

DOSSIÊ

Apresentação do dossiê “As muitas autonomias e seus mundos: olhares cruzados Brasil - México”

Spensy Kmitta Pimentel, Amiel Ernenek Mejía Lara

Ingovernável: autonomia e ritual em uma sociedade complexa contra o Estado

Johannes Neurath

Autonomia kaiowá e guarani: a ação dos ñanderu e ñandesy na criação do tekoha

Izaque João

Teia dos Povos: estratégias cosmopolíticas agroecológicas na formação de uma rede de autonomias no sul da Bahia

Spensy Kmitta Pimentel

Retomadas, autonomias e (cosmo)políticas desde as tramas Tupinambá

Amiel Ernenek Mejía Lara

“Um mundo onde caibam muitos mundos”: as palavras verdadeiras de educadores zapatistas

Ana Paula Massadar Morel

Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do ajvalil em Chiapas, México

Mariana Mora

ARTIGOS

Quando a Cultura é Política: Teatros Negros e Políticas Culturais no final do século XX e início do século XXI

Terra Johari Terra

O Museu Paulista, Hermann von Ihering (1850-1930) e os ameríndios

Erik Petschelis

Tradição, masculinidades e posições de sujeito: uma etnografia entre homens em Cabinda

Paulo Ricardo Muller

Escolarização e reivindicação de uma teoria do conhecimento guarani e kaiowá: interconexões entre o modo de ser indígena - *ava reko* - e o modo de ser não indígena - *karai reko*

Renata Lourenço, Levi Marques Pereira

“Não é só um comprimido!”: conflitos, moralidades e a gestão de um “saber” sobre viver com HIV/Aids indetectável

Ricardo Andrade Coitinho Filho

Raiva, medo e o pequeno número: O indigenismo bolsonarista a partir de Arjun Appadurai

Marcos Pereira Rufino

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

Francisco Paolo Vieira Miguel

Direitos humanos e os trabalhos da imaginação: uma etnografia da ordenação da primeira reverenda trans da América Latinas

Olívia Alves Barbosa, Aramis Luis Silva, Renata Nagamine

Direito como linguagem

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Visão de mundo e projeto de busca espiritual: o ethos de praticantes do yoga e Vedanta

Cecília Guimarães Bastos

Redes, mediadores e domínios de cuidados na epidemia da síndrome congênita do Zika

Russell Parry Scott

Dar a ver o indizível: as capulanas no norte de Moçambique

Helena Santos Assunção

Redes, mediadores e domínios de cuidados na epidemia da síndrome congênita do Zika

João Gilberto Belvel Fernandes Júnior

“Não acreditam em psicólogos”: a construção da psicologia desde a cotidianidade popular de Guayaquil

Manuel Capella

Chýara qullu, Tara qullu e Ch’utu: as mesas do mallku Marquez na comunidade aimará de Cobija (Chile)

Catalina Mansilla Aguilera

Regulação das técnicas de reprodução assistida nas resoluções do Conselho Federal de Medicina: da liberalização gradativa à virada pró-vida

Naara Luna

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra)colonialidade em Abya Yala

Marcos Aurélio Felipe

As cinco faces do agronegócio: mudanças climáticas e territórios indígenas

Caio Pompeia

O dom de jogar e o torcer sem dom: extensões de uma categoria no contexto do futebol

Luiz Henrique de Toledo

A la sombra del nopal: pliegues territoriales y agencia vegetal en los Altos de Morelos, México

Radamés Reséndiz

Habitar na viagem: uma aproximação antropológica à Patagônia Norte chilena

Andrea Freddi

As Necrópoles e o Concreto Armado: reflexões antropológicas e históricas sobre os apartheids em Brasília e Joanesburgo

Guilherme Lemos

As cinco faces do agronegócio: mudanças climáticas e territórios indígenas

Caio Pompeia

ENTREVISTA

Sabedoria desde os sentidos: um diálogo com Paul Stoller

Marcelo Moura Mello; María Elvira Díaz-Benítez

RESENHAS

Pensar a mobilidade de religiões brasileiras: Global Trajectories of Brazilian religion. Lusospheres

Cyril Menta

A ascensão de “autoritários benevolentes” no retorno político à direita: de onde vêm e para onde vão?

Barbara Jungbeck

Ramadan, 2021. Às beduínas de nossas etnografias – uma leitura de A escrita dos mundos de mulheres

Franciroy Campos Barbosa

A voadeira mágica de Mauro Almeida

Vitor Queiroz

Laçando a antropologia: quando uma antropóloga ouviu os gaúchos e seus causos

Everton de Oliveira

Vivendo em negociação: COVID-19 entre o local e o nacional

Gabriel Salgado Ribeiro de Sá

Uma antropologia queer do liberalismo: Etnografando liberdades minoritárias na favela da Rocinha

João Victor Gomes Varjão

Diante da resistência bacteriana e dos vírus pluripotentes: uma antropologia política do viver com micróbios

Leonardo Vilaça Dupin

Podcasts e a divulgação e popularização da Antropologia em áudios

Adriana Silvestrini Santos

Performando etnografias no Timor-Leste contemporâneo: entre Cultura e Modernidades

Silvia Garcia Nogueira

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

ISSN - 1678-9857

EDITOR RESPONSÁVEL

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

COMISSÃO EDITORIAL

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

Guilherme Moura Fagundes, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

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

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz, *Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil* | **Antonio Motta**, *Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Antropologia e Museologia, Recife, PE, Brasil* | **Carmen Guarini**, *Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Buenos Aires, Argentina* | **Catarina Alves Costa**, *Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Departamento de Antropologia, Lisboa, Portugal* | **Claudio Alves Furtado**, *Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Salvador, BA, Brasil* | **Eduardo Viveiros de Castro**, *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil* | **Esmeralda Celeste Mariano**, *Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Maputo, Moçambique* | **Gilton Mendes dos Santos**, *Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Antropologia, Manaus, AM, Brasil* | **Jane Felipe Beltrão**, *Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Belém, PA, Brasil* | **Joanna Overing**, *The London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido* | **João Biehl**, *Princeton University, Department of Anthropology, New Jersey, Estados Unidos* | **Júlio César Melatti**, *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Klass Woortmam**, *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Livio Sansone**, *Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-orientais, Salvador, BA, Brasil* | **Lourdes Gonçalves Furtado**, *Museu Paraense Emílio Goeldi, Programa de Pós-graduação em Diversidade Sócio-Cultural, Belém, PA, Brasil* | **Luiz Fernando Dias Duarte**, *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil* | **Mara Viveiros**, *Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género, Bogotá, Colômbia* | **Marisa G. S. Peirano**, *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Mariza Corrêa**, *Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia, Campinas, SP, Brasil (in memoriam)* | **Moacir Palmeira**, *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil* | **Oscar Calavia Sáez**, *Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Florianópolis, SC, Brasil* | **Paul Henley**, *The University of Manchester, School of Social Sciences, Social Anthropology, Manchester, Reino Unido* | **Roberto Kant de Lima**, *Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil* | **Ruben George Oliven**, *Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Porto Alegre, RS, Brasil* | **Simone Dreyfus Gamelon**, *École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França* | **Tânia Stolze Lima**, *Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil* | **Wilson Trajano**, *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Zethu Matebeni**, *University of Cape Town, Institute for Humanities in Africa, Cidade do Cabo, África do Sul*

PATROCINADORES

CAPES
AGUIA/USP



revista de antropologia

66 – 2023

Sumário

DOSSIÊ - AS MUITAS AUTONOMIAS E SEUS MUNDOS: OLHARES CRUZADOS BRASIL-MÉXICO

Apresentação do dossiê “As muitas autonomias e seus mundos: olhares cruzados Brasil - México”

Spensy Kmitta Pimentel, Amiel Ernenek Mejía Lara

Ingovernável: autonomia e ritual em uma sociedade complexa contra o Estado

Johannes Neurath

Autonomia kaiowá e guarani: a ação dos ñanderu e ñandesy na criação do tekoha

Izaque João

Teia dos Povos: estratégias cosmopolíticas agroecológicas na formação de uma rede de autonomias no sul da Bahia

Spensy Kmitta Pimentel

Retomadas, autonomias e (cosmo)políticas desde as tramas Tupinambá

Amiel Ernenek Mejía Lara

“Um mundo onde caibam muitos mundos”: as palavras verdadeiras de educadores zapatistas

Ana Paula Massadar Morel

Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do ajvalil em Chiapas, México

Mariana Mora

ARTIGOS

Quando a Cultura é Política: Teatros Negros e Políticas Culturais no final do século XX e início do século XXI

Terra Johari Terra

O Museu Paulista, Hermann von Ihering (1850-1930) e os ameríndios

Erik Petschelies

Tradição, masculinidades e posições de sujeito: uma etnografia entre homens em Cabinda

Paulo Ricardo Muller

Escolarização e reivindicação de uma teoria do conhecimento guarani e *kaiowá*: interconexões entre o modo de ser indígena - *ava reko* - e o modo de ser não indígena - *karai reko*

Renata Lourenço, Levi Marques Pereira

Burocracia, criatividade e discernimento: lições de uma cafeteira desaparecida

Ciméa Barbato Bevilaqua

“Não é só um comprimido!”: conflitos, moralidades e a gestão de um “saber” sobre viver com HIV/Aids indetectável

Ricardo Andrade Coitinho Filho

Raiva, medo e o pequeno número: O indigenismo bolsonarista a partir de Arjun Appadurai

Marcos Pereira Rufino

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

Francisco Paolo Vieira Miguel

Direitos humanos e os trabalhos da imaginação: uma etnografia da ordenação da primeira reverenda trans da América Latinas

Olívia Alves Barbosa, Aramis Luis Silva, Renata Nagamine

Direito como linguagem

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Visão de mundo e projeto de busca espiritual: o ethos de praticantes do yoga e Vedanta

Cecilia Guimarães Bastos

Redes, mediadores e domínios de cuidados na epidemia da síndrome congênita do Zika

Russell Parry Scott

Dar a ver o indizível: as capulanas no norte de Moçambique

Helena Santos Assunção

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue: elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

João Gilberto Belvel Fernandes Júnior

“Não acreditam em psicólogos”: a construção da psicologia desde a cotidianidade popular de Guayaquil

Manuel Capella

Chýara qullu, Tara qullu e Ch'utu: as mesas do mallku Marquez na comunidade aimará de Cobija (Chile)

Catalina Mansilla Aguilera

Regulação das técnicas de reprodução assistida nas resoluções do Conselho Federal de Medicina: da liberalização gradativa à virada pró-vida

Naara Luna

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra)colonialidade em Abya Yala

Marcos Aurélio Felipe

As cinco faces do agronegócio: mudanças climáticas e territórios indígenas

Caio Pompeia

O dom de jogar e o torcer sem dom: extensões de uma categoria no contexto do futebol

Luiz Henrique de Toledo

A la sombra del nopal: pliegues territoriales y agencia vegetal en los Altos de Morelos, México

Radamés Reséndiz

Habitar na viagem: uma aproximação antropológica à Patagônia Norte chilena

Andrea Freddi

As Necrópoles e o Concreto Armado: reflexões antropológicas e históricas sobre os apartheids em Brasília e Joanesburgo

Guilherme Lemos

A Teoria dos Emaranhados Biossociomateriais: Entrelaçamentos entre Coisas e Humanos

Ian Hodder; Marcio Teixeira-Bastos

Interpelações do vento. Reflexões guarani mbya sobre distanciamento e vulnerabilidade durante e além da pandemia

Valéria Macedo; Bruno Huyer; Kuaray Poty Ariel Ortega; Maria Paula Prates

ENTREVISTA

Sabedoria desde os sentidos: um diálogo com Paul Stoller

Marcelo Moura Mello; María Elvira Díaz-Benítez

RESENHAS

Pensar a mobilidade de religiões brasileiras: Global Trajectories of brazilian religion. Lusospheres

Cyril Menta

A ascensão de “autoritários benevolentes” no retorno político à direita: de onde vêm e para onde vão?

Barbara Jungbeck

Ramadan, 2021. Às beduínas de nossas etnografias – uma leitura de A escrita dos mundos de mulheres

Francirosy Campos Barbosa

A voadeira mágica de Mauro Almeida

Vítor Queiroz

Laçando a antropologia: quando uma antropóloga ouviu os gaúchos e seus causos

Everton de Oliveira

Vivendo em negociação: COVID-19 entre o local e o nacional

Gabriel Salgado Ribeiro de Sá

Uma antropologia queer do liberalismo: Etnografando liberdades minoritárias na favela da Rocinha

João Victor Gomes Varjão

Diante da resistência bacteriana e dos vírus pluripotentes: uma antropologia política do viver com micróbios

Leonardo Vilaça Dupin

Podcasts e a divulgação e popularização da Antropologia em áudios

Adriana Silvestrini Santos

Performando etnografias no Timor-Leste contemporâneo: entre Kultura e Modernidades

Silvia Garcia Nogueira

ESPECIAL KABENGELE MUNANGA

Discurso de agradecimento ao título de Professor Emérito

Kabengele Munanga

Discurso para a ocasião da Cerimônia de Outorga do Título de Professor Emérito a Kabengele Munanga

Marta Rosa Amoroso

Discurso para a ocasião da Cerimônia de Outorga do Título de Professor Emérito a Kabengele Munanga

Guilherme Moura Fagundes

Discurso para a ocasião da Cerimônia de Outorga do Título de Professor Emérito a Kabengele Munanga

Lília Katri Moritz Schwarcz

Table of Contents

SPECIAL ISSUE

Special issue presentation “The many autonomies and their worlds: crossed perspectives Brazil - Mexico”

Spensy Kmitta Pimentel, Amiel Ernenek Mejía Lara

Ungovernable: autonomy and ritual in a complex society against the state

Johannes Neurath

Kaiowa and Guarani autonomy: Nhanderu and Nhandesy actions to create tekoha

Izaque João

Teia dos povos: agroecological cosmopolitical strategies in the formation of a network of autonomies in southern Bahia

Spensy Kmitta Pimentel

Retomadas, autonomy and (cosmo)politics in the Tupinambá moviment

Amiel Ernenek Mejía Lara

“A world of many worlds”: the true words of zapatista educators

Ana Paula Massadar Morel

Autonomy, the dignified struggle for a common life-existence and the subversion of the figure of ajvalil in Chiapas, Mexicoo

Mariana Mora

ARTICLES

When Culture is Politics: Black Theaters and Cultural Politics in the late 20th and early 21st centuries

Terra Johari Terra

The Museu Paulista, Hermann von Ihering (1850-1930) and the Amerindians

Erik Petschelies

Tradition, masculinities, and subject positions: an ethnography among men in Cabinda

Paulo Ricardo Muller

Schooling and the claim of a theory of knowledge Kaiowá Guarani: interconnections between the indigenous livelihood - *ava reko* - and the non-indigenous way of life - *karai reko*

Renata Lourenço, Levi Marques Pereira

“It’s not just a pill”: conflicts, moralities and the administration of a “knowing” about living with undetectable HIV/AIDS

Ricardo Andrade Coitinho Filho

Anger, fear and the small number: Bolsonaro’s indigenous policy according to Arjun Appadurai

Marcos Pereira Rufino

“Exogeny” and “tolerance”: the double role of the print media in the institutionalization of homosexuality in post-colonial southern Mozambique (1975-2007)

Francisco Paolo Vieira Miguel

Human rights and the works of the imagination: an ethnography of the ordination of the first trans reverend in Latin America

Olívia Alves Barbosa, Aramis Luis Silva, Renata Nagamine

Law as language

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Worldview and spiritual search project: the ethos of practitioners of yoga and Vedanta

Cecilia Guimarães Bastos

Networks, mediators and care domains during the zika congenital syndrome epidemic

Russell Parry Scott

Making visible the unspeakable: capulanas in Northern Mozambique

Helena Santos Assunção

Politics and Law as bones, emotions as flesh and blood: eligibility in international refugee’s scape reports

João Gilberto Belvel Fernandes Júnior

“They don’t believe in psychologists”: the construction of psychology from everyday life in Guayaquil

Manuel Capella

Ch’ yara qullu, Tara qullu and Ch’ utu. Mesas to mallku Marquez in the Aymara community of Cobija (Chile)

Catalina Mansilla Aguilera

Regulation of assisted reproduction techniques in the resolutions of the Federal Council of Medicine: from gradual liberalization to the prolife turnaround

Naara Luna

From coloniality of seeing to indigenous cinema: on (counter) coloniality in Abya Yalaa

Marcos Aurélio Felipe

The five faces of agribusiness: climate change and indigenous territories

Caio Pompeia

The Gift of Playing and the rooting for without Gift: Extensions of a Category in the Soccer Context

Luiz Henrique de Toledo

In the shadow of the nopal: territorial folds and plant agency in the Altos de Morelos, Mexico

Radamés Reséndiz

Dwelling in traveling: an anthropological approximation to Chilean Northern Patagonia

Andrea Freddi

Necropolis and the Reinforced Concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

Guilherme Lemos

Biosociomaterial Entanglement Theory: Human-Thing Entanglement

Ian Hodder; Marcio Teixeira-Bastos

Wind's interpellations. Guarani Mbya reflections on distancing and vulnerability during and beyond the pandemic

Valéria Macedo; Bruno Huyer; Kuaray Poty Ariel Ortega; Maria Paula Prates

INTERVIEW

Wisdom from the senses: a dialog with Paul Stoller

Marcelo Moura Mello; María Elvira Díaz-Benítez

REVIEWS

Thinking about the mobility of Brazilian religions: Global Trajectories of Brazilian religion. Lusospheres

Cyril Menta

The rise of “benevolent authoritarians” in the political return to the right: where do they come from and where are they going?

Barbara Jungbeck

Ramadan, 2021. To the Bedouins of our ethnographies - a reading of The Writing of Women's Worlds

Francirosy Campos Barbosa

Mauro Almeida's magical voadeira

Vítor Queiroz

Lacing the Anthropology: when an anthropologist listened to the gauchos and their stories

Everton de Oliveira

Living in negotiation: COVID-19 between the local and the national

Gabriel Salgado Ribeiro de Sá

A queer anthropology of liberalism: Ethnographing minority freedoms in the Rocinha favela

João Victor Gomes Varjão

Faced with bacterial resistance and pluripotent viruses: a political anthropology of living with microbes

Leonardo Vilaça Dupin

Podcasts and the dissemination and popularization of audio anthropology

Adriana Silvestrini Santos

Performing ethnographies in contemporary East Timor: between Kultura and modernities

Silvia Garcia Nogueira

KABENGELE MUNANGA SPECIAL

Thank you speech for the title of Professor Emeritus

Kabengele Munanga

Speech on the occasion of the ceremony to award the title of Professor Emeritus to Kabengele Munanga

Marta Rosa Amoroso

Speech on the occasion of the ceremony to award the title of Professor Emeritus to Kabengele Munanga

Guilherme Moura Fagundes

Speech on the occasion of the ceremony to award the title of Professor Emeritus to Kabengele Munanga

Lilia Katri Moritz Schwarcz

As muitas autonomias e seus mundos: olhares cruzados Brasil-México

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.217801>



Spensy K. Pimentel

Universidade Federal do Sul da Bahia | Porto Seguro, BA, Brasil
spensy@ufsb.edu.br | <https://orcid.org/0000-0001-7256-9384>

Amiel Erenek Mejía Lara

Universidade Federal da Bahia | Salvador, BA, Brasil
ernenek13@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3576-2297>

No contexto latino-americano, o campo conceitual das “autonomias” engloba, de maneira geral, práticas políticas que questionam a concentração do poder, a subordinação, o autoritarismo e a hierarquia impostos pelos Estados nacionais, ao mesmo tempo que constroem experiências de autodeterminação, autogestão e autorregulação (López & Rivas, 2020). O presente dossiê reúne artigos de antropólogos oriundos do Brasil e do México que analisam etnograficamente esses “processos autônômicos” em regiões hoje correspondentes a esses dois países, além de casos que, mesmo não se reconhecendo como “autonomias”, mantêm uma relação com esse campo ao conjugar formas e objetivos com essas experiências.

