciados, que precisam interagir em determinados momentos, em especial por meio da atuação de uma pessoa na condição de mediadora. Pelos diversos pertencimentos e consequente capacidade de decifrar diversos códigos culturais, o mediador político torna-se um mediador profissional. Segundo Velho, os políticos são mediadores profissionais, porque têm consciência de sua tarefa medidora e apresentam projetos de mediação. Por meio desses projetos, atuam prospectivamente, elaborando estratégias de ação e fazendo escolhas num campo de possibilidades (Velho, 2001: 26).

Para Neves, o mediador promove um conjunto de práticas que permitem criar um universo de compreensão sobre as alternativas de interligação (2008: 38). Assim, os mediadores não são meros repetidores dos termos utilizados em universos de significado: "eles próprios constroem as representações dos mundos sociais que pretendem interligar" (1997: 228). De outro modo, incorporam termos dos universos interconectados e também constroem, com os agentes dos universos em relação, outros universos de sentidos e normas.

Em geral, nos processos de interligação realizados por mediadores, as relações podem ser entre eles e os mediados, entre eles e seus pares ou entre eles e representantes do poder público ou privado. A proximidade foi mais estudada em relação aos mediados ou possíveis eleitores, na situação de busca por

construir adesões, enquanto a concorrência entre os pleiteantes por melhores posições mediadoras apareceu, geralmente, como algo secundário na literatura. Em Italva, a disputa entre mediadores, em grande parte, visava o estabelecimento de vínculos com agentes estatais. A busca por maior *aproximação* com agentes estatais foi também expressa, por pesquisados, pelo uso de outros termos, como: "correr atrás" e "agir" (denotando deslocamentos). Os mediadores disputavam relações com agentes de Estado para que obtivessem recursos públicos[10].

Embora a categoria nativa *acesso*, enfatizada por Kuschnir (2000), se relacione a uma proximidade com órgãos públicos com o fim de obter recursos e informações, distingue-se da categoria *aproximação*, que adotei para designar este mesmo contato com órgãos públicos. Diferentemente de Kuschnir, analisei como por meio da *aproximação* os mediadores reproduziam ou modificavam as figurações de mediação, já que enfatizei as posições mútuas e o esforço para que fossem ocupadas posições mais proeminentes.

Ao examinar as figurações de mediação, compostas pelas relações de disputa, percebemos que constituir-se enquanto mediador dependia da relação com uma gama de postulantes ao mesmo papel. A disputa, no cenário estudado, foi movimentada pelas alegações referentes à execução do PAA.

No contexto, considerei as possibilidades de manutenção da posição de proeminência dos mediadores políticos. Como manter sua posição em ambiente de disputas pela relação com agentes de Estado? Ao mesmo tempo em que era recomendável evitar "brigas" e "enguiços" com agentes estatais, era preciso manter o controle sobre as opiniões a seu respeito e a respeito de sua condução dos assuntos públicos. O mediador, esboçado neste texto, incorpora as diversas qualidades já descritas na literatura, mas, sobretudo, é "ágil", atento às oportunidades, burocraticamente orientado, preza relações amistosas e pisa num terreno movediço, permeado por concorrentes.

10 Em função dessa busca por *aproximarem-se* de agentes do Estado, correndo em sua direção, almejando ocupar cargos estatais e seguindo as normas formais para travar contato com eles (aceitando a hierarquização), entendi que esses mediadores estavam a favor do Estado. Com esta proposição, faço alusão à obra de Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Lembrando a célebre frase de Lowi, "política pública faz política", pois forma apoios, rejeições e disputas em torno dela (*apud* Souza, 2006:28), enfatizo que os programas públicos não fazem política no sentido de fomentar o início das relações políticas. Mais exato seria dizer que as políticas públicas, na forma dos programas, são implementadas em meio a espaços de mediação, que funcionam como arenas, favorecendo alguns agentes e agrupamentos que já existiam em disputa política. Assim, podemos reelaborar: "política pública potencializa ou redireciona a prática de agentes políticos".

Como pretendi demonstrar, os mediadores ou coordenadores locais dos programas podem reordenar os contextos sociais sobre os quais intervêm, jun-

tamente com agentes técnicos, que representam os governos, e demais agentes e representantes de instituições envolvidos. No caso do PAA, no municipio em foco, as acusações funcionavam como meio de regulação do jogo de forças entre os grupos políticos, transformando a execução do programa público não só em uma fonte de recursos como em uma fonte de tropeços, pois executar um programa gerava a vigilância sobre as ações e a expectativa pela má execução. Se esta de fato ocorresse ou as pessoas acreditassem nela, poderia se transformar em uma forma de denigrir seu oponente, retirando dele prestígio.

Tal prática acusatória acarretava uma espécie de guerra psicológica entre os mediadores, que era traduzida como "questão política". A política, em seu sentido partidário, era qualificada como espaço de "nojeira", no qual os agentes "brigavam", "enguiçavam" um com o outro, ou "pulavam" ao se exaltarem com as decisões, sempre utilizando a "malícia" em suas ações. Ao contrário, a política, em seu sentido social, era considerada como "limpa" e proporcionava o "entendimento" e a "união" por meio do "trabalho" e da "bondade". Assim, a "questão política" se identificava com a atuação na esfera da "política partidária". Ao alegar que as acusações se referiam às "questões políticas", aquelas se transformavam numa forma de brigar ou se desentender, quando podiam ser vistas como inverdades lançadas tipicamente em meio às disputas políticas.

Acusações sobre "cortes" mal intencionados, falta de organização, má qualidade dos alimentos ou enriquecimento ilícito movimentavam o jogo de forças entre os grupos. Os golpes no adversário político ressaltam a instabilidade na concentração do poder. Mais do que manter a unidade social, as acusações, por serem regidas por interesses próprios, esgarçavam o tecido social. O conflito, se não era permanente, se tornava agudo em ciclos curtos de tempo, quando cada pretenso mediador se movimentava para alargar sua influência e subir na escala de poder e prestígio.

A literatura sobre rumores, usada neste texto, corroborou o uso de comentários ou afirmações depreciativas como armas contra rivais políticos. Essas alegações depreciativas receberam o nome de rumores, fofocas e escândalos, dependendo da corrente teórica. Usei majoritariamente o termo acusação pelo emprego realizado em uma situação de meu contexto de pesquisa.

Pontuo algumas conclusões deste estudo:

1) A detenção do programa no nível local possui, portanto, duas faces: pode gerar o aumento de poder e pode, com o passar do tempo, gerar o declínio deste mesmo poder, por conta de acusações desfechadas por rivais políticos. As acusações são uma forma de regular os poderes políticos e solapar lideranças, por isso, apesar dos programas públicos proverem o controle dos recursos, também podem ser motivo de diminuição e perda de prestígio ou poder.

2) A literatura sobre fofoca, usada neste texto, enfatizou-a como instrumento dos mais altos em *status*, que a usariam para colocar os demais em seus devidos lugares. Neste texto, os comparativamente mais baixos em *status* lançavam acusações a fim de minar o poder dos que lhes eram superiores – diante dos contatos e recursos que controlavam. Isso era possível por uma menor desigualdade de poder entre eles, se relacionarmos com outras realidades. Assim, a instabilidade política reinava. A competitividade aumentava e, em consequência, as autoridades podiam ficar mais enfraquecidas em seus poderes, ocorrendo uma maior rotatividade nas posições de proeminência.
3) As eleições consideradas não eram apenas aquelas para escolha de representantes federais, estaduais e municipais. Portanto, as eleições se multiplicam e seus efeitos repercutem de acordo com o poder de influência das instituições e associações que as realizam, fazendo talvez com que a política seja mais permanentemente vivenciada no tempo – ao menos para os que participam dessas associações, em comparação às épocas históricas em que havia maior centralização de poder nos governos.
4) Num contexto histórico em que mediadores, vinculados a instituições, podem executar programas públicos, a concorrência política no município tendia a aumentar. Os mediadores aprimoravam seus aprendizados burocráticos e suas relações político-administrativas. Por participarem prescritivamente dos assuntos públicos, chamei-os de *mediadores participativos*. Eles buscavam se *aproximar* dos agentes estatais, o que contribuía para reproduzirem ou alterarem as posições nas figurações de mediação locais. Se em suas representações prezavam por relações amistosas, viam-se em um campo insidioso, construído por concorrentes que, como eles, tentavam aproveitar e criar oportunidades.

Diante disso, a questão é: como construir legitimidade? Lembro que o vice-presidente da Associação pensava em chamar seu oponente nas eleições para ser membro do Conselho Fiscal. Dessa forma, as alianças podem favorecer o estabelecimento do poder de um agrupamento ou sua maior facilidade de governar. Assim, podemos considerar que a partilha do poder o mantém em certas mãos, por determinado tempo. Mas essa prática conciliadora dificulta a constituição de monopólios, que podem ser progressivamente substituídos por diversos centros de poder em maior equilíbrio de forças.

A literatura sobre os rumores nos expõe que a estratégia de espalhá-los é antiga e foi, inclusive, um conselho dado por Maquiavel na obra *O Príncipe*. Nesse sentido, repito que para manter-se numa posição de poder é também preciso controlar as opiniões a seu respeito, pois as verdades são apenas criadas ou construídas na mente das pessoas. Com o embate discursivo demonstrado neste texto, busquei retratar o cotidiano da atividade mediadora durante a execução

do programa público. A mediação apareceu como intensamente disputada entre pretensos mediadores, que instabilizavam o contexto político.

Monique Florencio de Aguiar é graduada em Ciências Sociais, mestre e doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. Autora do livro *A mediação a favor do Estado: disputas entre mediadores políticos pela aproximação com agentes estatais*. Atualmente, é bolsista de pós-doutorado na Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDRIN, Philippe

2005 "Rumeurs: Il n'y a pas que la vérité qui compte...". *Comprendre LES RUMEURS,* Mensuel, n. 164.

2011 "Rumeurs: Il n'y a pas que la vérité qui compte". *Science Humaines. DOSSIER: Qu'est-ce que la rumeur?*.Disponível em: http://www.scienceshumaines.com/index.php?lg=fr&id_dossier, acesso em 05 de maio de 2014.

AUYERO, Javier

2005 *La política de los pobres*. Buenos Aires, Manatial.

BAINILAGO, Louis

2008 "Les Accusation de la sorcellerie au regard de l'anthropologie". *Revue Centre-Africaine d'Anthropologie*, n. 2.

BETO, Frei

2004 República Federativa do Brasil. *Cartilha da Mobilização Social do Fome Zero*.

BONHOMME, Julien

2006 "Philippe Aldrin, sociologie politique des rumeurs".*L'Homme – Revue Française d'Anthropologie*, 180.

BOURDIEU, Pierre

2007 *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil.

2008 *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre, Zouk.

CLASTRES, Pierre
2012 *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac Naify.

DOUGLAS, Mary
1966 *Pureza e perigo.*São Paulo, Perspectiva.

ELIAS, Norbert
2000 *Os estabelecidos e os outsiders – sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

FAVRET-SAADA, Jeanne
1977 "Les Mots, la mort, les sorts". *CAIRN.INFO*, 138. Disponível em: http://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=BISH_2009_138.

GLUCKMAN, Max
1963 "Gossip and Scandal". *Current Anthropology*, 4:307-316.

HALPERN, Catherine
2004 "Ce que les croyances ont à nous dire". *Sciences Humaines*, n. 149, mai. Disponível em: http://www.scienceshumaines.com/articleprint2.php?lg=fr&id_article=4052, acesso em 9 de jun de 2013.

HAVILAND, J. B.
1977 "A Plea for Gossip". *Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan*. Chicago.

KUSCHNIR, Karina
2000 *O cotidiano da política*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
2001 "Trajetória, projeto e mediação na política". In KUSCHNIR, Karina e VELHO, Gilberto (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro, Aeroplano Editora.

MAQUIAVEL, Nicolau
2014 *O príncipe*. Porto Alegre, L&PM.

MENDONÇA, Daniel
2004 "Notas sobre o 'efeito de presença' da representação". *Revista de Sociologia e Política*, n. 23: 79-87.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME.
S./d. *Cidadania: o principal ingrediente do Fome Zero*. Livreto.

NEVES, Delma Pessanha
1997 "O processo de assentamento possível: os assentados e os mediadores institucionais". In _____. *Assentamento rural: reforma agrária em migalhas: estudo do processo de mudança da posição social de assalariados rurais para produtores agrícolas mercantis*. Niterói, EDUFF.
2008 *Desenvolvimento social e mediadores políticos*. Porto Alegre, Editora da Universidade do Rio Grande do Sul.

NICHOLAS, Ralph W.
1979 "Segmentary Factional Political Systems". In SWARTZ, Marc J.; TURNER, Victor W.; e TUDEN, Arthur (orgs). *Political Anthropology*. Aldine Publishing Company.

PAINE, Robert
1967 "What is Gossip About? An Alternative Hypothesis". *Man*, 2(2):278-285.

RAINAUDI, Claude
2005 "Rumeurs, anti-rumeur et contre-rumeur: Comment renforcer une rumeur hostile et perdre de l'argent?". *Libéralisme e demócratie: accueil*. Disponível em: http://liberalisme-democraties-debat-public.com/spip.php?article9, acesso em 04 de maio de 2014.

SAHLINS, Marshall
2004 "Homem pobre, homem rico, grande-homem, chefe: tipos políticos na Melanésia e na Polinésia". In *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, UFRJ.

SOUZA, Celina
2006 "Políticas públicas: uma revisão da literatura". *Sociologias* (UFRGS), Porto Alegre, v. 8, n. 16: 20-45.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de e CASTRO, João Paulo Macedo e
2015 "Notas para uma abordagem antropológica da(s) políticas(s) pública(s)". *Revista Anthropológicas*, ano 19, 26(2): 17-54.

VELHO, Gilberto
2001 "Biografia, trajetória e mediação". In KUSCHNIR, Karina e VELHO, Gilberto (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro, Aeroplano Editora.

Jornais: *UR-Gente,* janeiro/2004; *UR-Gente,* agosto/2004; *UR-Gente,* novembro/2004; *UR-Gente*, maio/2006.

Recebido em 21 de setembro de 2016. Aceito em 11 de junho de 2018.

A invenção da infância: mudança geracional na comunidade de Feira Nova (Orobó – PE) a partir do Programa Bolsa Família

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148951

Patrícia Oliveira S. dos Santos
e Flávia Ferreira Pires

Universidade Federal de Campina Grande | Campina Grande, PB, Brasil
Universidade Federal da Paraíba | João Pessoa, PB, Brasil
patriciaoss1288@yahoo.com.br, ffp23279@pesquisador.cnpq.br

RESUMO

Na comunidade de Feira Nova, um pequeno povoado rural, pertencente à cidade de Orobó, no Agreste pernambucano, Nordeste do Brasil, há um ideal de infância que se encontra relacionado ao não trabalho, à escolarização e à ludicidade. Contudo, essa compreensão de infância não foi vivenciada pelas gerações de avós e mães das crianças da geração contemporânea. Essa negação está, sobretudo, assentada na necessidade que lhes foi imposta pelo trabalho precoce e pela ausência total ou parcial de escolarização. Diferente das predecessoras, a geração atual de crianças encontra-se determinantemente marcada pela escolarização e largamente ausente do trabalho infantil, o que vem configurando uma importante mudança na forma em que a infância é vivenciada nesse contexto. O presente texto refletirá sobre essas mudanças que reverberam em uma maior atenção para as crianças no meio rural e surgem a partir de um processo de institucionalização da infância. Esse processo ganha força a partir da implementação e efetivação de programas sociais de transferência condicionada de renda, a exemplo do Programa Bolsa Família, que nesse contexto vem mudando, entre outras coisas, o lugar de socialização das crianças rurais e as marcas geracionais da infância.

PALAVRAS-CHAVE

Crianças, Infância, mudança geracional, Programa Bolsa Família, trabalho infantil

THE INVENTION OF CHILDHOOD: GENERATIONAL CHANGE IN FEIRA NOVA COMMUNITY (OROBÓ – PE) FROM THE BOLSA FAMÍLIA PROGRAM

ABSTRACT
In the community of Feira Nova, a small rural village belonging to the city of Orobó, in the Agreste region of Pernambuco, Northeastern Brazil, there is an ideal of childhood that is related to non work, schooling and playfulness. However, this understanding of childhood was not experienced by the generations of grandparents and mothers of the children of the contemporary generation. This denial is mainly based on the need imposed on them by early work and by the total or partial absence of schooling. Different from their predecessors, the current generation of children is determined by schooling and largely absent from child labor, which has been an important change in the way childhood is experienced in this context. The present text will reflect on these changes that reverberate in a greater attention to children in the rural environment and arise from a process of institutionalization of childhood. This process gains strength from the implementation of social programs of conditional income transfer, such as the Bolsa Família Program, which in this context has been changing, among other things, the place of socialization of rural children in relation to generational processes.

KEYWORDS
Children, Childhood, Generational change, Bolsa Família Program, Child Labor

INTRODUÇÃO E METODOLOGIA

O presente artigo é um recorte de um trabalho de dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Fruto de uma pesquisa de campo realizada durante os três primeiros meses do ano de 2013, a pesquisa que dá sustentação a este trabalho foi realizada em uma pequena comunidade rural do município de Orobó (PE). Nossa intenção neste trabalho é apresentar ao leitor uma mudança que vem ocorrendo na comunidade rural de Feira Nova[1] em relação à concepção de infância, sobretudo pela forma que vive a atual geração de crianças nesse contexto.

Tais mudanças encontram-se relacionadas às experiências de infâncias vividas pelas gerações anteriores à das crianças de hoje. Isto porque as gerações anteriores viveram sua infância muito marcada pelo próprio modo de vida camponês. Ou seja, vivenciaram o trabalho com a terra desde a mais tenra idade. Inserir a criança no trabalho familiar com a terra é parte do processo de socialização da criança no mundo rural. Mais do que uma condição social que gera o provimento necessário para a subsistência da família camponesa, o trabalho com a terra é um modo de vida que é transmitido entre as gerações, "além de produzir bens de consumo familiar e excedentes comercializáveis, os camponeses formam pessoas que se tornam os futuros trabalhadores" (Marin, 2008: 115). Por isso, as gerações anteriores, em especial a geração de mães e avós das crianças de hoje, comumente afirmam ter como marcador social de sua infância o trabalho na roça.

A escolha pelo recorte de gênero, mães e avós, se deu pelo próprio encaminhamento da pesquisa e não por uma escolha previamente definida. Nossos sujeitos principais de pesquisa são as crianças cujas famílias fazem parte de

1 Feira Nova será aqui tratada como comunidade, embora recentemente tenha recebido o status de Vila, por ser essa a forma utilizada pelos seus moradores quando se referem ao local.

políticas sociais, a exemplo do Programa Bolsa Família (PBF). Ao pesquisarmos com, entre e a partir das crianças, buscamos entender sua relação com o programa. Elas nos direcionaram até suas mães e em alguns casos até suas avós, informando-nos que seriam elas quem melhor saberiam nos falar sobre aquilo que desejávamos saber[2]. Ademais, o próprio programa já institui como prioridade para o recebimento do auxílio financeiro a mulher responsável pelo domicílio, não sendo essa necessariamente a mãe, o que fortalece a ideia encontrada em campo de que é a mulher quem mais entende sobre o PBF. Além disso, é comum na região a ausência física da figura masculina, que geralmente migra em busca de melhores condições de trabalho. Mesmo tomando as crianças como sujeitos principais da pesquisa, elucidamos que as declarações aqui apresentadas em relação à negação da infância advêm, sobretudo, das entrevistas e conversas com as mulheres que, ao ativarem suas memórias de infância, destacavam as marcas que evidenciaram a forma como a infância foi vivenciada por elas e como a infância vem sendo vivida atualmente.

Mesmo tomando as crianças na pesquisa como sujeitos participantes, informantes qualificados, sujeitos críticos e detentores de agência, acreditando que "não há algo na fala das crianças que seja excepcional ou diferente (apesar de que pode casualmente haver), mas a criança ao falar, faz uma inversão hierárquica discursiva que faz falar aquelas cujas falas não são levadas em conta (...)" (Abramovicz, 2011: 24), destacamos que o empreendimento acadêmico ao qual fazemos parte não exclui os outros sujeitos de pesquisa (Pires, 2007b, 2012; Pires e Silva Jardim, 2014; Santos, 2014; Pires, 2014). Por isso, ao pesquisarmos com, entre e a partir das crianças, não deixamos de dialogar com jovens, adultos e idosos. A escolha por trabalharmos com famílias beneficiárias do PBF e que possuíssem crianças se deu por meio de uma trajetória de pesquisa[3] referente ao tema (Pires, Santos e Silva, 2010; Santos e Pires, 2011; Santos, 2011), à qual buscamos dar continuidade.

As mudanças que buscamos aqui apresentar encontram-se relacionadas às transformações que o próprio mundo rural vem passando nos últimos anos. Segundo Carneiro, o mundo rural estaria sendo submetido a uma "reestruturação a partir da incorporação de novos componentes econômicos, culturais e sociais" (Carneiro, 2012: 19). A incorporação desses novos componentes contribui significativamente para o modo de vida das crianças rurais de hoje, ao menos em nosso contexto de pesquisa. Esses novos componentes acarretam principalmente uma mudança no processo de socialização da atual geração de crianças que, diferentemente das gerações anteriores à sua, que tiveram como marca o trabalho, as crianças de hoje têm como marca a escolarização. É esse processo de mudança, que acarreta também uma nova forma de socialização das crianças da zona rural de Orobó (PE), que buscaremos apresentar neste artigo.

2 Quando trabalhamos com temas que envolvem políticas públicas, é normal que os sujeitos de pesquisa fiquem inicialmente desconfiados. Essa desconfiança de uma possível fiscalização em relação ao programa já nos foi afirmada em experiências anteriores em outros contextos de pesquisa e mesmo tendo nos posicionado em campo enquanto estudante e pesquisadora, não descartamos a possibilidade de que também essa ideia de uma possível fiscalização possa ter sido um dos motivos pelos quais as crianças tenham nos levados até suas mães e avós.

3 Desde o ano de 2010 estamos trabalhando com crianças e famílias beneficiárias do PBF. Destacamos a participação no projeto "A Casa Sertaneja e o Programa Bolsa-Família: Analisando Impactos de Políticas Públicas no Semi-árido Nordestino Brasileiro", durante os anos de 2009 a 2011, e no projeto "Do ponto de vista das crianças: O acesso, a implementação e os efeitos do Programa Bolsa Família no semi-árido nordestino", realizado no ano de 2011.

Tomamos por base metodológica a etnografia atrelada à observação participante. Junto a ela, fizemos uso de técnicas de pesquisa, a exemplo de entrevistas semiestruturadas, as quais possuíam um roteiro previamente elaborado, mas que nem sempre foi tomado à risca, de forma que, sempre que se fez necessário, foram acrescentadas outras perguntas. Dados os desdobramentos de pesquisa, em muitos casos as entrevistas tomaram um caráter de conversas informais (Mayall, 2005), pois, acreditamos, assim como coloca Sousa, que as "conversas informais viram grandes aliadas do pesquisador que investiga a infância por poder se desenrolar enquanto se brinca com eles, se trabalha ou se aprende, em qualquer ambiente sem formalismos" (Sousa, 2014: 53).