No âmbito desse campo de estudos, bastante profuso, hoje, em âmbito latino-americano, o que propomos aqui não é buscar contrastes ou analogias entre casos diversos que envolvam princípios de autodeterminação e de oposição aos poderes centralizados, rota repetida em grande parte dos esforços comparativos sobre as autonomias nos últimos anos. O que buscamos é ampliar, cosmopoliticamente, as perguntas sobre o que podem ser essas autonomias, a partir do cruzamento de olhares e perspectivas entre os horizontes do México – onde existe, nas últimas décadas, um amplo debate sobre a categoria “autonomia”, que é simultaneamente analítica e nativa – e do Brasil, onde, ainda que o termo “autonomia” não circule da mesma forma, os trabalhos que propõem apresentar teorias etnográficas relacionadas a espaços de construção de autodeterminação e autogestão vêm formulando instigantes questões, que podem contribuir de forma relevante com o debate latino-americano sobre as autonomias.

Entendemos que uma rede de intercâmbios pode fortalecer-se na medida em

que as perguntas sobre as autonomias não imponham a associação da categoria a práticas variadas e ontologicamente diversas, mas que terminam sendo análogas em seus percursos políticos e nas redes de relações que instauram. Assim, buscamos aqui entender e contornar esse efeito de sobreposição e similaridade não de forma mecânica, mas acompanhando as questões levantadas pelas próprias coletividades quando levam adiante isso que se pode entender como autonomias. Ao mesmo tempo, propomos colocar em relação teorias etnográficas, formulações nativas relacionadas a essas experiências e os debates oriundos de México e Brasil sobre os saberes e as práticas que esses coletivos materializam ao se oporem ao Estado, ao capitalismo ou, ainda, a princípios ontológicos ocidentais que separam, por exemplo, natureza e cultura.

Dessa forma, os artigos presentes no dossiê apresentam, em primeiro lugar, um foco etnográfico, discutindo as propostas conceituais e as práticas que dão vida às diversas experiências apresentadas, envolvendo formas de existir atravessadas por ontologias que tensionam as categorias envolvidas nas chamadas autonomias, como as de território, comunidade, autogoverno, autoconsumo, política, natureza, entre outras.

SOBRE AS AUTONOMIAS

Há um abundante número de revisões sobre essas experiências de autonomia que sugerem percursos a partir dos quais elas se tornaram relevantes para os povos tradicionais e outros coletivos subalternos do continente americano que se adscrivem a esse campo de práticas políticas. Trata-se de um conjunto de conceitos e práticas que, pela sua amplitude multifacetada, tem produzido uma multiplicidade de relações, obtendo recepção junto a tradições tão opostas como a do pensamento liberal, em sua discussão sobre a garantia de direitos, ou a do pensamento de esquerda, que propõe a emancipação e autodeterminação dos povos (Díaz-Polanco, 1996; Díaz-Polanco; López & Rivas, 1986).

Do mesmo modo, o estudo das autonomias entrelaça-se com momentos de transformação dos marcos jurídicos nacionais e internacionais, por meio dos quais se estariam desenhando novos sujeitos históricos em demanda pelo direito à autodeterminação e à autonomia, assim como eventos históricos significativos, a partir dos quais essas populações produziram formas de poder e propostas de governos próprios, opondo-se ao sistema colonial, enfrentando as normas dos estados nacionais ou dispendo-se ao autogoverno frente ao Estado e aos empreendimentos capitalistas e desenvolvimentistas (Bartolomé, 2006; Lopez Barcenas, 2008).

Essa densidade de relações torna o entendimento das autonomias um esforço complexo, que já contornou a revisão histórica de conceitos e categorias que ti-

veram por desfecho os chamados processos autonômicos, assim como polêmicas, na teoria social e política, sobre seu significado. Envolvendo teóricos, especialistas e intelectuais oriundos dos coletivos, esses debates tornaram-se significativas trocas interculturais entre prática e teoria que resultaram, no cenário latino-americano, na afirmação dos povos e coletivos como atores políticos da sociedade abrangente e sujeitos de conhecimentos que se debruçam sobre um mundo comum que é por eles questionado.

Assim, as autonomias são, simultaneamente, um campo de construções coletivas, disputas teóricas e afirmações políticas. É por isso que, mais recentemente, tem se consolidado a ideia de “processos autonômicos”, em que atores diversos se propõem a esse objetivo, enquanto os estudos a eles relacionados vêm se dedicando a entender como a noção de autonomia e seus objetivos práticos descortinam um horizonte emancipatório em cada caso, descrevendo e analisando essas trajetórias (López & Rivas, 2020).

Processos protagonizados pelos povos tradicionais, camponeses e indígenas de toda a América Latina, as autonomias aparecem como uma alternativa às formas coloniais e estatais de fazer política e como uma maneira de contornar ou confrontar a hesitação coletiva por parte dos Estados-nação – ou mesmo a oposição direta, em vários casos – em relação à garantia dos direitos dessas populações envolvidas, mostrando-se, segundo vários autores, como um horizonte possível frente aos extremos racistas, desenvolvimentistas, neoextrativistas e (ultra)neoliberais que configuram as realidades do continente (Gonzalez *et al.*, 2010; López; Guerreiro, 2018).

Parte das experiências chamadas de “autonomias” pelos movimentos sociais e indígenas, bem como pela literatura acadêmica, surge nos países da América Latina a partir de lutas políticas que alcançam instalar novas ordens de governo, como nos casos emblemáticos da Colômbia, Nicarágua e, mais recentemente, Bolívia: trata-se de transformações do próprio Estado, induzidas pela pressão dos movimentos indígenas e com o objetivo de criar uma ordem de governo que dialogue com as figuras territoriais autonômicas (Gonzalez *et al.*, 2010).

As autonomias podem surgir também como resultado de processos legais indiretos, a partir de transformações políticas e jurídicas mais amplas, que facilitam a instalação dos autogovernos – como no caso da Venezuela, onde o reordenamento territorial nacional garantiu uma remunicipalização de acordo com os lugares ocupados pelos sujeitos coletivos históricos; ou os de Panamá e Brasil, onde novos marcos normativos de direitos coletivos permitiram, sem um regulamento autonômico, espaços que autorizam práticas de autonomia nas figuras de Comarcas ou Terras Indígenas (Gonzalez *et al.*, 2010).

Finalmente, temos também casos em que as autonomias decorrem de demandas “*desde abajo*”, como no México, onde os próprios povos indígenas e comunidades camponesas reivindicam a condição de declarar autonomia para municípios

ou autogovernar regiões multiculturais, dispensando-se a necessidade do reconhecimento do Estado, em função do absoluto desinteresse de seus agentes em dialogar com essas coletividades (Leo, López & Rivas, 2005; Lopez Barcenas, 2008).

As autonomias abrangem trajetórias que, em sua diversidade, reivindicam a manutenção ou o restabelecimento de autogovernos, incluem a constituição ou fortalecimento de sistemas próprios de justiça, educação e saúde e protagonizam iniciativas de conservação ou recuperação da soberania alimentar, de criação de meios de comunicação, entre outras práticas de autogestão. Tais experiências, por sua vez, conectam-se entre si, muitas vezes, a partir do desafio comum de defender suas formas de viver e seus territórios frente aos grandes empreendimentos econômicos ligados aos Estados, a multinacionais interessadas nos recursos naturais ou mesmo ao crime organizado, como o narcotráfico, que avança sobre esses espaços coletivos.

Mas, como buscamos apontar, os processos autonômicos, mesmo apresentando pontos de convergência, por enfrentarem adversários comuns, devem ser tratados no plural, e, mesmo consistindo em um paradigma político e de luta que aglutina alternativas emancipatórias para os coletivos que se propõem a esse caminho, trata-se de transcursos que objetivam experiências históricas e cosmopolíticas muito diversas.

Nesse sentido, podemos dizer que o dossiê surge, também, da percepção compartilhada, entre uma série de pesquisadores, de que a troca de perspectivas entre as duas áreas geográficas/etnográficas (México e Brasil) e entre as propostas levantadas pelos casos pesquisados resulta numa fertilização recíproca, principalmente, a partir do olhar privilegiado que essas experiências proporcionam às discussões ontológico-políticas que a Antropologia contemporânea tem realizado. Propõe-se, assim, um debate sobre as autonomias com base em pesquisas que, de alguma forma, promovem a troca de experiências entre esses dois polos, seja pelo fato de seus autores acompanharem os debates dos dois espaços ou de terem realizado intercâmbios de pesquisa entre os dois países.

No âmbito do Brasil, esse diálogo tem surgido, geralmente, a partir de pesquisas etnográficas que atentam à dimensão ontológico-política desses processos, relacionadas aos enfrentamentos entre as populações indígenas e tradicionais e as políticas brasileiras de administração territorial, incluindo-se a ação de setores como o agronegócio, a mineração, o turismo ou a construção de grandes obras – todas iniciativas que contam com pleno apoio do Estado. Trata-se de um olhar que aporta ao debate latino-americano uma dimensão pouco explorada no campo dos “estudos autonômicos” e que permite aprofundar a dimensão cosmopolítica em jogo nessas experiências.

Por outro lado, o intercâmbio com o debate público mexicano relacionado às autonomias permite-nos, em primeiro lugar, conectar a discussão etnológica e antropológica brasileira aos estudos críticos latino-americanos, os quais, ao longo

das últimas décadas, têm mantido amplo diálogo com os posicionamentos políticos dos movimentos indígenas e camponeses no continente. Tal bibliografia sublinha a dimensão epistemológica e prática das demandas indígenas, negras e camponesas por autodeterminação e autogoverno, apontando a existência de uma tradição política histórica nascida no continente, que, na contemporaneidade, se expressa por meio das propostas de autonomia (Escobar, 2013; López Bárcenas, 2008).

Destaque-se, ainda, a contribuição específica dos brasileiros à análise do cenário mexicano, demonstrando o grande potencial dos estudos de base etnográfica, a partir sobretudo de casos consagrados na literatura clássica sobre as autonomias, como a experiência das comunidades zapatistas em Chiapas. Fundamentada na cosmologia e nas teorias nativas – frequentemente envolvendo conceitos oriundos de línguas indígenas –, a análise mostra, nos artigos aqui reunidos, que essa contribuição pode, efetivamente, representar uma possível agenda de trabalho na compreensão dos sentidos desses processos a partir do próprio ponto de vista dos atores envolvidos.

É possível, além disso, perceber, no conjunto de estudos apresentados, um evidente potencial para o debate com o campo interdisciplinar da Ecologia Política, a partir das teorias indígenas/quilombolas/camponesas desenvolvidas nos espaços autônomos apresentadas nas pesquisas. Autores das mais diversas áreas – geografia, sociologia, teoria literária – chamam a atenção para a relevância desse diálogo nos últimos anos (Escobar, 2010; Latour, 2019; Pimentel, 2021).

Em suma, entendemos que as reflexões etnográficas e antropológicas trazidas pelo dossiê nos indicam caminhos para continuar as discussões sobre as muitas formas possíveis das autonomias latino-americanas, e, sobretudo, a respeito dos muitos mundos para os quais elas nos abrem janelas e portas, abandonando “o realismo científico ocidental moderno” – que promove uma base única e universal para entender o mundo – e nos conduzindo aos “conflitos ontológicos” – em que pragmáticas particulares permitem as relações entre os muitos mundos, se parafraseamos Mauro Almeida (2021).

Consideramos que a Antropologia pode dar uma contribuição fundamental para que as proposições cosmopolíticas lançadas por esses povos, coletivos, comunidades e suas experiências autonômicas possam ser mais bem compreendidas, não apenas como reivindicações centradas na terra e no controle territorial e de recursos, mas como um verdadeiro desafio intelectual, prático e ontológico à sociedade abrangente.

ENTRE MÉXICO E BRASIL

Um dos desafios deste dossiê e, por extensão, dos trabalhos apresentados pe-

los pesquisadores envolvidos na ampliação desses debates é certa incomensurabilidade teórica e etnográfica das questões trabalhadas. Assim, a proposta foi convidar autores que tivessem alguma circulação entre os horizontes mexicano e brasileiro, com o fim de facilitar a troca de olhares, mas, paradoxalmente, buscando contribuições que não se dedicassem apenas a elaborar debates teóricos ou políticos sobre as autonomias, tornando essa categoria um eixo importante das questões, porém não o seu único operador.

Desse modo, as elaborações dos autores são esforços que se centram nas suas próprias questões e soluções, ou melhor, nas questões levantadas pelos interlocutores das pesquisas, abordando temas como: a importância dos sistemas político-rituais ao produzir uma organização coletiva não estatal; os espaços recuperados nas lutas territoriais como formas de produzir lugares para viver “de seu próprio jeito” (ou seja, a luta pela autodeterminação, num sentido amplo); a produção de iniciativas coletivas que se propõem como projetos emancipatórios comuns, em que a autonomia articula complexos diálogos entre saberes tradicionais e de especialistas; ou a análise sobre como a prática da autonomia abre espaço para relações que não se limitam a uma demanda pelo autogoverno, mas se ampliam em torno do objetivo da manutenção, da retomada ou da revitalização de outros mundos possíveis.

Trata-se de uma diversidade de abordagens em que a noção de autonomia se torna um referente ora explícito, ora oculto, numa espécie de binômio “figura-fundo”, envolvendo uma troca e um diálogo que busca pôr em relação os percursos descritos por cada um dos autores, contornando a tentação de criar algum tipo de modelo geral que termine por impor nossos conceitos às trajetórias dos coletivos junto aos quais se pesquisa, e abrindo espaço à diversidade de experiências com o fim de alargar o próprio conceito de autonomia.

O esforço deste dossiê é, assim, mais próximo a uma troca recursiva que busca relacionar – tendo em vista a força que a categoria de autonomia tem como operador conceitual e político – a produção teórica presente nos cenários mexicano e brasileiro, bem como os efeitos que a categoria tem nos coletivos para garantir direitos e transformar o Estado, o diálogo político que mobiliza e conecta lutas emancipatórias diversas. Um campo de debates ao qual buscamos incorporar a dimensão cosmopolítica que cerca tais “processos autonômicos”, ainda, sem terminar impondo uma noção de autonomia única, nem fixando-a a alguma dessas experiências.

Trata-se de um desafio paradoxal que ora dividimos com os leitores.

OS ARTIGOS

Tendo em vista esse panorama, observemos como os artigos integrantes do dossiê compõem a esse conjunto. As antropólogas Ana Paula Morel, brasileira,

e Mariana Mora Bayo, mexicana, nos apresentam estudos que, no espírito acima apontado, acrescentam pontos relevantes para a reflexão antropológica acerca das icônicas comunidades neozapatistas da região de Chiapas, México. Apoiadas em análises que privilegiam as categorias de pensamento nas línguas maya – selecionadas pelos próprios zapatistas para refletir sobre seu projeto cosmopolítico – e em práticas concretas como a educação autônoma e as plantações nas terras recuperadas, as autoras demonstram que até mesmo os casos classicamente abordados pelas Ciências Sociais para refletir sobre os processos autonômicos podem ser revisitados de forma renovada, a partir de um olhar etnográfico sensível à produção conceitual dos próprios indígenas, capaz de revelar contornos inéditos da já tão famosa experiência zapatista.

A partir de suas relações com educadores zapatistas, Morel nos mostra como o movimento é povoado de suas próprias teorias sobre o mundo, sua origem e seus fins. Segundo os educadores, sustentados por conceitos na língua *tzotzil*, o mundo começou junto dos *yajval* (deuses), quando a realidade e a perfeição eram inseparáveis. Essa origem foi desregulada pelo capitalismo e pelo colonialismo, que nos levaram ao *slaj'em balumil* ou fim do mundo. Tal processo em curso, provocado pelos danos causados a essas entidades, os zapatistas propõem “adiar” convocando a aprender com a terra, unindo entendimentos e sentidos com base no reconhecimento da grandeza dos diversos seres que habitam o planeta.

Esse adiamento do fim do mundo torna-se possível quando se coloca em prática a sua autonomia, conforme aponta Mariana Mora Bayo; isso envolve políticas como a do cuidado mútuo e a da criação de *milpas*, isto é, plantações coletivas de milho ao lado de feijão e outras leguminosas e verduras, que operam como centro dos processos de territorialização autonômica; assim como cuidados que marcam uma forma de levar adiante esse mundo possível. Tais práticas opõem as fazendas e o *ajvalil*, o patrão-governo e o patrão-marido, às autonomias, onde as *milpas* e os cuidados mútuos permitem o *lekil kuxlejal*, ou vida-existência coletiva digna, na qual se respeitam as existências de todos os seres que habitam o planeta, relacionando a prática autonômica a uma dimensão cosmopolítica.

Por meio de uma análise em diálogo com as discussões sobre as autonomias, Mejía Lara, pesquisador mexicano radicado no Brasil, e Izaque João, antropólogo indígena do povo Kaiowá, demonstram, com seus artigos, que no Brasil é também possível renovar nossa visão antropológica sobre as chamadas retomadas. Contribuem, ainda, com o debate latino-americano sobre as ocupações de terras indígenas a partir de considerações ontológico-políticas. Entre os Tupinambá de Olivença, da Bahia, Mejía Lara percebe a complexidade cosmopolítica que se esconde por trás da ideia de que as retomadas seriam apenas operações para “recuperação de terras”. Izaque João, por sua vez, parte de seu depoimento pessoal, como membro de uma família que realizou a retomada de seu *tekoha*, para descrever, de forma cos-

mologicamente minuciosa, quais são as forças e entidades invisíveis que precisam ser acionadas para garantir o sucesso de uma ação que visa a recriar um território espiritualmente adequado para ser habitado pelos Kaiowá.

Dessa forma, Izaque João levanta o problema de como a luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani nas comunidades no sul de Mato Grosso do Sul pode, por um lado, se definir como um processo em busca de autodeterminação e autonomia, mas, nos termos dessas comunidades, passa por uma transformação dos espaços recuperados em dimensões cósmicas para que possam efetivamente tornar-se um *tekoha* – “lugar onde se pode viver do nosso próprio jeito”, sendo os cantos dos rezadores e rezadoras – *ñanderu e ñandesy* – peça fundamental nesse processo.

São questões que entram em relação com o artigo de Mejía Lara, o qual, tomando como referente a compreensão que os Tupinambá de Olivença alcançam com seu processo de “recuperação do território” e buscando um diálogo com as práticas indígenas autônomicas, mostra como essas retomadas, convertidas nas últimas décadas numa importante prática para autodemarcar as Terras Indígenas e avançar contra aqueles que têm se apropriado dos seus territórios, não se restringem a conflitos fundiários, mas propagam relações ontológicas centrais para esses povos, materializando o que esses indígenas propõem para o mundo comum que dividimos.

Os últimos dois artigos são os de Spensy K. Pimentel e de Johannes Neurath. Antropólogo austríaco radicado no México e com forte diálogo com a Etnologia praticada no Brasil, Neurath nos apresenta uma relevante análise sobre o povo Wixarika ou Huichol, que mantém um riquíssimo histórico de autodeterminação e insubordinação frente ao Estado mexicano, ressaltando uma experiência política que tem recebido uma atenção muito menor do que a dispensada às experiências zapatistas nos últimos trinta anos enquanto “autonomias”. Além de abordar a experiência dos Wixaritari, Neurath dialoga intensamente, em seu texto, com autores indígenas que têm se destacado no cenário mexicano nas últimas décadas, como os ayuujk Floriberto Díaz e Yásnaya Elena Aguilar Gil. Trata-se de um esforço que propõe pensar os Wixaritari como uma “sociedade complexa contra o Estado”, trazendo ao campo de discussão não apenas essa variedade de autores, mas também tópicos clássicos da análise clastriana.

Pimentel, em contrapartida, parte de sua convivência, no sul da Bahia, com os integrantes da rede conhecida como Teia dos Povos, para refletir sobre quais são os alcances e limites da aplicação das ideias de autonomia difundidas a partir de experiências como as do México em um cenário que integra indígenas, camponeses, quilombolas, pescadores e outras coletividades. O autor aponta, ainda, como a agroecologia surge como um “conector cosmopolítico” que compõe alianças entre as diferentes coletividades, nessa rede que busca dialogar de forma consciente com diversas experiências autônomicas presentes em toda a América Latina. Participam da Teia, vale anotar, diversos pensadores comunitários que têm obtido reconheci-

mento acadêmico recentemente, a partir de seu “notório saber”, em universidades como a UFMG, por meio do projeto Encontro de Saberes.

Spensy K. Pimentel é professor adjunto no Centro de Formação em Artes e Comunicação da Universidade Federal do Sul da Bahia, onde também integra o Programa de Pós-Graduação em Ciências e Sustentabilidade. Mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, com estágio na Universidade Nacional Autônoma do México (Unam), é líder do grupo de pesquisa e ação Comunidades e(m) Autonomia.

Amiel Ernenek Mejía Lara é graduado em Antropologia Social pela Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) – México (2008), com mestrado (2012) e doutorado (2017) em antropologia social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Fez pós-doutorado (2018-2023) na UFBA, como bolsista do PNPd/Capes, onde atualmente é professor colaborador do PPGA. Trabalha com temas como a comparação, o pensamento crítico latino-americano, as epistemologias indígenas, os movimentos políticos indígenas na América Latina, assim como os processos de contrainvenção indígena.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro. 2021. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. In: *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo, Ubu Editora, pp. 135-174.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2006. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México, DF, Siglo XXI Editores.

CECENA, Ana Esther. 2008. *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*. Buenos Aires, Argentina; México, DF, Siglo XXI Ediciones.

CEDLA. 2010. *Memoria del Foro Internacional*

“Autonomías indígenas originarias, procesos políticos del movimiento indígena en América Latina y en Bolivia”. La Paz. Disponível em: <<https://cedla.org/publicaciones/diytf/autonomias-indigena-originarias-procesos-politicos-del-movimiento-indigena-en-america-latina-y-bolivia-memoria-del-foro-internacional/>>. Acesso em: 29 nov. 2022.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. 1996. *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México, DF, Siglo XXI.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. 2010. “Los dilemas de la diversidad”. *GEOgraphia*, 8 (15). <https://>

doi.org/10.22409/GEOgraphia2006.v8i15.a13508.

DÍAZ-POLANCO, Héctor & LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. 1986. *Nicaragua: autonomía y revolución*. México, J. Pablos Editor, 1988, c1986.

ESCOBAR, Arturo. 2013. “Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra. La diferencia de Abya Yala/Afro/Latin/América”. In: WALSH, Catherine (org.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir*, tomo II. Quito, Abya-Yala.

ESCOBAR, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá, En-vión Editores.

GONZALEZ, Miguel; BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli; ORTIZ, Pablo (orgs.). 2010. *La autonomía a debate: autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*. Quito, Ecuador: Flacso/Centro de Investigaciones & Estudios Superiores en Antropología Social.

LATOURETTE, Bruno. 2019. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. São Paulo: Editora Unesp.

LEO, Gabriel & LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (orgs.). 2005. *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*. México, DF, Plaza y Valdés Editores.

LOPEZ BARCENAS, Francisco. 2008. *Autonomías indígenas en América Latina*. Ciudad de México, MC Editores.

LÓPEZ, Pavel & GUERREIRO, Luciana García. 2018. *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*. Buenos Aires, El Colectivo/ Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. 2020. *Pueblos indígenas en tiempos de la cuarta transformación*. México, DF, Bajo Tierra Ediciones.

PIMENTEL, Spensy K. 2021. “Notícias de uma assembleia tempestuosa: a ecologia política segundo os kaiowa e guarani”. *Estudos Avançados*, 35 (102). <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2021.35102.008>.

Ingovernables: autonomía y ritual en una sociedad compleja contra el estado

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.186209>



Johannes Neurath

Instituto Nacional de Antropología e Historia | Ciudad de México, México | johannes.neurath@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5044-0552>

RESUMEN

Las comunidades wixaritari o huicholes de la Sierra Madre Occidental de México tienen una larga tradición de defender una organización política propia y una autonomía de facto en relación con el estado. En este ensayo, presento un breve análisis de su sistema político-ritual y argumento que los wixaritari pueden entenderse como una sociedad compleja contra el estado. La organización política-ritual no solamente reproduce un sistema de autoridad tradicional, sino también lo cuestiona permanentemente. También reproduce un mundo ontológicamente complejo de “partes sin un todo” que es imposible de gobernar.

PALABRAS CLAVE

Autonomía,
Comunidad,
Ritual, Wixárika,
México

Ungovernable: autonomy and ritual in a complex society against the state

ABSTRACT The Wixaritari or Huichol communities of the Sierra Madre Occidental of Mexico have a long tradition of defending their own political organization and de facto autonomy in relation to the state. In this essay, I present a brief analysis of their political-ritual system and argue that the Wixaritari can be understood as a complex society against the state. The political-ritual organization not only reproduces a traditional authority system, but also permanently questions it. It also reproduces an ontologically complex world of “parts without a whole” that is impossible to govern.

KEYWORDS
Autonomy, community, ritual,
Wixárika, Mexico

SOCIEDADES COMPLEJAS CONTRA EL ESTADO

Pierre Clastres (1987; 1996; 2010), antropólogo muy famoso en Brasil y Argentina, pero no tanto en México, revolucionó nuestra disciplina refutando la visión teleológica que supone que el estado es el destino último de la humanidad. A las sociedades sin estado no les falta nada y es una falacia pensar que las denominadas “sociedades complejas” sean más “desarrolladas” que el tipo de sociedades que antes se llamaban despectivamente “primitivas” o “tribales”. Al mismo tiempo, basado en su experiencia de campo entre pueblos indígenas del Cono Sur, Clastres refutó una de las ideas más queridas sobre el “noble salvaje”. Los que viven en sociedades sin estado no son ingenuos en relación con el poder. Más bien, como los demás humanos, *saben* qué es el poder político. La diferencia entre las “sociedades contra el estado” y las demás es que las primeras sí saben cómo frenar el surgimiento de estructuras centralizadas y autoritarias de poder. Sobre todo, logran evitar que éstas se institucionalicen y se establezcan permanentemente (Viveiros de Castro, 2010).

¿Frenar el surgimiento de sociedades complejas? ¿Qué van a decir los colegas mesoamericanistas al escuchar esto, sobre todo a los arqueólogos, quienes se enorgullecen de que los indígenas de México y Guatemala, al igual que los de Los Andes, hayan dejado el nomadismo, volviéndose sedentarios y desarrollados jefaturas, señoríos, estados e, incluso, imperios (Zolla, 2020: 96-97)? Independientemente de este culto muy problemático al estado que encontramos en los estudios precolumbinos, los etnólogos mesoamericanistas, efectivamente, no podemos negar que muchas comunidades indígenas de la actualidad, que directa o indirectamente sucedieron a los antiguos señoríos mesoamericanos, tienen una cierta apreciación por las jerarquías sociales y ceremoniales y practican rituales elaborados y de gran complejidad (Zamora, 2020). Pero, como ya señaló Emiliano Zolla (2020), Clastres nos puede servir aun cuando trabajamos con sociedades mesoamericanas. Nos ayuda a no confundir las comunidades indígenas con sociedades estatistas. Además, nos permite conectar los debates antropológicos sudamericanos, donde se desarrolló la propuesta de las sociedades contra el estado más allá de Clastres (Sztutman, 2012), con lo que intelectuales provenientes de pueblos originarios mexicanos han llamado comunalidad (Díaz, 2007).

Los denominados sistemas de cargos y mayordomías, o jerarquías cívico-religiosas, han sido el tema por excelencia de la antropología social mexicana (Korsbaek, 1996; Millán & Valle, 2003). Pero la vasta bibliografía sobre el tema siempre ha padecido de fuertes tendencias eurocentristas y, como dice Zolla (2020: 101), “estadocentristas”.

A primera vista, las interpretaciones que los especialistas han planteado sobre los gobiernos tradicionales y las organizaciones rituales de las comunidades indígenas han sido sumamente divergentes. Para empezar, nunca se logró establecer

si se conservan instituciones y formas políticas prehispánicas o si los sistemas de cargo son algo que surgió únicamente a partir de la introducción del Cristianismo y del cabildo español durante la época virreinal. Los estudiosos tampoco se ponen de acuerdo en un tema tan básico, como la pregunta de si las comunidades realmente valoran sus jerarquías cívico-religiosas y las quieren reproducir... o si se trata, más bien, de nivelar la riqueza y garantizar la igualdad entre los comuneros. Cuando se elegía la primera opción, se podía discutir si se produce una verdadera estratificación social o simplemente se practica una “economía de prestigio”. Muchas veces, el meollo del debate era saber qué tanto las comunidades indígenas están en resistencia y son, entonces, según ciertas visiones desarrollistas, un obstáculo para el desarrollo del país... o si todo lo que se conoce como *costumbre* es más bien una parte integral del sistema colonial de explotación. En este caso, lo que no se explican son las numerosas rebeliones campesinas e indígenas, ya que las comunidades más bien ayudan a reproducir las condiciones de subalternidad, a mantener los salarios y los precios bajos en el campo, anulando, así, cualquier potencial de resistencia frente a la expansión del capitalismo (Zolla, 2020: 98).

En este lugar no podemos ofrecer una reseña de todas las escuelas y tendencias que han surgido a lo largo de décadas de investigación. Entre las contribuciones clásicas al debate sobre los sistemas de cargos habría que mencionar, por lo menos, los trabajos de Aguirre Beltrán (1953), Wolf (1957), Carrasco (1961) y Cancian (1976). Pero mientras los antropólogos se enfrascaron con sutilezas cuasi escolásticas que confrontaban corrientes y subcorrientes, a veces marxistas, a veces más bien estructural-funcionalistas, un académico y activista ayuujk, Floriberto Díaz, publicó su *Escrito* con el subtítulo *Comunalidad, energía viva del pensamiento Mixe* (Díaz, 2007) donde explica algo muy básico que, a los especialistas se les había escapado completamente: vivir y trabajar colectivamente en una comunidad, practicando lo que en numerosos pueblos se llama “*el costumbre*”, representa un valor en sí. Simplemente, es la razón de ser de la vida de sus miembros. No requiere una justificación más allá de su propia existencia, pero implica un modo de vida adecuado, sobre todo cuando se habita un cosmos animista y no antropocéntrico, donde la tierra es una persona, no un simple pedazo de terreno. De todo esto deriva que la organización social compleja de las comunidades no debe entenderse únicamente en función del estado.

Llama la atención que en México la propuesta ha sido retomada por muchos activistas e intelectuales indígenas (como Martínez Luna 2015), pero no tanto por la antropología académica. Es hasta la irrupción del EZLN y el neo-zapatismo en 1994 que el tema de la autonomía indígena ha comenzado a discutirse ampliamente y se han publicado estudios antropológicos que exploran una comprensión de la comunidad que va más allá de la lógica estructural-funcionalista y se acerca, ahora sí, a las concepciones y prácticas nativas. Destaca el libro de Roger Magazine, *El pueblo es como una rueda* (2015), una etnografía que describe cómo se viven las relaciones polí-

ticas y cuáles son las concepciones y teorías nativas que se desarrollan al reflexionar sobre la vida en comunidad. Roger Magazine habla de Tepetlaoxtoc, una comunidad semiurbana de la periferia de la Ciudad de México en donde “el costumbre” no es menos importante que en el campo. Magazine concluye que, practicando “el costumbre” se reproduce una ética de servicio y de la participación, cuya expresión más importante es el acto de dar el ejemplo para motivar y convencer a otros comuneros, con el fin de lograr que todos y todas cumplan sus compromisos. En esto, lo correcto es actuar con generosidad, pero nunca de una forma presumida. Las conclusiones de Magazine sirven para muchas localidades y regiones de Mesoamérica.

A la luz de estas nuevas visiones sobre la comunalidad, pero también con la idea de volver a encontrar un nuevo sentido a la bibliografía clásica sobre los sistemas de cargo, presento reflexiones sobre Tuapurie, una comunidad wixárika o huichol¹ del Norte del Estado de Jalisco. Como en todos los pueblos del Gran Nayar,² la autonomía es altamente valorada e inseparable de la práctica de *el costumbre*, que entre los wixaritari se conoce como *yeiyari*, traducido, “el caminar sobre las huellas de los ancestros”. Encontré un aspecto que no había sido analizado lo suficiente y que, aparentemente, tiene mucho que ver con la propuesta de la sociedad contra el estado: la ambivalencia que siempre predomina en las relaciones con el poder. Ésta se convirtió en una clave para entender el manejo de la política dentro de las comunidades del Gran Nayar y en relación con el exterior.

Yeiyari o *costumbre* o, si se quiere usar un término más técnico, el sistema político-cosmológico-ritual, reproduce estructuras de autoridad al interior de la comunidad, al mismo tiempo que las cuestiona y destruye. De esta manera se reproduce un gobierno autónomo y se impide que se establezcan posiciones de privilegio. Muchos de los viejos debates sobre los sistemas de cargos de repente hacen sentido, pero no es que unos tengan más razón que otros.

Desde luego, defender la autonomía (y vivir bajo los principios de la comunalidad) implica practicar el “arte de no ser gobernado”, como dice James C. Scott en su famoso libro del 2009, y desarrollar estrategias políticas múltiples, sean estas diplomáticas, económicas, de resistencia pasiva o de lucha armada. Pero la autonomía y la comunalidad no son fenómenos cuyo desarrollo se deba explicar únicamente como algo que surge *debido* a la necesidad de resistir a la expansión del colonialismo o capitalismo. Es decir, activistas no-indígenas que apoyan luchas y movimientos indígenas, se equivocan cuando entienden las comunidades autónomas amerindias como expresiones de una utopía social que se desarrolla como contra-proyecto al capitalismo o la modernidad occidentales. Construir comunidades no es simplemente un proceso reactivo. No hay que olvidar que lo ideal sería que la autonomía y la diversidad simplemente se respetaran y la resistencia no fuera necesaria, como plantea la lingüista ayuujk Yásnaya Elena Aguilar Gil en uno de sus ensayos (2019). Resistir lamentablemente es necesario, pero no es un fin en sí mismo y *no debe ser*

1 | “Huichol” es un término que se popularizó entre hablantes del español y del náhuatl cuando no lograban decir correctamente el endoetnónimo wixárika (plural: wixaritari), pero que ahora es cada vez más rechazado por líderes e intelectuales wixaritari, aunque los no-hablantes de wixárika siguen teniendo grandes dificultades de pronunciar esta palabra.

2 | Este es el nombre de origen colonial, que aún se usa, para señalar la región indígena serrana que abarca porciones de los estados Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas. Durante siglos, los cuatro pueblos indígenas de la región (náayeri, wixaritari, o'dam y mexicaneros) se consideraban “indomables” (Morris, 2020).

romantizado.

Como explica el antropólogo ayuujk Floriberto Díaz (2007), la comunalidad representa un proyecto social que pueblos indígenas han desarrollado de manera autónoma y, obviamente, sin preocuparse si antropólogos e intelectuales blancos y urbanos lo consideran pertinente, revolucionariamente deseable o económicamente racional. En *el* costumbre wixárika, cualquier ejercicio de autoridad, chamánico o político, es por necesidad ambivalente. Su fuente son seres como el Padre Sol y el Hermano Mayor Venado, que son ancestros y, de cierta manera, también enemigos: dan la vida, pero también enferman. Además, la “vida del sol del día” (*tukari*) tiene una contraparte, la “vida de la oscuridad”, *t+kari*, que viene del Cristianismo, de los no-indígenas (mestizos o *teiwairixi*) y del sol nocturno, pero también del estado... Bueno, tal vez no tanto del estado oficial, que en la región ha estado medio “fallido”, pero sí del crimen organizado, el denominado “narco”, que es un poder cuasi estatal más efectivo y con quien vale la pena negociar (Morris, 2021).

LOS TUAPURITARI

Mi investigación se basa en un proyecto de trabajo de campo a largo plazo realizado desde 1992 en la comunidad de Tuapurie (también conocida como Santa Catarina Cuexcomatlán), municipio de Mezquitic, Jalisco.³ Actualmente existen un total de 37 comunidades (Medina, 2020) y solamente hablo de una de ellas (no pretendo hablar de todos los wixaritari).⁴ Una revisión de la bibliografía histórica deja claro que los gobiernos federales y estatales se han dedicado, muchas veces en vano, a romper la organización de las comunidades del Gran Nayar, sobre todo para imponer su propia agenda política (Morris, 2020). En este sentido, la resistencia no es una anomalía, es la regla. Sin embargo, en términos generales, los wixaritari han sido bastante exitosos en la defensa de sus tierras y autonomías (Neurath, 2002; 2018).

Lo que siempre me ha parecido importante insistir y aclarar que los wixaritari no son una sociedad aislada y olvidada por la historia, como los quiso ver la antropología culturalista y los numerosos *amateurs* que han publicado sobre este grupo. La fascinación de un público cada vez más amplio por el chamanismo y por la búsqueda ritual del peyote (el cactus *Lophophora williamsii* que contiene el alucinógeno mezcalina) en el “desierto floreado” de Wirikuta tuvo como consecuencia que en el imaginario urbano indigenista, los wixaritari se vieran como un pueblo primitivo o tribal. Incluso la antropóloga estadounidense Barbara Myerhoff, llegó a plantear que los wixaritari “evidencian un pasado reciente como cazadores y han realizado una transición incompleta a la agricultura” (Myerhoff, 1974: 59).

Al contrario, se trata de una sociedad bastante “compleja” no solamente porque cuenta con una tradición -literalmente- milenaria de cultivar la milpa⁵ y con

3 | Para una presentación más completa de los datos etnográficos que fundamentan mis interpretaciones, remito al libro *Las fiestas de la Casa Grande* (Neurath, 2002), un texto que requiere una actualización. Espero que pronto puedan consultar el nuevo libro que actualmente estoy redactando.

4 | Según el censo de 2020, la lengua wixárika tiene 60,263 hablantes.

5 | El agroecosistema mesoamericano cuyo principal componente es el policultivo de maíz, frijol y calabaza, en el Occidente de México se conoce como *coamil*.

sistemas de cargos elaborados y jerarquizados. Los wixaritari son “modernos” y exitosamente explotan su fama de ser *The People of the Peyote* (Schaefer & Furst, 1996) y un “pueblo de artistas” (Zingg, 1982). Siendo verdaderos campeones de la globalización, que actúan con habilidad en el mundo capitalista, logran reproducir un estilo de vida muy particular (Neurath, 2013). Con esto no quiero decir que no haya elementos importantes del nomadismo, pero en el sentido de Deleuze y Guattari, filósofos ampliamente influenciados por Clastres. La hipótesis sobre el nomadismo wixárika sería que *el costumbre* es algo como la “máquina de guerra” del *Tratado de nomadología* (en Deleuze & Guattari, 2006), que desestabiliza el estado, le hace competencia o lo anula. La refutación necesaria del discurso primitivizante sobre los wixaritari no excluye, entonces, que se trate de una *sociedad contra el estado* en el sentido de Clastres: una sociedad que evita la formación de un estado y ser incorporada en uno. Los caminos de *yeiyari* distribuyen a los humanos y los animales en un espacio abierto (Deleuze & Guattari, 2006: 385), una geografía ritual que crece permanentemente (Neurath, 2018) y donde hay numerosos lugares y veredas donde los participantes devienen otros: animales, peyote, los primeros hombres y sus propios enemigos. Pero estos ancestros depredadores terminan siendo derrotados por el mismo *costumbre* que los produce.