Desenhos e redações com temas previamente definidos também foram utilizados exclusivamente com as crianças. O gravador, a máquina fotográfica e o diário de campo nos auxiliaram também metodologicamente enquanto instrumentos de pesquisa. Fizemos uso de dinâmicas e grupos focais com as crianças, técnicas de pesquisa que já vêm nos apoiando desde outras experiências de pesquisas com crianças. Tudo isso visando um melhor entrosamento com os sujeitos de pesquisa e ao mesmo tempo visando também uma melhor aquisição dos dados adquiridos em campo, mas sempre acreditando que o uso do método etnográfico "permite à criança uma participação e voz mais diretas na produção de dados sociológicos do que normalmente é possível através das pesquisas experimentais" (James e Prout, 1997: 8-9, tradução nossa). Afinal, fazemos parte dos chamados Novos Estudos da Infância e concordamos com aquilo que já foi explicitado por Allison James e Alan Prout, que "as crianças devem ser vistas como ativas na construção e determinação de suas próprias vidas, na vida daqueles que as cercam e das sociedades onde elas vivem. As crianças não são simplesmente sujeitos passivos frente às estruturas e processos sociais" (James e Prout, 1997: 08, tradução nossa).

Buscaremos mostrar como as transformações que vêm ocorrendo no mundo rural reverberam em uma mudança no processo de socialização das crianças rurais de hoje e como essa mudança acende a ideia de que, para as gerações anteriores, a ausência da instituição escolar, a pouca presença de momentos exclusivamente lúdicos e a forte presença do trabalho em suas vidas desde muito cedo, gera a ideia de que não tiveram infância. A atual geração de crianças parece romper com a reprodução geracional de um círculo vicioso na infância, marcado, sobretudo, pela situação de pobreza e a necessidade do trabalho. Face ao exposto, acreditamos que essas transformações das relações intergeracionais das famílias ganham muita força pelo impacto das mudanças sociais no curso da vida e das relações familiares e contribuem para uma redefinição da infância nesse contexto de pesquisa. Esse processo de mudança mostra "que as infâncias do campo são múltiplas porque também são múltiplos os campos que com-

põem o rural brasileiro" (Silva, Pasuch, e Silva, 2012) e, diferentemente da ideia que se têm do meio rural como aquele lugar parado no tempo, ansiamos mostrar que o rural não é um lugar estático. Da mesma forma também não podemos tomar a infância como única e universal.

CONTEXTO DE PESQUISA

Antes de adentrarmos na questão central do artigo é necessário apresentarmos o lugar de onde falamos, pois, sem considerar o contexto aqui retratado, corre-se o risco de uma generalização dos resultados apresentados, o que foge a nossa intenção.

Orobó é um município situado na mesorregião do Agreste Setentrional pernambucano, microrregião do Médio Capibaribe e que faz divisa, ao norte, com o Estado da Paraíba. Distante aproximadamente 118 km da capital do Estado de Pernambuco, a cidade do Recife, local este que é bastante frequentado pelos moradores do município. Orobó se caracteriza como sendo um município predominantemente rural, uma vez que dos seus 22.878 habitantes, 14.645 vivem na zona rural (IBGE, 2010). O centro do município é a única área considerada propriamente urbana, com uma população aproximada de 8.233 residentes. Essa área sofre, diariamente, uma constante movimentação por parte da população rural que faz uso dos serviços ofertados na área urbana, como escolas, hospitais, comércio, agência dos correios, agências bancárias, repartições públicas, dentre outros serviços. Esse fluxo é responsável pela dinâmica e pelo desenvolvimento da cidade (Paulo, 2011).

O município é hoje considerado por ter uma boa oferta de serviços relacionados à educação, mas nem sempre isso ocorreu. Hoje em dia, muitas comunidades rurais possuem grupos escolares e também transporte escolar que desloca os alunos no interior das próprias comunidades e entre elas e a sede municipal. Também hoje em dia já é possível dar continuidade aos estudos através de cursos superiores sem que seja necessário se deslocar do próprio município, como acontecia até bem recentemente. Através de um sistema de faculdades que funcionam apenas aos sábados, algumas pessoas já conseguem ter acesso ao ensino superior com bem menos dificuldades do que ocorria há alguns anos. O ensino médio e o superior são oferecidos na sede municipal, este último através do sistema privado. Em relação aos serviços de saúde, há em quase todas as comunidades unidades básicas de saúde da família (USF/PSF), mas quando se trata do acesso a serviços de saúde de urgência ou internação, só se consegue na sede municipal, no centro de Orobó. Em caso de serviços de saúde mais especializados, é necessário ainda deslocar-se até as cidades médias mais próximas, como a cidade de Limoeiro, e em casos mais específicos, é preciso ainda deslo-

car-se até a capital do Estado.

Falamos da sede municipal de Orobó para podermos falar da comunidade rural de Feira Nova[4], pois entendemos, assim como Wanderley, que:

> *A vida desta população rural depende, portanto, direta e intensamente, do núcleo urbano que a congrega, para o exercício de diversas funções e o atendimento de diversas necessidades econômicas e sociais. O meio rural consiste, assim, no espaço da precariedade social. Em consequência, o "rural" está sempre referido à cidade, como sua periferia espacial precária, dela dependendo política, econômica e socialmente (Wanderley, 2004: 86).*

Feira Nova é uma das várias comunidades rurais existentes na cidade de Orobó e conta com uma população de aproximadamente 530 habitantes, o que equivale em média a 200 famílias[5]. Sua aparência é de um pequeno vilarejo organizado por um aglomerado de casas, uma colada à outra, em geral com aparência bem semelhante, se diferenciando visualmente apenas pela cor. Também suas fachadas são sempre bem coloridas e as pinturas são sempre renovadas na época da festa da padroeira da comunidade. Algumas casas são visivelmente mais diferenciadas por sua estrutura, o que já apresenta uma melhor condição financeira da família. Ademais, com o passar dos anos, as estruturas das casas vêm se alterando e aos poucos as casas vão adquirindo um novo padrão. As casas hoje na comunidade são todas de alvenaria. Apesar disso, algumas delas ainda guardam resquícios de tempos remotos, onde podemos encontrar, por exemplo, aqueles modelos de banheiro que ficavam do lado de fora da casa e que, no lugar do vaso sanitário, tinha-se apenas um buraco para se realizar as necessidades. Ainda que algumas casas da comunidade preservem essa estrutura, ela não é mais utilizada, mas isso demonstra a precariedade que foi vivenciada até pouco tempo por muitas famílias locais. Apenas recentemente, em 2017, é que a comunidade recebeu um tratamento adequado de saneamento básico.

Feira Nova dispõe de um posto de saúde, o qual é bastante frequentado também por moradores de seu entorno, os sítios vizinhos. As crianças e adolescentes têm acesso ao ensino fundamental na própria comunidade, através do Grupo Escolar Sebastião Gomes, que oferece turmas que vão desde a creche até o 9º ano do ensino fundamental. As atividades da maioria dos alunos são complementadas com o Programa Mais Educação, período em que os alunos permanecem três dias da semana integralmente na escola. Além disso, Feira Nova conta com um mercadinho, algumas "bodegas" (mercearias), dois bares, uma pequena loja de roupa e acessórios, três lojinhas de variedades (como bonecas, guarda-chuva, escova, lápis, e outras variedades de produtos) e uma lan house. Todos esses estabelecimentos se apresentam enquanto extensão da própria

4 Paulo (2011) destaca que em algumas regiões do país o meio rural já possibilita o acesso a vários bens e serviços que facilitam a vida, o que contribui para diminuir as distâncias sociais e econômicas entre o rural e o urbano; não obstante, em outras regiões, o rural ainda aparece enquanto o espaço da precariedade, da dificuldade e muitas vezes da impossibilidade, o que determina, em alguns casos, o êxodo rural.

5 Dados adquiridos através da Agente Comunitária de Saúde da comunidade. Esses dados são uma aproximação, uma vez que o IBGE apresenta apenas os dados totais do município.

casa, sendo parte de um terraço que foi ampliado, ou um quarto que teve sua parede quebrada para gerar o comércio. No campo religioso, encontra-se em Feira Nova uma igreja católica e uma igreja evangélica de denominação Assembléia de Deus, popularmente conhecida como "a igreja dos crente[6]", cujos membros são dos sítios vizinhos, segundo as informações dos próprios moradores, tendo apenas um morador da comunidade que a frequenta.

6 A referência dos moradores locais em relação à igreja Assembleia de Deus é feita exatamente dessa forma, plural e singular, "dos crente".

A maior parte dos moradores da comunidade de Feira Nova são agricultores familiares camponeses, a maioria deles aposentados rurais que mantêm a prática do trabalho na agricultura, cultivando um pequeno roçado e/ou plantando em seus quintais. Planta-se milho, feijão, fava, batata, macaxeira, inhame (cará), tomate, pimenta, pimentão, cenoura, alface, couve, maxixe, coentro, cebolinha, laranja, banana, mamão, jaca, limão, maracujá, etc. Criam também animais de pequeno e médio porte, como galinhas, porcos, bodes, garrotes. Tudo isso contribui para a chamada agricultura de subsistência, mas alguns de seus moradores também negociam aquilo que plantam sempre que necessário. Comumente também se encontra em Feira Nova pessoas que recebem as chamadas bolsas de governo, a exemplo do auxílio do Programa Bolsa Família e também em menor escala os Benefícios de Prestação de Continuada (BPC). Conseguir a aposentadoria rural continua sendo o desejo de muitas pessoas que já atingiram a idade exigida, mas esse é um processo nem sempre fácil, dadas as exigências burocráticas para se comprovar que se é um trabalhador rural. Ter na família alguém aposentado é sinal de uma segurança familiar, o que foi também observado por Mireya Suaréz, ao pesquisar em diversas cidades brasileiras:

> *(...) além do benefício recebido da Bolsa-Família e dos programas remanescentes, a renda de alguns grupos domésticos é incrementada com benefícios procedentes do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI, como denominado doravante), bem como das aposentadorias de pais e sogros das beneficiárias e de prestações continuadas. A importância desse tipo de renda para a sobrevivência do grupo familiar é apontada por todas as entrevistadas (...) (Suaréz et al, 2006: 20-21).*

Viver com a contribuição desses auxílios parece não ser algo raro em pequenas cidades do nordeste brasileiro, tendo em vista que o mesmo foi observado por Pires (2007) ao pesquisar em Catingueira, no sertão da Paraíba. Considera-se que a comunidade, assim como o município de forma geral, não apresenta muitas oportunidades de emprego. Algumas poucas pessoas conseguem um emprego público, vinculado à prefeitura municipal – os que não são concursados em geral permanecem durante os 4 anos do mandato e ficam na esperança de que o candidato daquela gestão consiga se reeleger para, assim, terem garantidos mais 4 anos de trabalho. O *trabalho alugado,* trabalho em propriedades rurais

por dia de serviço, é outra alternativa, apesar de considerado "a pior opção" de trabalho, como destaca Garcia Jr. (1989). A escassez de opções dignas de trabalho afeta, sobretudo, os mais jovens, sendo essa uma queixa recorrente entre eles e o motivo de grande parte das migrações. Ainda que a saída em busca de melhores condições de emprego e renda seja um dos motivos mais referenciados, sabemos que o processo de migração desses sujeitos vai além dessas necessidades (Woortmann, 1990). Em pesquisa no município, Wanderley destacou que 73,4% dos jovens oroboenses entrevistados afirmaram que possuíam algum irmão morando fora do domicílio, sendo que a maioria por razão de trabalho. "Dos que saíram, em sua maioria jovens, vão trabalhar em outras cidades, mas mantêm a referência ao domicílio paterno, para onde voltam com uma certa frequência" (2006: 44).

Nesse sentido, a jovem Jeane[7], moradora da comunidade, exemplifica:

> *Meus irmãos, um trabalha em Recife, outro trabalha no Rio de Janeiro e eu tô aqui. Já houve um distanciamento, mas eles têm vontade de voltar. Silvinho tem vontade de morar aqui, Leonardo tem vontade de morar aqui, Wesley tem vontade de morar aqui. Não moram por falta de oportunidade mesmo. Meu irmão no Rio de Janeiro é porteiro, Wesley e Leonardo são garçons. Então, eles querem obter uma vida melhor assim como todo mundo, então eles têm que sair daqui pra procurar uma coisa melhor fora (Jeane, 27 anos, moradora de Feira Nova).*

7 Todos os nomes aqui apresentados foram modificados visando o anonimato dos sujeitos da pesquisa.

Muitos homens da comunidade desempenham a atividade de motorista de Toyota[8], veículo adquirido em geral depois de longos anos de economia e trabalho em outras cidades. A migração em geral ocorre com o intuito de voltar a morar no município e de nele conseguir exercer uma atividade remunerada e autônoma. Ser toyoteiro já foi sinônimo de status no local, no entanto, hoje em dia essa atividade encontra-se em declínio, visto que o transporte de passageiros nas toyotas foi proibido na capital do Estado. Esse fato fez com que muitos homens abandonassem essa atividade, seguindo na busca por outros trabalhos. Não raro, outras atividades, como alguns bicos, também são realizadas sempre quando aparecem, contribuindo para o aumento da renda familiar.

8 Toyota é um veículo estilo caminhonete e da Toyota, que é modificado com o objetivo de transportar passageiros. Esse tipo de transporte é comum não apenas em Orobó, mas em todo interior do Estado de Pernambuco. Toyoteiro, é o nome dado a pessoa que dirige a Toyota.

Paulo destaca que se tem observado no município uma diminuição da migração dos pais em virtude dos programas sociais (2011). A migração temporária atinge predominantemente os jovens e, hoje em dia, tem como destino principalmente a cidade do Recife, mas também com menor frequência o Rio de Janeiro. Isto ocorre porque, sendo Recife uma cidade próxima, pode-se com frequência voltar à comunidade aos finais de semana ou sempre que se consegue uma folga. É importante destacar que hoje em dia essa partida tem ocorrido em geral no momento em que esse jovem atinge a maioridade, momento em que já se é possível trabalhar com a carteira assinada. Fato que não ocorria anterior-

mente, e a migração acontecia muito mais cedo. Chama a atenção, e não acreditamos que seja apenas mero detalhe, que esse momento também coincida com o desligamento do jovem ao PBF, cuja família deixa de receber o Benefício Variável vinculado ao Adolescente. Em Relatório apresentado ao MDS, Mireya Suaréz destaca que:

> *Possivelmente o término do benefício obriga esses adolescentes a buscar formas alternativas de sustento e a abandonar a escola. Se assim for, como a pesquisa de campo sugere, o corte da bolsa causa uma mudança abrupta da condição de criança para a vida adulta em condições ainda muito vulneráveis e no momento mais crítico da adolescência. Dados discursivos obtidos durante o trabalho de campo sugerem que esses/as jovens enfrentam muita dificuldade para ingressar no mercado de trabalho, deparando-se com o desemprego ou subemprego... (Suárez et al., 2006: 16).*

Embora correto, não enfatizaremos que o término do benefício obrigue os jovens a buscar formas alternativas de sustento, mas, receber o benefício contribui para que o jovem permaneça por mais tempo entre a família, na comunidade e também na escola. Sem esse auxílio, essa saída talvez ocorresse antes de se atingir a maioridade, ou esse jovem adentraria precocemente o mundo do trabalho, processo já vivenciado por algumas gerações anteriores. Nesse sentido, buscaremos mostrar mais adiante como as mudanças que vêm ocorrendo nos últimos anos ganham grande impacto no modo de vida da população rural, dando à atual geração de crianças marcas sociais que se diferem daquelas que foram durante muitos anos as marcas da infância de outras gerações.

É pertinente dizer que entendemos *geração* no mesmo sentido que descreve Sarmento, enquanto um:

> *(...) grupo de pessoas nascidas na mesma época, que viveu os mesmos acontecimentos sociais durante a sua formação e crescimento e que partilha a mesma experiência histórica, sendo esta significativa para todo o grupo, originando uma consciência comum, que permanece ao longo do respectivo curso de vida (Sarmento, 2005: 364).*

Por sua vez, compartilhamos também do pensamento de Debert sobre geração, compreendendo que "mais do que a idade cronológica, [geração] é a forma privilegiada de os atores darem conta de suas experiências extrafamiliares" (1994: 19). Assim, "entendemos geração como um conjunto de indivíduos que compartilham um momento histórico determinado, marcado pelo nascimento, e que, como consequência, estão sujeitos aos mesmos processos históricos-sociais"

(Pires e Silva Jardim, 2014: 99). No próximo tópico discorremos sobre como o trabalho é percebido como inibidor da infância a partir das gerações pesquisadas.

"EU NÃO TIVE INFÂNCIA": INFÂNCIA E TRABALHO

Buscaremos apresentar aqui uma discussão entre o trabalho e a infância camponesa, relacionando-os às falas das mães e avós da atual geração de crianças de Feira Nova. Já foi afirmado por Rizzini (2010) que as crianças pobres sempre trabalharam e no meio rural o trabalho da criança não se apresenta como algo novo. As condições de pobreza e de miséria das classes menos favorecidas economicamente, acoplados à baixa escolaridade dos pais, à estrutura, ao tamanho da família, à idade que em geral os pais começaram a trabalhar, às atividades econômicas que desenvolvem, entre outros fatores, são o que, em muitos casos, produz e reproduz o uso da mão de obra infantil entre as gerações (Cipola, 2001; Kassouf, 2007; Stropasolas, 2012). No meio rural, o trabalho da criança se apresenta como algo que faz parte do próprio modo de vida camponês, uma vez que as famílias geralmente eram muito numerosas, ter filhos nesse contexto se configurava também enquanto uma espécie de investimento.

> *Uma prole numerosa tinha relação direta com a intensificação das atividades produtivas da família: quanto mais filhos, maior a quantidade de braços para o trabalho. Tão logo tivessem condições físicas, as crianças incorporavam-se aos serviços do roçado ou da casa e ampliavam a capacidade produtiva familiar (Marin, 2008: 119).*

Face ao exposto, ao falarmos sobre a relação das crianças com o trabalho na agricultura, precisamos destacar que esta forma de trabalho encontra-se diretamente relacionada à família. Ainda que muitos dos sujeitos aqui pesquisados tenham nos feito referências a certas ausências geradas pela inserção precoce no trabalho na roça, este não configura o que comumente se entende ou se associa como exploração do trabalho infantil, aquele trabalho degradante e que acarreta sérios danos à saúde da criança. O trabalho com a terra surge na vida da criança rural tão cedo que para muitas pessoas que passaram por esse processo, ele parece surgir como algo natural. As crianças camponesas "participam das atividades domésticas, muitas vezes ligadas à produção do sustento familiar, algumas delas (...) imprescindíveis à sua família" (Yamin e Mello, 2004: 5). Terra, trabalho e família encontram-se intimamente ligados à vida do camponês, uma vez que o trabalho no campo é quase sempre desenvolvido em conjunto com os membros familiares.

Dessa forma, a unidade familiar camponesa deve ser vista enquanto uma

forma não capitalista de produção, uma vez que não há uma separação direta entre o produtor e os meios de produção, e tem-se por base a utilização da mão de obra familiar. O objetivo do trabalho camponês encontra-se centrado na capacidade de satisfazer as necessidades de consumo familiar. Cada membro desse grupo familiar possui uma função específica no desenvolvimento das atividades, logo, todos são importantes para o seu bom desenvolvimento. Podemos entender com isso que a utilização de crianças nessa forma de trabalho difere da forma de produção capitalista, pois não se configura necessariamente enquanto uma forma de trabalho exploratório, embora possa sê-lo. Não se caracterizando enquanto uma compra e venda da força de trabalho, é preciso relativizar aquilo que comumente se chama de trabalho infantil. É preciso destacar também que, para alguns grupos, o trabalho é entendido como contribuidor para a formação de uma educação moral, como afirma Pires em pesquisa no semiárido paraibano, destacando que "(...) o trabalho infantil está incluído em um sistema de educação moral, em que a disposição para o trabalho parece ser uma das principais características a serem aprendidas" (Pires, 2012: 551).

Nesse sentido, o trabalho das crianças também apresenta um papel educativo, como destaca Mayblin em pesquisa também no agreste pernambucano, mostrando que o trabalho desenvolve nas crianças a coragem, qualidade bastante valorizada no município em que realizou sua pesquisa (2010). Ao pesquisar entre os Capuxu, em uma comunidade camponesa na Paraíba, Sousa afirma que

> *O trabalho é realizado com o esforço combinado com todos os membros da família, inclusive o das crianças. Pais e filhos trabalham juntos na terra, cujos primeiros são responsáveis pelo capital simbólico (experiência repassada de gerações anteriores e de anos de prática) e os segundos exercem o papel de aprendizes, futuros herdeiros da responsabilidade dos mestres, seus pais (Sousa, 2004b: 86).*

A autora destaca que o trabalho aparece enquanto "uma riqueza simbólica" que é repassada para as crianças. Assim, na medida em que as crianças desenvolvem seu trabalho no núcleo familiar contribuindo para o desenvolvimento e aumento do orçamento da família, elas são retribuídas por esse aprendizado de valor moral, que prepara a criança para a vida. Para Brandão, a relação de aprendizagem que é reproduzida entre as gerações, repassando de pais para filhos os conhecimentos técnicos e as práticas adotadas no processo produtivo, encontra-se envolta em uma série de relações sociais no interior da divisão sexual e geracional do trabalho (1986). Sánchez também destaca que o trabalho infantil deve ser entendido a partir da "lógica interna da família camponesa" (2007: 95, tradução nossa). No contexto familiar camponês, o trabalho da criança possuía um caráter fundamental no circuito da formação intergeracional camponesa

(Candido, 1971; Tavares dos Santos, 1978; Neves, 1981; Brandão, 1990; Woortmann e Woortmann, 1997).

Nem sempre o trabalho infantil acarreta consequências negativas à vida da criança. Em alguns casos, o trabalho traz um impacto positivo no desenvolvimento psicossocial da mesma, como destacam Libório e Ungar, ao mostrarem que a criança se reconhece enquanto um agente ativo (2010), parte importante da família (Pires, 2012). Muitas vezes ouvimos das entrevistadas falas como: "Trabalhar não mata ninguém não" (Valéria, 40 anos) ou ainda "Eu não acho errado a criança trabalhar não" (Beatriz, 32 anos), falas que reafirmam de alguma forma o lado positivo do trabalho. O trabalho da criança, nesse sentido, passa ainda a ideia de que a criança, quando trabalha, tende a ser um adulto digno, honrado. É comum que o trabalho da criança seja tomado enquanto uma ajuda para a família, sendo algo muito mais convidativo do que propriamente uma obrigação imposta como nos afirmaram muitas entrevistadas. "Eu não era obrigada não. Meus pais não me obrigavam não. Era porque a gente já ia crescendo ali naquele meio, aí já ia aprendendo uma coisinha, ajudando um pouco" (Luiza, 69 anos). Sobre isso, Beatriz Heredia afirma que "embora os filhos [e as mulheres] desenvolvam no *roçado* as mesmas tarefas que o pai, diz-se que os filhos *ajudam* o pai de família, indicando-se assim que eles estão sob sua autoridade, na medida em que o controle das tarefas ali realizadas é exercido por ele" (Heredia, 2013: 50, grifo no original).

Durante o período em que estivemos em campo, ouvimos muitas pessoas afirmarem que "não tiveram infância". Esse "não ter infância" significa não ter vivenciado os momentos de ludicidade e escolarização, entendidos em Feira Nova como sendo específicos dessa fase da vida. Ao conversarmos com as mulheres que hoje são avós e mães, lançamos mão da pergunta: "Como foi sua infância?" Algumas delas de imediato respondiam com uma negação da infância. Em geral, a resposta se iniciava com a seguinte frase: "Ah, minha filha! Eu não tive infância não". A frase seguia com uma dualidade na resposta: "A minha infância foi muito sofrida! Eu tive que trabalhar muito cedo..." O trabalho em muitos casos foi contribuidor para ausentar total ou parcialmente uma geração de crianças do âmbito escolar, além de restringir o tempo para as práticas lúdicas. Muitas falas que negavam a vivência da infância em decorrência do trabalho precoce foram reafirmadas pela lembrança de uma ausência total ou parcial da escola e pelo pouco tempo exclusivo para momentos de ludicidade. O trabalho foi o que tomou grande parte do tempo na vida dessas gerações quando crianças. Nesse contexto, podemos perceber que uma infância de trabalho não é considerada uma infância.

O ideal de infância que percorre entre muitos moradores de Feira Nova encontra-se relacionado à presença da tríade: ludicidade, escolarização e não trabalho, processo vivenciado pelas crianças de hoje. Para essa geração, esse

momento de suas vidas não esteve relacionado direta e exclusivamente à ludicidade e nem tão pouco à escolarização, mas ao trabalho. Para aquelas mulheres que ainda frequentaram a escola, as lembranças da escola em suas vidas encontram-se relacionadas a um curto período, algo que logo teve de ser abandonado. Sua presença parece ter sido tão efêmera, que algumas mulheres afirmaram quase em tom de admiração: "Eu não sei como eu ainda aprendi uma coisinha, que foi pra eu não ficar analfabeta mesmo" (Maria José, 55 anos), "Estudei só até a segunda série, só sei mesmo assinar meu nome, mas ler não sei não" (Valéria, 40 anos) ou ainda "Eu só sei mesmo assinar meu nome" (Zalma, 60 anos).

Não queremos afirmar que o alto índice de abandono escolar, além das pessoas que nunca frequentaram a escola, indique que essa geração, que desde cedo encontrou-se inserida no mundo do trabalho, dava pouco valor a educação escolar. Entendemos que a escolha pelo trabalho em detrimento da escolarização está mais associada entre escolher o que é prioridade e o que é importante. Neste caso, a escolarização acabou sendo tomada como importante, enquanto que o trabalho tornou-se a prioridade, o que não significa que não se valorizasse a escolarização nesse meio. Temos que levar em conta o contexto histórico da escolarização na região e no Brasil, em que a tônica parece ser as dificuldades de acesso e permanência na escola. Ademais, o processo de escolarização pouco contribuía para o ofício de agricultor, que não necessitava de um saber escolar, mas de um saber que era transmitido e ensinado na prática.

> *Como os camponeses estavam envolvidos em relações sociais que priorizavam os contatos pessoais para o intercâmbio de bens e serviços, os conteúdos transmitidos pela escola assumiam pouca importância, e as aspirações em relação à escola se restringiam apenas a ler, escrever e fazer contas (Marin, 2008: 128).*

A ausência ou o abandono escolar, no entanto, não devem ser entendidos apenas como consequência da inserção da criança no trabalho. Alguns pesquisadores, como Neves (1999) e Azevedo, Menezes e Fernandes (2000) apontam que o trabalho precoce em geral não se apresenta como um impeditivo para a frequência escolar, mas ele encontra-se relacionado à repetência, à defasagem em relação à idade/série e a um atraso cumulativo que contribuem para um baixo nível de escolaridade e também para o abandono escolar, ocorrido tanto pela condição social da criança como também pelas características e qualidades da escola, dada a pouca atenção de políticas educacionais para os segmentos da população que se encontram mais vulneráveis no Brasil (Carvalho, 2004).

Para Vasconcellos, são vários os fatores que contribuem para a não escolarização das crianças rurais, entre eles as condições de deslocamento e acesso à escola (1991), o que também foi enfatizado por várias de nossas en-

trevistadas. Sobre as condições de deslocamento, muitas delas alegaram ter que caminhar quilômetros até chegar à escola e novamente da escola até suas casas. Isso coaduna com aquilo já descrito por Vasconcellos ao afirmar que nas escolas de 1ª a 4ª séries da zona rural brasileira, o acesso era feito a pé, sendo em muitos casos a distância percorrida demasiadamente longa (idem). A realização desse trajeto, atrelado aos efeitos físicos que o trabalho gerava no corpo da criança, aumentava ainda mais o cansaço corporal e contribuía também para uma espécie de cansaço mental. Esse cansaço físico e mental aparece em muitas narrativas como justificativa para o abandono escolar, no sentido de que não se conseguia entender a explicação ministrada pela professora – também por isso resolvia-se abandonar a escola. Ou então, relata-se que, ao chegar até a escola, só se fazia dormir, devido ao cansaço, por isso não se aprendeu ou aprendeu-se muito pouco.

> *Depois meus pais vieram morar no sítio, e quando chegou no sítio era difícil pra ir pra escola. Era distante. Em Feira Nova mesmo, não tinha nem escola direito. Aí depois não botou na escola mais, sabe. Aí a minha escola foi a serra e o cabo da enxada (...) Muitas pessoas aqui mesmo, saiam daqui de pés para Orobó, todos os dias. No sol quente, chovendo. Mas hoje em dia... (Valéria, 40 anos).*

Também o ensino de 5ª a 8ª série na zona rural brasileira era praticamente inexistente:

> *Devido à falta de transporte, bem como à dificuldade de os pais arcarem com os custos de um transporte privado, as crianças param de estudar, entrando prematuramente no mercado de trabalho ou em atividades informais: em toda a zona rural brasileira, é reconhecidamente baixa a taxa de conclusão do 1º grau, sendo mínima a proporção de crianças que passam da 4ª série (Vasconcellos, 1991: 94).*

De fato, ouvimos alguns relatos que seguem em direção à afirmação deste autor. Se considerarmos que sua pesquisa data do início da década de 90, muito provavelmente estamos falando também de uma mesma geração que esteve ausente da escola inserindo-se no mundo do trabalho, mas essa ausência era algo que se repetia de uma geração para outra. Assim, a narrativa a seguir reafirma aquilo já destacado pelo autor:

> *Aqui só obtinha até a 4ª (série), aí da quinta série a gente tinha que ir pra Matinadas [povoado vizinho]. Aí eu estudava à noite, e a gente ia de pé. Às vezes a gente ia na Kombi da prefeitura que levava os professores, mas às vezes nem tinha. Imagina aí! A gente não tinha chance não. (...) Hoje em dia não. Hoje em dia*

> *tem carro até demais pra carregar esses estudantes. Oportunidade pra estudar hoje, eu acho que não falta, visse. Mas em relação assim, de eu criança pra hoje, eu acho que mais dificuldade mesmo foi essa aí, o transporte escolar, que antes não tinha e hoje tem, né. Hoje tem à vontade (Beatriz, 28 anos).*

Ouvimos também relatos de pessoas que com muito custo conseguiam frequentar a escola, mas dada a situação de precariedade, para poder continuar estudando, a única alternativa possível era repetir a mesma série por várias vezes. "Eu não estudei porque naquela época o único colégio que tinha era em Orobó, e naquela época só quem estudava era os 'filhos de papai'. As pessoas assim era quem podiam ir no ônibus porque era pago. Mas eu ainda estudei até a 4ª viu." (Joana, 55 anos). Isso porque, não havendo escolas com as séries subsequentes na comunidade ou proximidades, e nem tendo condições de pagar um transporte para o deslocamento, a escolarização se tornava inviável. Dessa forma, "não sendo um requisito para o trabalho rural e, nesse caso, indispensável para a reprodução do capital, a educação rural fica negligenciada" (Damasceno e Bezerra, 2004: 5). A maior parte da população rural, 85% dela, vivia em situação de pobreza extrema (Mello e Novais, 1998) e não se pensava uma política de educação e bem estar social que contemplasse também as populações do meio rural como se tem nos dias atuais.

Nesse sentido, Marin aponta que:

> *Caldeira identificou um problema de ordem histórica e estrutural na sociedade brasileira, que perpassava todas as situações analisadas: a questão central da educação rural estava associada à pobreza da população, que, movida pela necessidade, era obrigada a requisitar a ajuda da criança. Segundo o autor, escolarização e trabalho eram incompatíveis, uma vez que a criança tinha dificuldade de coadunar as exigências da ajuda na família com o calendário do ano letivo. Vários outros fatores afastavam a criança da escola: a dispersão demográfica da população rural; a mobilidade espacial dessa população, especialmente dos mais empobrecidos; a baixa qualidade do ensino ministrado; a má distribuição da rede escolar; o desestímulo do professorado e o despreparo dos pais para compreender a necessidade da escola na vida das crianças (Caldeira, 1960) (Marin, 2008: 129).*

Importa destacar o papel omisso do Estado no provimento das necessidades básicas das crianças. As gerações das avós e das mães não foram contempladas quando crianças por nenhuma política pública que tivesse uma maior atenção à infância. A geração das avós, quando criança, encontrava-se completamente isenta do recebimento de qualquer programa ou benefício social que atendesse à infância. A geração das mães, em alguns casos, conseguiu ser beneficiada

pelo PBF, mas não em sua infância, quando muito em sua adolescência, sendo, portanto, uma geração que representa uma transição entre as outras duas. Hoje, temos a atual geração de crianças que em sua maioria é beneficiada pelo PBF antes mesmo de nascer. Fazer parte do que se considera ser uma "geração Bolsa Família" (Pires e Silva Jardim, 2014) traz à vida dessas crianças uma série de benefícios e também obrigações, mas faz também com que as gerações anteriores a ela se comparem, reafirmando uma infância vivida na pobreza, no trabalho, ausente da escola e com pouco tempo para brincadeiras e por isso mesmo considerada uma não infância.

Apesar das ausências e afirmações de uma não infância, as lembranças desse tempo são mescladas por falas que remetem ao valor do trabalho, ao orgulho de ser uma pessoa trabalhadora, digna e honrada. Por isso repete-se a sentença, "sou pobre, mas sou trabalhador". Essa mudança que corrobora na quebra de um círculo geracional e transforma a vivência da infância da geração seguinte, não ocorre única e simplesmente pela implantação do PBF, mas por uma série de mudanças que surgem através da interferência do Estado no âmbito familiar. A criação da legislação de proteção da criança e do adolescente através do ECA e a presença e atuação do Conselho Tutelar em pequenos municípios como Orobó geram uma mudança significativa nesse contexto. A implementação de políticas públicas de transferência condicionada de renda como o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI), o Programa Bolsa Escola e atualmente o Programa Bolsa Família, que demandam uma maior atenção às crianças, também são fatores que devem ser considerados. A criação de programas sociais como os citados acima contribuiu significativamente para a retirada da criança que se encontrava em situação de trabalho, em geral aquelas cujas famílias eram consideradas em situação de pobreza e pobreza extrema.

Inicialmente, essa retirada da criança da situação de trabalho causou certo estranhamento e preocupação entre a população adulta local, que vê o trabalho com bons olhos, mesmo aquele realizado pela criança. Uma vez que o trabalho preparava a criança para a vida adulta, a retirada da criança desse contexto trazia preocupações e questionamentos no sentido de que aquela criança poderia se tornar um 'vagabundo'. Ainda hoje encontramos falas que caminham nessa direção, "Ah, as crianças de hoje estão muito diferentes" (Luiza, 69 anos); "Hoje você não encontra mais uma criança pra carregar uma água pra você porque elas não querem mais trabalhar" (Júlia, 60 anos); "Hoje você vê esses meninos tudo por aí na rua, não querem trabalhar, não querem estudar direito, não querem fazer nada. Era melhor que estivessem na roça tirando capim porque aí pelo menos ele ia ter uma profissão, pelo menos ele seria um agricultor" (Maria, 45 anos). Essa última fala demonstra uma preocupação em relação ao futuro das crianças, mas também reafirma o valor do trabalho.

Nas conversas e entrevistas realizadas, a maioria das mulheres nos apresentou o trabalho enquanto uma necessidade familiar. Muitas alegavam que não eram obrigadas a trabalhar, mas devido à situação da família, acabavam se inserindo no meio da labuta para auxiliar na conjuntura familiar. No entanto, todas elas se referiram a algum tipo de privação advinda dessa situação de inserção precoce no trabalho, seja no âmbito escolar ou no desenvolvimento de atividades lúdicas. Para essa geração de mulheres, o lúdico e a escola ficaram em segundo plano, sendo o trabalho sua marca indelével. O que bem se pode perceber na fala de D. Maria José (55 anos):

> — *A minha vida? Oxe, a minha vida é longa! Oxe, a minha vida era apanhando café, era arrancando mandioca, era fazendo farinha. Moendo mandioca, cevando mandioca, plantando roça.* Tudo isso era a minha infância.
> — *E a senhora tinha mais ou menos quantos anos quando fazia tudo isso?*
> — *Eu? Oxe, quando eu comecei, quando mãe ensinou a gente a fazer as coisas, eu era deste tamanho, oia [E fez uma expressão com a mão em direção ao chão mostrando que era bem pequena]. (...) E então, pra cevar mandioca era assentada dentro do cevador, porque não alcançava chegar no cocho de cevar.* A minha infância foi trabalho, foi o cabo da enxada. Pode botar aí, era o cabo da enxada ao invés da roda! *(Maria José, 55 anos, ênfase nossa).*

Era o trabalho que tomava a maior parte do tempo em seu dia a dia. A escola, outro elemento importante associado à infância, também estava presente na vida de D. Maria José, figura emblemática que representa bem a sua geração, mas assim como a ludicidade, a escola não ocupou muito espaço na vida dessa senhora, que com muito esforço conseguiu frequentar até a terceira série do ensino fundamental. Provavelmente, a ludicidade e a escolarização foram ofuscadas pela presença do trabalho, mas é interessante notarmos a importância ao tom quando ela se refere ao aprendizado escolar, assim, ela nos diz: "A minha escola, eu não sei que milagre eu ainda consegui aprender uma coisinha...".

Diferente do que ocorreu com a geração descrita acima, a atual geração de crianças encontra-se muito marcada por uma institucionalização e ausentes do trabalho, tendo como marca a escolarização e também a ludicidade. Isso porque, ao contar com o auxílio de um benefício financeiro de uma política pública, dinheiro considerado pouco, mas certo, a criança passa cada vez mais a estar presente na escola. A possibilidade de se obter uma renda mínima corrobora para uma série de mudanças que reverberam, sobretudo na vida da atual geração de crianças. Essas mudanças encontram-se relacionadas às contrapartidas estabelecidas pelos programas sociais, que focam seus cumprimentos especialmente nas crianças, desencadeando uma mudança entre as gerações, sobretudo

no que se refere à educação escolar. Mas, além disso, outras mudanças também são observadas entre as famílias beneficiadas pelo PBF como a "expansão das possibilidades de consumo e priorização do consumo de bens voltados para as crianças (alimentos, material escolar, vestimentas e calçados)" (Pires e Silva Jardim, 2014: 107). É nesse sentido que corroboramos a ideia de uma "geração Bolsa Família" (idem) para se referir às crianças que fazem parte de uma geração que goza de uma expansão do consumo, as quais se caracterizam por receberem prioridade em relação ao gasto do benefício no seio familiar e por terem a possibilidade de permanecerem na escola em detrimento da execução do trabalho na roça, o que detona um processo de mudança entre as relações intrafamiliares, inclusive no que tange ao status das crianças (Pires, 2014).

A infância marcada por privações é também descrita pela pouca possibilidade de consumo, alimentar e material. A situação de pobreza e privação é evidenciada por muitas mulheres, pelas lembranças de terem em sua infância se alimentado apenas de "pirão de óleo com farinha".

> *Muitas vezes mãe não tinha o que dá de comer para os filhos e para não ver a gente passar fome, o jeito que tinha era dar pirão de óleo com farinha. Aquilo ali a gente pegava a farinha seca e misturava no óleo, aqueles de lata ainda que tinha o nome na frente assim 'Salada', lembra? E a gente misturava aquilo ali e comia. E depois ainda aproveitava a lata pra alguma coisa, pra botar assim na frente das casas enfeitando (Suzana, 50 anos).*

> *Eu mesma, me lembro que mãe fazia muitas vezes o que a gente chama de baião de dois. Que é pegar o feijão e o arroz e cozinhar os dois assim tudo junto que era pra render. Esses dias eu lembrei e me deu uma vontade de comer aí resolvi fazer aqui em casa. Mas o daqui de casa quando viu, tá pensando que quis comer, é? (...) Eu lembro também quando eu era criança, que eu dormia com D. Maria, aí, quando era assim, o mês de outubro que eu sabia que as filhas dela vinham, eu já ficava ansiosa, porque ali, eu já sabia que ia ganhar uma boneca dessas de plástico do dia das crianças (Manuela, 37 anos).*

Essa é uma fase da vida que é lembrada pelas dificuldades, pela pobreza, mas que é ao mesmo tempo lembrada como uma época boa e feliz. Se faltou a escola, não faltou o respeito, muito lembrado por essa geração, que muitas vezes acusa a geração das crianças de hoje de não serem tão respeitosas quanto deveriam: "Tá pensando que naquela época a gente era assim, é?" (Manuela, 37 anos). E afirmam com orgulho a forma como foram criadas "Naquela época, meu pai/minha mãe só bastava olhar que a gente já entendia"; "Era uma época difícil, a gente sofreu um bocado, mas era uma época boa, tranquila" (Manuela,

37 anos). Nesse sentido, acreditamos que as mudanças ocorridas entre as gerações corroboram com o que chamamos de invenção da infância, uma vez que tais mudanças afetam as práticas sociais perpetuadas entre as gerações, dando um novo significado a essa fase da vida que chamamos de infância. É sobre isso que nos deteremos agora.

A INVENÇÃO DA INFÂNCIA NA COMUNIDADE RURAL DE FEIRA NOVA

Philippe Ariès, em obra chamada *História social da criança e da família* (1981), discute a emergência da noção de infância como categoria social, mostrando que a infância é uma construção sócio-histórica e deve ser tomada enquanto um processo e não um produto. Logo, a infância não é algo natural, nem universal. Ariès ainda afirma que não existia um espaço particular para a criança no âmbito da família, ela era tomada enquanto uma réplica do adulto em sua miniatura.

> *Até por volta do século XII, a arte medieval desconhecia a infância ou não a tentava representá-la. É difícil crer que essa ausência se devesse à incompetência ou à falta de habilidade. É mais provável que não houvesse lugar para a infância nesse mundo (Ariès, 1981: 17).*

Foi através da família burguesa e com o surgimento da escola que, segundo Ariès, se deu a descoberta da infância. No século XVII surge a instituição escolar com um anseio de moralização e marcando de fato a separação entre crianças e adultos, também entre seus mundos. A partir desse momento surge o que o autor chamou dos dois sentimentos da infância, que seriam a paparicação e a escolarização. Em consequência desta última, a disciplinarização, o enclausuramento e a vigilância tornam-se uma constante na vida das crianças.

A respeito disso, Kramer destaca que:

> *A idéia de infância não existiu sempre e da mesma maneira. Ao contrário, ela aparece com a sociedade capitalista, urbano-industrial, na medida em que mudam a inserção e o papel social da criança na comunidade. Se, na sociedade feudal, a criança exercia um papel produtivo direto ("de adulto") assim que ultrapassava o período de alta mortalidade, na sociedade burguesa ela passa ser cuidada, escolarizada e preparada para uma atuação futura. Este conceito de infância, pois, é determinado historicamente pela modificação nas formas de organização da sociedade (Kramer, 1996: 19).*

O que antes era comum, a criança tomada enquanto um pequeno adulto, foi se modificando. A infância passou a ser considerada como uma etapa da

vida, e a criança passou ser vista de um modo especial. O trabalho de Ariès se encontrada pautado no período do Renascimento na Europa e, por isso, acredita-se que o estudo realizado por ele encontra-se relacionado às elites da época, uma vez que os pobres não poderiam gozar de tais privilégios, pois necessitavam que seus filhos, tão logo conseguissem se locomover, os ajudassem no trabalho.

Diante disso, o ideal seria que falássemos em infâncias, no plural, e não em infância, no singular. Acreditamos que a elaboração de Ariès sobre a "invenção da infância" e sobre os sentimentos da infância se estenda para além das elites europeias. E ainda que não possamos falar em uma infância universal, há alguns elementos que parecem comuns a várias delas, ou ao menos encontram-se presentes no ideal que se tem de infância. A ludicidade é uma dessas características e, segundo Sousa, ela pode ser considerada o lugar comum entre as infâncias (2004a). A autora enfatiza ainda a presença da ludicidade mesmo quando as crianças trabalham.

É importante enfatizar que a ideia que perpassa a noção de negação da infância encontra-se muito relacionada à situação de pobreza na qual se encontravam as famílias, atrelada à relação moral que está relacionada ao trabalho, às ausências que a inserção precoce no mundo do trabalho gerou, à precariedade de políticas públicas destinadas à população rural, além de diversos outros fatores que contribuem para a afirmação da ideia de uma não vivência da infância por essas gerações. Cabe frisar que esse contexto foi reproduzido por várias gerações e seguiu-se durante muito tempo como uma espécie de 'círculo vicioso', posto que, "o projeto que os pais estabeleciam para os filhos era a continuidade do modo de vida camponês" (Marin, 2008: 129).

Podemos dizer que o processo de mudanças que se evidencia na atual geração de crianças surge a partir de 1891, momento em que se deu a primeira lei de proteção à infância no Brasil. Mas foi exatamente um século depois, em 1990 com a criação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), o qual incorporou nas políticas públicas uma maior atenção as crianças, sobretudo aquelas que se encontravam (e ainda se encontram) em situação de maior vulnerabilidade social, que efetivamente começou a se vislumbrar uma quebra nesse círculo vicioso e uma nova forma de se viver a infância. Nesse processo, acreditamos que o Programa Bolsa Família marca efetivamente essa nova forma como as crianças passam a viver. É importante frisar que o PBF é um programa de transferência condicionada de renda. O fato de se possuir uma renda mínima regular traz uma série de mudanças na vida das famílias beneficiárias do programa. As famílias sabem que essa renda recebida não é vitalícia, mas ainda assim, o dinheiro recebido é tomado como um dinheiro certo, com o qual se pode contar desde que cumpridas as condicionalidades exigidas pelo programa, dada a confiabilidade

que o programa ganhou por sua regularidade no repasse financeiro.