Entonces, todo indica que el funcionamiento de esta “máquina de guerra” – nomádica, en el sentido de Deleuze y Guattari (2006) –, y el éxito de los wixaritari en el mundo globalizado no son una simple coincidencia. Definitivamente, los wixaritari no son una sociedad sin política. Al contrario, dan la impresión de estar obsesionados tanto con el poder político, como con el poder ritual, aunque estos dos ámbitos no siempre se puedan diferenciar claramente. Tres o cuatro veces al año los comuneros celebran asambleas generales que duran por lo menos cuatro o cinco días, donde las decisiones deben ser tomadas por unanimidad. Las fiestas religiosas, incluso, son más frecuentes y se celebran en tres diferentes niveles de la organización parental y social: adoratorio *xiriki*, centro ceremonial *tukipa* y cabecera (Neurath, 2002). Aquí no podemos ofrecer todos los detalles, pero es asombroso cuánta energía y cuántos recursos se movilizan permanentemente para organizar y llevar a cabo rituales y visitas de lugares de la geografía sagrada.

En estos contextos, mucha gente busca poder político y/o chamánico, pero resulta sumamente difícil, sino imposible, obtener una posición de influencia que tenga una cierta estabilidad. Cualquier posición de poder es cuestionada. Los especialistas rituales y portadores de cargos son criticados sin piedad y, generalmente, no son tratados con tanto respeto. El cargo, efectivamente, es un “sacrificio”, mientras que el prestigio es difícil de obtener y no muy duradero. Ni los chamanes más famosos pueden descansar en sus laureles.

Para entender la dinámica ritual y política de los tuapuritari no debemos confiar en la imagen holista de una sociedad integrada. Lo que quiero enfatizar es que

la comunidad practica una pluralidad de relaciones político-rituales que no armonizan la una con la otra. En este punto resulta provechoso retomar a Renato Sztutman (2012) y sus replanteamientos de la propuesta original de Pierre Clastres. Mientras que el teórico francés insistía en que se trataba de pequeñas sociedades homogéneas e indivisas (1996: 112), ahora se enfatizan otros aspectos. Lo que predomina en estas sociedades es un “horror al Uno” (Sztutman, 2012: 46), una necesidad de producir diferencia (Martínez Ramírez, 2020), un cierto gusto por las paradojas y la capacidad de vivirlas (Fujigaki Lares, 2015; 2020). Entonces, para entender la dinámica ritual y política de los wixaritari mejor dejemos a un lado la idea durkheimiana de la sociedad como totalidad armónica (Lira, 2018). Lo que encontramos es, más bien, una situación de “partes sin un todo”, que se puede conceptualizar a partir de las propuestas de Strathern (1992).

En el México Indígena, contar con un sistema político propio, “tradicional”, no es garantía de libertad o autogestión. En todas las regiones indígenas existen formas tradicionales de autogobierno pero, en muchos casos, suelen estar integradas en estructuras de poder corporativas y/o controladas por personajes como caciques. A veces la relevancia del concepto de autonomía no suele rebasar el nivel discursivo y, lamentablemente, muchos antropólogos mexicanos piensan que siempre es así. Pero entre los wixaritari de Tuapurie, la situación es diferente. Aquí, la autonomía indígena es muy real, por lo menos hasta cierto punto. No se puede decir que las autoridades wixaritari estén al servicio de un sistema hegemónico.

Sin embargo, la lucha wixárika por defender su autonomía de facto, generalmente, no se manifiesta en conflictos políticos abiertos con el exterior. Lo que jamás permiten es que representantes de una instancia externa, gubernamental o no-gubernamental, lleguen a controlar aspectos importantes de la vida comunitaria. Para la gran decepción de algunos activistas, durante las últimas décadas, la comunidad de Tuapurie raras veces se ha opuesto abiertamente a los programas de los gobiernos municipales, estatales y federal. Sin embargo, durante los últimos años, los wixaritari de Tuapurie se han vuelto sensibles en la cuestión de procedimientos administrativos. Exigen ser consultados antes de que se tome cualquier decisión que los afecte, como lo plantean, de hecho, las reformas impulsadas durante el gobierno del presidente Vicente Fox (2000-2008) en respuesta a las demandas de los neozapatistas del EZLN.⁶ Cuando esto no sucede, no dudan en tomar acciones relativamente drásticas, como en 2008 cuando bloquearon la construcción de una carretera que había sido iniciada sin proceso previo de consulta (Liffman *et al.*, 2008). Pero, normalmente, los wixaritari no son particularmente contestatarios y en su trato con instituciones oficiales prevalece una actitud pragmática. Buscan mantener un *status quo* y pretenden cooperar con instancias oficiales.

Para instancias gubernamentales u ONGs, el trato con los tuapuritari, y con los wixaritari en general, suele ser complicado y a veces desesperante. La organización

6 | La participación de los wixaritari en el neozapatismo les ha servido para ser más conscientes de sus derechos, para organizarse aún mejor y para ser más consecuentes en combatir violaciones a la autonomía. Nunca ha significado una ruptura radical con el estado.

política es demasiado compleja para ser entendida por un funcionario y, aún para un antropólogo, es difícil de entender. El ritual wixárika se caracteriza como barroco y la política no se queda atrás. En Tuapurie existe un estatuto comunitario, reconocido por el gobierno federal, que ofrece una especie de organigrama y aclara algunas cosas. Sin embargo, en la práctica las jerarquías no son tan estables ni fijas como las estipula el documento.

Aparte de la asamblea comunal hay por lo menos tres instancias que compiten por ser la máxima autoridad: el consejo de ancianos (*kawiterutsixi*⁷), el gobierno tradicional (encabezado por el *tatuwani*⁸) y la recién introducida presidencia de bienes comunales, es decir, las autoridades agrarias que las comunidades indígenas mexicanos deben tener y elegir por contar con un régimen de propiedad colectiva de sus tierras. A estas instancias se añaden organizaciones que las comunidades wixaritari han creado para coordinarse en temas importantes como la defensa del territorio y de los lugares sagrados: La Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit A.C., y el Consejo Regional Wixárika (Lira, 2018). La negociación entre todas estas instancias e instituciones es laboriosa y poco transparente. No sorprende que observadores exteriores, tanto funcionarios gubernamentales, como activistas de ONGs, consideren que la organización comunitaria de los wixaritari es extremadamente ineficiente. A la luz de la teoría de Clastres, podemos evaluar la política wixárika a partir de otras premisas. En primer lugar, no se trata de tener una buena administración, sino de evitar la concentración del poder.

La asamblea también es una instancia de creación relativamente reciente, pero la mayoría de los comuneros la toman muy en serio. El principio de consenso hace que el proceso de toma de decisiones sea lento. Como en otras democracias, aquí existen manipulaciones de parte de “demagogos” que en ocasiones son bastante influyentes. Para el observador externo lo más curioso es la volatilidad de las decisiones de la asamblea. Después de días de debate se aprueba, finalmente, una resolución. Sin embargo, en la siguiente asamblea vuelve a discutirse el mismo asunto y el voto termina siendo exactamente el opuesto. Pero tomar decisiones claras debilitaría la posición de la comunidad. Lira (2018) describe atinadamente como las comunidades wixaritari suelen aliarse simultáneamente con instancias gubernamentales oficiales, ONGs, ecologistas críticos al gobierno y movimientos indígenas radicales como el EZLN y el Congreso Nacional Indígena.

Hablando con los comuneros he escuchado frecuentemente que la autoridad de los chamanes (*mara'akate*⁹) y de los ancianos (*kawiterutsixi*) está amenazado. Hay quienes se quejan de que los “nuevos” (los jóvenes) ya no hacen caso, ni respetan a los miembros del consejo de ancianos. Sin embargo, mi impresión fue que, tanto los chamanes como los ancianos, gozan de una influencia considerable, aunque la ejercen de manera discreta. Los chamanes más influyentes suelen ser los dirigentes de los grupos de “peyoteros” (*hikuritamete*, personas-peyote) de los centros ceremo-

7 | Este término probablemente deriva de “cabildo”, aunque algunos wixaritari en su etimología *folk* lo relacionan con *kawi*, “oruga”. *Kawitu* es una narración mitológica trazada como camino por la oruga que guía a los peregrinos y buscadores de visiones. Los *kawiterutsixi* son los que mejor conocen los caminos de la oruga (ver Neurath, 2002).

8 | Gobernador tradicional identificado con el Padre Sol. El término *tatuwani* es un nahuatlismo derivado de *tlatlani*.

9 | “Soñador” o “el que sabe soñar”

niales *tukipa*.¹⁰ Frecuentemente su poder carismático choca con fuerzas “modernizadoras” no basadas en el ritual, como los maestros bilingües. Puede decirse que este es el principal conflicto político interno de los wixaritari.

Nathaniel Morris reconstruye en su libro *Soldiers, Saints, and Shamans* (2020) lo que pasó cuando los gobiernos posrevolucionarios de los años 1920 comenzaron a enviar maestros a la región del Gran Nayar para “civilizar” y alfabetizar a los supuestos “salvajes”. Las comunidades rechazaron tajantemente esta intromisión, a veces incluso linchando a los profesores y aliándose con grupos católicos reaccionarios y contrarrevolucionarios. Con el tiempo los maestros lograron establecerse y adquirir influencia por ser intermediarios entre las comunidades y el estado. Pero los chamanes, quienes se identifican con los dioses o ancestros deificados y son intermediarios entre los humanos y los no-humanos, se defendieron. En la actualidad, lo más común es que ambos grupos intenten influenciar a la comunidad acusando a sus adversarios de abusar del poder, sea como malos chamanes (“brujos”) o como agentes de intereses externos.

Durante las sesiones nocturnas de canto chamánico los *mara'akate* sostienen largas conversaciones con los dioses y ancestros y, en el mismo proceso, se identifican con sus interlocutores. Incluso durante ciertos pasajes de los cantos se transforman en ellos. Pareciera fácil abusar del poder que deriva de esta posición privilegiada. Sin embargo, la mayoría de los *mara'akate* no lo hace. Practicar el chamanismo wixárika implica participar en la creación del mundo, “levantando las velas de la vida” (Neurath, 2018; 2020b). Pero esto no provoca delirios de omnipotencia. Más bien, soñar el mundo es un trabajo que se considera y se vive como un servicio. Los chamanes usan su influencia para promover la participación en los ritos y para reforzar lo que se considera la autoridad tradicional. Desde luego actúan, a veces, con cierta vanidad. Sin embargo, para no despertar sospechas, su actitud suele ser demostrativamente humilde, visten ropa vieja, durante las fiestas recogen latas de cerveza para el reciclaje y se niegan a sentarse en las sillas reservadas para los chamanes. Tampoco presumen su conocimiento, suelen expresarse con escepticismo y “understatement”.

Los *mara'akate* tienen mucho trabajo, pero sus privilegios económicos no son tan grandes. Una típica curación se paga con dos cervezas, preferentemente de la marca Modelo. Por otra parte, se les responsabiliza por lo que nosotros consideraríamos desastres naturales, como epidemias, la ausencia o el exceso de lluvias. La sospecha de brujería cuelga sobre las cabezas de los chamanes como la espada de Damocles. He visto como, en un cerrar de ojos, *mara'akate* realmente famosos pueden perder todo su prestigio. Muchas veces los que promueven acusaciones de brujería son maestros bilingües, rivales de los chamanes en la política comunitaria. Tener cualquier posición de poder es un asunto de riesgo que puede terminar mal. Los *mara'akate*, al ser denunciados como “hechiceros”, corren el peligro de ser ase-

10 | La comunidad Tuapurie cuenta con tres centros ceremoniales *tukipa*: uno se ubica en la cabecera de Tuapurie, uno en la rancharía Keuruwit+a (Las Latas) y uno en Xawiepa (Pochotita).

sinados. Por otro lado, tener un cargo en el gobierno tradicional o en la autoridad agraria también puede tener resultados desastrosos para su portador.

Ahora bien, en Tuapurie, a diferencia de otras comunidades wixaritari, el cargo del gobernador tradicional o *tatuwani* no es tan importante. *De jure* es la máxima autoridad de la comunidad y, en términos de *el costumbre*, es el representante del Padre Sol entre los humanos, pero, más que nada, es un cargo representativo que implica gastos fuertes, así que se le suele dar a algún “rico” (dueño de una tienda o ganadero) que, de esta manera, se ve obligado a redistribuir una parte de su riqueza. Retomando algunos aspectos de las discusiones sobre los sistemas de cargos, podemos decir que sí existe la idea de distribuir una parte de la “riqueza” gastando en cargos y fiestas y, con esto, sí se puede legitimar una cierta desigualdad económica. El cargo del presidente de bienes comunales es mucho más importante, sobre todo, porque representa a la comunidad hacia el exterior. Frecuentemente se trata de un maestro bilingüe con un estilo de vida que se considera menos tradicional. Durante un lapso de tiempo limitado (tres años) puede acumular un poder considerable, pero, todo el tiempo, su actuar es sometido a un escrutinio escrupuloso por parte de los comuneros. Lo suelen criticar por vivir como un *teiwari* (mestizo o no-indígena), por no participar en los ritos, por nada más gozar de sus privilegios, por no defender los intereses de los wixaritari, por firmar documentos sin consultarlo a la asamblea, o por dejarse sobornar y recibir dinero del gobierno. En resumen, la presidencia permite acumular algo de poder, pero es un puesto que también tiene sus riesgos. Algunos de los presidentes que he conocido quedaron totalmente desprestigiados, padeciendo una especie de ostracismo de parte de la comunidad.

Lo que quiero señalar con este esbozo de análisis es que, más que defender su autonomía frente el exterior, los wixaritari evitan concentraciones mayores de poder en el interior. No puede decirse que eviten la desigualdad económica al interior de la comunidad porque hay una diferencia notable entre ricos y pobres, hay ganaderos prósperos y campesinos que apenas sobreviven. Lo que no se permite es que el estado invada a la comunidad y ciertos privilegios se vuelvan permanentes. Sin embargo, es importante aclarar que los wixaritari de ninguna manera están en contra de todo lo que tiene que ver con la nación y el gobierno. Tienen un gran respeto por los símbolos patrios como la bandera, el Escudo Nacional y la figura del presidente de la República. Los tienden a reinterpretar de acuerdo con su lógica, por ejemplo, se considera que el águila azteca del Escudo Nacional es la diosa wixárika del cielo (*Tatei Wierika Wimari*) que un día voló al Zócalo de la Ciudad de México donde se paró en un nopal (Neurath, 2020b).

En términos económicos el estado se considera fuente de riqueza. Su función es repartir dinero y apoyos. Pero, en la lógica wixárika, aceptar todas las “dádivas” que reparten gobierno y ONGs jamás implica una subordinación. Esta actitud explica porque los recursos raras veces se ejercen exactamente como lo estipulan los

proyectos y programas. Por otra parte, el respeto de los wixaritari por los símbolos patrios puede compararse con su actitud hacia la Iglesia. También ahí, se puede observar un gran respeto por ciertas imágenes o la figura del papa Juan Pablo II, pero esto de ninguna manera implica una aceptación del catolicismo. De hecho, en Tuaripue, ni siquiera se permite la presencia de curas o misioneros (Neurath, 2020a).

RITUALES Y COMPLEJIDAD RELACIONAL

La complejidad de la política comunitaria se entiende mejor si la ubicamos en el contexto de las relaciones rituales. Estas se caracterizan por la “simultaneidad de relaciones nominalmente incompatibles” (Houseman & Severi, 1998). Es decir, las contradicciones expresadas en las relaciones rituales no deben considerarse un problema para la interpretación. Este rasgo caracteriza la acción ritual como forma específica de interacción humana. El modelo para analizar este tipo de situaciones es *Naven* de Bateson (1958). Mi hipótesis es que el contraste entre rituales de reciprocidad y rituales de transformación refleja o reproduce el conflicto permanente —la *cismogénesis* en términos de Bateson— entre la asamblea comunal y el poder carismático de los chamanes. El secreto de esta sociedad contra el estado es la complejidad de su sistema ritual, donde existen prácticas y discursos contradictorios que compiten el uno con el otro. Es decir, en el ritual wixárika no hay armonía entre los opuestos, se producen mundos paralelos que son imbricados, pero, separados por abismos conceptuales y esquemas de la práctica no reconciliables. Una síntesis entre los mundos, o una visión holista de un todo, no es posible.

Para complicarlo más, los opuestos no siempre son irreconciliables, a veces también se mezclan. Por ejemplo, no siempre resulta fácil diferenciar entre “persona”, “ancestro” y “enemigo”. Llama la atención que *tewi*, *tewari*, *teiwari* son términos muy parecidos. El primero, relacionado con *tewi* (largo), significa “persona”, “gente”, “ser humano”, “indígena”; el segundo “abuelo/nieto” y, metafóricamente, “ancestro deificado”; el tercero “vecino”, literalmente: “distante”, también “foráneo”, “mestizo”, incluso “enemigo”. En ciertos contextos, los tres términos tienden a traslaparse o confundirse. Estudiando los nombres de los dioses, uno encuentra deidades que a veces se llaman “vecino”, a veces “abuelo”, a veces “persona”. Por ejemplo, el dios del viento, Eaka Teíwari, también puede llamarse Eaka Tewari o Eaka Tewiyari. Hay muchos casos similares. Otro ejemplo sería Kieri¹¹ Tewiyari, la persona Kieri, también conocido como Kieri Teíwari, el Mestizo Kieri, representado como el Charro Negro del folclor mestizo (Neurath, 2008a).

En el politeísmo wixárika, “nada es todo” (Viveiros de Castro, 2008: 130), todo es metamorfosis y todo es contradicción. Por ejemplo, los sacrificios son actos rituales que expresan toda una gama de relaciones (Neurath, 2008b). Veamos ahora las

11 | Kieri es la planta *Solandra brevicalyx* que contiene una droga potente usada sobre todo por “brujos”, así como por artistas y gente que busca fama y riqueza individuales.

diferentes dimensiones que están en juego en el contexto de la cacería. Definitivamente, se busca la identificación con el venado-peyote que se entrega a los cazadores-peregrinos. La cacería puede definirse, entonces, como una situación donde una persona se entrega [a sí misma] a otro aspecto de su propia persona. Retomando una propuesta terminológica que surgió entre los melanesistas (Strathern, 1988: 13) podemos hablar de una “dividualidad”.

La cacería es un rito chamánico, donde el cazador se convierte en presa, y la presa en cazador. Hoy en día, la cacería se realiza casi siempre con rifles de calibre 22. Únicamente en las porciones selváticas y tropicales del territorio wixárika (lo vi en la ranchería de Roseta, en el estado de Nayarit) aún se practica la cacería con redes. En todos los casos, la técnica de cacería más usual es colectiva y consiste en correr detrás del venado, hasta que éste se cansa, queda parado y, aparentemente, renuncia a la posibilidad de escapar. Por esto, la importancia de la idea de una entrega voluntaria del venado a los cazadores.

En el chamanismo wixárika, el éxito en la cacería de venado no es, simplemente, el resultado de una habilidad individual como la puntería. Cazar venado de cola blanca es una vía de aprendizaje para el chamanismo. La trampa que se usaba en el método tradicional de cacería es un “objeto para ver”, *nierika*,¹² equivalente a los instrumentos que usa el chamán en las curaciones y sesiones de canto. Por otra parte, la muerte del venado es un autosacrificio cosmogónico que asegura la continuidad de *el costumbre* y del universo, un gesto donativo y voluntario que permite la transformación de los dioses-venado en todo lo que los hombres necesitan para vivir (Negrín, 1986). En particular, el venado se transforma en peyote lo que implica que se siga reproduciendo el conocimiento chamánico. Por otra parte, ingiriendo el venado ya convertido en peyote, el cazador se transforma en venado y garantiza la continuidad de la cacería. La entrega voluntaria del cérvido es el ejemplo que toda la gente que busca la iniciación debe emular. Es decir, con prácticas como los viajes arduos y agotadores al desierto de Wirikuta, el ayuno, la abstinencia del sueño, la abstinencia sexual y la confesión se busca una experiencia equivalente a la del venado. Es con estos ejercicios de austeridad y sacrificio, que los cazadores se purifican y logran un estado de ánimo que les permita obtener la visión del venado, la comunicación con el venado y, sobre todo, la identificación con la presa. Lograr matar a un venado en la cacería equivale a obtener el “don de ver”, es decir, la visión iniciática de la luz del amanecer.