As condicionalidades exigidas pelo PBF giram em torno da educação, assistência social e saúde, todas com foco na criança. Dentre as três, a condicionalidade educacional ganha um maior peso entre as famílias beneficiárias, talvez por ser a que é fiscalizada com maior frequência. Nesse processo, o programa exige da criança cuja família é beneficiária uma frequência escolar mínima de 85%, maior inclusive do que a instituída pelo Ministério da Educação, que exige 75%. Ademais, atualmente temos a complementação dessa jornada com o Programa Mais Educação, onde as crianças passam períodos integrais na escola desenvolvendo atividades culturais e complementares às atividades escolares. Dessa forma, as crianças que outrora viveriam a maior parte de seu tempo em atividades relacionadas ao trabalho passam a vivenciar o ambiente escolar na maior parte do seu tempo. Fora do trabalho e agora na escola, as crianças são ainda em muitos casos liberadas inclusive do trabalho doméstico, pois algumas famílias acreditam que passar o dia inteiro na escola já é exaustivo demais e, assim, as crianças ganham mais tempo livre e disponível para atividades exclusivamente lúdicas. As próprias crianças evidenciam isso em suas falas:

> *Wagner (9 anos): Ah, eu vou pra escola e depois volto e quando chego vou para a quadra jogar bola e depois vou pra casa e pronto.*

Em outro momento, no grupo focal, sobre se elas desenvolvem algum tipo de atividade relacionada a trabalho:

> *Wagner (9 anos): Às vezes eu lavo o prato.*
> *Artur (10 anos): Eu só faço esquentar a comida.*
> *Pesquisadora: E fora de casa vocês fazem alguma coisa?*
> *Wagner (9 anos): Fora de casa é que eu não faço (trabalho) mesmo.*
> *Vinícius (9 anos): Fora de casa o único serviço que a gente faz é bagunçar!*

Em momento de conversa informal com as crianças:

> *Pesquisadora: Fala Júnior! Quer falar não?*
> *Ana (5 anos): Júnior é um vergonhoso!*
> *Pesquisadora: Júnior mora aonde?*
> *Júnior: Moro em Feira Nova*
> *Pesquisadora: Tem quantos anos?*
> *Júnior: 9*
> *Pesquisadora: Estuda?*
> *Júnior: Estudo.*

> *Pesquisadora: Trabalha?*
> *Júnior: Não!*
> *Larissa (7 anos): Só fica em casa com o c* pra cima assistindo televisão!*

Fica evidente pela fala das próprias crianças que, diferente do que viveu a geração de suas mães e avós, o não trabalho é uma constante hoje em suas vidas. O lugar do trabalho é hoje ocupado pela escola, mas essa mudança só é possível de fato pela contrapartida condicionada que o PBF institui para o recebimento do benefício. A exigência de uma condicionalidade escolar retira a criança de uma situação de trabalho e a coloca na escola, ao mesmo tempo em que ampara sua família financeiramente. A educação, no entanto, é uma questão a ser sempre revista e analisada, pois seu acesso é fundamental, embora não suficiente. É preciso uma maior atenção na educação de forma geral, uma melhoria educacional e não apenas uma ampliação ao acesso. Contudo, é inegável que o acesso escolar está garantido através da condicionalidade e do apoio pecuniário que faz a criança permanecer na escola sem maiores danos financeiros para a família e corrobora para uma diferença significativa entre as gerações conforme se pode evidenciar no extrato de fala a seguir:

> *A pessoa que não sabe ler é cego. Porque você que sabe ler, faz um bilhete aí e diz o que quer, se a pessoa me der um bilhete assim, eu vou ficar olhando, mas não vou saber o que é. Já vou dar para os outros ler, em vez de eu saber os outros é que já vão saber o que é o assunto. Se for uma pessoa de confiança ainda bem, e se não for? E quem sabe ler não, ali pega olha direitinho e ali morreu o assunto, né. (...) O outro [filho] que tem 7 [anos] já sabe ler, minha filha. Já sabe ler já. Já a família do alfabeto ele conhece todinha. Não tem uma letra que ele não conheça. O ano passado ele leu uma mensagem na escola viu. Para o diretor, para as professoras, pra o pessoal que veio de Orobó. Na frente lá viu, no microfone mais. Eu fiquei besta. Leu direitinho viu! Fiquei besta. O danandinho tamanho de nada rapaz e não gaguejou não viu. Foi direto ao assunto. Leu tudinho. Eu fiquei assim eu não to acreditando não, isso é mentira. Saber ler já, sabe fazer o nome, é inteligente ele (Valéria, 40 anos).*

Nesse contexto de mudança, e sendo através dela que o benefício recebido é garantido à família, a criança passa então a receber uma maior atenção na medida em que elas são consideradas em seus desejos, recebendo alguns mimos, sobretudo quando a mãe vai ao supermercado e leva para casa um produto para o agrado da criança, como, por exemplo, um Danone, uma bolacha recheada, um achocolatado.

> *Antigamente quem falava em cereal? Ninguém! Tu ouvia falar em cereal? Não! Eu nunca escutei, na minha infância. Pra ser bem franca pra tu eu nunca comi cereal não, visse. Meus filhos hoje em dia têm. (...) Hoje mesmo tendo uma vida humilde eu posso dá mais aos meus filhos (Beatriz, 28 anos).*

Nesse sentido, acreditamos que a criança que se encontra inserida no PBF recebe uma maior atenção no meio familiar, destacando-se claramente essa mudança entre as gerações em termos também de consumo:

> *Hoje a comida dos meus filhos é muito diferente da comida minha, de antigamente. Eu nunca passei fome, fome eu nunca passei. Mas já comi mal? Já comi! Não vou dizer que sempre na minha vida eu comi bem. Não. Teve épocas da minha vida que meu pai estava desempregado, a minha mãe estava desempregada, não existia o Bolsa Família, entendeu?! A gente já morava aqui na rua, minha avó plantava, só que safra é safra. Você não planta hoje e colhe amanhã. Você planta hoje e colhe daqui a três meses, quatro meses, cindo meses, seis meses, dependendo do que você planta. Aí eu acho que a dificuldade antigamente era muito maior. Hoje não. Hoje você vai no mercadinho alí, compra, aí, tu não tem dinheiro hoje não? Amanhã tu paga. Porque amanhã tu tem com o que pagar. Entendeu? (Beatriz, 28 anos).*

Para o ideal de infância existente em Feira Nova, a retirada da criança da escola por motivos de trabalho descaracteriza a infância. Tirar a criança da escola e a escola da criança, e em lugar disso colocar o trabalho, que é tomando como um elemento pertencente ao mundo do adulto é uma forma de tornar a infância completamente descaracterizada. A condicionalidade escolar imposta pelo PBF traz a criança para o que é considerado, em Feira Nova, o seu lugar: a escola. Assim, "(...) a escola tem um papel fundamental, considerada como o lugar adequado, por excelência, para a presença das crianças. A infância requer a escola, assim como a escola 'produz' a infância" (Becchi, 1996, apud Gomes, 2008: 87). Por isso que se diz: Lugar de criança é na escola. O que queremos dizer é que o PBF proporciona um novo olhar para a criança e é através dela que os idealizadores do programa atingem seu objetivo maior que é a diminuição da situação de vulnerabilidade social em que se encontram várias famílias.

O benefício financeiro destinado às famílias beneficiárias do PBF faz com que as famílias passem de um lugar de produção para um lugar de consumo, e nessa lógica se pode perceber que o programa vem gerando uma mudança de atitude perante a vida dessas famílias, ocasionando uma mudança efetiva que conduz a uma valorização qualitativa da criança. Podemos também considerar que o PBF reforça a ideia da família como um lugar privilegiado de afetividade, pois ape-

sar dele não ser centrado apenas nas famílias que contenham crianças, é nesse contexto que podemos observar como a criança ganha lugar de destaque no seio familiar. Semelhante ao que é destacado por Pires e Silva Jardim "trata-se de uma tarefa desafiadora numa região em que satisfazer os desejos alimentares dos filhos é parte do que se considera o dever de uma boa mãe", sendo "inquestionável a priorização do consumo voltado para as crianças" (2014: 104, 106).

Além disso, o entendimento da criança enquanto peça fundamental para o recebimento do benefício, uma vez que é ela quem cumpre a condicionalidade escolar exigida pelo programa para que haja o repasse do benefício financeiro, faz com que ela sirva como fornecedora de status e segurança para a família (Pires, 2014). A criança pode ser, assim, tomada enquanto um capital, uma vez que é através dela que se assegura a ascensão social da família, atingindo o objetivo central do PBF que é a saída das famílias da situação de pobreza e de extrema pobreza. A criança, antes inserida no espaço do adulto, encontra-se agora centrada em alguns valores familiares, como o cuidado com sua saúde e educação. Dessa forma, a vida da família organiza-se hoje em função das necessidades da criança, o que antes não acontecia. Nesse processo, o PBF também faz com que a criança seja um canal no qual a família adquire poder e sentido, reforçando os laços familiares, como, por exemplo, o reforço empregado no papel da mulher como mãe e cuidadora do lar. No entanto, não temos a intenção de generalizar a contribuição do PBF para o que estamos chamando de a "invenção da infância", destarte, reafirmamos essa contribuição para o contexto de pesquisa o qual aqui é retratado, a comunidade de Feira Nova da cidade de Orobó, agreste pernambucano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Criança e infância são comumente associadas. Clarice Cohn em seu livro Antropologia da Criança (2005) traz alguns questionamentos interessantes, mas nada fáceis de serem respondidos, como "O que é a criança?", "O que é ser criança?" e "O que significa a infância?". Como tentamos mostrar aqui, as gerações de avós e mães da comunidade rural de Feira Nova (Orobó – PE) nos falaram da sua vida quando crianças, mas não associam o ser/ter sido criança a ter vivenciado a infância. Nesse sentido, ter sido criança não significava para elas ter tido infância, isto porque o sentimento da infância se altera em cada época, uma vez que ele se encontra vinculado às práticas sociais (Kramer, 1984). "Essas concepções são determinadas pelos papéis que as crianças desempenham no seu ambiente social, pela situação de vida, explicitando formas de educar diferenciadas e impossíveis de julgamento, mas carentes de compreensão" (Yamin e Mello, 2004). Temos então que observar um fenômeno em seu contexto sociocultural. Buscar entendê-lo em seus próprios termos. Logo, não podemos sempre relacionar

crianças e infância. Precisamos entender o lugar que elas ocupam na sociedade.

Diante disso é que tentamos mostrar aqui um processo de mudança das práticas sociais de um grupo específico, o qual desencadeia em uma construção da infância, ou no que chamamos de invenção da infância. Um processo de mudança que rompe com uma prática advinda de um círculo vicioso exercido através da situação de pobreza e privação em que se vivia, mas que através de uma mudança se fortalece com a extensão dos direitos das crianças e com a implementação de programas sociais que têm sua atenção voltada para a criança. Tais processos nos indicam como a infância no meio rural vem mudando significativamente e como o lugar da criança também vem sendo alterado no âmbito familiar. Essas mudanças produzem um efeito significativo no contexto aqui retratado, sobretudo porque estamos falando de uma primeira geração que rompe com esse ciclo geracional reproduzido durante anos.

Apesar disso, consideramos que os resultados aqui apresentados reverberam para a continuidade de pesquisas nesse sentido, tanto porque o PBF é um programa relativamente novo, com apenas 15 anos de implementação, como pelo fato de uma das mudanças mais consideráveis estar relacionada à educação escolar das crianças. Por isso, para que não haja a construção de um novo ciclo focado apenas no consumo e em uma educação escolar sem qualidade, são necessários maiores investimentos educacionais, sobretudo quando estamos tratando do contexto rural onde é necessário pensar mais do que formas alternativas de melhoria de acesso, mas também que se pense de fato em um investimento que garanta a qualidade da educação.

Patrícia Oliveira S. dos Santos é Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. Mestre em Antropologia, bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba. É membro do grupo de pesquisa Crias: criança, sociedade e cultura. Recentemente tem se dedicado a pesquisar entre as crianças rurais do Agreste Pernambucano.

Flávia Ferreira Pires é professora da Pós-Graduação em Sociologia e da Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, membro da Global Young Academy, pesquisadora produtividade do CNPq, líder do grupo de pesquisa CRIAS: Criança, Sociedade e Cultura. Pesquisa infância e crianças em seus mais diversos desdobramentos teóricos, éticos, metodológicos e etnográficos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOWICZ, Anete

2011 A pesquisa com crianças em infâncias e a sociologia da infância. In FARIA, Ana Lúcia Goulart de e FINCO, Daniela (orgs.). *Sociologia da infância no Brasil*. Campinas, Autores Associados.

ARIÈS, Philippe

1981 *História social da criança e da família*. Trad. D. Flakasman. 2ª ed. Rio de Janeiro, LTC Editora.

AZEVEDO, José Sérgio Gabrielli. de; MENEZES, Wilson Ferreira.; e FERNANDES, Cláudia Monteiro.

2000 *Fora de lugar. Crianças e adolescentes no mercado de trabalho*. São Paulo, Abet.

BRANDÃO, Carlos R.

1986 "A criança que cria: conhecer o seu mundo". In *A educação como cultura*. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense.

1990 *O trabalho de saber*: *cultura camponesa e escola rural*. São Paulo, FTD.

CANDIDO, Antonio

1971 *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo, Duas Cidades.

CARNEIRO, Maria. José (org.)

2012 *Modos de viver e pensar o rural na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Mauad.

CARVALHO, Inaiá Maria M. de

2004 "Algumas lições do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil". *São Paulo em Perspectiva*, 18(4): 50-61.

CIPOLA, Ari

2001 *O trabalho infantil*. São Paulo, Publifolha.

COHN, Clarice

2005 *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

DAMASCENO, Maria Nobre e BEZERRA, Bernadete

2004 "Estudos sobre educação rural no Brasil: estado da arte e perspectiva". *Educação e Pesquisa*, 30 (1):73-89.

DEBERT, Guita Guin

1994 "Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice". In: _____ (org.). *Antropologia e velhice* (Textos Didáticos, 13). Campinas, IFCH/Unicamp, pp. 7-30.

GARCIA JR., Afrânio Raul

1989 *O sul: caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo, Marco Zero.

GOMES, Ana Maria Rabelo

2008 "Outras crianças, outras infâncias?" In: SARMENTO, Manuel e GOUVEA, Maria Cristina Soares de (orgs.). *Estudos da infância: educação e práticas sociais*. Petrópolis, Vozes.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de

2013 *A morada da vida: trabalho familiar entre pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

2010 *IBGE Cidades*.

JAMES, Allison

2007 "Giving Voice to Children's Voices: Practices and Problems, Pitfalls and Potentials". *American Anthropologist*, 109 (2).

JAMES, Allison e PROUT, Alan

1997 *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. Basingstoke, Falmer Press.

KASSOUF, Ana Lúcia

2007 "O que conhecemos sobre o trabalho infantil?". *Nova economia*, v. 17, n. 2.

KRAMER, Sônia

1996 *Infância: fios e desafios da pesquisa*. Campinas, Papirus.

LIBÓRIO, Renata M. C. e UNGAR, Michael

2010 "Children's Perspectives on Their Economic Activity as a Pathway to Resilience". *Children & Society*, 24 (4): 326-338.

MARIN, Joel Orlando Bevilaqua

2008 "Infância camponesa: processos de socialização". In NEVES, Delma P e SILVA, Maria Aparecida de M. (orgs.). *Processos de reconstituição e reprodução do campesinato no Brasil. Formas tuteladas de condição camponesa*. Vol I. São Paulo, Ed. Unesp.

MAYALL, Berry

2005 "Conversas com crianças. Trabalhando problemas geracionais". In CHRISTENSEN, Pia e JAMES, Allison (orgs.). *Investigação com crianças: perspectivas e práticas*. Porto, Edições Escola Superior de Educação Paula Frassinetti.

MAYBLIN, Maya

2010 *Gender, Catholicism and Morality in Brazil. Virtuous Husbands, Powerful Wives.* Nova York, Palgrave / Macmillan.

MELLO, João Manuel Cardoso de e NOVAIS, Fernando

1998 "Capitalismo tardio e sociabilidade moderna". In SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *História da vida privada no Brasil. Vol. 4. Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 559-658.

NEVES, Delma. P.

1981 *Lavradores e pequenos produtores de cana: Estudo das formas de subordinação dos pequenos produtores agrícolas ao capital*. Rio de Janeiro, Zahar.

1999 *A perversão do trabalho infantil: lógicas sociais e alternativas de prevenção*. Niterói, Intertexto.

PAULO, Maria de Assunção Lima de

2011 *Juventude rural: suas construções identitárias*. Recife, Ed. Universitária da UFPE.

PIRES, Flávia F.

2007a *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e infância no semiárido Nordestino*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, UFRJ/Museu Nacional.

2007b "Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica". *Revista de Antropologia*, 50 (1): 225-270.

2012 "Crescendo em Catingueira: criança, família e organização social no semiárido nordestino". *Mana*, (18): 539-561.

2014 "Child as Family Sponsor: An Unforeseen Effect of Programa Bolsa Familia in Northeastern Brazil". *Childhood*, (21): 134-147.

PIRES, Flávia F. e REGO, Walquiria Leão
2013 "10 Anos de Programa Bolsa Família: apresentação do dossiê". *Política & Trabalho*, (38): 13-19.

PIRES, Flávia F. e SILVA JARDIM, George Ardilles da
2014 "Geração Bolsa Família: educação, trabalho infantil e consumo na casa sertaneja (Catingueira/PB)". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, (29): 99-112.

PIRES, Flávia; SANTOS, Patrícia Oliveira S. dos; e SILVA, Jéssica K. Rodrigues da
2010 "Elas decidem? Analisando o papel familiar da mulher a partir do Programa Bolsa Família". *CAOS. Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, v. 16: 108-119.

RIZZINI, Irma
2010 "Pequenos trabalhadores do Brasil". In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo, Contexto, pp. 376-406.

SÁNCHEZ, Martha Areli Ramírez
2007 "'Helping at Home': The Concept of Childhood and Work among the Nahuas of Tlaxcala, Mexico". In HUNGERLAND, Beatrice; LIEBEL, Manfred; MILNE, Brian; e WIHSTUTZ, Anne (orgs.). *Working to be Someone – Child Focused Research and Practice with Working Children*. Londres e Philadelphia, Jessica Kingsley Publishers, pp. 87-95.

SANTOS, Patrícia Oliveira S. dos
2011 "*Deixa eu falar!": uma análise antropológica do Programa Bolsa Família a partir das crianças beneficiadas do Alto Sertão Paraibano*. João Pessoa, trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal da Paraíba.
2014 *A invenção da infância: o Programa Bolsa Família e as crianças da comunidade de Feira Nova (Orobó) no Agreste pernambucano.* João Pessoa, dissertação de mestrado, Universidade Federal da Paraíba.

SANTOS, Patrícia Oliveira S. dos e PIRES, Flávia Ferreira

2011 "Conversando com crianças sobre o Programa Bolsa Família: uma análise antropológica no semi-árido". Trabalho apresentado no *XXVII Congresso Internacional Associação Latino Americana de Sociologia*, 6 a 11 de Setembro, Recife, UFPE.

SARMENTO, Manuel Jacinto

2005 "Gerações e alteridade: interrogações a partir da sociologia da infância". *Educação & Sociedade*, Campinas, 26 (91): 361-378.

SILVA, Ana Paula S. da; PASUCH, Jacqueline; e SILVA, Juliana Bezzon

2012 *Educação infantil no campo*. São Paulo, Cortez.

SOUSA, Emilene Leite de

2004a *"Que trabalhais como se brincásseis": trabalho e ludicidade na infância Capuxu*. Campina Grande, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba.

2004b "Relativizando o trabalho infantil a partir de uma experiência etnográfica: o caso das crianças Capuxu". *Caderno Pós Ciências Sociais*, 1 (2): 75-94

2014 *Umbigos enterrados: corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância*. Florianópolis, tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

2015 "As crianças e a etnografia: criatividade e imaginação na pesquisa de campo com crianças". *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 16, n. 38: 140-164.

STROPASOLAS, Valmir

2012 "Trabalho infantil no campo: do problema social ao objeto sociológico". *Revista Latino-americana de Estudos do Trabalho*, ano 17, n. 27: 249-286.

SUÁREZ Mireya et al.

2006 "O Programa Bolsa Família e o enfrentamento das desigualdades de gênero – o desafio de promover o reordenamento do espaço doméstico e o acesso das mulheres ao espaço público". *Relatório Compreensivo de Pesquisa. Apresentado ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate* à *Fome (MDS) e ao Department for International Development (DFID) por Agende Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento*.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente

1978 *Colonos do vinho: estudo sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital*. São Paulo, Hucitec.

VASCONCELLOS, Eduardo Alcântara de

1991 "Crianças rurais e acesso à escola: sugestões de política pública". *São Paulo em Perspectiva*, 5 (1): 93-98.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel

2004 "Olhares sobre o "rural" brasileiro". *Revista Raízes*, 23 (1-2).

2006 "Juventude rural: vida no campo e projetos para o futuro". *Relatório de pesquisa*.

WOORTMANN, Klass

1990 "Migração, família e campesinato". *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 7, n. 1: 35-53.

WOORTMANN, Ellen F. e WOORTMANN, Klaas

1997 *O trabalho da terra: a* lógica simbólica da lavoura camponesa. Brasília, Editora da UnB.

YAMIN, Giane Amaral e MELLO, Roseli Rodrigues

2004 "Um estudo de caso para a compreensão da infância rural". *II Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos: a pesquisa qualitativa em debate*. Bauru. II Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos: a pesquisa qualitativa em debate.

Recebido em 15 de setembro de 2016. Aceito em 11 de junho de 2018.

Parentesco espiritual e afinidade potencial na América do Sul

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148952

Helena Moreira Schiel

Universidade Federal do Oeste do Pará | Santarém, PA, Brasil
helenaschiel@gmail.com

RESUMO

No encontro colonial, duas formas de relação institucionalizada, as relações de compadrio cristão e as de afinidade potencial ameríndia, encontraram uma tal semelhança que puderam traduzir-se uma na outra. Partindo de uma leitura da sugestão de Salvatore D'Onofrio de um "átomo de parentesco espiritual" para explicar o compadrio, pretendo sugerir que as duas instituições evocam o mesmo tipo de armadura sociológica. Antes que a substituição do parentesco tradicional, acredito que o parentesco espiritual tenha uma relação de sobreposição e superação dos laços familiares. Avanço a hipótese de que esse tipo de relação institucionalizada estaria na base de toda relação política.

PALAVRAS-CHAVE

Parentesco, afinidade potencial, compadrio, política.

SPIRITUAL KINSHIP AND POTENTIAL AFFINITY IN SOUTH AMERICA

ABSTRACT
By the colonial encounter, two kinds of institutionalized relations (Christian godparenthood and Amerindian potential affinity) have shown so much similitude that they could be translated in each other. Departing from an approach to Salvatore D'Onofrio's suggestion of a "spiritual kinship atom", I want to suggest that the two institutions evoke the same kind of sociological framework. More than the substitution of traditional kinship, I believe that spiritual kinship has a relation of superposition and a kind of overcome to family ties. I advance the hypothesis that this kind of institutionalized relation would be at the basis of every political relation.

KEYWORDS
Kinship,
Potential Affinity,
Godparenthood,
Politics

The stranger or newcomer was adopted by means of reciprocal appelation of compère *or* commère. *(...) Since the stranger usually assimilated himself to the group by marrying within this community, the terms* compère *and "brother in law" soon became synonymous, so that men allied by marriage usually called each other by the first term.*
Claude Lévi-Strauss (1943: 408).

Todos esses fatos estão a esperar uma teoria do não-parentesco na América do Sul.
Eduardo Viveiros de Castro (2002: 153).

No presente artigo[1] procuro demonstrar a pertinência em aproximar teórica e etnograficamente as relações implicadas no sistema de compadrio e aquelas implicadas nas manifestações da afinidade potencial ameríndia. Neste caso, chamarei atenção sobretudo para sua cristalização na figura dos "terceiros incluídos". Ambos fenômenos parecem articular uma abertura das relações de parentesco estritamente familiares às relações mais amplas e políticas[2]. Por fim, sugiro como hipótese investigativa a possibilidade de estarmos diante de uma estrutura comum que se revelaria como uma espécie de "átomo da aliança política".

COMPADRIO E PARAPARENTESCO AMERÍNDIO

Em um artigo de 1943 sobre o uso de termos de parentesco entre os Nambikwara, grupo indígena do Brasil Central, Claude Lévi-Strauss mencionou as crônicas seiscentistas de viajantes franceses que descreviam as relações dos colonos com

1 A versão inicial deste artigo foi apresentada como paper no simpósio "Antropología de los parentescos por elección" no 53º Congresso Internacional de Americanistas, na Cidade do México. De longa gestação, o artigo contou com a generosa leitura e observações de Ricardo Cavalcanti-Schiel, Márcio Ferreira da Silva e Antonio Guerreiro Jr., bem como de pareceristas anônimos que contribuíram fundamentalmente para que as ideias desenvolvidas viessem a público. Eventuais equívocos são de minha inteira responsabilidade.

2 Não pretendo aprofundar o debate em torno das críticas a uma divisão entre doméstico e político nem sua versão generizada, como respectivamente domínios do feminino e do masculino, encontrada sobretudo nos trabalhos de Vanessa Lea (1993, 2012) para o Brasil Central e Marilyn Strathern para a Melanésia (1988). Entretanto, abordarei brevemente de que forma compreendo os domínios que estou chamando de "político" e "relações estritamente familiares".

indígenas da costa brasileira. Naqueles relatos, um laço de parentesco institucionalizado era traduzido como compadrio (*compérage*). Para Lévi-Strauss, essa relação, que ele caracterizava como "tanto sexual como político-social" (1943: 398), havia sido negligenciada pelos autores por ser facilmente interpretada como análoga ou mesmo importada do compadrio ibérico. Ainda que tencionasse demonstrar que a relação era autêntica, ou seja, originária do sistema indígena de parentesco, Lévi-Strauss reconhecia sua grande semelhança com o sistema mediterrâneo.

Parece tentador deduzir dos relatos dos cronistas seiscentistas que naquele primeiro momento do encontro colonial duas categorias de parentesco de origem distinta foram reconhecidas como a tal ponto análogas que poderiam ser traduzidas uma na outra. Nas páginas que se seguem, procuro demonstrar que a armadura sociológica evocada nas relações de compadrio de tipo cristão se encaixa de forma tão adequada a um padrão ameríndio de socialidade[3] que, em muitos dos lugares em que elas se encontraram, vieram a se fundir. Menos que o sinal de um suposto declínio funcional das relações familiares preexistentes ao encontro colonial (Nutini e Bell, 1989: 417)[4], acredito que a incorporação de uma instituição exógena como o compadrio pode ser, antes, fruto de uma sorte de predisposição sociológica do sistema original.

3 Ver Strathern (1988) para a noção de "socialidade".

4 Estes autores sugerem "a importância crescente do compadrio como concomitante da importância minguante do parentesco" (Nutini e Bell, 1989: 417).

O compadrio é um tema clássico na antropologia da Europa mediterrânea, bem como naquela das extensões latinas do continente americano. Trata-se de assunto recorrente na etnologia indígena da Mesoamérica e da região andina da América do Sul, uma vez que nessas áreas etnográficas o fenômeno do compadrio adentrou as relações de parentesco indígenas de forma mais entranhada. Entretanto, o tema é virtualmente inexistente na etnologia das Terras Baixas da América do Sul. Nessa grande área etnográfica, o compadrio não parece ter tido a penetração que teve nas outras áreas da América indígena. Ainda assim, nos lugares onde se encontraram, as duas instituições se sobrepuseram. Por outro lado, no Brasil rural, a instituição é recorrente nas abordagens antropológicas das sociedades camponesas, como em Ellen Woortmann (1995).

Muitas abordagens ao compadrio no mundo cristão parecem ter sido de caráter funcionalista e simbólico. Ressalta-se, por exemplo, sua função de "reforçar" as relações e desigualdades sociais implicadas na patronagem, como argumentou Pitt-Rivers a respeito do fenômeno na Andaluzia (1987: 34). Nutini e Bell (1989), por sua vez, descreveram-no como substituto do parentesco tradicional em decadência. Uma contribuição recente às abordagens do compadrio, que parte da paisagem etnográfica siciliana, pareceu-me excepcionalmente original ao propor um "átomo de parentesco espiritual" construído por analogia ao átomo de parentesco lévi-straussiano. Trata-se do trabalho de Salvatore D'Onofrio, que será nosso ponto de partida nesta empreitada de aproximar as concepções

envolvidas no compadrio daquelas relações de "afinidade potencial" na América indígena, tais como propostas por Eduardo Viveiros de Castro (2002).

TABU DO INCESTO NA TEORIA DA ALIANÇA

Sabe-se que Claude Lévi-Strauss renovou a maneira como a antropologia aborda os fatos de parentesco. Pretendo aqui retomar os elementos essenciais de sua elaboração que permitiram a formulação da analogia do átomo espiritual. Antes de Lévi-Strauss, o tabu do incesto, regra reconhecida como universal[5], era interpretado apenas segundo seu caráter negativo, de proibição. A preocupação dos estudos funcionalistas de então era sobretudo voltada para os sistemas de filiação e descendência. Radcliffe-Brown considerava que a unidade estrutural do sistema de parentesco, o que ele chamava de "família elementar", era composta de pai, mãe e seus filhos (2013: 82). No entanto, a importância funcional da figura do "irmão da mãe" em inúmeras sociedades, fenômeno conhecido na literatura antropológica como "avunculato", intrigava os analistas de então (Radcliffe-Brown, 2013). Tanto em sociedades matrilineares, como patrilineares, o irmão da mãe aparece como peça-chave nas relações de parentesco, geralmente em contraste com as relações estabelecidas com o pai, revestidas seja do caráter de evitação, seja de relações jocosas.

5 Todas as sociedades proíbem o intercurso sexual entre parentes em algum nível.

Lévi-Strauss desloca o foco sobre o tabu do incesto de seu caráter negativo – a proibição – para o seu caráter positivo, qual seja, aquilo que ele chamou de "imperativo da troca": a aliança. Ao impedir que parentes consanguíneos se casem entre si (irmãos com irmãs, pais com filhos, etc.), o tabu do incesto impõe a abertura da mônada familiar à troca com o Outro. Na fórmula lévi-straussiana, um homem abdica de sua irmã (ou filha) em prol da troca com outro homem. Para Lévi-Strauss, portanto, a presença da figura do "irmão da mãe" é imediatamente dada. A relação avuncular seria o verdadeiro átomo de parentesco (Lévi-Strauss, 1973: 58). Este átomo seria composto de três relações que uniriam quatro elementos. Relação de consanguinidade, unindo irmão e irmã; relação de afinidade, unindo marido e esposa; e relação de filiação, unindo pai(s) e filho. Unidade mínima para a reprodução da sociedade, o átomo de parentesco seria logicamente anterior ao núcleo familiar da teoria da descendência, tal como proposto por Radcliffe-Brown.

Fato natural, porque universal, e fato cultural, por seu caráter de regra, o tabu do incesto foi considerado como "charneira", articulação lógica entre natureza e cultura, regra fundante da sociedade humana. Os intérpretes do avunculato jamais tentaram postular que ele fosse um fenômeno universal (Lévi-Strauss, 1958: 58), mas sim que sua armadura possuía um forte poder explicativo, sintetizando as relações em geral encontradas nos sistemas de parentesco:

"Essas *relações* devem estar sempre presentes, mas os *termos* que elas unem podem mudar ou se multiplicar" (Lévi-Strauss, 1973: 106, ênfases minhas)[6]. Da mesma forma, os estudiosos do parentesco não pretendiam que essas relações abrangessem toda as relações numa sociedade. Com efeito, as relações de parentesco não são as únicas que se recobrem de regras, tabus e prescrições.

6 Citações que não estão originalmente em português foram traduzidas pela autora

TABU DO INCESTO NO ÁTOMO DE PARENTESCO ESPIRITUAL

Pesquisando junto a comunidades da Sicília, no sul da Itália, o antropólogo Salvatore D'Onofrio observou que o encontro sexual entre a mãe de uma criança e o padrinho da mesma seria socialmente percebido como um grave insulto. Dependendo do contexto, ele seria considerado ainda mais grave que a relação entre parentes consanguíneos tais como irmão e irmã, pai e filha (cf. o mito "*Le Fils insatiable*", D'Onofrio, 2004: 67). Esses dados sugeriram ao autor que poderíamos estar diante de uma espécie de "tabu do incesto espiritual". À parte o tabu imposto sobre o par compadre-comadre, lembremos que até recentemente havia uma proibição formal da parte da Igreja que impedia os próprios pais de se tornarem padrinhos de seus filhos, conforme Marcos Lanna (2009). Para Gudeman (1972) essa está entre as principais características do compadrio.

Salvatore D'Onofrio procurou demonstrar sobretudo que algumas funções atribuídas ao irmão da mãe em outras sociedades eram, na Sicília, atributo do padrinho. Esta segunda constatação sugeriu ao autor que o padrinho teria substituído, no horizonte cristão, a figura do irmão da mãe. Como se verá adiante, discordarei do autor neste ponto específico, nos seus termos de "substituição" do irmão da mãe. Sugiro em seu lugar uma sobreposição ou superação das relações convencionais de parentesco.

7 Poder-se-ia objetar que estão excluídos dessa figura termos como "madrinha", por exemplo. No caso, reduzimos, com D'Onofrio, o átomo aos seus termos mais elementares. Entretanto, análises que queriam expandir e complicar esses termos poderiam levar tais elementos em consideração, sugerindo um sistema mais amplo.

A conjunção de características das relações implicadas no parentesco estabelecido ritualmente levou D'Onofrio a propor um "átomo de parentesco espiritual". Segundo o autor, ao lado da "família conjugal" se forma uma "família simbólica" composta da mãe/comadre, do filho/afilhado, do pai/compadre e do padrinho/compadre[7]. A seguir reproduzimos a figura ilustrativa do tal átomo sugerida por D'Onofrio, com as relações e o sistema de vocativos nela implicados[8].

8 Aqui, não é demasiado lembrar, os símbolos gráficos têm os seguintes significados: círculo equivale a uma mulher; triângulo, um homem; traço duplo, casamento; e traço vertical, filiação (aqui, diagonal, por comodidade de exposição gráfica). Seguindo D'Onofrio, introduzimos um sinal menos comum, o traço pontilhado, que significa relação de parentesco espiritual. Os vocativos acompanham os traços equivalentes.

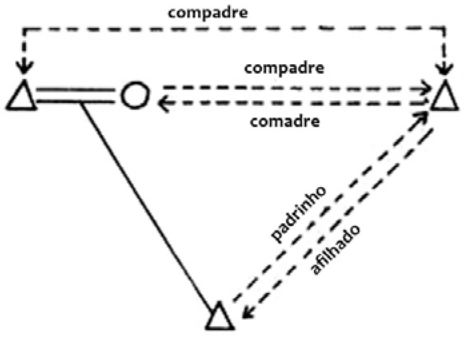


Figura 1
Átomo de parentesco espiritual com vocativos (adaptado de D'Onofrio, 2004: 58).

O discurso mítico cristão considera o batismo, ou seja, o nascimento ritual, como a reprodução ritual do nascimento de Cristo. Desta forma, o padrinho desempenharia ritualmente

o papel de "Espírito Santo" no engendramento daquela criatura que está sendo batizada. D'Onofrio sugere que o batismo "segue e integra o nascimento biológico, conformando-se ao relato mítico da concepção virginal de Maria por obra do Espírito Santo" (2004: 59). Para o autor, "o batismo estaria para o nascimento natural assim como o nascimento miraculoso de Cristo, nascido de uma virgem, estaria para o nascimento normal" (2004: 61).

O nascimento, nas cosmologias ocidentais[9], supõe lógica e cronologicamente uma concepção. Nesse caso, a concepção que serve de modelo para o discurso mítico é qualificada de "pura" ou "sem pecado", ou seja, assexuada. É esta concepção idealmente assexuada que será tentativamente reproduzida no ritual. O nascimento ritual advém de uma concepção, cuja qualificação por enquanto prefiro descrever como hesitação entre social e ritual, que engendra maternidade e paternidade rituais (compadrinhagem[10]). Porém, acredito que seja justamente nesta hesitação classificatória que reside a riqueza explicativa do quadro. Esse nascimento social/ritual, que introduz uma pessoa em uma comunidade eleita por seus pais, parece-me equivaler ao nascimento social propriamente dito. Independentemente de ser uma tentativa ritual de reprodução do nascimento divino e assexuado, ele implica uma espécie de superação da condição estritamente biológica de reprodução.

A escolha de um padrinho para o filho e, por consequência, a eleição de um compadre, significa a inserção do filho numa rede mais ampla de relações sociais, para além da família reprodutiva. Seja nas relações entre vizinhos, seja entre amigos ou ainda entre parentes distantes, o que está em jogo é a escolha de um conjunto de relações sociais. Não se escolhe a família em que se nasce, mas aos pais, sim, é possível escolher a família ritual à qual o filho vai pertencer[11]. Adiante retornarei à qualificação dessa concepção, fundante e fundamental.

Para Salvatore D'Onofrio, o modelo da concepção virginal de Maria afirma "a superioridade dos laços espirituais e a impossibilidade de reproduzi-los no plano sexual" (2004: 61). Segundo a interpretação que ora proponho, se os homens não podem replicar, em suas existências ordinárias, a concepção ideal e milagrosa da Virgem, eles podem, ao menos, ritualizar uma concepção e um nascimento por meio do compadrio e do batismo.

O estudo comparativo dos sistemas de atitudes, ao lado dos sistemas de vocativos, no interior das relações familiares – que chamou a atenção dos analistas para a figura do irmão da mãe – permitiu a Lévi-Strauss empreender uma renovação aliancista nas abordagens ao parentesco. Por seu turno, a observação do sistema de atitudes no interior das relações de compadrio permitiu a d'Onofrio elaborar o átomo de parentesco espiritual.

Condutas e comportamentos estilizados, sugere Lévi-Strauss, podem estar servindo para expressar e sobrepujar "conflitos e contradições inerentes à es-

9 Não poderíamos nos furtar, aqui, de mencionar o "nascimento virgem" registrado na Melanésia, Austrália e sobretudo nas Ilhas Trobriand, que gerou uma certa polêmica nos anos 1960 e 70, a respeito da suposta ignorância dos povos "primitivos" a respeito do papel do pai na concepção (Leach, 1966). Os nascimentos virgens foram evocados novamente diante das novas tecnologias de reprodução, que permitem nascimentos sem concepção sexuada. Ver Delaney (1986) para uma revisão posterior sobre a primeira polêmica e Strathern (1995) para a segunda.

10 A junção dos termos compadrio e padrinhagem permitiu o neologismo "compadrinhagem" (*compadrinazgo*, em espanhol, *comparrainage*, em francês) sugerido por Ravicz para designar a relação em geral (tanto a vertical, a padrinhagem, quanto horizontal, o compadrio).

11 Não pretendo, com isso, filiar esta análise à alguma teoria da escolha racional, mas pôr em relevo a implicância sociológica da eleição do padrinho.

trutura lógica, tal como se revela no sistema de vocativos" (1949: X). Retornando ao contexto etnográfico siciliano, D'Onofrio ilustra que a relação entre afilhado e padrinho, ou aquela entre compadres, extrapola as relações convencionais de parentesco. Há algo de especial ou de superior nas relações com esta figura externa que vem completar a composição do átomo de parentesco espiritual.

No sistema de atitudes marca-se um contraste entre a relação familiar estrita e aquela relação ritual, tal como evidenciado nos seguintes exemplos etnográficos. Amor de padrinho, amor fino, diz um provérbio siciliano, contrapõe-se a pai patrão (D'Onofrio, 2004: 65). Tal contraste já denota uma atitude positiva para com o primeiro e negativa para com o segundo. Esta relação diferenciada pode se encontrar especularmente invertida (e literalmente expressa) em outros contextos. Na própria Sicília, indica D'Onofrio, é comum procurar o padrinho numa classe superior à da família de origem da criança. Essa característica, em outras paisagens etnográficas, pode dar origem justamente ao contrário do que sugere o provérbio italiano, ou seja, a fusão entre as figuras do padrinho e do patrão. Tal é o caso, por exemplo, da Andaluzia, conforme descrita por Pitt-Rivers. Para ele, o compadrio que, associado ao patronato, operaria sob o signo do "serviço" e da "proteção", teria por função justificar as desigualdades preestabelecidas socialmente[12]. No Brasil, a associação entre compadrio e patronato foi descrita por Marcos Lanna (1995). Em seus estudos das relações de dívida entre patrões e empregados no Nordeste brasileiro, Lanna sugeriu que o compadrio estaria na origem da assimetria hierárquica daquela relação.

12 Para uma abordagem crítica a essa explicação funcionalista, ver Lanna (2009).

Ainda na Sicília, a assimetria e o contraste dos padrões de atitude que diferenciam relações familiares e relações com a família espiritual estão evidenciados nas pequenas dádivas recebidas por uma criança na ocasião de seu aniversário. O padrinho deve se destacar oferecendo presentes mais caros ou mais vistosos do que aqueles oferecidos pelos tios ou pais da criança. Além disso, o padrinho tem o direito de intervir em casos de conflitos entre seu compadre e seu afilhado, ou seja, entre pai e filho. Fazendo uso de sua prerrogativa de "pai espiritual", portanto superior ao pai, o padrinho irá proteger seu afilhado. Este pode ameaçar o pai de "contar os fatos" ao padrinho (D'Onofrio, 2004: 65).

Para além das atitudes contrastivas nos pares de relação filho-pai e afilhado-padrinho, as relações entre compadre e comadre são revestidas de contrastes que denotam uma ambiguidade latente. Se o padrinho comparece ao átomo espiritual enquanto homólogo ao "Espírito Santo" na concepção "milagrosa" de Cristo, ele estaria imbuído, afinal, de um poder fecundante, ainda que séculos de trabalho simbólico tenham tentado destituir esta fecundação de seu caráter sexual[13]. Em alguns casos, o compadre/padrinho cumpre um papel de verdadeiro "operador da aliança", tal como registrado em várias regiões da Itália, em que se escolhe o padrinho para "favorecer o casamento do filho homem com a filha

13 Neste ponto específico, discordo de D'Onofrio em sua sugestão de que "das três relações canônicas previstas pelo átomo de parentesco: consanguinidade, aliança e filiação, é então a primeira que é substituída pela afinidade espiritual" (D'Onofrio, 2004: 64). O poder explicativo do átomo de parentesco está justamente no caráter de aliança estabelecida com o elemento estranho à família nuclear. Parece-me, portanto, improdutivo tentar colar termo a termo os dois tipos de átomo. A relação com o padrinho é uma relação de aliança que vai além da pura fundação da família e da troca matrimonial.

daquele [o padrinho]" (D'Onofrio, 2004: 64). Esta relação, é ocioso notar, guarda forte analogia com o casamento entre primos cruzados, especificamente o de um Ego masculino com a filha do irmão da mãe. Outros aspectos da ambiguidade da relação entre compadre e comadre foram abundantemente descritos pelo autor. Uma mulher pode convidar para padrinho aquele, entre os amigos do marido, que a corteja, trazendo para a relação o interdito do incesto sem que eles percam uma certa intimidade que a relação jocosa proporciona. Ou, em outro exemplo,

> *O compadrio também se estabelece entre duas pessoas cuja relação adúltera resultou no nascimento de uma criança. Não há um vilarejo siciliano em que não se conte o caso de amantes que se tornaram, quase sempre por vontade expressa da mulher, compadre e comadre, e isso não para permitir uma proximidade maior, mas para interromper a relação sexual, submetendo-a à proibição do incesto (D'Onofrio, 2004: 77).*

Por fim, destaco o papel de "sobreposição" às relações sociais convencionais de compadrio. O termo compadre é invocado em situações irregulares ou até ilícitas em que se demanda a cumplicidade da pessoa a quem se emite o vocativo de compadre. D'Onofrio cita situações no trânsito, em que se pede a paciência ou tolerância daquele "compadre" instantâneo. Ressalto, ainda, o contexto brasileiro, em termos como "apadrinhar" ou "padrinho político" que têm o significado de um favorecimento ilícito ou, ao menos, que extrapola as regras sociais convencionais. Voltaremos a este ponto ao evocar o alcance das relações de afinidade potencial na América indígena. Importa reter, por agora, o caráter de "amizade", de "boas intenções" e de assimetria no uso informal – não institucional – do termo compadre.

O trabalho simbólico elaborado na constituição do compadrio – que configura uma tentativa de superar a condição ordinária da reprodução social por meio de relações ritualmente estabelecidas, relações estas análogas ao parentesco – não é exclusivo do universo cristão. D'Onofrio destaca que a Igreja Católica tardou em reconhecer a ligação de compaternitas, que não consta dos Evangelhos. O termo *patrinus*, padrinho, diminutivo de *pater*, pai, só surge nos textos eclesiásticos no século VII (D'Onofrio, 2004: 58). Data do ano de 530 uma lei do Código Justiniano que interdita o casamento entre a mãe de uma criança e o padrinho da mesma. Tal constatação conduz o autor a suspeitar que a relação tenha origens ainda mais remotas, talvez pagãs: "Poderíamos concluir que somente as exigências do culto e as atitudes para com os costumes pagãos justificaram a progressiva admissão sistêmica do parentesco espiritual" (D'Onofrio, 2004: 59)[14].

14 Esse questionamento sobre a origem pagã da padrinhagem se encontra também em outros autores, como Gudeman (1975) e Aland (1963).

AFINIDADE POTENCIAL NAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL: OS TERCEIROS INCLUÍDOS

Algumas características do compadrio tal como abordado por D'Onofrio me pareceram evocar o fenômeno da afinidade potencial na Amazônia indígena e adjacências. Estas seriam, por exemplo, o encobrir de tabus e prescrições as relações internas ao "átomo espiritual", a sobreposição às relações convencionais, bem como o caráter de relação mediadora com a exterioridade.

Tal como faz notar Viveiros de Castro (2002) em seu artigo original de 1993, autores diversos reconheceram uma espécie de divisão no campo da afinidade amazônica e propuseram terminologias para dar conta do fenômeno. Em sua análise comparativa sobre o "problema" da afinidade na Amazônia, Eduardo Viveiros de Castro chama atenção para essa divisão: "O parente próximo, genealógica ou espacialmente, está para o parente distante como a consanguinidade está para a afinidade. Um afim efetivo é assimilado aos cognatos co-residentes (...) ao passo que um cognato distante é classificado como um afim potencial" (2002: 122).

Ele propõe, então, que se faça uma distinção entre o que ele chamou de afinidade efetiva ou atual (aquela dos cunhados e genros), a afinidade virtual cognática (daqueles que podem vir a ser afins tais como primos cruzados, tio materno) e finalmente, a afinidade potencial, ou sociopolítica (os cognatos distantes ou os não cognatos – voltaremos a essa categoria): "tudo se passa como se a afinidade efetiva fosse transformada em um caso especial da cognação. Já o afim virtual, concebido como afim potencial, é objeto de relações jocosas" (Viveiros de Castro, 2002: 131). A qualificação da afinidade potencial como sociopolítica será fundamental para a análise aqui proposta.

Em alguns casos, essa afinidade potencial tomaria forma na figura do que Viveiros de Castro chamou de "terceiros incluídos":

> *Os ternarismos inerentes ao regime amazônico de socialidade (consanguineos, afins efetivos ou aparentados, afins potenciais ou não-aparentados; cognatos, não-cognatos, inimigos) encontram uma manifestação clara naquilo que eu chamaria de 'terceiros incluídos' (...). Chama de fato a atenção, em quase todas as sociedades amazônicas, a importância de relações institucionalizadas que guardam referência complexa às atitudes de parentesco. (...) Tais posições ou relações não se caracterizam por uma mera exterioridade ao campo de parentesco, mas se articulam a esse campo de modos variados: inversão, neutralização, generalização, metaforização, e assim por diante. Na maior parte dos casos, esses terceiros incluídos (...) estão associados de modo privilegiado ao lugar simbólico da afinidade (2002: 153).*

É preciso que nos detenhamos aqui sobre as primeiras coincidências com o parentesco ritual, tal como proposto por D'Onofrio. Nota-se, a partir dos dados etnográficos de D'Onofrio, o papel mediador do parentesco espiritual, entre a família e o seu exterior: a sociedade mais larga.

Como notado anteriormente, o termo "compadre" é frequentemente usado em situações ambíguas, em que se quer denotar boas relações com estranhos. Portanto, tal como a afinidade potencial, que é formulada a partir do parentesco e se projeta para fora do *socius*, o compadrio igualmente se projeta para o exterior, classificando virtualmente estranhos, pessoas não ligadas por laços de parentesco, àquele missivista que lhe remete o vocativo de "compadre". Viveiros de Castro ressalta que "O que os indo-arianos (e indo--europeus) fazem com 'irmão', os ameríndios tendem a fazer com 'cunhado', como qualquer especialista na região recordará" (2002: 152). Acrescento que o mesmo padrão de atitude se faz, no horizonte cristão, com o vocativo "compadre". Quero dizer que se utiliza o termo para designar pessoas não ligadas por aquela relação, na intenção de demonstrar boas intenções, afeto, respeito ou cumplicidade[15].