En términos de ética política y comunalidad, la disposición del venado a entregarse a los cazadores se compara con la disposición del chamán o del portador de algún cargo de prestar servicio a la comunidad. Esto concuerda con lo que plantea el neozapatismo, donde tener un puesto de autoridad en una comunidad se definió como “mandar obedeciendo”.¹³ Sin embargo, también hay una connotación política más violenta. El autosacrificio del venado es, como vimos, el paradigma de toda una

12 | *Nierika* es un término ritual polisémico que, entre otras cosas, puede referir al don chamánico de “el don de ver” así como a ciertos “instrumentos para ver” que son usados por los chamanes (Kindl, 2005; Neurath, 2013).

13 | Esta formulación apareció la primera vez en el comunicado del CCRI-CG del EZLN, el 26 de febrero 1994, titulado: *Al pueblo de México: hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro. Mandar obedeciendo*. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/26/al-pueblo-de-mexico-hablaron-los-hombres-verdaderos-los-sin-rostro-mandar-obedeciendo/>

gama de prácticas que implican, entre otras cosas, el rechazo de aspectos de la vida asociados a la oscuridad (*t+kari*). La represión de *t+kari* fomenta la generación de vida asociada a la luz del día (*tukari*). Pero, al mismo tiempo, nunca hay que dejar de lado que este solamente es un nivel de significado. También existe la idea de que las fuerzas de la luz conquistan, aniquilan o domestican todo lo asociado a la oscuridad y lo “mestizo”. Este aspecto corresponde a lo que Bloch (1992) plantea en su teoría del “rebounding violence”. La lucha del Sol contra la oscuridad legitima el sistema de autoridad tradicional (Neurath, 2002). En un rito particular raras veces es evidente si se trata más de un allosacrificio o más de un autosacrificio. De esta manera, no tiene caso tratar de establecer una clasificación taxonómica entre los diferentes tipos de sacrificio, sino siempre es preferible analizar la “condensación ritual” (Houseman & Severi, 1998).

En general, se puede decir que la valoración del autosacrificio por encima del allosacrificio corresponde a una lógica mesoamericana que también se ha visto en otros casos (Neurath, 2023). Tamatsi, Nuestro Hermano Mayor venado, es el fundador de el *costumbre* wixárika y, como tal, es el principal interesado en que *yeiyari* se siga realizando. Incluso, podría hablarse de un sacrificio de la deidad en el sentido de Hubert y Mauss (1970). Su muerte sacrificial representa lo más sublime. Matarlo en la cacería es un acto violento, como dicen Hubert y Mauss (1970: 181), un “crimen”, un “sacrilegio”. Los hombres matan a un animal tierno y puro, su hermano mayor, al héroe fundador de su religión. El venado no resiste y, antes de morir, todavía enseña las técnicas de cacería. Sin embargo, el mismo héroe cultural también es un *trickster*, un personaje ambivalente o “medio-malo” (Furst, 2006: 240). Documenté historias donde el venado se transforma en una mujer humana seductora que destruye al hombre que lo persigue y lo destruye con su *vagina dentata*. En otras versiones (Lumholtz, 1986:12; Preuss, 1998 [1908]: 278), un cazador llamado Tamatsi o Parikuta Muyeka, “el que camina en el amanecer”, hiere a algunos venados con sus flechas. En seguida, los animales heridos se transforman en mujeres que seducen al cazador quien tan sólo quiere recuperar sus proyectiles. Ellas lo llevan hasta el inframundo en el poniente donde se encuentra la casa de la madre de las muchachas venado, lugar circular que se describe en términos de un centro ceremonial *tukipa*. Parikuta Muyeka prueba la comida ofrecida por la madre de los venados. Asimismo, se pone como adorno algunas de las plumas que hay en este lugar y, en consecuencia, se transforma en venado. Resulta, que estas plumas se convierten en sus astas. Según otras versiones, el cazador seducido tiene que ponerse las astas para poder ingerir el pasto que le ofrecen como comida. Pero la historia no termina ahí. La madre de las muchachas venado le ayuda a Parikuta Muyeka a escapar, junto con su hermano menor, el conejo. En seguida, el venado y el conejo son perseguidos por una segunda pareja de cazadores: Xurawe Tamai, “el joven estrella”, y Kuka Tamai, “el joven perla”. Finalmente, llegando al desierto en el Oriente (Wirikuta), el venado y el conejo se

entregan voluntariamente a los cazadores, les enseñan las técnicas tradicionales de cacería y se meten a la trampa (Neurath, 2008b).

La transformación del cazador en su presa y la inversión de la cacería son motivos que encontramos en muchos mitos wixaritari vinculados con el venado. Desde luego, el tema de la cacería invertida alude a los peligros que corre un cazador indigno. De manera equivalente, la búsqueda e ingesta de peyote puede volverse un asunto peligroso si uno no se prepara y purifica. Pero, el problema principal es que los ancestros (*tewari*) siempre pueden convertirse en enemigos (*teiwari*). Carlos Fausto (2007) describe cómo en muchas tradiciones amerindias los animales depredan a los seres humanos y les causan enfermedades. En el caso de los wixaritari, no puede obviarse la observación que la experiencia iniciática-transformativa, basada en la práctica del don libre y desinteresado, no solamente produce el cosmos sino también toda clase de fuerzas peligrosas y potencialmente patógenas. Los dioses creados en el autosacrificio son poderosos y dotados de una voluntad propia, así que fácilmente se descontrolan. Sobre todo, cuando no se les trata de manera correcta, se convierten en enfermedades, es decir, piedras, proyectiles u otros objetos que, durante los ritos de curación, deben extraerse de los cuerpos de los pacientes.

El chamanismo siempre corre el riesgo de volverse brujería, dado que participar en la iniciación y practicar el autosacrificio cosmogónico conlleva este peligro, mucha gente prefiere limitarse al nivel exotérico del ritual que consiste, principalmente, en practicar intercambios recíprocos. La ambivalencia de los seres o fuerzas creados en el autosacrificio visionario explica porque los chamanes tienen dificultades para mantener su prestigio y no siempre gozan de buena reputación. Asimismo, nos ayuda a comprender porque en ciertos momentos rituales puede observarse una actitud tan despectiva hacia los buscadores de peyote y encargados del centro ceremonial. Por ejemplo, durante la coreografía de la fiesta Hikuri Neixa (danza de peyote) en los centros ceremoniales de Tuapurie, los peyoteros, ya transformados en venados y la serpiente de nubes, son atrapados por los comuneros que habían quedado en casa. En lugar de tratarlos como los “hermanos mayores”, los cazadores se burlan de ellos. Los “desvisten” reversando sus transformaciones.

FRACASAR EN LA INICIACIÓN, INCUMPLIR EL RITUAL

Podrían mencionarse otros contextos donde se observa una total falta de respeto de los no-iniciados hacia los iniciados. La relación entre iniciados y no-iniciados es complicada. De hecho, se puede decir que nadie está muy convencido de lo que hace, pero siempre hay la sospecha que los otros lo están haciendo todo mal. Los iniciados muestran un cierto desprecio por la ingenuidad de los no-iniciados, que confían en lograr sus objetivos intercambiando con los dioses. Los iniciados saben

cómo se produce la vida, pero es su secreto. Los no-iniciados, por su parte, critican a los *marakate* y a los iniciados por “creerse mucho”, ser “mamones” e impostores, por reclamar privilegios y, sobre todo, por causar desgracias con sus poderes, abusar del chamanismo y trabajar como “brujos” (Neurath, 2015).

La iniciación nunca se debe llevar demasiado lejos. Una búsqueda perfecta de visiones equivaldría a la muerte. Por suerte, el desierto de Wirikuta, donde los wixaritari realizan la búsqueda de visiones, es un lugar algo elusivo. Uno no puede realmente llegar ahí, porque, de cierta manera, es un lugar que solamente existe porque se inventa en las visiones. Pero cuando la iniciación se realiza demasiado bien, el iniciante muere como humano. De hecho, participar en la iniciación de peyote y en ciertas fiestas es algo sumamente demandante y, efectivamente, a veces sucede que personas mueren durante un ritual, sea por agotamiento, sea porque se pierden y caen en una barranca o se accidentan viajando en las carreteras. También hay participantes a quienes les hace daño el peyote, se “malviajan” e incluso llegan a cometer suicidio. He escuchado que en algunos de estos casos la gente queda transformada en animal y no puede volver a su vida normal. Esto nos dice que cuando se practica el chamanismo es importante quedarse en un nivel de transformaciones parciales.

Algo similar vale cuando se trata de sueños. Aprendí que hay situaciones oníricas especialmente peligrosas: cuando uno come la comida ofrecida por animales, espíritus o deidades, que muchas veces no se dejan reconocer como tales, sino que aparecen como humanos (o con su interioridad humana). En la cacería puede pasar que un venado aparezca como una bella muchacha y seduce al cazador. Lo lleva a su casa donde le dan de comer pasto, pero el platillo se ve como tortillas y caldo. Comer la comida de los “otros” es ser capturado por ellos. Por otra parte, cuando alguien tiene el llamado de ser *marakame*, empieza a tener sueños con lobos. Estos animales los invitan a la cacería de venado. A veces los lobos y sus compañeros humanos matan a un venado y cuando los humanos beben la sangre y comen carne junto con los lobos, la transformación en animal es irreversible. Soñar con lobos es muy peligroso cuando los aprendices de chamán aún no saben controlar las experiencias oníricas. También es muy peligroso soñar con tener relaciones sexuales con espíritus o animales que parecen personas humanas. Hay historias sobre gente que se topa con una muchacha, es seducida y luego devorada por ella.

Entre los wixaritari incluso es peligroso cuando, durante los sueños, uno se deja involucrar en una conversación. Es muy importante no contestar las preguntas cuando alguien las hace. Las pocas veces que pude platicar que había soñado con un animal, inmediatamente me preguntaron “¿y qué te dijo?”. Cuando contesté “nada” mis amigos se tranquilizaron. Lo peor es contestar. Igual que aceptar comida y tener relaciones sexuales, contestar implica un involucramiento con los “otros” y esto puede conllevar a una transformación involuntaria que implique enfermedad. Como ya mencioné, una transformación irreversible equivale a la muerte en este mundo.

Entre los wixaritari, como en otros grupos amerindios, el verdadero arte chamánico no es caer en trance y viajar, sino poder “quedarse aquí”, a pesar de los viajes y transformaciones que se experimentan. Los chistes triviales que los *marakate* hacen mientras se encuentran en *trance* comprueban que se mantienen presentes en el patio ritual con sus familiares y amigos. El estudio de Rane Willerslev (2007) sobre los Yukaghirs de Siberia Nororiental es particularmente importante para entender la importancia de no llevar las transformaciones chamánicas o animistas demasiado lejos. Es decir, se trata de evitar la muerte por una transformación, pero se buscan, activamente, las transformaciones parciales. Nunca se abandona la identidad original. De esta manera, hemos estudiado como el cazador wixárika se identifica con la presa y puede tomar su perspectiva, sin embargo, no deja de tener el punto de vista del cazador (Neurath, 2008b).

Se debe participar en la búsqueda de visiones, pero también se debe fracasar en la iniciación. En el momento donde culmina todo el año ritual, los iniciados retornan al pueblo transformados en los dioses ancestrales de la comunidad, regalan todo lo que han producido en sus experiencias visionarios: vida, lluvia, peyote, semillas... Pero resulta que la gente no-iniciada no reconoce a los dioses y éstos se ven obligados a renunciar y volver a ser gente común y corriente. En este caso sí se logra someter a los dioses (Neurath, 2015; 2020c). Aplica lo que han dicho los indólogos: “A free gift makes no Friends”, o el don libre es un veneno, *poison* (*Gift* en alemán). En este contexto es importante tomar en cuenta que, según la teoría de Derrida (1995; ver también Laidlaw, 2000; Rio, 2007), el sacrificio o don desinteresado destruye o interrumpe las relaciones sociales, a la vez que crea cosas nuevas y diferentes.

También Watakame, el primer cultivador, es un cazador fracasado. Como no podía cazar, padecía hambre y se iba a buscar un lugar donde vendieran comida. Llegando a un rancho ubicado en el fondo de una barranca, conoce el alimento maravilloso que son las tortillas de maíz, pero la dueña del rancho se niega a vender. Más bien, le ofrece a sus hijas como esposas. Cada una de las esposas personifica una variante de maíz cultivada en la región y gracias a esta boda con el maíz existe una abundancia de alimento. Sin embargo, pronto surge un conflicto entre parientes afines: la madre del cultivador no respeta a sus nueras, las regaña y las obliga a trabajar en la cocina, rompiendo así el trato que se había establecido con la madre de las muchachas maíz. Las nueras regañadas se mueren desangradas al ser obligadas a moler maíz, que son ellas mismas; la suegra regañona se muere de hambre (Preuss, 1998 [1907]:161; Furst, 1994; Neurath, 2002:159).

Para recuperar el alimento se establecen una serie de trabajos rituales, basados en el principio de la reciprocidad y cuyo objetivo es reconciliar a las familias antagónicas de arriba y de abajo. Concretamente, se inicia la celebración de la fiesta Namawita Neixa de los centros ceremoniales de Tuapurie, que es el único día del año que se respeta plenamente el acuerdo con la madre del maíz. Este día, al inicio de

la temporada de la lluvia, el maíz y, por ende, las mujeres, no trabajan. Únicamente se consume alimento preparado a base de maíz “crudo” o no-nixtamalizado, las mujeres descansan y los hombres son los que tienen que barrer el patio y preparar el alimento. Por otra parte, en esta fiesta el cantador se identifica con Takutsi Nakawé, la vieja diosa de la fertilidad que es la suegra de Watakame. Ser “gente sedentaria” implica haber fracasado en la cacería e iniciación, pero nos damos cuenta que tampoco resulta fácil mantener la alianza. La relación entre las familias de arriba y abajo es conflictiva y puede llevar al desastre.

Una serie de ritos celebradas en Namawita Neixa pueden interpretarse como la destrucción del cosmos (Neurath, 2020b). Estos ritos son mucho más que una “inversión”. Durante el resto del año se crea orden, las fuerzas de la oscuridad son reprimidas, según una ideología del sacrificio. En la fiesta de la siembra, se suspenden estas prácticas y se procede a construir una buena relación con el “otro enemigo” (Neurath, 2008a). En otras palabras, el ritualismo de las lluvias se aparta de la lógica sacrificial del don libre, porque aquí se trata de adquirir la humanidad propiamente dicha, convertirse en una simple persona, gente o *tewi*, es decir, en una persona que *no* es ancestro. *El costumbre* ahora no produce ancestros, sino gente común y celebra la alianza entre enemigos y ancestros, *teiwari* y *tewari*.

La celebración de Namawita Neixa implica, si uno quiere usar esta terminología, un cambio de “cosmovisión”. Durante los rituales de la temporada de lluvias aquello que, de acuerdo con la ideología solar es considerado como una especie de “caos original”, repentinamente se convierte en un cosmos por derecho propio. Según la cosmovisión solar –válida durante la temporada de secas–, el “caos prehistórico” es ubicado en el extremo devaluado del cronotopo: el inframundo. Desde esta perspectiva del poder ancestral, los seres de la oscuridad deben ser controlados por las fuerzas asociadas con el sol ascendente y los ancestros. Desde el punto de vista no-solar, los poderes oscuros son positivos y deben ser liberados. La cosmovisión alternativa, vigente durante la temporada de las lluvias, representa el punto de vista de las deidades de la fertilidad. La diosa suprema ahora no es el dios del Fuego (*Tatewari*), sino la gran diosa de la fertilidad, Takutsi Nakawé. En su mundo, indígenas y mestizos se diferencian poco. Ahora, el quehacer chamánico no importa mucho. Todo el énfasis ritual se pone en la reciprocidad, la cooperación y la alianza.

Considerando su dominio solar, *el costumbre wixárika* puede definirse como visionaria y creadora de cosas efímeras, aunque siempre radicalmente nuevas. Las visiones chamánicas son eventos originales, invenciones en un sentido poético (Wagner, 1981). No son simplemente repeticiones. De cierta manera, cada ritual es el primero, cada amanecer es un evento único (Preuss, 1933). Por otro lado, el ámbito nocturno de la tradición wixárika puede ser definido como una recuperación del pasado. Involucrarse con la vida nocturna y pre-chamánica, también significa entablar una relación constructiva con los mestizos.

La articulación siempre problemática entre prácticas de reciprocidad y rituales de sacrificio y transformación puede analizarse en términos de una coexistencia de analogismo y animismo (Descola, 2005; Neurath, 2015). El ciclo anual de fiestas agrícolas e iniciáticas implica una alternancia estacional del énfasis general de los ritos que oscila entre alianza y sacrificio, pero no puede obviarse que la misma alternancia también está presente en cada uno de los rituales wixaritari. Cada ceremonia comienza con una fase de preparación de las ofrendas durante la cual el énfasis se pone en el intercambio recíproco de dones. Al iniciar la sesión de canto chamánico, poco a poco, la lógica sacrificial e iniciática gana terreno. Esta fase culmina en los sacrificios de animales que se realizan en el amanecer. Pero, a partir de este momento, se retoman las prácticas de intercambio recíproco y comienzan las visitas de los lugares de la geografía sagrada para depositar los objetos votivos y recoger “agua bendita”.

Por otra parte, también es cierto que la coexistencia de esquemas de la práctica nominalmente incompatibles es, en primer lugar, una cuestión de las intenciones y experiencias de los diferentes participantes. Para los legos el sacrificio siempre es una forma de intercambio, ya que sirve para obtener sangre sacrificial, misma que sirve para alimentar a los dioses. Desde la perspectiva de los chamanes, el intercambio es de poca importancia y lo único que cuenta es la experiencia visionaria, cosmogónica y sacrificial. La experiencia de los chamanes implica una negación de las prácticas de intercambio recíproco que constituyen el centro de la acción ritual de los legos. En el contexto de la iniciación y transformación, los humanos no se relacionan con los ancestros por medio de intercambios sino se convierten en ellos. Sin embargo, lo que se produce en este proceso, son (también) fuerzas peligrosas y patógenas. En consecuencia, los no-iniciados tienden a no confiar en los chamanes. Como vimos, hay ritos que expresan, de hecho, la negación del don libre de parte de los no-iniciados. En la fiesta Hikuri Neixa, cuando los peyoteros reparten generosamente el peyote, las semillas y las demás cosas que ellos han creado (y en las cuales se han transformado), se les obliga a aceptar contra-dones (como monedas o cigarros). Es decir, no se aceptan regalos, se impone una dinámica del intercambio recíproco. Ahora, no es el don libre el que rompe estructuras (como en la teoría maussiana de Derrida que mencionamos arriba), sino es el intercambio el que destruye la dinámica creada por el don (Neurath, 2015).

Los iniciados cuestionan las creencias “ingenuas” de los no-iniciados, mientras que los legos desconfían de los poderes cosmogónicos de los chamanes. El contraste entre las diferentes prácticas rituales despierta la duda, la reflexividad ritual y, sobre todo, la crítica de los demás. Este permanente cuestionamiento de lo que practican los otros tiene implicaciones políticas muy importantes.

CONCLUSIONES

El contraste entre alianza y sacrificio, entre *t+kari* y *tukari*, entre Namawita Neixa y las demás fiestas del *tukipa*, refleja el antagonismo entre iniciados y no-iniciados y, al mismo tiempo, los conflictos estructurales entre comunidad y grupo doméstico, entre el centro ceremonial *tukipa* y el adoratorio parental *xiriki* (Neurath, 2015). Pero esto no es todo. El antagonismo entre ritos de alianza y ritos de sacrificio expresa el conflicto latente entre la democracia de la asamblea y el poder carismático de los chamanes. La práctica de la reciprocidad se relaciona con la cooperación entre comuneros e implica un cierto igualitarismo. Sacrificio y transformación son aspectos esotéricos del ritual y, por ende, más elitistas: solamente los practican los iniciados, los mismos que, por ser chamanes, reclaman una posición política privilegiada.