Construídas por extensão ao domínio do parentesco, as relações rituais implicadas no compadrio guardam para com ele – sua "matriz" por assim dizer – uma relação de sobreposição. Na elaboração simbólica operada no mundo cristão ele toma o aspecto de superação ou superioridade. Esta assimetria e consequente hierarquização, que eleva o compadre a um patamar superior, torna-se mais evidente em contextos etnográficos tais como aquele analisado por Marcos Lanna, no Nordeste brasileiro. As figuras do padrinho e do patrão se fundem numa só pessoa, instaurando uma relação que está na origem da "dívida divina" do afilhado para com o seu padrinho (Lanna, 1995).

Para Viveiros de Castro, a afinidade potencial abre a introversão localista do parentesco ao comércio com a exterioridade:

> *no mito e na escatologia, na guerra e no rito funerário, nos mundos imaginários do sexo sem afinidade e da afinidade sem sexo. Ela se "reduz" a uma pura relação, que articula termos justamente não-ligados por casamento. O verdadeiro afim é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças (2002: 157).*

No caso do compadrio, se estou correta em interpretá-lo como uma forma análoga à afinidade potencial em outro contexto que não o mundo ameríndio, esse "verdadeiro afim", pura relação, é aquele com quem se trocam bens simbólicos, estabelecem-se dívidas e relações sobrepostas ao domínio do parentesco estrito.

15 Uma indagação que ficará em aberto é porque exatamente se evoca ora o "irmão", ora o "compadre", uma vez que ambos são categorias relevantes para o universo cristão. É possível que futuras descrições etnográficas venham a dar conta dessa variação.

"TERCEIROS INCLUÍDOS" ENTRE OS GRUPOS JÊ

A amizade formal foi reconhecida como uma das manifestações do fenômeno dos "terceiros incluídos" entre os povos de língua macro-jê do Brasil Central. Revelada sob o signo da solidariedade, bem como do respeito e evitação, os amigos formais fazem parte daquela categoria de "não parentes" que entram em cena nas atividades rituais e também fora delas. Guardam, por vezes, conexão com as proibições e preferências matrimoniais. É comum haver, por exemplo relações de evitação para com o amigo formal ao lado de relações jocosas com parentes do amigo formal. A amizade formal localiza o indivíduo numa rede de relações que se estende para além do seu círculo familiar doméstico.

Entre os Apinajé, a amizade formal introduz a criança em uma das metades cerimoniais. Assim como a escolha de um nominador (pessoa que atribuirá seu próprio nome à criança), a escolha do amigo formal é feita por uma categoria de pessoas a quem Roberto DaMatta (1976) chamou de "pais adotivos". Estes "pais adotivos", "arranjadores de nomes", são pessoas que fazem a intermediação entre a esfera estritamente doméstica e a esfera exterior da vida pública, mais formalizada.

Os Apinajé, tal como descritos por DaMatta, explicavam as relações da família nuclear com os "arranjadores de nomes", nos termos do compadrio cristão:

> *Os Apinajé traduzem essa relação como "padrinho/madrinha" e "afilhado", revelando, assim, uma grande capacidade de observação dos costumes brasileiros regionais. Pois tanto em uma como na outra relação, as pessoas assim relacionadas devem se tratar com respeito e evitar referência a certos tópicos, como aqueles relacionados ao sexo (DaMatta, 1976: 141).*

Foi também entre os Apinajé que Gonçalves encontrou a relação de respeito/vergonha (*piâm*) admitida numa relação com os brancos quando encontrada numa situação de compadrio:

> *De todas as relações envolvendo os Apinayé e os brancos é esta a que parece apresentar maior estabilidade, e talvez seja, dentre todas, aquela que apresenta alguma dose de* piâm, *qualidade em princípio inexistente no conjunto das relações entre índios e brancos. O "respeito" e a "consideração" que deve existir entre os atores implicados na relação de compadrio parece expressar essa qualidade. Assim, o compadrio entre índios e brancos estaria fundado em concepções distintas: uma Apinayé – baseada na relação interna à sociedade Apinayé entre "amigos formais" – e uma concepção regional – baseada na ideologia religiosa. Para finalizar: o compadre ou padrinho, assim como o "amigo formal" estaria numa*

> *posição liminar, fazendo a mediação entre as "fronteiras" da sociedade Apinayé e as da sociedade regional brasileira; incluir-se-iam entre suas atribuições o estar presente quando dos momentos críticos experimentados por um indivíduo Apinayé no contexto de suas relações com a sociedade regional (Gonçalves, 1981: 62).*

Trata-se de um exemplo em que as duas estruturas que quero mostrar análogas encontraram-se e se fundiram. Etnografia recente de Odair Giraldin (2011: 424) com o mesmo grupo procurou mostrar que a amizade formal permite apagar traços de consanguinidade de uma determinada relação, quando se busca justamente a afinização. No caso, a amizade formal, seria o simétrico inverso da relação entre compadres na Sicília tal como descrita por D'Onofrio, no qual o compadrio é estabelecido para que pese sobre a relação os interditos do tabu do incesto.

Entre os Krahô, Manuela Carneiro da Cunha observou que se utiliza o termo nativo *Hõpin* para amigo formal entre pessoas não relacionadas por esse laço institucional. Sua utilização tenciona demonstrar amizade, como uma maneira de aproximar aqueles amigos – ainda – informais. É também lançando mão dos termos do compadrio cristão que os Krahô traduziam para Carneiro da Cunha a relação de amizade formal, *Hõpin*: "com muita propriedade, já que têm também regionalmente as conotações de respeito e solidariedade. *Hõpin* é o termo usado, em resumo, para os estranhos a quem se deseja marcar amizade ou simplesmente boas intenções" (Carneiro da Cunha, 1978: 75). Como se vê, vozes do século XVI ecoam no século XX. Tal como os Tupinambá a que o texto de Lévi-Strauss epigrafado no início deste artigo fazia referência, os indígenas contemporâneos encontraram no compadrio uma maneira de traduzir uma relação institucional de seu próprio sistema.

Entre os Karajá, grupo com o qual realizo pesquisa, a amizade formal foi descrita por Hans Dietschy nos anos 1950. Este autor registrou que os parceiros de dança – que dançam mascarados, em duplas, às vezes acompanhados de duas moças – que atuam nos dois grandes ciclos rituais do grupo, mantinham uma relação de amizade formal entre si. Essa amizade formal implicava em proibição do casamento com a irmã do amigo formal e em cooperação mútua ao longo da vida. Os amigos formais chamariam um ao outro pelo termo equivalente a "meu irmão mais novo"[16] (Dietschy, 1960).

Quais concepções estariam por trás da amizade formal tal como descrita por Dietschy? Entre os Karajá, o universo é concebido como formado por três camadas sobrepostas. Um mundo subaquático, masculino e consanguíneo, de onde teriam surgido os humanos atuais. Trata-se de um lugar onde não há morte e nem fome. Por serem os habitantes imortais, é um espaço apertado, superlotado, as pessoas não se movimentam: estão sempre sentados em seus banquinhos. A reprodução é assexuada: basta jogar uma pedrinha para que

16 Atualmente, a amizade formal entre os Karajá parece ser apenas residual. Em pesquisa recente, notei que os parceiros de dança ainda são fixos, mas não encontrei nenhuma menção nativa a obrigações ou prescrições para com o parceiro de dança. A fixidez dos parceiros é explicada de forma prática: dançam juntos aqueles pares que "funcionam" juntos, ou seja, não erram o passo, o ritmo, não se desencontram na cantiga. O termo que Dietschy encontrou nos anos 1950 para o amigo formal ainda é utilizado tipicamente como um terceiro incluído: para denotar amizade mais próxima com um estranho: "como quando os *tori* [não-índios] chamam alguém de irmão quando não é irmão", me disse um Karajá.

novas crianças apareçam (Toral, 1992). Outra camada é o mundo terrestre, onde vivemos. É um lugar caracterizado pela presença da morte e da alteridade. Para poder comer é preciso trabalhar e a reprodução é sexuada. Por fim, há a terceira camada, o mundo celeste. Trata-se de uma espécie de mundo perfeito em que todas os problemas advindos da afinidade estão resolvidos. Há homens e mulheres, consanguíneos e afins, mas a afinidade não é um problema. As pessoas estão sempre jovens e belamente adornadas. Não é preciso trabalhar para comer e o sexo é metafórico: os homens estão sempre dançando com suas companheiras, as *adusidu* (dançarinas)[17]. O mundo do céu seria um mundo de superação da afinidade enquanto problema[18].

O mundo celeste da cosmologia karajá guarda semelhanças com o "céu" cristão em seus termos de perfeição e pelo fato de ser alcançado por meio de um certo "merecimento". O céu karajá só é "visitado" em vida por xamãs que só apresentam a face positiva do xamanismo: a cura. Os xamãs associados a esse patamar são considerados profundamente "bons". Em sua morte, esses xamãs ascendem ao mundo celeste e podem por vezes levar consigo seus parentes.

Tal como no compadrio cristão, sem poder viver esta "vida perfeita" do céu em suas existências ordinárias, os Karajá a reproduzem ritualmente. Em seu caso, essa reprodução é efetuada na dança das máscaras. É juntamente com o amigo formal, esse "irmão mais novo" que se performa a superação do mundo de afins.

Amigos formais, ou parceiros de dança, dançam com suas "irmãs classificatórias", as *lerã*. Trata-se de termo de parentesco utilizado para classificar afins potenciais. Como é comum nas manifestações amazônicas do dravidianato, o gradiente próximo/distante é responsável por determinar as afins potenciais, *lerã teheriare* (irmãs distantes) das irmãs efetivas, *lerã tyhy* (irmã "de verdade").

A dança também implica uma potencialização da fertilidade feminina. No mundo celeste, como mencionado, não há sexo literal, mas metafórico, e a afinidade é "perfeita", traduzida na dança com as irmãs. A mesma dança, na terra, é utilizada e mesmo recomendada como tratamento para casos de infertilidade. Mulheres que têm dificuldade de engravidar ficarão curadas ao dançar com as máscaras. Há, portanto, um deslizamento simbólico do caráter sexual e fertilizante da dança: negado no céu, afirmado em sua reprodução terrena.

Nota-se que, se por um lado o compadrio implica excluir as relações sexuais entre compadre e comadre, por outro a amizade formal karajá exclui a relação sexual com a irmã do amigo formal. No primeiro caso, como já foi demonstrado, trata-se de um "tabu do incesto espiritual". No caso karajá, pode-se ler o fenômeno como uma relação que se afirma como não-consanguinidade, ou seja, a amizade formal exclui parentes consanguíneos.

No compadrio, aparentemente estamos diante de um "tabu do incesto

17 O caráter de "sexo metafórico" da dança é largamente atestado pela etnografia. A dança chegou a ser sugerida como "rito de fertilidade" por Dietschy.

18 Para descrições mais amplas da cosmologia karajá, ver Rodrigues (1993) e Pétesch (2000).

espiritual", resultante da consanguinização entre compadre e comadre. Por outro lado, na relação de amizade formal, teríamos uma relação que, ao mesmo tempo, afirma-se como não-consanguinidade ("amizade formal"), e não-afinidade (não se deve transformar o amigo formal em cunhado). Viveiros de Castro em seu artigo de 2002 notava que os terceiros incluídos se articulam ao campo do parentesco de modos variados: inversão, neutralização, generalização, metaforização e assim por diante. Se pudermos considerar o compadrio como uma variante da relação de afinidade potencial em outra paisagem etnográfica, não parece contraditório que, no caso particular da amizade formal jê, ele supere o parentesco, modelando-se nele.

Fernando Santos-Granero desenvolveu o tema da amizade, pouco explorado nas etnografias das Terras Baixas. O fenômeno teria sido ofuscado pela ênfase dada pelas etnografias às relações de consanguinidade e afinidade. A amizade intertribal, segundo o autor, é um meio de criar relações com Outros potencialmente perigosos. Em vez de os transformar em parentes ou afins, em certas ocasiões estes é que seriam transformados em amigos formais pessoais. "Neste sentido, pode-se afirmar que, ao menos em certas sociedades nativas da Amazônia, é a amizade, mais do que a afinidade potencial, que estrutura e engloba o parentesco" (Santos-Granero, 2007: 15). Uma tentativa de articulação desta lógica com aquela do parentesco espiritual que estou propondo neste artigo certamente poderá iluminar dados etnográficos advindos da paisagem etnográfica amazônica.

AFINIDADE POTENCIAL E COMPADRIO

Naquelas sociedades ameríndias em que o cristianismo se entranhou mais profundamente, o compadrio parece ter efetivamente tomado o lugar do que Viveiros de Castro chamou de terceiros incluídos. Este é o caso dos Piro do Baixo Urubamba, tal como descrito por Peter Gow.

Nesse grupo, o batismo é visto como um momento privilegiado para se fazer compadres. Até mesmo aquelas pessoas que se declaram protestantes buscam os missionários católicos para batizar seus filhos. Entre os Piro, é raro que se escolham compadres entre pessoas de "classe" diferente. Os convidados são geralmente afins de afins (marido da irmã da esposa, por exemplo), preferencialmente um corresidente não-parente da mesma idade dos pais da criança a ser batizada (Gow, 1991: 175). O padrinho é aquele que segura a criança em seus braços enquanto é efetuado o rito. A relação entre compadres de mesmo sexo é de extremo respeito e ajuda mútua. Devem compartilhar a caça e não devem fazer piadas entre si (relações jocosas interditas). O intercurso sexual entre compadre e comadre é inimaginável:

> *As relações implicadas no compadrio são recíprocas como aquelas entre afins de mesma geração, mas respeitosas como aquelas entre irmãos. Desta maneira, o compadrio transforma a valência das relações de parentesco para construir um relacionamento de quase-consanguíneo, quase-afim baseada em uma criança (Gow, 1991: 175).*

O compadrio seria, nesse caso, uma maneira de reforçar relações entre corresidentes. "O nascimento de uma criança é utilizado para se substituir, em relações diádicas particulares, as relações de cuidado e atenção, remotas e esquecidas, que acabaram por fazer das pessoas, 'parentes distantes entre si'" (Gow, 1991: 175).

Em um artigo de 1997, "Parentesco como consciência humana", Peter Gow analisa o dispositivo de aparentamento dos Piro a partir de um mito. Gow descreve como o feto e o recém-nascido têm um status ambíguo. Neste povo, o momento do corte do cordão umbilical é aquele paradigmático na construção de relações. A relação entre compadres nasce de um ato tenso: o pai pede a um parente que corte o cordão umbilical e nesse ato nega o parentesco que pouco antes havia afirmado. O pedido é uma espécie de "(re-)afinização" de um consubstancial (com quem, aliás, as relações já eram próximas e "reforçadas" por atividades cotidianas). Logo em seguida ao ato de corte do cordão umbilical, as relações entre o pai da criança e o cortador e entre o cortador e a criança são recriadas em termos diferentes daqueles associados ao parentesco. Gow procura mostrar que os termos novos "substituem" os antigos termos de parentesco, resultando numa espécie de "hiperparentesco". Ou seja, o ritual de batismo não é exatamente um simples meio de reforçar relações entre corresidentes; é um ritual em que o parentesco é negado e recriado em outros termos.

Nos Andes Meridionais, mais especificamente numa comunidade indígena da região de Tarabuco (Bolívia) chamada Michkhamayu, o parentesco ritual também só se estabelece com o rito católico (Cavalcanti-Schiel, 2005: 129). Ali, no entanto, o que interessa é buscar padrinhos entre pessoas de fora da comunidade, gente da cidade ou mesmo de mais longe. Os padrinhos mais valorizados seriam aqueles que participam do rito de casamento (Cavalcanti-Schiel, 2005: 131). Tais padrinhos passarão a chamar e se referir ao casal como "afilhado" e "afilhada" e a seus pais como "compadre" e "comadre". No entanto, a relação de compadrio é mais extensiva. Ela faz parte, ao que tudo indica, de uma sociabilidade ideal, atingida na ebriedade das comemorações do rito:

> *A* communitas *instaurada pelo momento ritual e detonada pela ingestão compulsória de álcool consagra ou, antes, maximiza exemplarmente, a inclusão dessas anteriormente estritas externalidades. O compadrio implica, portanto,*

> *nessa gramática da inclusividade, qual seja, a da inclusividade potencial, ou se se preferir, da inclusividade como potencial (Cavalcanti-Schiel, 2005: 135).*

Se na Amazônia, todo estrangeiro é um cunhado potencial, para a gente de Michkhamayu todo estrangeiro é um compadre potencial. E eles não hesitam em transformar estrangeiros em compadres reais: "De uma simbólica posição de 'distribuidor', o padrinho é transportado em vagas etílicas para uma abstrata parentalidade compartilhada como comunhão onde, à diferença da concepção ocidental e cristã de que, nesses momentos, somos todos 'irmãos', aqui seríamos todos compadres" (idem).

Note-se que o fenômeno dos terceiros incluídos se articula de maneiras diversas com o parentesco *strictu sensu*. Não existem apenas como (pura) exterioridade. Diversamente do compadrio, que estou sugerindo efetuar uma sobreposição e superação do parentesco, os terceiros incluídos são muitas vezes uma das condições do parentesco, uma vez que um parente é um "não-afim" logicamente antes de um afim ser um "não-parente".

Sumarizando sua proposta sobre a afinidade potencial, Viveiros de Castro ressalta que

> *para além dos juízos prescritivos da afinidade cognática (...) há um outro uso a priori reservado à afinidade potencial, que é o de pensar, isto é, socializar, o que está fora do Mesmo. Ao regime complementar da oposição entre consanguinidade e afinidade, submetido aos critérios do juízo formal analítico, é preciso sobrepor a suplementaridade inerente ao caráter sintético da afinidade potencial, lugar onde "algo acontece". A afinidade potencial é a primeira determinação sociológica da alteridade (Viveiros de Castro, 2002: 161).*

Caberia perguntarmos o que ganham as etnografias regionais (aquelas do fenômeno mediterrâneo e aquelas da América do Sul) com a constatação de sua lógica similar? Como deve ter feito suspeitar a epígrafe usada no início do artigo, acredito que as duas espécies de fenômenos, se bem caracterizadas em seus aspectos de estabelecer uma abertura na mônada familiar, podem vir a desembocar no estabelecimento da tal "teoria do não-parentesco" que nos sugeriu Viveiros de Castro em 2002.

Trata-se de estabelecer uma hipótese sobre o alcance da relação – com suas variantes – que aqui propus aproximar, qual seja, a do compadrio cristão e da afinidade potencial ameríndia. Os dados apresentados justificam suspeitar que essa relação, estruturalmente idêntica uma vez que se a reduzam aos menores elementos, seja aquela que fundamenta a vida política. À etnografia caberia testar seu alcance, seu limite ou sua generalidade.

Aqui é possível que sejam feitas objeções à maneira como estou tratando o conceito de "político" e seu par oposto, o "doméstico" ou "familiar". São bastante conhecidas as críticas ao par de opostos doméstico *versus* político ou mesmo sua manifestação generizada como domínios, respectivamente, do feminino e do masculino. Vanessa Lea mostrou como, para os Kayapó Mebengokre, o "centro" masculino da aldeia é englobado pela sua periferia feminina composta de "matricasas" detentoras de direitos (Lea, 1993, 2012). Em sua abordagem às representações do político nas Terras Baixas da América do Sul, Carlos Fausto procura demonstrar que, para os Parakanã, a *Tekatawa* – casa não residencial constituída como esfera pública onde decisões são tomadas e conflitos são mediados – pode ser interpretada como lugar próprio da ação política: "na ágora tudo deve-se passar como se apenas os interesses coletivos estivessem representados" (Fausto, 2001: 243). Para o autor, a sociedade se apresenta como totalidade na praça.

No caso que estou abordando, não me parece necessário realizar uma separação dicotômica entre doméstico e público e a assunção da primazia de um sobre o outro. Trata-se, aqui, de uma separação entre relações institucionalizadas na esfera *familiar* e relações que escapam ao domínio do familiar, a que chamei de *políticas*[19].

Lévi-Strauss, em seu artigo de 1943, já apontava para o caráter "tanto *sexual* quanto *político-social*" da relação de compadrio (1943: 398, ênfases minhas). Viveiros de Castro, em vários momentos de seu texto, induz a essa formulação: "A afinidade potencial é um fenômeno *político – ritual*, exterior e superior ao plano englobado do parentesco" (2002: 159, ênfases minhas) e sugere, como na segunda epígrafe deste artigo, que esses fatos estão à espera de uma teoria das relações de "não-parentesco" na América do Sul.

Duas proposições analíticas recentes nos auxiliam a pontuar nossa argumentação com algumas breves observações finais. Marcos Lanna, em recente artigo sobre a estrutura sacrificial do compadrio, sugeriu mais explicitamente que esta seria a formulação fundante da relação política: "Conclui-se que o batismo e as obrigações entre compadres criam desigualdades políticas que obviamente diferem da dominação de classe, e que são inerentes à fundação da sociedade como realidade sagrada" (2009: 9). Marshall Sahlins, em sua interpretação do fenômeno dos "reis estrangeiros" – segundo a qual o poder, de modo geral, e os reis ou governantes, de forma particular, advém de um "exterior", seja cosmológico (reis divinos), seja espacial (reis estrangeiros) – sugere que as formas elementares do parentesco, da política e da religião seriam as mesmas (Sahlins, 2008: 197).

O tabu do incesto, segundo a interpretação lévi-straussiana, pertencia ao universo natural, por seu caráter universal (e, portanto, biológico) e, ao mesmo tempo, ao domínio da cultura, por seu caráter de regra, operando como arti-

19 É necessário mencionar que este artigo pode ser aprofundado em muitas direções que excederiam em demasia o tamanho razoável. Os caminhos são, por exemplo, aproximar a ideia de parentesco espiritual com a relação de *couvade*, série de tabus e medidas tomadas por um conjunto de parentes e/ou conhecidos quando do nascimento de uma criança. A proximidade da *couvade* com o compadrio foi notada por Peter Rivière em 1974 em artigo intitulado "The Couvade, A Problem Reborn". Por outro lado, os recentes avanços na compreensão das relações de maestria e domínio, desenvolvidas por Carlos Fausto e Luis Costa certamente acrescentariam profundidade etnográfica e analítica aos caminhos aqui esboçados. Com isso, manifesto a expectativa de que as ideias aqui desenvolvidas possam ser aprofundadas por pesquisas posteriores.

culação lógica entre natureza e cultura. De forma análoga, o tabu do incesto espiritual, ou a formulação daquela "pura relação", a afinidade potencial, pode ser sugerido como a articulação lógica entre o social e o político. É possível supor que essa interpretação possa se aplicar ao fenômeno da *couvade*, sugerido como forma ameríndia do tabu do incesto espiritual.

Parece-me que a relação de afinidade potencial seria uma charneira ou "articulação" entre os domínios ainda "contaminados" pela consanguinidade e aqueles mais exteriores do *socius*, seja a política, o sagrado ou a guerra (a inimizade). O que quero dizer é que aquela relação que eu hesitara em qualificar entre social e ritual (ou espi-ritual), pode ser justamente a concepção que aqui estamos buscando. Sua ambiguidade me parece justamente a riqueza de seu significado: nem biológica nem sagrada, a concepção implicada no batismo é política, essa que está, portanto, à espera de uma "teoria de não-parentesco" para ser evidenciada.