Reenfocar la etnografía del ritual wixárika en la relación sacrificio-reciprocidad (o depredación-alianza) permite desarrollar una teoría de la reproducción cultural de este grupo étnico que integre en el análisis no solo los procesos de diferenciación o producción de jerarquía, encaminados a garantizar la continuidad de la comunidad con su sistema de autoridad tradicional identificada con el poder solar, sino también aquellos otros procesos que, en lugar de enfatizar la diferenciación, buscan fortalecer la cooperación entre los polos opuestos de la misma diferencia. De esta manera, el igualitarismo de la asamblea controla el poder carismático-religioso, sin embargo, la tradición chamánica sí es lo suficientemente fuerte para posibilitar y reproducir la posición privilegiada de los *marakate*.

La comunidad nunca es perfecta, *yeiyari* nunca se cumple y nunca concluye, pero la “máquina de guerra” que es *el costumbre* le ayuda mantenerse con un grado notable de independencia frente al estado. Los conflictos son irresolubles, tanto la tradición democrática de la asamblea como el chamanismo son importantes. Los chamanes no viven exactamente en el mismo mundo que los legos, así que, de cierta manera puede decirse que el conflicto político tiene lugar en una tierra de nadie ontológica. Los mundos wixaritari están imbricados, pero no parece viable acumular poder en ambos mundos. Los ámbitos del sol y de la oscuridad pueden caracterizarse como “sincopados”, así que las comunidades como tales son difíciles, sino imposibles, de dominar.

Johannes Neurath es antropólogo y profesor del Instituto Nacional de Antropología y Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: No aplicable.

FINANCIACIÓN: No aplicable.

REFERENCIAS

AGUILAR GIL, Yásnaya Elena. 2019. Resistencia. Una breve radiografía. *Revista de la Universidad de México* (en línea), abril 2019 Disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/80ee3de7-fofc-4a8d-a97e-c97d-32c0beb6/resistencia> Acceso en sep. 2023.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1953. *Formas de Gobierno Indígena*. México, Imprenta Universitaria.

BATESON, Gregory. 1958. *Naven. The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the "naven" ceremonial*. Palo Alto, Stanford University Press.

BLOCH, Maurice. 1992. *Prey Into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.

CANCIAN, Frank. 1976. *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan*. Palo Alto, Stanford.

CARRASCO PIZANO, Pedro. 1961. The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development. *American An-*

thropologist, vol. 63, n.3: 483-497. DOI 10.1525/aa.1961.63.3.02a00020

CLASTRES, Pierre. 1987 [1974]. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Nueva York, Zone Books.

CLASTRES, Pierre. 1996 [1980]. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa.

CLASTRES, Pierre. 2010 [1997]. *Archaeology of Violence*. Cambridge, MIT Press.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2006 [1980]. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Bibliothèque des Sciences Humaines, Éditions Gallimard.

DERRIDA, Jacques. 1995 [1991]. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Barcelona, Paidós Básica.

FAUSTO, Carlos. 2007. Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology*, vol. 48, n. 4: 497-530. DOI 10.1086/518298

DÍAZ GÓMEZ, Floriberto. 2007. *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënää yën - ayuujkwënää ny - ayuujk mëk äjtën*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

FUJIGAKI LARES, Alejandro. 2015. *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*. Tesis de doctorado. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

FUJIGAKI LARES, Alejandro. 2020. Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno. *Mana – Estudios de Antropología Social*, vol. 26, n. 1: 1-35. DOI 10.1590/1678-49442020v26n1a202

FURST, Peter T. 1994. The Maiden who Ground Herself: Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, México. *Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Indian Texts and Studies*, vol. 10, n.2: 101-155. DOI

FURST, Peter T. 2006. "The Half-Bad Káuyu-mari: A Huichol Version of the Pan-Native American Trickster – Culture Hero." En: *Rock Crystals and Peyote Dreams. Explorations in the Huichol Universe*. Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 240-275.

HOUSEMAN, Michael; SEVERI, Carlo. 1998. *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden, Brill.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. 1970 [1899]. "De la naturaleza y de la función del sacrificio."

En: MAUSS, Marcel. *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona, Barral, pp.143-262.

KINDL, Olivia. 2005. "L'art du *nierika* chez les Huichol du Mexique. Un instrument pour voir." En: COQUET, Michèle ; DERLON, Brigitte ; JEUDY-BALLINI, Monique. (eds.). *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art*. Paris, Biro éditeur, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 225-248.

KORSBAEK, Leif (org.). 1996. *Introducción al sistema de cargos*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

LAIDLAW, James. 2000. A Free Gift Makes No Friends. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 6: 617-634. DOI 10.1111/1467-9655.00036

LIFFMAN, Paul; NEURATH, Johannes; LIRA, Regina; RUY-SÁNCHEZ, Santiago; CARRILLO, César. 2008. "Caminos impuestos sobre caminos sagrados." *Diario de Campo*, n. 98: 95-101.

LIRA LARIOS, Regina. 2018. Una lectura de la defensa territorial wixárika desde la complejidad ritual. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 39, n.156: 123-144.

LUMHOLTZ, Carl Sofus. 1986 [1900]. *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México, Instituto Nacional Indigenista.

MAGAZINE, Roger. 2015. *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México, Universidad Iberoamericana.

MARTÍNEZ LUNA, Jaime. 2015. Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, vol. 15, n.23: 99-112.

MARTÍNEZ RAMÍREZ, Isabel. 2020. *Teoría etnográfica. Crónica sobre la antropología rarámuri*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

MEDINA MIRANDA, Héctor. 2020. *Los wixaritari. El espacio compartido y la comunidad*. Guadalajara, CIESAS.

MILLÁN, Saúl; VALLE, Julieta. 2003. *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, 4 vols., México, INAH-CONACULTA.

MORRIS, Nathaniel. 2020. *Soldiers, Saints, and Shamans. Indigenous Communities and the Revolutionary State in Mexico's Gran Nayar, 1910–1940*. Tucson, University of Arizona Press.

MORRIS, Nathaniel. 2021. “¿Cómo sobreviven la guerra contra las drogas los pueblos originarios en México?” Disponible en: <https://noria-research.com/negociar-con-narcos-engatusar-el-estado/>. Acceso en sep. 2023.

MYERHOFF, Barbara. 1974. *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1974.

NEGRÍN, Juan. 1986. *Nierica: Espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*. México, Museo de Arte Moderno Bosque de Chapultepec.

NEURATH, Johannes. 2002. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*.

México, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

NEURATH, Johannes. 2008a. Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza. *Cuicuilco*, vol. 15, n. 42: 29-44.

NEURATH, Johannes. 2008b. Cacería ritual y sacrificios huicholes. Entre depredación y alianza, intercambio e identificación. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 94, n. 1: 251-283.

NEURATH, Johannes. 2013. *La vida de las imágenes. Arte huichol*. México, Artes de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

NEURATH, Johannes. 2015. Shifting Ontologies in Huichol Ritual and Art. *Anthropology and Humanism*, vol. 40, n.1: 58-71. DOI 10.1111/anh.12068

NEURATH, Johannes. 2018. Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas. *Relaciones*, n. 156: 167-194. DOI 10.24901/rehs.v39i156.317

NEURATH, Johannes. 2020a. De la autoevangelización al dinero sagrado. Mitos, historias y prácticas cristianas entre los wixárika. *REA - Revista Euroamericana de Antropología*, vol. 9: 75-92. DOI 10.14201/rea202097592

NEURATH, Johannes. 2020b. “Creating and Destroying the Upper Part of the Cosmos: A New approach to Wixárika Cosmology”. En: DÍAZ, Ana (Ed.). *Reshaping the World. Debates on Mesoamerican Cosmologies*. Boulder, University Press of Colorado, pp. 319-340.

NEURATH, Johannes. 2020c. *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. Buenos Aires, SB editores.

NEURATH, Johannes. 2023. *Las religiones indígenas de Mesoamérica. Historia, ritos y transformaciones*. Buenos Aires, SB editores.

PREUSS, Konrad Theodor. 1933. *Der religiöse Gehalt der Mythen*. Tübinga, J.C.B. Mohr.

PREUSS, Konrad Theodor. 1998 [1906-1931]. *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*. (Comp. JÁUREGUI, Jesús; NEURATH, Johannes). México, Instituto Nacional Indigenista, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

RIO, Knut. 2007. Denying the gift: Aspects of ceremonial exchange and sacrifice on Ambrym Island, Vanuatu. *Anthropological Theory*, vol. 7, n. 4: 449-470. DOI 10.1177/14634996070834

SCHAEFER, Stacy B.; FURST Peter T. (eds.). 1996. *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

SCOTT, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

STRATHERN, Marilyn. 1992. "Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world". En: KUPER, Adam (Ed.), *Conceptualizing Society*. Londres, Routledge, pp. 75-104.

SZTUTMAN, Renato. 2012. *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4: 469-488. DOI 10.2307/3034157.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. Claude Lévi-Strauss, *Œuvres*. *Gradhiva*, vol. 8: 130-135.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo. 2010. "The Untimely, Again". En: CLASTRES, Pierre. *Archaeology of Violence*. Cambridge, MIT Press, pp. 9-51.

WAGNER, Roy. 1981 [1975]. *The Invention of Culture*. Chicago, Chicago University Press.

WILLERSLEV, Rane. 2007. *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, University of California Press.

WOLF, Eric. 1957. Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13, n. 1: 1-18.

ZAMORA CORONA, Alonso. 2020. Coyote drums and jaguar altars. Ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya. *Journal of Material Culture*, vol. 25, n. 1: 1-24. DOI 10.1177/13591835209079

ZINGG, Robert Mowry. 1982. *Los huicholes. Una tribu de artistas*. 2 vols. México, Instituto Nacional Indigenista.

ZOLLA MÁRQUEZ, Emiliano. 2020. "El pueblo es un cuerpo sin cabeza: fundamentos políticos y cosmológicos de la autonomía en la Sierra Mixe de Oaxaca". En: PITARCH, Pedro (org.) *Ensayos de etnografía teórica. Mesoamérica*. Madrid, Nola editores, pp. 95-128.

Recibido en 26 de mayo de 2021. Aceptado en 15 de junio de 2023.

Autonomia Kaiowa e Guarani: a ação dos *nhanderu* e *nhandesy* na criação dos *tekoha*

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.204550>



Izaque João

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
izaquejoao@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1347-178X>

RESUMO

O movimento de luta pela terra entre os Kaiowa e Guarani tem atuado desde os anos 1980 em um processo de retomada de espaços reivindicados como terras de ocupação tradicional (chamados de *tekoha*) dessas comunidades no sul de Mato Grosso do Sul. Esses espaços, onde os indígenas ingressam em busca de autodeterminação e autonomia, precisam passar por uma transformação de dimensões cósmicas para que possam efetivamente tornar-se um *tekoha* – “lugar onde se pode viver do nosso próprio jeito”, e os cantos dos rezadores e rezadoras – *nhanderu* e *nhandesy* – são peça fundamental nesse processo. A partir da experiência do pesquisador indígena como integrante de uma rede familiar associada a uma retomada, o artigo oferece uma reflexão que elucidada como, do ponto de vista dos rezadores, esse processo de constituição dos *tekoha* acontece.

PALAVRAS-CHAVE

Autonomia, *tekoha*, retomadas, cantos kaiowa, cosmopolítica

Kaiowa and Guarani autonomy: *Nhanderu* and *Nhandesy* actions to create *tekoha*

ABSTRACT The land struggle movement between the Kaiowa and Guarani has been active since the 1980s in a process of reclaiming spaces traditionally occupied (called *tekoha*) by these communities in the south of Mato Grosso do Sul. These are spaces where indigenous people enter in search of self-determination and autonomy and as such they need to undergo a transformation of cosmic dimensions in order to effectively become a *tekoha* – “a place where we can live our own way”. In this sense, the chants of the “prayers” (rezadores) – *nhanderu* and *nhandesy* – are a fundamental part of this process. From the experience of the indigenous researcher as a member of a family network associated with a land reclamation, the article offers a reflection that elucidates how, from the point of view of the prayers, this process of constitution of the *tekoha* takes place.

KEYWORDS
Autonomy, *tekoha*, land reclamations, kaiowa chants, cosmopolitics

INTRODUÇÃO

Os **não indígenas** falam em “retomadas”. Para nós, Kaiowa, fazer uma retomada é retornar a um *tekoha*, quer dizer, o território ou espaço tradicionalmente ocupado pelos Kaiowa, onde desenvolvemos nossas relações sociais e nosso modo de ser com liberdade.

Nos últimos 40 anos, dezenas de espaços foram recuperados e transformados em *tekoha* no sul de Mato Grosso do Sul. Em uma parte deles, as comunidades conseguiram que a Fundação Nacional do Índio providenciasse os estudos necessários para o reconhecimento administrativo de que se trata de terras de ocupação tradicional indígena. Algumas vezes, porém, em alguns casos há décadas, as comunidades esperam providências até hoje.

Até o final dos anos 1970, os Kaiowa e Guarani só contavam, oficialmente, com oito reservas reconhecidas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) entre os anos 1915 e 1928, num total de pouco mais de 18 mil hectares. Numerosos grupos, porém, habitavam e utilizavam espaços que não eram reconhecidos oficialmente como terras indígenas, tornando-se vulneráveis à ação dos colonos não indígenas, que realizavam frequentes despejos – inclusive com apoio oficial da Funai. Hoje, as dezenas de comunidades kaiowa e guarani ocupam pouco mais de 70 mil hectares de terra, apesar de o Estado brasileiro já ter reconhecido para nós 242.322 mil hectares (Santos *et al.*, 2021).

Nos últimos anos, uma série de autores tem buscado retratar, etnograficamente, como se dá essa experiência das retomadas (Benites, 2014; Pimentel, 2012; Crespe, 2015). Nossa contribuição, neste artigo, focará a descrição da ação dos reza-dores kaiowa – *nhanderu* e *nhandesy* – nesse processo, buscando entender, em detalhe, como eles utilizam seu repertório de cantos para criar as condições necessárias para que a comunidade possa compor o *tekoha*.

Entendemos que essa descrição é importante para demonstrar que, do ponto de vista dos *nhanderu* e *nhandesy*, eles atuam como responsáveis por mobilizar uma série de atores não visíveis que são imprescindíveis para o sucesso de uma retomada e a transformação desse local em um efetivo *tekoha*. Trata-se, portanto, de uma ação que não pode ser completamente entendida se não for considerada em sua dimensão cosmopolítica (Latour, 2001: 347).

Em primeiro lugar, do ponto de vista dos *nhanderu* e *nhandesy*, podemos dizer que não se trata de tomar a decisão de realizar uma retomada. O que existe é a sensação de que há uma obrigação de fazer a continuidade da luta dos seus antepassados. Não é apenas uma decisão, é ir ao encontro de retomar o seu *teko* (modo de vida tradicional) e *tekoha* (lugar onde se pode viver o modo de vida tradicional) e ao mesmo tempo voltar a se conectar com tudo aquilo que é uma coisa boa na sua vida, na sua cultura, nos seus cantos, nas suas caminhadas. Esses são os fatores que levam

à retomada. Não é apenas voltar ao *tekoha* e estar por lá, é retomar tudo aquilo que promove o bem na vida social, espiritual e ao mesmo tempo o bem-estar naquele ambiente.

É bom enfatizar que essas coisas, muitas vezes, não são explicadas, só podemos perceber isso por meio da ação e de caminhadas, é preciso conviver lá no acampamento onde houve a retomada. É a alegria que envolve as pessoas, a alegria que as pessoas vivem naqueles espaços. Isso é percebido no dia-a-dia. Eles falam do passado como se ele desse força para o presente. E a partir daí já pensam no futuro também. Então, é isso que fortalece as ideias para uma busca de retomar o *tekoha*.

Caminhar na direção desse *tekoha* significa caminhar a um encontro espiritual, a um encontro com vários espíritos que estão naquele local: pisar na terra, caminhar o *tape* [caminho]. O *tape* não é apenas uma estrada, não é apenas um trilheiro, é um caminho por onde vários espíritos caminharam, vários antepassados caminharam naqueles espaços. Cada passo, cada pisada naquele chão tem todos os sentidos para a alma e para a parte espiritual das pessoas. É por esse motivo que o pessoal sempre fala em retornar aos seus espaços. Parece que eles se sentem muito bem. Eles voltam espiritualmente, parece que estão conectados àquele ambiente, àquele espaço.

De uma forma mais geral, é importante perceber ainda que, quando uma comunidade precisa resolver um problema, ou quando vai realizar uma manifestação pública, uma família Kaiowa tradicional sempre se baseia no chamado “princípio do *teko* (modo de viver)”, o chamado *teko ypy*. É a partir desses princípios que o grupo vai decidir o que e como fazer. Na verdade, existem várias maneiras de fazer. Mas sempre há esses olhares sobre como é necessário fazer. Nunca uma comunidade ou grupo tradicional age fora desses princípios do *teko ypy*, *teko marane’y*, *teko porã*, *teko joja*, *teko aguyje*.¹ São esses conceitos que norteiam o que podemos chamar de políticas indígenas. É a partir desses princípios que os Kaiowa tradicionais agem.

INTERLOCUÇÃO

As ações aqui descritas dialogam com a experiência concreta vivida pelo pesquisador junto a familiares na região do Panambi (Douradina-MS). Por isso, farei uma breve apresentação de meus principais interlocutores, que são também as figuras principais das minhas famílias materna e paterna.

O primeiro interlocutor, Ricardo Jorge, nasceu na região chamada *jaguare-tekua* (buraco da onça), localizada atualmente no município de Itaporã (MS). Nesse espaço, nasceu e viveu por alguns anos. Seu pai, Ruivito Galeano, era um grande rezador, que participava sempre do *kunumi pepy* – festa de iniciação dos meninos, antigamente praticada em toda a região (João, 2011) –, e por isso ele circulava muito na região.

¹ | Esses termos têm cunho comportamental, existencial e cosmológico, por isso costumam gerar reflexões e explicações muito extensas. Numa definição breve, poderíamos traduzir assim: *teko marane’y* – modo de ser sagrado; *teko porã* – modo de ser belo ou bonito; *teko joja* – modo de ser unido, harmônico; *teko aguyje* – modo de ser espiritualmente maduro; *teko ypy* – começo de tudo (*ypy* = princípio). Aqui na terra é denominado *ñepyru*, início de geração do *teko*.

Posteriormente, Ruivito Galeano juntou-se com outro grupo, indo morar na região chamada *Tuju Pytã* (barro vermelho), próxima à atual cidade e sede do município de Douradina (MS). Depois de morar por alguns anos ali, Ruivito Galeano se mudou novamente para a região chamada de *Tuju Kua*, hoje região de Vila Formosa, distrito do município de Dourados (MS). Na região de *Tuju Kua* Ruivito viveu por muitos anos, circulando em varias regiões, participando das festas *kunumi pepy* e *jerosy puku* (batismo do milho branco), para as quais era sempre convidado, juntamente com sua família.

A segunda interlocutora é Alda Mariano de Lima. Sua família habitava mais a região chamada *Kambakuã*, na região de um córrego que cai no Rio Ivinhema. A família também circulava muito na região, participando dos *kunumi pepy* e *jerosy puku*. No início da década de 1960, então, depois de se conhecerem em meio a essa circulação de suas famílias, Alda casou-se com Ricardo Jorge, filho caçula de Ruivito Galeano e Maria Laku. Ricardo, depois de casar com Alda, mudou-se para *Kambakuã*, onde habitava o seu sogro Portoso (Portoso Mariano de Lima). *Kambakuã* fica localizado na margem de córrego que cai no Rio Ivinhema, o que se localiza na porção sudeste do estado de MS.