Helena Moreira Schiel é professora assistente na UFOPA (Universidade Federal do Oeste do Pará), doutoranda em Antropologia Social na EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, França). Realiza pesquisas junto aos Karajá desde 1999. Atualmente tem se interessado por relações de parentesco, guerra, cultura material e etnomusicologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAND, Kurt

1963 *Did the Early Church Baptize Infants?* (trad. G.R. Beasley-Murray). Philadelphia, The Westminster Press.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1978 *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo, Hucitec.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo

2005 *Da relutância selvagem do pensamento. Memória social nos Andes meridionais*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional/ UFRJ.

COSTA, Luis
2013 "Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental". *Mana*, 19 (3): 473-504.

DELANEY, Carol
1986 "The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate". *Man. New Series*, v. 21, n. 3: 494-513.

DIETSCHY, Hans
1960 "Note à propos des Danses des Carajá. 'Pas de deux', Amitié formelle et proibition de l'inceste". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, Genebra, 19: 1-15.
1963 "Le Système de parenté et la structure sociale des indiens Carajá". *Actes du VIe Congrès International des Sciences Anthropologique et Ethnologiques*, Paris, Musée de l'Homme, tomo II, v. 1: 43-47.

FAUSTO, Carlos
2008 "Donos demais. Maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, 14 (2): 329-366.

GIRALDIN, Odair
2011 "Creating Affinity. Formal Friendship and Matrimonial Alliances among the Jê People and Apinajé Case". *Vibrant*, v. 8, n. 2: 403-426.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos
1981 *A luta pela identidade social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional/UFRJ.

GOW, Peter
1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Claredon Press.
1997 "Parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana*, 3 (2): 39-65.

GUDEMAN, Stephen
1972 "The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person" *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1971, Londres: 45-71.
1975 "Spiritual Relationships and Selecting a Godparent". *Man. New series*, Londres, v. 10, n. 2: 221-237.

LANNA, Marcos

1996 *A dívida divina. Troca e patronagem no Nordeste Brasileiro*. Campinas, Ed. Unicamp.

2009 "A estrutura sacrificial do compadrio: uma ontologia da desigualdade?". *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, 45 (1): 5-15.

LEA, Vanessa R.

1993 "Casas e casas Mebengokre (Jê)". In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII-USP/Fapesp, pp. 265-282.

2012 *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis. Os Mebengôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo, EdUSP.

LEACH, Edmund

1966 "Virgin Birth". *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, issue 1966: 39-49.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1943 "The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians". *American Anthropologist*, New Series, v. 45: 398-409.

1949 *Les Structures* élementaires *de la parente*. Paris, Presses Universitaires de France: IX-XIV.

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.

LOPES DA SILVA, Aracy

1986 *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

NUTINI, Hugo G. e BELL, Betty Louise

1989 *Parentesco ritual: estructura y evolución histórica en la Tlaxcala rural*. México, Editora Fondo de Cultura Económico.

PÉTESCH, Nathalie

2000 *La Pirogue de sable. Pérénité cosmique et mutation sociale chez les karajá du Brésil central*. Louvain/Paris, Peeters/Selaf.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald

2013 "O irmão da mãe na África do Sul". In *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, pp. 21-34.

RAVICZ, Robert
1967 "Compadrinazgo". In WAUCHOPE, Robert (org.). *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, pp. 238-252.

RIVIÈRE, Peter
1974 "The Couvade: A Problem Reborn". *Man*, 9 (3): 423-435.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça
1993 *O Povo do Meio. Tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Brasília, dissertação de mestrado, UnB.

SAHLINS, Marshall
2008 "The Stranger-King or, Elementary Forms of the Political Life". *Indonesia and the Malay World*, Routledge, Taylor & Francis, Londres, 36 (105): 177-199.

SANTOS-GRANERO, Fernando
2007 "Of Fear and Friendship. Amazonian Sociality beyond Kinship and Affinity". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 13: 1-18.

STRATHERN, Marilyn
1988 *The Gender of the Gift*. Berkeley, University of California Press.
1995 "Necessidade de pais necessidade de mães". *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2: 303-329.

TORAL, André
1992 *Cosmologia e sociedade karajá*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional/UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
2002 "O problema da afinidade na Amazônia". In *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 87-180.

Recebido em 31 de maio de 2017. Aceito em 6 de abril de 2018.

Por mais experimentos de escrita antropológica

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148978

Soraya Fleischer
Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil
soraya@unb.br

PANDIAN, Anand e McLEAN, Stuart (orgs.). 2017. *Crumpled Paper Boat: Experiments in Ethnographic Writing*. Durham, Duke University Press, 264 pp.

In the act of writing,
as in spirit possession, sexual ecstasy, or spiritual bliss,
we are momentarily out of our minds.
We shape-shift... We stretch the limits of what is humanly possible"
Michael Jackson (: 3)

O livro *Crumpled Paper Boat* deriva de um encontro que aconteceu em abril de 2013 na School for Advanced Research, na cidade de Santa Fe (Novo México/EUA), quando uma dezena de pesquisadoras teve a chance de conviver, apresentar e discutir seus diferentes experimentos de escrita para comunicar dados etnográficos. Curiosamente, exatas três décadas antes, em 1983, outra dezena ali havia se reunido para discutir e produzir o paradigmático *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. A escrita, ao que parece, continua no centro das preocupações de nossa disciplina.

O livro abre com um curto prefácio elaborado pelos dois organizadores, Anand Pandian e Stuart McLean. Aqui, é explicada a metáfora contida na capa do livro, uma folha de papel toda amassada e com linhas pontilhadas indicando onde dobrar e cortar, como instruções para construir um barquinho infantil. O título do livro, "Barquinho de papel amassado"[1], foi encontrado em um poema de Arthur Rimbaud, de 1871, ao personificar uma pequena e singela embarcação que, em sua estrutura improvisada e capenga, desce tropegamente o rio. Os organizadores da obra explicam que a imagem se remete à frustração da escrita que não chega onde se deseja e a folha de papel é amassada e dispensada; mas também ao senso de aventura de deixar um

1 Todas as traduções nesta resenha são de minha autoria.

texto seguir pelo mundo, "como algo delicado que pode flutuar até invisíveis e inimagináveis destinos" (: 2). Acrescento uma terceira ideia, de que todas ali reunidas em Santa Fe estavam no mesmo barco, conduzindo e sendo conduzidas pelas tentativas de escrita:

> *A etnografia leva seres de um mundo a outro. Essa é a promessa que nossa escrita compartilha com a ficção, poesia, cinema e a maior parte de outras artes expressivas. (...) Mas o 'como' esse transporte acontece é facilmente perdido. (...) Esse volume de iniciativas experimentais em escrita antropológica pretende explorar e ampliar tanto o meio pela qual acontece quanto os seus modos básicos de deslocamento (: 1).*

A imagem do barquinho evoca a viagem, o romance, a memória, lembrando a relação estreita que nossos textos podem guardar com a literatura, essa seara que pode ser "tanto desejada quanto temida" pela Antropologia (: 3). Os organizadores lembram que sempre existiu um corpo de escrita experimental em nossa disciplina, mas foi relegada à periferia editorial, assinada (frequentemente com pseudônimos) por minorias e tida com desconforto nos espaços mais canônicos. Assim, a aposta do livro é ousada: acreditam que a Antropologia pode ganhar muito ao cultivar de modo mais assíduo seus poderes literários, que há muitos experimentos textuais por serem tentados, que é possível contornar "a frustração com os limites da prosa acadêmica convencional" (: 4).

Após a apresentação, há um texto escrito de modo colaborativo pelas dez participantes do encontro no Novo México, intitulado "Arquipélagos, uma viagem na escrita", em continuidade com as metáforas das águas e dos barcos. O coletivo explica que, embora escrevamos muito e sempre, as tentativas mais literárias são tidas como pouco precisas e sua capacidade de representar e mediar é questionada. Pensar sobre a escrita seria um penduricalho estético, um hobby de quem tem tempo, uma distração do trabalho "sério de transmitir conteúdo e informação" (: 12). Nesse manifesto coletivo, as autoras estão conscientes de como autenticidade, verdade, fidedignidade, realidade ainda permanecem como pressupostos naturalizados na Antropologia. E também acusam a academia de escrever com muita ironia defensiva ou afastamento. Desejam, com essa coletânea, investir numa escrita "capturada, vulnerável e implicada, nutrida de dor e medo, que corteja alegria e procura conhecimento na incerteza e no excesso de vínculo, que põe suas autoras, suas leitoras e até ela própria em risco" (: 15). O grupo está atento para os riscos que podemos correr ao sermos fiéis ao que nos foi dito, mas também ao tentar traduzir, adaptar ou estilizar as palavras alheias. Mas, se não considerarmos mais seriamente

por que e como escrevemos, essas viajantes do barquinho de papel sugerem, estaremos produzindo outro tipo de traição, a injustiça de não considerarmos a contento a complexidade do mundo. Várias autoras reforçam, em seus textos, os diferentes dilemas que enfrentamos para "fazer justiça às vidas" que conhecemos e pretendemos etnografar (Jackson: 65-66). Assim, assumem que "ser fiel a uma realidade é uma questão de fazer parte *dela*, de permitir que ela faça parte *de nós*, em vez de fazer pronunciamentos *sobre* ela" (: 23, ênfases originais) (embora inovador e potente, não foi explicado como foi envolver 20 mãos na produção de um único texto).

Em seguida, estão os dez textos tidos como experimentais (surpreendentemente, assinados de modo individual). Cada um deles é seguido e pareado com um comentário feito por outra colega de Santa Fe (teria ficado um pouco menos hierárquico se esses mini adendos tivessem tido autorias diversas, em vez de as mais seniores ou os organizadores da obra). Aqui, chamo atenção para os principais textos e os comentários recebidos.

Angela Garcia, que já por muitos anos pesquisa a adicção por heroína no estado do Novo México, escreveu a partir de um arquivo de cartas que lhe foi confiado por uma de suas mais próximas interlocutoras. Cartas que foram escritas e recebidas por ela nos diferentes períodos em que esteve presa por consumo e tráfico de substâncias ilícitas. Cartas de solidão, de saudade, de angústia, de desespero, de esperança. As cartas ligam Bernadette, sua mãe e sua filha pequena, ligam o deserto ao mundo todo, ligam as leitoras a essa antropóloga, agora curadora desse arquivo. As cartas são apresentadas na íntegra, entremeadas pelos dilemas de Garcia, ao considerar se, como e quando pode utilizar esse tipo de material em seus escritos.

Adrie Kusserow, que trabalha com refugiados do Sudão na Uganda e no estado de Vermont/EUA, e Stuart McLean, que pesquisa as mudanças climáticas e ambientais nas Ilhas Orkney ao norte da Escócia, trazem suas reflexões antropológicas na forma de poesia (como já vimos em 1982 no "Diário de campo: A antropologia como alegoria", livro de Carlos Rodrigues Brandão). Kusserow produz peças longas e intercaladas com explicações a partir de sua pesquisa. Kusserow nos provoca: "Ao ser fanaticamente leal aos fatos lineares e literais, às localizações exatas, citações diretas, surveys e cronologias e a um tom confiante e intelectual, que realidades e *insights* sobre a vida humana deixamos de fora?" (: 75). E sugere que "o poema etnográfico pode resistir à tentação de pintar a realidade como um tipo de simetria perfeita e familiar" (: 78). Ela nos convida a tentar uma voz mais vulnerável e mais empática: "A antropoesia é um processo de descoberta mais do que uma confirmação do que já é conhecido" (: 90). Já McLean usa frases curtas, entrecortadas com citações de outros poetas e escritores, numa montagem de espaços cheios e vazios:

Islands are
Places apart
Where Europe is absent
Wrote Auden

Islands are
From before or
For after humankind
Wrote Deleuze

"Meu objetivo na poesia é evocar pela escrita um tempo-espaço de simultaneidade e coexistência virtuais onde passados e presentes, história e mitologia, humanos e os não-humanos possam interagir e reciprocamente transformar um ao outro" (: 167). E Lisa Stevenson, comentando esse texto, diz, começando com uma ideia da poeta sueca Aase Berg:

> *"Essa cronologia – o tempo passa, as coisas têm de acontecer e é preciso haver uma narrativa – é um elemento que me lembra a sexualidade masculina. É uma invenção patriarcal que eu quero evitar". E também parece que McLean o quer. Seu uso da ausência – os diferentes tipos de espaço vazio na página, o desaparecimento do sujeito da frase – dá a impressão de que ele está sempre começando de novo, permitindo que a leitora encontre ressonâncias em vez de trajetórias, acompanhando mais as possibilidades do que as profecias e sínteses gloriosas (: 169-170).*

Para Stefania Pandolfo, o literário é como um espaço estranho de passagem, "uma passagem para outro lado do real" (: 94), da perda à expressão, e, por isso, "a escrita etnográfica tem uma responsabilidade dupla com o real, tanto no sentido do documento quanto de sua transfiguração" (: 95). Ao lidar com o sofrimento psiquiátrico de um casal de artistas plásticos marroquinos, essa pesquisadora é interpelada pelas palavras, mas, sobretudo, pelas pinturas, desenhos e murais, bem como o contínuo apagamento e repintura dos mesmos. Essa produção só acontece quando a dupla está em profundo sofrimento ou até em surto psicótico. E, por um instante, somos transportados ao ateliê de Nise da Silveira, quando Pandolfo lembra que "as figuras não são símbolos no senso convencional de representações no lugar de outras coisas. Sua natureza é imaginal: são a um só tempo uma tela e uma ponte para o que fazem visível" (: 110) (mas causa surpresa que esse seja o único texto no livro a considerar elementos não gráficos. Embora essas autoras estejam sacodindo seriamente nossas certezas sobre as formas corretas e aceitas de escrever, repetem ao longo do livro, numa ode deslumbrada ao texto, "nosso interesse no escrever tem a ver com o movimento

de vida-dentro-do-texto-dentro-da-vida", Gandolfo e Ochoa: 187).

Anand Pandian vem estudando a indústria cinematográfica em Chennai, ao sul da Índia. Em seu texto, ele faz uma narração em fluxo, oferecendo apenas vírgulas para se respirar. Há somente um ponto, ao final da última frase dessas sete páginas. Acompanhamos, de modo propositalmente frenético, os esforços do diretor do filme em organizar a cena, os atores, o financiador, o figurino, o clima, a pontualidade, suas crises conjugais em decorrência de seu envolvimento apaixonado pelo cinema. Pandian organiza o texto com ritmo e intensidade, de modo a expressar a opinião de seu interlocutor central, de que "filmar é orgásmico – multiplamente orgásmico – cada um desses clímaxes sexuais e seriais levando à dissolução do *self*, à fundição com outros personagens, outros corpos, outras cenas" (: 127) (surpreende que o comentador desse texto, Stuart McLean, não tenha reconhecido uma marca de José Saramago na escrita de Pandian. Escrever sem pontos finais serviria a todos os públicos, poderia ser usado em textos mais longos, permitiria ser lido em voz alta, comunicaria oralidade e outras informações pertinentes ao campo de pesquisa?).

Tobias Hecth e Lisa Stevenson optam pelo formato de cenas. Ele usa três ou quatro páginas para cada cena, ela, uma ou duas. As cenas são posicionadas uma depois da outra, sem uma relação direta e/ou evidente entre elas, compostas por diferentes personagens, posicionalidades das etnógrafas, intensidades dramáticas. Ao final, na memória da leitora, as cenas se retroalimentam, complementando ou não, mas acumulando-se e permitindo uma maior proximidade com o cenário controverso do HIV/Aids na África do Sul, no caso do primeiro autor, e da comunicação por rádio e por gravações entre os Inuit e seus idosos compulsoriamente internados nos sanatórios de tuberculose do norte do Canadá, no caso da segunda autora. Sobre a sua estratégia textual, diz Stevenson:

> *Para criar essa peça, eu cortei cada imagem escolhida e espalhei pelo chão. Depois, comecei a brincar com a ordem das imagens. Aquelas imagens que eu via como inextricavelmente pareadas, eu separei. Eu queria me distanciar, o mais longe possível, de uma explicação abstrata e das Ciências Sociais, embora em alguns momentos eu sucumba à tentação de comentar. Como na montagem cinematográfica, eu queria que a justaposição de imagens sugerisse uma "terceira coisa" – algo que não estivesse em nenhuma imagem (: 220).*

Angela Garcia, ao comentar esse texto de Stevenson, lembra que "somente um fragmento do que pode ser expressado é realmente escrito e o ensaio de Stevenson faz explícito esse processo perturbador" (: 224). Daniella Gandolfo e Todd Ochoa, no mesmo sentido, reforçam, "A escrita que produz etnografia não é também instigada pelo que parece estar fora da escrita?" (: 186). O livro chama aten-

ção, a todo tempo, para as tantas coisas com que, em campo, temos contato (ou tentamos ou acreditamos ter contato) e que não encontram espaço para serem descritas, contadas, discutidas nos formatos convencionados pelos periódicos, cursos e conferências. Michael Jackson comenta, de modo sensível e prudente:

> *Podemos mostrar uma coisa, mas talvez não saibamos nada com completa certeza. É nesse sentido que a etnógrafa está mais para uma testemunha do que para uma analista ou uma ativista. Testemunhamos coisas com as quais não necessariamente sabemos o que fazer. Mas, pela nossa escrita, a leitora pode ficar mexida para ver o mundo de um novo modo e de agir diferentemente dentro dele (: 47).*

"Como envelopar uma leitora em uma vida?" (Gandolfo e Ochoa: 187) parece ser uma das principais perguntas do livro.

> *Como fazer isso mesmo quando essa vida é incompreensível, inconsistente, impensável ou desinteressante? As leitoras são traiçoeiras, especialmente leitoras de etnografia. Somos treinadas para uma forma de leitura que procura destruir ou debilitar, negar o que está escrito na "página etnográfica" (idem).*

O livro nos convida a continuar considerando vidas, a trazê-las para dentro do texto, e provoca o público – inclusive, nossas interlocutoras – a se reinventar com a fabulação antropológica e comprometida sobre essas vidas (embora eu tenha sentido falta de experimentos escritos ainda mais ousados, como etnoficção, jogral, desenhos entre as palavras, teatro ou *script*, por exemplo).

Ao falar de escrita, esse conjunto de autoras está falando de como tentamos e queremos produzir Antropologia. Ao lidar com uma das tarefas de nosso ofício, descortinam toda uma faceta de nossos bastidores epistemológicos. No Brasil, já temos algumas obras locais e outras traduzidas sobre as nossas formas e estratégias de escrita. Mas ainda nos faltam mais disciplinas, *workshops*, outras tentativas de registro e comunicação sobre o que aprendemos em campo. Talvez nossas interlocutoras nos instiguem a inventar outras formas de contar suas vidas, talvez nossa oralidade nos impila a oxigenar os textos com outros ingredientes, talvez devamos explorar meios além do papel, como o *podcast*, romance, filme, *blog*, história em quadrinhos ou WhatsApp. O livro, certamente, pode somar na ampliação das formas como a Antropologia se apresenta ao mundo.

Soraya Fleischer é professora associada do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Saberes à beira do caminho museológico

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.149254

Alberto Luiz de Andrade Neto e Julia Marques Faraco

Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil
alberto_andrade_neto@hotmail.com, jufaraco@gmail.com

***Tecendo saberes nos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng*. Museu de Arqueologia e Etnologia Professor Oswaldo Rodrigues Cabral (MArquE - UFSC), 2017.**

Uma resenha escrita a quatro mãos e uma proposta de exposição museológica colaborativa: como "tecer saberes" entrelaçando caminhos, no árduo processo de tornar comensuráveis mundos, ideias e experiências? As expectativas de produção colaborativa estão presentes em uma resenha escrita em conjunto, assim como na exposição museológica de curadoria compartilhada. Nas linhas que seguem analisaremos a exposição *Tecendo saberes nos caminhos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng*, montada no Museu de Arqueologia e Etnologia Oswaldo Rodrigues Cabral (MArquE), na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em outubro de 2017.

"Imagine uma gama incomensurável de conhecimentos, histórias e experiências vividas e repassadas de geração a geração desde tempos imemoriais, usando a palavra falada, a oralidade". São com essas palavras, no painel que nos recebe nesse percurso museológico, que a exposição convida os visitantes a mergulharem nesse arranjo museal por meio da "imaginação". Concebida a partir de uma curadoria compartilhada entre os servidores desse Museu, lideranças e professores indígenas e, ainda, profissionais não indígenas do projeto *Ação Saberes Indígenas na Escola* (ASIE), a exposição visa introduzir no espaço museológico "conhecimentos" dos sujeitos mais velhos de três povos indígenas. Os reconhecidos anciãos Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng fizeram parte das pesquisas e ações realizadas ao longo do projeto ASIE para a formação continuada de professores da educação escolar indígena. Para além dos intentos atingidos dentro das salas de aula, a exposição museológica pretende visibilizar os frutos dessa parceria. Conforme os curadores dessa exposição:

> *Esse percurso de 2014 a 2017 do Núcleo Santa Catarina da Ação Saberes Indígenas na Escola deságua parcialmente aqui, nesta exposição organizada por uma ampliada equipe de curadores e especialistas indígenas e não-indígenas, muitos deles voluntários. É composta por quatro núcleos que se somam e entrelaçam. O da homenagem aos sábios e anciões, tanto aqueles que permanecem conosco como os que partiram antes ou durante os trabalhos. O dos mapas. O de temáticas trabalhadas pelas escolas: alimentação, trançados e rituais, compreendidas de forma inter-relacionada, como parte das tecelagens culturais fiadas pelos mais velhos junto aos professores e os mais novos. E, por fim, o da materialização: expressões e manifestações dos alunos quanto ao aprendizado vivido em conjunto nas comunidades escolares. Imagine-se, então, tecendo caminhos articulados e amalgamados aos saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng (Texto de abertura da exposição. Pesquisado* in loco. *23 de novembro de 2017).*

O primeiro núcleo da exposição, *O fogo e os sábios; os mais velhos*, evidencia as relações que compreendem pessoas mais velhas, espíritos, conhecimentos e essa combustão entre materiais e substâncias. Há aqui uma cenografia que apresenta uma fogueira – montada com galhos, troncos para sentar, chaleira e cuia de chimarrão, folhas secas e luz vermelha – onde os saberes, segundo essa vista inicial, são compartilhados. Não por acaso a exposição começa com uma fogueira cenográfica e acaba com encartes dos trabalhos escolares dos alunos indígenas. Aqui estão representados dois modos de socialidade – espaços de trocas onde emergem novos discursos e exegeses – dos anciãos aos professores. Em sua qualidade agregadora, memórias e perspectivas são acolhidas ao redor da fogueira, onde conversas são entabuladas ao compartilhar o mate. Esse núcleo é também uma homenagem aos mais velhos que levam dia a dia seus conhecimentos à escola. Os *Xeramõ* e *Xejaryi* (Guarani), os *Kófa* (Kaingang) e os *Un jágkle* há óg (Laklãnõ-Xokleng) têm suas falas e fotografias projetadas no painel dessa exposição.

Na sequência podemos ver, em sessões sumárias, três principais temas: *Alimentação*, *Artesanato* e *Rituais*. Da fala dos mais antigos foram retirados trechos que resumem e recortam a vida guarani, laklãnõ-xokleng e kaingang sob o viés dessas categorias. Estes três núcleos emergem com intuito de destacar as diferenças entre os povos indígenas em questão, estabelecendo elementos particulares com potencial contrastivo que sugerem qualquer ideia de "traço cultural" (Carneiro da Cunha, 2009) a permear a exposição. Deste modo, através de fotos e textos, estão expostos o *jety mbaipy*, um tipo de sopa doce à base de milho e batata doce, e o *kaguyjy*, uma bebida de milho tupi e guarani. Ao seu lado estão pinhões, mel, peixes, porcos do mato e queixadas que eram consumidos com maior frequência pelos Kaingang de outrora; assim como as diferentes larvas de

troncos de coqueiro (*zengdju*), de pinheiro de araucária (*pénhgó*) e das taquaras (*vugó*), além de palmito, mel e carne de caça são elementos caros aos Laklãnõ--Xokleng.