Segundo narrativa do sr. Ricardo, às margens desse córrego existiam vários *tekoha* habitados pelos Kaiowa. Esses *tekoha*, naquele período, eram explorados para extração de erva-mate. Além das famílias de Portoso e de Floriano Dias que habitavam o local no início dos anos 1960, ainda conforme narrativa do sr. Ricardo, antes, o grande *Nhanderu Xiru Ijau'ia* (líder espiritual kaiowa) já habitava neste lugar por muitos anos, bem como os *johexakáry* Tembeta'i e Kará Kará (líderes espirituais que eram interlocutores respeitáveis dos deuses). Ou seja, esse *tekoha* era lugar de moradia de grandes *johexakáry*. Para que um *nhanderu* ou *nhandesy* kaiowa alcance o patamar de sabedoria em que passa a ser reconhecido como *johexakáry*, é preciso o seguinte:

Para se tornar *johexakáry*, no sistema tradicional Kaiowa, é preciso cantar muitos dias e meses, para eliminar totalmente a impureza do corpo. O Kaiowa costuma se referir como *nhande ryke'yrsu* (nosso irmão maior) à divindade que o futuro *johexakáry* invoca com extremo desejo, por meio do canto, ao longo de seu aprendizado. Muitos xamãs, no meio de percurso do seu destino, desistem devido à grande responsabilidade que lhes caberá. Entretanto, como por acaso, em uma noite qualquer, ao atender seu pedido, *nhande ryke'yrsu* desce do seu reino e purifica a alma do indivíduo aprendiz, eliminando a impureza do seu corpo e retirando dos olhos uma espécie de pele transparente que o impede de visualizar o outro lado do mundo. E do interior do ouvido, após retirar uma minúscula pele, ele recoloca um pequeno objeto para o indivíduo ouvir e entender a linguagem da divindade com maior clareza, em tempo real. (João, 2011: 70)

Os *johexakáry* mais poderosos viviam pelo território de *Ka'aguyruru*, como se denominava entre os Kaiowa antigos a parte da região Sul de Mato Grosso do Sul onde estavam os *tekoha* a que pertenciam grupos hoje moradores das Terras Indígenas Panambi, Panambizinho e Sucuru'y, além de alguns *tekoha* como Laranjeira Nhanderu e Guyra Kambi'y. Entre os *johexakáry*, há níveis de poder.

Podemos dizer que em cada *tekoha* existiam *johexakáry*. Mas, a região de Ivinhema era considerada pelos Kaiowa *yvy maraneyjegua*, uma região sagrada, porque por lá existiam muitos grupos familiares Kaiowa ao mesmo tempo. Os *johexakáry*, estando junto, formam uma espécie de rede que cuida daquele espaço. Então, quando há três ou quatro *johexakáry* no mesmo lugar, significa que há um fortalecimento desse espaço. Eles ficam mais fortes e ao mesmo tempo têm um grande poder de comunicação com as divindades.

Depois de morar por alguns anos com seu sogro, Ricardo voltou para morar na margem do rio Brilhante. Na margem do rio Brilhante, Ricardo e Alda ficaram por pouco tempo. O casamento também não durou por muito tempo. Ricardo separou-se da Alda e deixou a margem do rio Brilhante, voltando a morar com seus pais Ruivito e Maria na região de *Tuju Kua*.

Na década de 1970, Ricardo casou-se com Neusa Concianza, filha de Lauro e Dorícia. Nesse período de casamento, Ricardo morou em Panambizinho, mas, no final de 1979, Ricardo e Neusa escolheram viver em Panambi – Lagoa Rica, junto com Ruivito e Maria Laku. Ricardo, Neusa, seus filhos e netos vivem até hoje na TI Panambi.

O último grupo de interlocutores é formado pelas famílias do meu pai, Valencio João Felix: João Puku e Teresa Aquino.

Segundo narrativa do meu pai, Valencio João Felix, ele nasceu na região Ypytã, hoje atual vila Bacaúva (distrito de Dourados). Depois, ainda pequeno, veio morar na região da vila Bocajá, distrito de Douradina. Depois de algum tempo, junto com a família, voltaram a morar na região de *Tuju kua*, onde morava grande rezador chamado Chiru Rinã. Ainda segundo narrativa do seu Valencio, eles por lá viveram muitos anos.

Na década de 1960, o grupo veio morar na margem do Laranja Doce, córrego localizado próximo à rodovia BR-163. Depois de circular por várias regiões, ainda no decorrer da década 1960, depois de circular em varias regiões, João Puku faleceu na margem do córrego Laranja Doce, e a poucos metros de lá foi enterrado, debaixo de um ipê. Teresa Aquino, depois de perder o marido (João Puku), casou novamente com Simbu (Celso Barbosa). Depois, como aconteceu com vários coletivos kaiowa na região, o grupo sofreu grande esparramo. Cada grupo menor seguiu seu rumo: a mãe e o padrasto do meu pai foram para o estado do Paraná, circularam na região da aldeia guarani conhecida como Mangueirinha-PR e por lá permaneceram por muitos anos. Voltaram à procura do seu filho Valencio em 1986. Simbu (Celso Barbosa)

faleceu no ano de 1989. Teresa Aquino faleceu no ano de 2003.

Depois que a mãe de Valêncio e o padrasto foram para Mangueirinha, quando o pai, João Puku ainda vivia na região de Vila Formosa, Valêncio já não morava mais com os pais, ele já circulava muito longe de lá, bem como seus irmãos, trabalhando, acompanhando outros homens mais experientes. Então, quando morreu João Puku, ele não chegou a presenciar, a participar do velório. Ele estava em outra região, de Itaporã. E, para sair de Itaporã, para ir até a Vila Formosa, naquele tempo, em que se fazia tudo a pé, ficava muito longe. Então ele nem chegou a ver o local onde seu pai foi enterrado. Ele ficou sabendo porque outro irmão mais velho o levou ao local posteriormente.

Então, quando surgiu o grande *sarambi*, quando a sua mãe casou de novo e foi embora para o estado do Paraná, ele estava longe de sua mãe, trabalhando, com gente de outros grupos familiares. Naquele tempo havia vários grupos familiares kaiowa tentando resistir. Outros grupos tiveram que ir embora rumo à região de São Paulo, chegando até Presidente Epitácio a pé, outros grupos foram para o Paraguai, outros ainda foram para outros lugares.

Mas o que é importante relatar é que o meu pai nunca se esqueceu do espaço por onde vivia na idade de sua adolescência, no início da idade adulta. Ele sempre viveu naquela região. Isso ele guardou na mente. Então, seu pai foi embora, mas não só o meu pai ficou por aqui – vários outros seus irmãos e irmãs, já casados, ficaram. Inclusive, a sua mãe que foi embora daqui depois de um tempo voltou e procurou a casa do meu pai para poder ficar.

O TEKOKHA GUYRA KAMBI'Y

Entre os anos 1970, 1980 e 1990, muitas lideranças tradicionais circulavam naquele espaço do Guyra Kambi'y. Também, a poucos metros de lá, no final da década 1960, existiam muitos moradores das famílias tradicionais kaiowa, como as famílias do sr. Paulito, de Enácio Carvalino, do sr. Ricardo e de Ruivito Galeano, famílias Carvalino, Horácio Aquino, do meu pai Valencio e outras

Na década de 1960 e início da década de 1970, Guyra Kambi'y foi espaço de encontro, espaço de circulação, espaço de ocupação temporária. Além do espaço de Guyra Kambi'y, existia outro espaço próximo, o qual era conhecido como *Tuju hũkua*, de onde se retirava argila para produzir *japepo, ñãẽ* (cerâmica), para ser utilizada na festa do *kunumi pepy*. Portanto, esse espaço também era muito ocupado.

Após amplas mobilizações dos Kaiowa na região, que incluem a retomada de Guyra Kambi'y e de outro *tekoha* próximo, chamado de Ita'y Ka'aguyrusu, a Funai finalmente publicou, em 2011, o relatório de identificação da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica, com 12,2 mil hectares. O relatório abrange também a área da antiga

reserva de Panambi/Lagoa Rica – cerca de 400 hectares.²

2 | Mais detalhes sobre a TI em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3785>. Acesso em 17 jan. 2022.

A RETOMADA E SUAS ETAPAS

Fase 1: identificando-se

Quando vai acontecer uma retomada, considero que a principal missão que os *nhanderu* e *nhandesy* têm é a de se identificarem e ao seu grupo quando chegam até um determinado espaço, para fazer a reocupação das áreas tradicionais. Os *nhanderu* e *nhandesy* entendem que existem naquele local diversos espíritos ancestrais. Existem diversos espíritos, seres, que vivem naqueles espaços. Então, a partir do momento em que o grupo se põe a caminho para retomar, é preciso utilizar certos instrumentos de identificação, para inicialmente se identificar e num segundo momento se reconectar com a espiritualidade que existe naqueles espaços.

Portanto, o canto utilizado pelos rezadores é de diferentes tipos. Isso faz com que eles se reconectem, faz os espíritos pensarem que aquele espaço está sendo ocupado, que está voltando a ser utilizado. É preciso que os espíritos que se encontram naqueles espaços possam também saber que existem outros seres que estão ali. É uma forma de se relacionar, uma forma de troca, de reciprocidade e uma forma de estar bem socialmente naqueles espaços. Se isso não ocorrer, se esses cantos não forem realizados quando acontece a retomada, existe uma série de outras consequências que poderiam vir a ocorrer ali. E, portanto, o canto não é apenas um canto. Ele é um diálogo naqueles espaços, ele é uma forma de se relacionar. Ele é uma forma de falar com as coisas espirituais que existem naquele local.

Quando a minha família foi fazer a retomada em 2011, no final do mês de agosto, eles foram à noite na estrada. Como existia um perigo nas estradas, então eles saíram à meia noite, indo ocupar uma pequena porção de Guyra Kambi'y. Então, ao chegar naquele local, os grupos que estavam ali começaram a fazer o canto. E esse canto é uma forma de falar que nós estamos chegando nesses espaços. É uma forma de falar se identificando, pedindo uma permissão para que se possa ocupar aquele espaço. Então foram assim, fazendo o canto, e amanheceram naqueles espaços. E, na parte da manhã ainda, chegaram mais pessoas. Chegando mais gente, chegaram os rezadores também. E eles começaram a fazer esse canto, andando de um espaço para o outro. É uma forma de dialogar com diversos seres que existem naqueles espaços, muita coisa que se sabia que existia naqueles espaços. Por exemplo, ali tem uma pedra e, do outro lado, existia um pequeno açude e, do outro lado, existia uma mata. Então, já se sabia que existiam vários seres circulando naqueles espaços, por isso era necessário fazer esses cantos, uma forma de diálogo, uma forma de recurso,

de se relacionar, se identificar, para ocupar aqueles espaços.

O Sr. Ricardo, naquele dia, chegou na parte da manhã, ele não foi à noite. E primeiramente, quando ele chegou ao espaço onde ele iria construir a sua casa, num primeiro momento ele fez uma reza especificamente para despoluir aqueles espaços (humanizar o ambiente, estabelecendo um espaço saudável de uso contínuo para atividade cotidiana), porque existe um canto que serve para retirar os espíritos nocivos que estão instalados no local. Da mesma forma, existe o canto para se relacionar, para se conectar, para combinar com os outros seres. E existem outros cantos também para lembrar da memória do seu antepassado.

Sabendo que existe a espiritualidade do antepassado naquele espaço, então é uma forma de lembrar, de recordar e de reconectar-se com os espíritos do antepassado. E isso certamente para se fortalecer, fortalecer a sua alma, fortalecer a luta, fortalecer em todos os sentidos. Então, para isso, o sr. Ricardo fez o canto e só depois disso ele começou a construir o seu pequeno barraco, para que ele pudesse se abrigar naquela casa e ocupar aqueles espaços.

Esses cantos utilizados inicialmente são denominados pelo *nhanderu* Kaiowa como *mba'etihã*. Ou, dependendo da situação que se apresenta naquele local é denominado da seguinte maneira: quando eles chegaram àquele local, precisavam fazer um canto adequado para aquele local. Então, num primeiro momento, o grupo fez seu trajeto à noite, ele precisava fazer o canto para *pytymbory tihã*. Assim são chamados os seres que vivem à noite ou seres que ao anoitecer se manifestam naquele local, e esse canto tem aproximadamente três partes. É uma forma de identificação, é uma forma para pedir uma permissão para que se possa chegar até aquele local, é um pedido para aqueles seres deixarem aquele espaço para que o grupo kaiowa ocupe o local com segurança. E aí, logo em seguida, eles cantaram para os espíritos da ancestralidade. Esse canto não é para se proteger, mas apenas para se conectar com esses espíritos que estão a sua volta – dizendo que o grupo está de volta àquele local. É uma forma de avisar, uma forma de dialogar espiritualmente.

E há outros cantos: por exemplo, em boa parte do Guyra Kambi'y há muitas pedras, então era preciso que eles cantassem para o *Itajary*. *Ita* (pedra), no conhecimento kaiowa, é definida como uma casa de seres espirituais. Portanto, o lugar onde existe muita pedra é considerado morada de um grupo de seres que cuida do seu espaço, praticando ali suas atividades conforme seu princípio. *Itajary* é um termo que denomina seres espirituais que moram dentro da sua casa, a qual é visualizada diante dos olhos humanas como pedra. Os *Itajary* têm seus animais de criação, como a cobra, além de outras espécies de animais silvestres, algumas delas violentas, outras benfazejas. Se não houver canto, eles podem fazer mal para o grupo. Então, para se relacionar, para criar uma forma de reciprocidade, o canto *nhembo'e* é uma forma de dialogar, de se aproximar, de negociar e até mesmo uma forma de reciprocidade naquele local. Para isso, então, foi cantado para o *Itajary*.

E existem outros seres que também vivem naquele local, porque existe um açude natural. São os *Jy'y*³ que gostam de morar nesse açude natural. Então é preciso uma proteção, porque o *Jy'y* é um espírito mau, que pode fazer mal à saúde do grupo. Não é que se cante diretamente para eles, mas sim para o dono do *Jy'y*, para que eles possam se retirar daqueles espaços e deixar aquele lugar para os grupos ocuparem.

E há outros ainda: como a floresta está muito próxima, o rezador precisava cantar também para os espíritos que vivem ali. E aí são vários: *karaguata jary*, *so'ojary* etc. Esses cantos foram feitos na segunda noite. Então, esse é o procedimento que acontece na retomada, e tudo isso é para se conectar, para dialogar, para que o grupo possa ocupar aqueles espaços de uma forma segura.

3 | *Jy'y* é um ser espiritual imperfeito no espaço social, sua ação no ambiente social gera desconforto para vida humana. Entre as mulheres indígenas ele afeta a gestação e consequentemente as crianças pode nascer com deficiência mental ou física.

Fase 2: zelando pelo espaço

Depois de ocupar os espaços, continuamente, a cada noite, eles precisam zelar por aqueles espaços. O rezador precisa cuidar dos seus arredores, e aí já não é mais cuidar dos seres espirituais, mas também cuidar dos perigos que talvez possam vir a ocorrer. Então, o canto é uma forma de se proteger, é uma forma de construir uma relação com seres que também possam nos ajudar na proteção num momento extremo de conflitos. Então, os seres também podem se manifestar junto com aquele grupo, para que as coisas piores não venham a acontecer, e foi assim que ocorreu naqueles espaços do *Guyra Kamby'i*.

Para os Kaiowa os cantos são o principal instrumento para a proteção, para fazer suas atividades, ocupar os espaços. Eles servem para pedir a permissão e ao mesmo tempo também são muito utilizados para que o grupo que ocupa aquele espaço permaneça contente, alegre, para que todos vivam com saúde. Então, o canto é uma forma de buscar diversos seres para que possam ajudar o grupo no momento de uma situação difícil ou numa situação boa.

Então, existem os cantos de proteção. Proteção do quê? Sabendo que o *Guyra Kamby'i* fica localizado bem próximo de uma estrada vicinal que liga a aldeia a uma cidade, então era preciso que se fizesse um canto, para que especialmente os não indígenas ou até mesmo aquele fazendeiro que se diz dono da propriedade, qualquer um que tenha má intenção, não possa chegar até lá, querendo fazer algo violento. Esses cantos trabalham naqueles espaços dessa forma. Eles ficam em torno, fazendo o seu trabalho de uma forma invisível. Quando o inimigo vem, às vezes não tem coragem de chegar naquele local, fica muito distante de lá, ou, se vem, não tem coragem de cometer alguma violência.

Esses cantos trabalham muito com o pensamento da pessoa. Além da pessoa, eles trabalham muito no espaço. Por isso, o grupo passou vários dias fazendo esses cantos. Eles são chamados de *karai tihã*. Há também o canto chamado de *ka-*

rai mbohoriha: quando os não indígenas chegam àquele local ficam todos alegres. E existe também um terceiro tipo de canto: nesse caso, quando o não indígena chega àquele local, caso ele fique bravo, se irrite, quando ele sair de lá, se ele falar mal do indígena, ele pode sofrer um acidente – ele pode ser mordido por uma cobra, por exemplo. Dessa forma, o canto é uma prática de proteção, e ao mesmo tempo uma prática de diálogo e uma prática de conexão com os espíritos. É uma prática de produzir um relacionamento saudável, um relacionamento recíproco com os outros seres que vivem naquele local. Tanto é que o grupo hoje está lá produzindo um pouco de seus alimentos, fazendo chicha, dialogando, conversando.

Fase 3: construindo a *oga pysy*

A casa de reza para os Kaiowa é uma base, uma estrutura que tem um significado muito importante, porque ela é feita à semelhança do que existe lá em outros patamares. A posição em que ela se encontra é a mesma posição em que ela se encontra lá em outros patamares. *Ogusu*, *ogapysy*, assim é chamada. Há uma série de regras para construir, desde o corte da madeira, retirada de sapê, desde a primeira linha de cobertura, quando se coloca o sapê.

Depois de pronta, essa casa precisa passar por um processo de *jehovasa*, pois essa casa vai abrigar, vai resguardar todo um material sagrado – por exemplo, o *mbarakaka*, o *apyka*, *chiru apyka*. Também as *takuara*, *takuapu* que as mulheres usam, as roupas tradicionais. Também lá dentro vai estar guardado o urucum que é processado para se utilizar para a pintura corporal. Lá no Guyra Kambi'y existe bem no meio do terreiro também um *kurusu marangatu*, e bem por cima ele tem uma espécie de uma linha, a qual o Kaiowa chama de *araryvy*. Esse *araryvy* é uma forma de estar a todo momento se conectando com os outros espíritos, com outros seres, com outras divindades, podemos dizer.

Além de uma casa onde se realizam as atividades culturais, a atividade ritual, ela também é um espaço onde se fazem as conversas, onde as pessoas se encontram e fazem suas atividades. Aquela casa de reza que está lá na comunidade Guyra Kambiy é muito útil: quando a chuva vem, todos do acampamento vêm e ficam lá dentro fazendo cantos. Nenhum fica em sua casa. Vêm todos lá dentro. Seja de madrugada, seja de dia, seja no início da noite: quando as pessoas veem aquela chuva, aquele temporal se levantando, todos vêm e entram naquela casa e fazem a sua reza.

Por isso, a *oga pysy* é considerada o básico para se viver, para se relacionar e construir as relações entre os grupos. E ao mesmo tempo também é uma casa em que se guarda as sementes de milho, milho branco, feijão de corda, às vezes as ramas de mandioca. É também um espaço onde se faz a comida. Algumas pessoas que estão em torno vão até lá para fazer a sua comida, acendem fogo no período do frio.

A pessoa vem, faz o fogo, e fica lá comendo, conversando. Então, é um espaço social onde se constrói o que podemos chamar de *teko porã*, mas é um *teko porã* que precisa ser construído de forma contínua. Então, o significado de *oygusu* é isso.

Fase 4: a realização do *jerosy puku*

Depois de realizada a ocupação, os rezadores, então, foram construindo o seu *tekoha*, relacionando-se e dialogando, reconectando-se com os espíritos dos antepassados. E assim foi, e, com o passar do tempo, começaram a fazer suas roças, construíram a casa *oga pysy*, e precisavam fazer algo mais do que zelar pelos seus espaços. E aí construíram uma casa e foram pensando também para construir uma casa de reza – *oga pysy*. Essa casa de reza, como nós explicamos, é um dos pilares do *tekoha*. Essa casa é o local onde se guardam os materiais e objetos sagrados e é também onde são feitos os cantos no dia a dia.