No entanto, os relatos sobre a dieta alimentar não operam exatamente como elementos diacríticos entre as etnias. A fala dos mais velhos enseja uma crítica ao deporem sobre intransigências do mundo não indígena no que se refere aos seus territórios – a resistência contra demarcações dos territórios indígenas, a ambição ruralista, as barragens que invadem esses espaços, os frequentes ataques às aldeias, a destruição das florestas e assim por diante. Isso fica evidente quando recuperamos um fragmento do texto da exposição: "Quando éramos novos e bebíamos o *kaguyjy* tínhamos vontade de fazer os trabalhos, tudo ficava bem para nós". Retomar esses alimentos, denominações e técnicas nativas, implica rememorar e reafirmar uma resiliência indígena que não sucumbe, apesar dos assédios permanentes, às investidas de despossessão e depopulação dessas e outras etnias.

Ao longo de todos os núcleos as falas invariavelmente aludem a um passado – aos tempos de "antigamente", "quando nós tínhamos" – produto de uma reflexão indígena que ancora sentidos a partir de uma poética mitológica. Uma interpretação estreita sobre este aspecto, porém, leva à noção de "tradicionalidade" que é reproduzida ao longo de toda a exposição. Apesar disso, os sentidos que transbordam dos objetos, materiais e temas não podem ser domesticados, emergindo sub-repticiamente em meio à narrativa forjada pela exposição.

Nota-se que nos brincos e colares feitos com sementes e miçangas, alguns exibindo penas coloridíssimas, há dependurado um "filtro de sonhos" – amuleto associado genericamente à cultura indígena norte-americana que se tornou um símbolo difundido e com forte apelo comercial (associado ao misticismo ou à cultura pop em geral). De maneira análoga, cestos e balaios confeccionados em taquara e bambu – materiais amplamente utilizados nas técnicas indígenas de cestaria – exploram novos formatos e colorações, onde uma tira de plástico assume a função de alça de uma bolsa com cores vibrantes derivadas da anilina. Apesar do alarde visual desses elementos, as resignadas legendas da exposição só descrevem materiais "endógenos", evitando os plásticos e anilinas "exóticas". Apesar do museu receber peças com enorme personalidade, tributárias da criatividade indígena através dos tempos, a narrativa insiste em calar os tons inventivos em nome da permanência – a exposição deve mostrar os elos entre o passado e sua manutenção, imutável, até o presente.

Como disse Els Lagrou, a incorporação de "novos" elementos nas produções artísticas ameríndias são movimentos que pressupõem uma lógica de pacificação e familiarização do outro; e isto vale tanto para pessoas como para coisas:

> *Os grupos de língua pano, como os Kaxinawá, são famosos pela abertura com relação à alteridade, constituindo um exemplo eloquente da ideia de que o eu ameríndio é constituído pela incorporação do outro. Deste modo a maior parte das sociedades ameríndias situa no exterior a fonte de inspiração artística e cultural. A obtenção e elaboração dos materiais vindos do exterior em materiais constitutivos da própria identidade grupal segue uma mesma lógica, quer se trate da incorporação de pessoas, qualidades ou capacidades agentivas de pessoas (alma, canto, nome), ou de objetos. Estes elementos conquistados sobre – ou negociados com – o exterior precisam ser pacificados, familiarizados. Este processo de transformação do que é exterior em algo interior tem características eminentemente estéticas (Lagrou, 2009: 56).*

As armas indígenas compõem outra categoria de objetos com forte apelo museológico. Algumas encolhem, em um franco processo de miniaturização, tornam-se inoperantes enquanto objetos de corte e percussão, porém, assumem com louvor sua nova vocação. Arcos, flechas, bordunas e machados, ornados com a assinatura indígena – como aqueles em que se vê escrito "kaingangs" – são objetos expostos que operam um papel central na construção da memória indígena e não necessariamente por sua "fidedignidade" em termos técnicos e tradicionais.

Do artesão, aluno ao professor indígena, os saberes aprendidos com os ancestrais vão sendo tecidos em tramas coloridas pela anilina, em uma ação que ao mesmo tempo relembra e ressignifica (cf. Velthem, 2003). Mobilizados pela escola, esses saberes são remodelados pela experiência dos mais jovens, onde essa memória é atualizada e (re)inventada através de cada um desses objetos. Saberes são constantemente tecidos, porém, ao contrário do que sugere a exposição, não são os saberes ancestrais que vão sendo reproduzidos, mas antes capturados e decantados através de um agenciamento permanente protagonizado pelos artífices e alunos indígenas. As peças vão sendo assim moldadas e moduladas, entretecidas de passado e presente.

Uma obra em particular é capaz de sintetizar esse princípio. Assinada por uma artesã kaingang, ela sugere maneiras distintas de olhar os objetos a partir das duas faces de um cesto: uma indicando o passado e outra o presente da população indígena. A exposição olha para um dessas faces com muita timidez, preterindo as narrativas mais dinâmicas. Limita-se, portanto, a passar um verniz de atualidade sobre um passado que se quer estático, cristalizando a experiência indígena. Aquém da atualização da memória indígena e do presente – prenhe de releituras e expectativas – a exposição "Tecendo Saberes..." ainda consegue tangenciar alguns desses aspectos. É através da escola indígena que um elo entre uma poética (mítica) e um movimento ativo de atualização é apresentado

Em um dos painéis da exposição está estampada a fala de Maria Luz de Oliveira, uma anciã Guarani: "Não estudei quando era pequena, pois meu pai disse que era somente para meus irmãos que sabiam se defender. Era muito longe para vir estudar. Na escola os professores brancos só ensinavam o português, era bem diferente de hoje...". Suas palavras refletem sobre a autonomia e protagonismo das escolas indígenas, dos seus professores e, inclusive, da importância da sua localização em territórios tradicionais, indicando a emergência de novas epistemologias à Educação. A partir de seu vínculo com o projeto ASIE, a exposição aborda a importância – entrevista nos textos, vídeos e arranjos de modo geral – de uma educação escolar indígena protagonizada por aqueles que a constituem no dia a dia.

A fala dessa anciã ainda se relaciona a um outro núcleo da exposição destinado aos mapas. É importante lembrar que a proposta de uma educação escolar indígena, além de passar pela costumeira imagem de uma escola – a edificação propriamente dita – evoca outras potências intrínsecas às diversas formas de aprendizado. Não é à toa que a exposição começa com uma fogueira – com o fogo e a fumaça – onde o campo de trocas está situado, inclusive, fora de uma metafísica ocidental que acompanha a Educação: é exatamente na concepção de uma ideia de "território" que garante a esses *saberes nativos* uma emergência nesse arranjo museológico. E é neste sentido que contextualizar uma *mobilidade tradicional*, como também evidenciar as usurpações dos não indígenas desse território imemorial, é o que assegura uma ampliação das concepções de escolas e aprendizados indígenas. Portanto, a escola só existe quando as possibilidades de um fogo aceso são garantidas pela continuidade dos plenos direitos territoriais. Como demonstrou Tassinari (2015a; 2015b); as pedagogias escolarizadas ou não escolarizadas não operam em campos antagônicos, mas corroboram para a *instrumentalização das crianças*, para as *experiências sensoriais* e compreendem ainda a *aprendizagem imitativa* nessas vivências que têm o ambiente como uma chave fundamental. São nas roças, nos rios, nas florestas, na escola ou, por exemplo, em uma casa de farinha (idem) que o aprendizado, à *la* Ingold (2010; 2011 [2015]), é experienciado. Assim, quando a exposição aciona os mapas, é para justamente intervir num direcionamento que compreende territórios e pessoas nas dimensões ampliadas do ensino-aprendizagem.

Transmutar saberes da vida à escola implica um processo de vivência dos alunos a partir da realidade que compartilham em sua comunidade, a partir do conhecimento dos mais antigos. Os professores indígenas devem saber sintetizar o "conhecimento ancestral", aquele ao qual se atribui o adjetivo "verdadeiro" ou "tradicional", por meio de práticas ou ações que reinventem a forma de transmissão "tradicional" – isto é, o modo como seus pais e avós outrora aprenderam. Os professores baseiam-se no relato dos mais velhos, "inspirando-se" conforme

diz o mural, atualizando suas experiências a partir da escola.

Tendo isso em vista, os subsídios didáticos elaborados por alunos e professores das três etnias estão dispostos na última seção da exposição. Os materiais ilustrados, ricamente coloridos, são frutos de pesquisas feitas junto aos seus familiares e os mais velhos da comunidade. Sistematizam e catalogam ervas e plantas medicinais, receitas e histórias sobre a culinária tradicional, poemas, histórias e personagens mitológicos. Os livros e cadernos produzidos pelos alunos gradativamente assumem o protagonismo no registro da "tradicionalidade" ou "cultura", passando pelas mãos de jovens estudantes indígenas, onde esses saberes serão sintetizados e transformados.

Dentre os livros, feitos à mão ou impressos, encontramos uma ilustração de estilo mangá – uma mulher indígena com os traços dos desenhos japoneses. A exposição (analogamente à escola) implica um lugar da reminiscência. Não remete necessariamente ao passado, mas antes à conexão de um passado e um presente como forma de tornar inteligível a experiência vivida. A escola é um lugar privilegiado para essas reflexões, uma vez que se presta a reconectar eventos disruptivos com os quais os povos indígenas devem lidar – derivados, entre outros, do contato e dos assédios do mundo não indígena.

Esses elementos que escapam da suposta "tradicionalidade" marcam novas chaves de interpretação sobre os conhecimentos ameríndios e outras formas de habitar o mundo. Irrompendo ante a narrativa tecida na exposição, o "novo" se firma como instrumento da exegese indígena. A despeito de qualquer preocupação de teor "conservacionista", que cerca a ideia de tradicionalidade e procura salvaguardá-la com rigor, os sujeitos indígenas souberam o que fazer com o "novo" e o "ancestral", agenciando ferramentas como a Escola ou o Museu. Deste modo, pensar a educação escolar indígena através da retomada de saberes e, além disso, das formas de conhecer, sugere uma maneira de apresentá-los à nova geração que inicia sua vida escolar e reafirma nessa trajetória os modos de ser guarani, laklãnõ-xokleng ou kaingang. Um dos depoentes mostrou enorme contentamento ao dizer que os mais antigos – os anciãos – procuram a escola quando desejam ter seus conhecimentos registrados. Agora eles sabem, afirma a professora, o que *fazer* com a escola e ela é instituída como um genuíno local de troca de saberes – e não necessariamente com os não indígenas, mas entre os próprios sujeitos indígenas. A escola medeia a relação com os mais velhos e ainda institui uma nova maneira de comunicação com os mais novos.

Essa exposição é mais um movimento que tenciona essa instituição museológica universitária. A última exposição temporária com essa mesma tônica, *Era uma vez Amazônia* (2017), do artista contemporâneo indígena Jaider Esbell Macuxi, também trouxe ao MArquE uma série de problematizações quanto às artes indígenas, ao protagonismo indígena nas frentes museológicas, dos dis-

cursos que são elaborados nesses espaços museais, da representatividade e da reflexividade, entre outras provocações que esses projetos produziram. Porém, são sempre exposições que contam com demandas externas às iniciativas dessa instituição de salvaguarda. Quer dizer, são propostas sugeridas por terceiros e, quando é interessante à instituição, esses projetos recebem apoio desse espaço museológico. No entanto, além de apoiar essas iniciativas de fora (que não deixam de ter grande relevância), talvez seja mesmo o momento desse Museu da Universidade (UFSC) desvelar suas coleções de objetos etnográficos e trazer ao público reflexões mais coerentes a essas indagações sugeridas por projetos externos. E, ainda, propor exposições museológicas que questionem seus acervos para visibilizar a presença indígena no Sul do Brasil – presença essa sempre contestada e ardilosamente invisibilizada – e que também possam surgir de concepções e *pactos* (Kopenawa e Albert, 2015) mais dialógicos, simétricos, plurais e engajados.

Alberto Luiz de Andrade Neto é bacharel em Museologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Mestre em Antropologia Social pela mesma instituição.

Julia Marques Faraco é mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina e bacharela em Ciências Sociais (UFSC).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
2009 *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify.

INGOLD, Tim
2010 "Da transmissão de representações à educação da atenção". *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1: 6-25.
2011 [2015] *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ, Vozes (Coleção Antropologia).

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce.
2015 *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio Eduardo Viveiros de Castro. 1ª edição. São Paulo, Companhia das Letras.

LAGROU, Els

2009 *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Editor: Fernando Pedro da Silva; Coordenação: Fernando Pedro da Silva e Marília Andrés Ribeiro; Orientações Pedagógicas: Lucia Gouvêa Pimentel e William Resende Quintal. Belo Horizonte, C / Arte (Historiando a Arte Brasileira – Didática).

TASSINARI, Antonella

2015a "Produzindo corpos ativos: a aprendizagem de crianças indígenas e agricultoras através da participação nas atividades produtivas familiares". *Horizontes antropológicos*, v. 21, n. 44: 141-172.

2015b "'A casa de farinha é a nossa escola': aprendizagem e cognição galibi-marworno". *Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais*, n. 43: 65-96.

VELTHEM, Lúcia Hussak van

2003 *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Editora Lisboa, Assirio & Alvim, v. 01.

Compte-rendu: D'Un Monde à l'autre

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148977

Cecília Rodrigues Ribeiro
École des Hautes Études en Sciences Sociales | Paris, França
cecilia.rodrigues.ribeiro@gmail.com

CLERC-RENAUD, Agnès. 2016. *D'Un Monde à l'autre – fragments d'une cosmologie brésilienne.* Paris, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 301 pp.

O estudo das transformações de uma comunidade não é recente, porém denota uma antropologia moderna. A pesquisa da autora Agnès Clerc-Renaud na cidade de Jericoacoara é um exemplo desse tipo de análise, que resultou em uma tese e um livro datado do final do ano de 2016. A presente resenha se baseia no livro recém publicado pela École de Hautes Études en Sciences Sociales e pretendemos, assim, divulgar essa pesquisa que, embora tenha sido feita em território brasileiro, ainda não tem referências em publicações na língua portuguesa.

A obra começa com a descrição de um serviço funerário na cidade de Jericoacoara ou, como os habitantes costumam chamá-la, Serrote. É interessante ver que o nome dado pelos habitantes origina-se do português e o nome reconhecido pelos turistas promove uma "indianização" do local. De fato, um paradigma de espaço e tempo permeará os discursos: no tempo de *antes* do turismo figuram a pesca, o fiado (sendo assim o valor da confiança na comunidade) e uma certa organização espaço-social; e no tempo de após o turismo, um crescimento econômico, aquisições materiais e um novo regimento urbano. Essa marca será um dos primeiros dualismos invocados desde o título da obra, *D'un monde à l'autre*. Neste, a autora enfatiza a expressão popular "este mundo e o outro mundo", que carrega um triplo sentido: o mundo da sociedade de onde a autora é originária e o outro mundo objeto de estudo (encontro etnográfico); o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (encontro do corpo com a alma); e o mundo de antes das mudanças e o mundo do depois da chegada do turismo acentuado (encontro com a aceleração econômica). A cada encontro, outras representações se desencadeiam.

À medida que avançamos na leitura do livro, um quarto sentido da expressão aparece: o mundo católico tradicional europeu, com suas exigências eclesiásticas específicas, e o mundo católico das práticas locais do lugar estudado (encontro de catolicismos). Essas práticas locais, por sua vez, representam somente a região e, no último capítulo, essas reflexões oriundas dos dados do interior do Ceará serão analisadas comparativamente com outras localidades, em particular Cuzco, Choco e o sul da Amazônia (encontros socio-geográficos). Com tal arremate, isto é, fazendo o "encontro" dos catolicismos locais diferenciados (Cuzco-Peru, Choco-Colômbia e Amazônia-Brasil) e conjugando-o aos encontros já referidos, a autora transpõe "de um mundo a outro" sete vezes, a mesma marca de temporalidade lunar que ela remarca na população nativa. Sete também é o número de capítulos do livro. Esse detalhe (do número 7) pode ser interpretado como um reflexo da comunidade no pesquisador[1].

A primeira impressão da leitura do livro revela uma nova forma de compreensão da etnografia americanista de populações recentemente transformadas. A coleta não data de antes dos anos 80, mas percebe-se igualmente a mesma força das representações originais. Os dados da descrição do enterro, primeira cena do livro, parecem fiéis parecem fiéis e nos sugerem a primazia da oralidade entre esses sujeitos. Mesmo tendo sido a pesquisa publicada originalmente em francês, entende-se uma eloquência típica que se revela nos discursos. O dilema que se passa nesse cenário resultará no pilar do livro: *devemos colocar os pés do defunto virados para o mar ou com a cabeça virada para o mar?* Representações entre os vivos e os mortos se desenrolam na discussão da inversão do caixão e um sistema de valores em transmutação será interrogado a partir da análise desse acontecimento.

No prisma das transformações do Serrote, Clerc-Renaud aborda as mudanças do espaço e os critérios de pertencimento à população autóctone. Segundo a expressão local "gente daqui e povo de fora", esse critério vem com o nascimento e diferencia os "nativos" dos turistas ou os moradores recentes. Uma mudança significativa na produção local, que se desenrolava em torno da pesca, se transforma em atividades em torno do turismo. O viés econômico implica na alteração do paradigma do espaço: o mar de cima é diferente do mar de baixo, a serra, as baixas (praia), o baixo (da cidade), o cemitério de baixo, o de cima, o de rico, o de pobre, a deslocação da escola. Constata-se também o surgimento de novos vocabulários como comércio, terreno, posse, propriedade. As polaridades alto e baixo assumem um caráter auto-representativo em relação ao espaço e dividem o solo em múltiplas parcelas: praia (turismo *versus* mar/terra) e praiano (morador da praia); mar (em um sentido não edênico, ligado à profissão) e pescador; mato (produção da mandioca) e mateiro; sertão e sertanejo (em relação aos que trabalham com pecuária); serra e serrano (agricultura da cana de açúcar e

1 Os grandes pensadores da disciplina sempre afirmam a influência involuntária do pesquisador para a comunidade, mas pouco se pensa no contrário. Com efeito, certos modos de pensar de maneira automática entram na lógica do pesquisador.

do café). A descentralização dos lugares coletivos traz uma re-significação da categoria "praia" e de seus habitantes, assim como uma divisão na produção de alimentos, uma transformação do espaço e uma clara ressiginificação dos locais.

A população "daqui" não se refere diretamente à sociedade tradicional indígena de outrora. Mesmo porque não se sabe ao certo quais etnias moravam no local e os habitantes não se reivindicam como tal. A autora faz aqui referência ao conceito de índio genérico de Eduardo Viveiros de Castro: na história do Brasil, as etnias indígenas se perdem na generalização dos termos. Relaciona-se também à mistura de etnias e à sujeição da população aos quais se referem os discursos romantizados de Nimuendaju e politizados de Darcy Ribeiro.

Então a quem se refere a expressão *gente daqui?* Àqueles que são marcados pela descontinuidade da ocupação humana do local, embora a continuidade imposta pelos visitantes entre o passado pré-colombiano do local os ligue ao grupo autóctone atual. Ou seja, aos olhos do *povo de fora* os "nativos" são essa indianidade condenada a desaparecer na pluralização: os índios. Mesmo que a autora tenha indícios da etnia passada, os habitantes atuais não se reconhecem como sobreviventes ou herdeiros. Da mesma forma que a religião católica é uma localidade, as características da comunidade também são.

Para entender essa população, destacam-se os ritos do ciclo de vida que praticam, dentre eles o batismo e o velório. Para os habitantes "deste mundo", o reconhecimento social passa pelo batizado da criança e, assim, a apresentação do nome e da genealogia que ela porta. A lógica do sistema social interno, dos costumes do grupo em oposição às regras fixadas do exterior, não pode ser entendida como uma dicotomia entre lei e costume. É uma prática nova para os participantes, cada elemento descontínuo tem funções definidamente singulares, como a presença de duas madrinhas no batismo e a ausência dos pais no ritual.

A plasticidade do rito (na igreja ou em casa) figura-se na madrinha "de apresentar" (a segunda madrinha) e na madrinha e no padrinho "de vela" (como são chamados os padrinhos), emblemas indispensáveis que portam respectivamente o fogo e a água. Ao final do rito, a criança, que era inicialmente pagã, tem um nome, um sexo, um registro e um lugar na genealogia. Os rituais de nascimento e de morte são representações que explicam a historicidade da região, os atributos da relação entre seus integrantes e suas ressonâncias.

No que tange ao segundo o ritual, o que é feito acerca da morte, uma discussão em torno da alma e do corpo se instala, a primeira sendo destinada a subir aos céus e o segundo a ser enterrado na terra. A comunidade tem uma forma de ritualizar a morte no sentido de dar um ordenamento dela e um controle da continuidade. É preciso liquidar as dívidas com os vivos e com os santos, que têm um peso taxativo no que concerne às promessas. Uma vinculação diferenciada na relação com o dom como Mauss previa, pois a obrigação de retribuir subsiste

no *post mortem*. Após despedir-se dos vivos, a pessoa deve morrer com a vela em mãos, da mesma forma em que ela foi apresentada ao mundo. Dar a vela ao que vai morrer para iluminar seu caminho no "outro mundo" e achar "seu lugar" no campo celeste seria o mesmo que iluminar o caminho da criança no momento de sua entrada "neste mundo".

A mudança do estado da alma segue o ritmo lunar: sete dias. A autora também encontra o sete marcando outro fenômeno: são considerados anjos as crianças "inocentes" mortas com menos de sete anos, depois de passarem pelo purgatório. O leite materno seria um condutor de pecados, pois precisa ser expiado na passagem pelo purgatório, assim como as lágrimas da mãe, pois o luto de uma criança que fora batizada dura sete dias, depois dos quais a mãe não deve mais chorar. Uma criança pagã tem um luto de 7 anos.

Percebe-se que o número sete é mediador entre o mundo celeste e o terrestre. Os homens são ritmados pela periodicidade solar e pelo espaço terrestre, em oposição ao mundo dos mortos, arbitrado pelo ritmo da lua no mundo celeste.

Algumas dessas características parecem se aproximar do catolicismo "clássico", principalmente na nomeação dos elementos: batismo, velório, alma, purgatório, santo, anjo. Porém, a comunidade apresenta suas particularidades próprias. Diante desse quadro, as multiplicidades das tradições africanas, ameríndias e católicas não podem ser entendidas somente como sobrevivência ou sincretismo religioso. Essa tradição é sentida e vivida no cotidiano das populações e deve ser tomada em sua totalidade regional. Por isso a autora combate o uso do termo catolicismo popular, discussão muito pertinente, principalmente no âmbito da cultura brasileira.

Para concluir, como se um renascimento simbólico tivesse ocorrido com a chegada dos turistas e tudo tivesse se alterado, terminamos sem saber de qual lado o caixão fora enterrado. Uma nova tomada de consciência da existência transformou a existência em si. Um conhecimento de Jericoacoara (ou um re-conhecimento) que re-ordenou seu universo simbólico. Novas referências serão elaboradas e devemos tratá-las novamente em sua totalidade e não como reverberação de uma outra. O livro é, nesse sentido, uma lição de antropologia moderna mas, igualmente, um lembrete de respeito à comunidade que se observa.

Cecília Rodrigues Ribeiro é doutoranda em Antropologia Social e Etnologia na EHESS (École de Hautes Études en Sciences Sociales) com co-direção na USPC, Paris-Diderot (Universités Sorbonne Paris Cité, Université Paris VII - Diderot). Psic**ó**loga (PUC-GO), especialista (Universidade Castelo Branco) e mestra em Psicopatologia (USPC, Paris-Diderot).