Quando se chegou a esse ponto, isso significa que a construção do *tekoha* já está consolidada e é preciso fazer algo mais do que isso. Então, no *Guyra Kambi'y*, realizaram em 2015 o primeiro *jerosy puku* no local. O ritual do *Jerosy puku*, ou reza longa, costuma ser chamado de “batismo do milho branco” e é realizado no início da colheita do milho branco, ou saboró (João, 2011). O *jerosy puku* é uma forma de impregnar, de consolidar a ocupação daqueles espaços. É um batismo daqueles espaços. É por isso que todos os anos eles começaram a fazer o ritual de *jerosy puku*.

Ocupar um *tekoha* que pertencia aos antepassados não é ocupar de qualquer jeito, de qualquer forma. Para os Kaiowa, é somente com os cantos que se pode acessar, dialogar com os espíritos dos antepassados. Fazendo um canto especificamente para dialogar, certamente essas pessoas que viveram naqueles espaços ouvem esses cantos. Eles não estão naqueles espaços, estão do outro lado da Terra. Mas eles ouvem, e aí eles dão força e coragem para que as pessoas que estão lá sigam em frente. Quando acontece o ritual e a memória desse conhecimento, os saberes retornam àqueles espaços, e, portanto, o grupo fica muito feliz e firme na disposição de lutar, com força para que possa conquistar seu *tekoha*, mesmo que o perigo esteja adiante.

Quando foi construída uma casa de reza no *Guyra Kambi'y*, considerava-se que aquele espaço precisaria passar por um processo de *mbojegua*. É uma forma de enfeitar, uma forma de consolidar a ocupação. É uma forma de purificar aqueles espaços. Então o ritual do *jerosy puku* é um ritual complexo, longo, um ritual que precisa de um rezador experiente, que precisa de uma organização bem-feita, requer uma pessoa que conhece como se fazer. Então, em 2015, quando foi realizado o primeiro *jerosy puku*, foi pensado que aquele local precisava passar por um processo de *yvy mbojegua*.

Mas o *jerosy puku* é ainda mais do que isso. O ritual de *jerosy puku* é também

para que as plantas possam se reproduzir naquele local. Ainda que estivesse em um espaço muito limitado, a partir do momento em que se plantasse ali, essa planta pode nascer e crescer, e aquele alimento pode ser consumido, podendo dar saúde às pessoas que o consumirem. Mesmo que no entorno, do outro lado da estrada, houvesse uma grande plantação de monocultura de soja e milho. O *jerosy puku* é uma forma de resistência, uma forma de buscar o fortalecimento do ser social, a identidade do ser do Kaiowa.

Assim, quando foi realizado o *jerosy puku*, foi pensado tudo isso, e já houve várias vezes o ritual ali, para que a terra possa passar por esse processo de *mbojegua*. E a partir do momento em que é feito o *jerosy puku*, as divindades também participam espiritualmente, a partir do que o Kaiowa chama de *yvy rendy*. A divindade não chega a pisar na terra, mas vem até o *yvy rendy* para poder participar desse ritual, e é por isso que ele precisa ser feito de uma forma bem organizada. E foi feito sempre assim. O *jerosy puku* acontece sempre conforme as regras. O sr. Ricardo, inclusive, é um especialista que faz o *gueroatá*. Ele mora naquele local até hoje, e é uma pessoa que tem muito conhecimento sobre as plantas, sobre como plantar, como cuidar das plantas, como se relacionar com elas. É preciso perceber que também é preciso comunicar-se com os espíritos ligados às plantas para construir o bem-estar social no *tekoha* (João, 2020).

CONCLUSÕES

Muitas famílias Kaiowa tradicionais residentes nas áreas indígenas, delimitadas pelo antigo SPI ou pela Funai, percebem que ainda estão vivendo um tipo de tutela, ou podemos dizer, sentem que não têm liberdade para viver o seu *teko*. Em função disso, as pessoas não se sentem bem socialmente, psicologicamente e espiritualmente e, assim, elas sentem que precisam retomar seus *tekoha* tradicionais. Quando elas realizam a retomada do *tekoha* tradicional, começam a se sentir reconectadas com seus ancestrais, começam a ter um novo plano de vida, na construção de um *teko*, na busca de viver bem socialmente, de se sentir bem naqueles espaços: a todo momento, estão fazendo seus rituais, suas atividades diárias, pescaria, coleta de lenha, ervas medicinais etc. Tudo isso é o que traz a sensação de bem-estar.

Entendemos que existem muitas leis hoje, incidindo sobre essa discussão do território. Mas, quando uma família tradicional decide retomar suas áreas tradicionais, ela não pensa que existem muitas leis. O que ela pensa é que precisa ocupar seu espaço tradicional, fortalecer sua conexão com o ambiente, com os antepassados e com esse plano de construir o seu próprio modo de vida, seu modo de ser e colocar em prática os seus saberes ancestrais.

Apesar de, muitas vezes, em torno da ocupação às vezes existirem diversos

perigos ocasionados pelas agressões de fazendeiros ou seus jagunços, ou pelas ameaças constantes de despejos, o que fortalece efetivamente a luta kaiowa é o grupo estar bem psicologicamente, espiritualmente e fisicamente, desenvolvendo suas atividades diárias. Em suma, podemos dizer que, ali, eles se sentem em liberdade.

Izaque João é pesquisador indígena do povo Kaiowa, atualmente é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de São Paulo. Mestre em História pela Universidade Federal da Grande Dourados, é graduado em Pedagogia. Foi coordenador do Curso Normal Médio Intercultural Indígena Ara Verá, tendo ainda experiência como professor de ensino fundamental na escola indígena.

CONTRIBUIÇÕES DE AUTORIA: não se aplica

FINANCIAMENTO: O autor é, atualmente, bolsista de doutorado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENITES, Tônico. 2014. *Rojeroky hina ha roiike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CRESPE, Aline Castilho. 2015. *Mobilidade e temporalidade kaiowa: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. Dourados, tese de doutorado, Universidade Federal da Grande Dourados.

JOÃO, Izaque. 2011. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: Origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul*. Dourados, dissertação de mestrado,

Universidade Federal da Grande Dourados.

JOÃO, Izaque. 2020. "As plantas ouvem a nossa voz: cantos e cuidados rituais kaiowa". In OLIVEIRA, Joana Cabral; AMOROSO, Marta; LIMA, Ana Gabriela Morim; SHIRATORI, Karen Shiratori; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure. (org). *Vozes Vegetais – diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu/IRD, pp. 301-11.

LATOUR, Bruno. 2001. *A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc.

PIMENTEL, Spensy K. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

SANTOS, Anderson de Souza; ELOY AMADO, Luiz

Henrique; PASCA, Dan. 2021. “É muita terra para pouco índio”? Ou muita terra na mão de poucos? Conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul. São Paulo: Instituto Socioambiental. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/conflitos_fundiarios_no_ms_-_versao_final_1.pdf Acesso em: 12 jan. 2022.

Recebido em 17 de novembro de 2022. Aceito em 22 de junho de 2023.

Teia dos Povos: estratégias cosmopolíticas agroecológicas na formação de uma rede de autonomias no sul da Bahia

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.204551>



Spensy K. Pimentel

Universidade Federal do Sul da Bahia | Itabuna, Bahia, Brasil
spensy@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7256-9384>

RESUMO

A Teia dos Povos é uma coalizão cosmopolítica que reúne camponeses, indígenas, quilombolas, pescadores, povos de terreiros e outros grupos residentes no Sul da Bahia em torno de iniciativas comuns, inicialmente em torno da agroecologia e, posteriormente, articulando alianças na defesa de territórios comunitários. A partir de elementos etnográficos e da compreensão da Teia como “think tank popular”, o artigo apresenta as ações e discussões ocorridas no âmbito dessa rede, considerando sua afinidade com ideais dos movimentos autônomos latino-americanos. O objetivo é entender como determinados conceitos e ideais de “autonomia” surgidos em países como o México operam na realidade brasileira, com seus alcances e limites. Ao mesmo tempo, demonstra-se como o ambiente intelectual da Teia é frutífero para o surgimento de concepções ontológico-políticas originais, a partir de reflexões sobre a agroecologia, o encontro dos povos afro e indígenas na região e outros elementos.

PALAVRAS-CHAVE

Teia dos Povos, autonomia, agroecologia, cosmopolíticas

TEIA DOS POVOS: AGROECOLOGICAL COSMOPOLITICAL STRATEGIES IN THE FORMATION of a network of autonomias in southern Bahia

KEYWORDS

Teia dos Povos, autonomy, agroecology, territories, cosmopolitics

ABSTRACT Teia dos Povos is a coalition that brings together peasants, indigenous population, quilombolas, fishermen/women, people from terreiros and other groups living in the southern area of Bahia. They are linked by common initiatives, initially around agroecology and, later, alliances in the defense of community territories. Based on ethnographic elements and the understanding of Teia as a “popular think tank”, the article presents a discussion about the actions and discussions that took place within this network, considering its affinity with the ideals of Latin American autonomous movements. It aims to understand how certain concepts and ideals of “autonomy” that emerged in countries like Mexico operate in the Brazilian reality, with its scope and limits. At the same time, it demonstrates how the intellectual environment of Teia dos Povos is fruitful for the emergence of original ontological-political conceptions, from reflections on agroecology, the meeting of Afro and indigenous peoples in the region and other elements.

INTRODUÇÃO

Desde 2012, desenvolve-se, a partir das regiões Sul e Extremo Sul da Bahia, uma iniciativa de articulação em rede de movimentos sociais e comunitários locais, incluindo indígenas, quilombolas, pescadores, povos de terreiro, assentados ou acampados em luta pela reforma agrária, entre outros, denominada de Teia dos Povos.¹ Essa articulação iniciou-se em torno da difusão de técnicas agroecológicas, a partir de um núcleo do Movimento dos Sem-Terra (MST) localizado no Assentamento Terra Vista (Arataca-BA) e rapidamente se desdobrou em diversas iniciativas de solidariedade mútua, incluindo mutirões, atos públicos, atividades de formação, ações de comunicação etc.

O objetivo deste artigo é entender de que maneira se instalou na Teia dos Povos a discussão sobre a “autonomia” e como as propostas da rede nesse âmbito podem ser relacionadas ao debate latino-americano sobre o tema. Entendo que tal análise nos permite pensar os limites e alcances da transposição de tais discussões para o cenário brasileiro, e simultaneamente confirma o potencial de geração de novas ontologias políticas nos territórios negros, indígenas e camponeses do continente que têm sido reconhecidos como “(redes de) autonomias comunitárias”.

Proponho aqui partir da diferenciação entre autonomias e “autonomias”, aludindo à reflexão sobre a objetivação do termo “cultura” que foi proposta por autoras como Cunha (2009) e Gallois (2007). Ou seja, existem, há séculos, na América Latina, numerosas experiências históricas conduzidas por indígenas, negros, camponeses, em busca por autodeterminação, autogoverno, autodefesa etc., conhecidas sob as mais diversas denominações. Há, por outro lado, um conjunto de experiências específicas dessas mesmas populações, nas últimas décadas, que vêm se reconhecendo e sendo reconhecidas como “autonomias” (cf. López-Bárceñas, 2007; Pimentel, 2021a; Adamovsky *et al.*, 2011). Tais experiências inspiraram e seguem inspirando um sem número de pesquisas nas Ciências Sociais.

O presente artigo se baseia numa convivência de pouco mais de quatro anos com iniciativas da Teia dos Povos, mesclando elementos de trabalho de campo etnográfico e de pesquisa-ação participante (Fals Borda, 1982; Brandão, s.d.). Este método complementa, aqui, o trabalho etnográfico – realizado sobretudo a partir de eventos produzidos pela Teia – em função de que as universidades da região também foram consideradas, ao longo dos anos, como “elos” relacionados à Teia, sendo chamadas a conectar-se com os núcleos ligados à rede a partir de ações de pesquisa e extensão.² O trabalho etnográfico conecta-se a observações recentes de autores como Latour, que entende como central, nessa tarefa, o “rastreamento de associações”, observando-se as “sucessões de associações entre elementos heterogêneos” (2008: 19).³

1 | Com menor intensidade, a rede também realizou articulações com grupos no Distrito Federal, São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Paraná, entre outros estados, para diferentes finalidades (visitas mútuas, participação em formações, cooperação técnica etc.)

2 | Tal chamado concretizou-se, por exemplo, com a participação de representantes da Teia dos Povos no Conselho Estratégico-Social (CES) da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), os quais, ao longo dos anos, apresentaram uma série de propostas para parceria com a instituição (cf. Menezes e Goes, 2020).

3 | Para uma etnografia de um movimento baseado em assembleias comunitárias multilocais em diálogo com essas sugestões latourianas, ver Pimentel (2012).

A Teia dos Povos articula, hoje, em maior ou menor grau, dezenas de diferentes grupos, entre assentamentos e acampamentos ligados a movimentos de agricultores sem terra – incluindo-se o MST, além de outros movimentos com expressão regional, como o Movimento de Luta pela Terra (MTL) e o Movimento Estadual dos Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas da Bahia (Ceta) –, além de indígenas Tupinambá de Olivença e Pataxó Hã-hã-hãe (Terra Indígena Caramuru-Paraguassu), quilombolas, pescadores, povos de terreiro (comunidades agregadas em torno de terreiros de candomblé que possuem reivindicações territoriais) e também estudantes e professores de universidades da região, bem como ativistas da área de comunicação agregados em torno da implantação de redes digitais livres e outros grupos urbanos ligados à economia solidária.

Existem diferentes graus de proximidade com a Teia – desde movimentos que apenas aparecem ocasionalmente às atividades promovidas, até os que efetivamente promovem, em seus territórios, atividades publicamente reconhecidas como da Teia. A rede não exige uma vinculação formal, nem tampouco exclusividade – pelo contrário, integrantes da coordenação frequentemente enfatizam que a Teia dos Povos não é um movimento, e que uma determinada comunidade não precisa abrir mão de se vincular a um dado movimento social para participar da rede.

Os coletivos e pessoas conectadas com a Teia são pensados a partir de duas categorias: núcleos e elos. Grosso modo, pode-se dizer que “núcleos” são as comunidades, grupos com alguma base territorial, onde os projetos discutidos na Teia são efetivamente implementados. Já os “elos” são grupos que apoiam o trabalho dos núcleos, sem necessariamente estar vinculados ao território: núcleos de pesquisa, organizações da sociedade civil, grupos de extensão rural etc. Recentemente, a coordenação da Teia tem enfatizado que os “elos” devem estar subordinados aos “núcleos” para evitar que a pauta da rede adquira uma dinâmica exógena, por assim dizer – determinada de fora para dentro. Com a preocupação de difundir de forma mais clara, para um público mais amplo, as ideias da Teia dos Povos em relação a tópicos como esse, tem havido um esforço recente de publicar registros por escrito (cf. Oliveira, 2020a; Ferreira e Felício, 2021b).

É em função dessas características da Teia que proponho compreender a rede ora como coalizão, ora como “think tank popular”. Embora, muitas vezes, ela sirva como palco de ações coletivas, também é frequente que sirva, na verdade, como inspiração para ações executadas em nível local. Nesse sentido, os encontros da Teia – jornadas, pré-jornadas – operam como “laboratórios de ideias” a partir dos quais, muitas vezes, os agricultores irão executar até mesmo individualmente, em suas casas, os planos traçados coletivamente. As transformações locais se articulam às ações regionais. Entendo ser importante apontar essa característica porque, afinal, nos últimos anos, tem-se discutido, no âmbito da antropologia, como pensar os

interlocutores de pesquisa, nas comunidades, como “produtores de teoria” (Viveiros de Castro, 2004: 4). No âmbito da Teia dos Povos, diversos atores têm iniciado, nos últimos anos, carreira acadêmica, além de publicar obras como livros e filmes. Nesse sentido, sempre que possível, dialogarei com essas produções, utilizando minha experiência de campo de forma auxiliar, como apoio para uma contextualização etnográfica. Entendo que há uma demanda crescente dos acadêmicos negros e indígenas por esse reconhecimento de sua produção.

A iniciativa de criação da Teia está ligada à realização do evento conhecido como Jornadas de Agroecologia da Bahia, que chegou, em 2023, a sua sétima edição, realizada no Quilombo Conceição de Salinas, em Salinas de Margarida, às margens da Baía de Todos os Santos. As quatro versões iniciais do evento haviam sido realizadas no Assentamento Terra Vista, em Arataca (BA) – à beira da BR 101 e a poucos quilômetros de duas outras comunidades importantes na luta pela terra na região: a Terra Indígena dos Tupinambá da Serra do Padeiro e a Terra Indígena Caramuru-Paraguassu. A quinta edição foi realizada à beira-mar, na cidade de Porto Seguro, para afirmar o simbolismo de “retomar” o território invadido pelos portugueses há cinco séculos. A sexta, nas terras do povo Payayá, em Utinga, na Chapada Diamantina.

Os eventos incluem dezenas de diferentes atividades, desde o intercâmbio de técnicas, insumos e produtos relacionados à agroecologia – em particular os produtos orgânicos e as chamadas sementes crioulas –, até debates políticos, cursos e apresentações culturais, bem como cerimônias religiosas de matrizes negras e indígenas e outras manifestações espirituais. Numerosos vídeos gravados nas sete jornadas estão disponíveis na internet, particularmente no canal do YouTube da Teia dos Povos.

Se observarmos o conjunto das oficinas oferecidas aos agricultores que participaram da 5ª Jornada de Agroecologia, em 2017, podemos ter uma ideia da ampla gama de conhecimentos considerados bem-vindos pela Teia. As oficinas foram selecionadas pelo próprio comitê organizador da Teia, a partir de uma convocatória aberta, divulgada pela internet. Entre os temas escolhidos estiveram: fotografia, comunicação e internet, construção de fogões solares, compostagem, teatro do oprimido, cultivo de orgânicos em garrafas PET, confecção de iscas para captura de abelhas sem ferrão e com ferrão, educação ambiental, contação de histórias para crianças, armazenamento de sementes, teatro de bonecos, plantação de araruta etc.

Vinculado ao MST, o Assentamento Terra Vista tem 31 anos de existência e, há cerca de 25, iniciou sua transição rumo à agroecologia, desenvolvendo um projeto de cacau orgânico em áreas de agroflorestal, no chamado sistema “cabruca”.⁴ Essa experiência tornou-se um modelo na região, somando-se a outra particularidade

4 | Sobre a história do Terra Vista, há um trabalho produzido por uma das coordenadoras da Teia (Santos, 2016). O sistema cabruca consiste, classicamente, no plantio de cacau sombreado em meio às árvores maiores da Mata Atlântica (Piasentin, 2011). Frente às dificuldades trazidas pelo fungo *vassoura-de-bruxa*, desde os anos 80, foram introduzidas inovações tecnológicas como o cacau clonado. O cacau agroecológico, por sua vez, é apresentado como uma alternativa ao tradicional emprego massivo de agroquímicos que, segundo a hipótese do movimento agroecológico, fragiliza o sistema produtivo, além de deixá-lo insustentável. Importante observar que o cacau cabruca é um sistema “tradicional” na região, porém mais associado à agricultura “comercial”, como descreve Guimarães (2017). Nas comunidades tradicionais do Baixo Sul, por exemplo, predominam o que o autor entende como “agroflorestas de quase tudo”, em que o cacau tem papel secundário.

do Terra Vista, a ausência de uma divisão em lotes individuais, com uma titulação coletiva (Geografar, s.d.). Além de apontar, portanto, para a difusão de técnicas agroecológicas, a Teia dos Povos também passou a realizar eventos ligados à troca de sementes crioulas, associando-se, ainda, à ideia de soberania alimentar – que é pensada como uma superação e aprofundamento da ideia de segurança alimentar (Coca, 2016). Nesse sentido, a coalizão se alinha com diretrizes adotadas pela entidade que pode ser chamada de “hegemônica”, em termos de organização internacional de movimentos camponeses, a Via Campesina. Agroecologia e soberania alimentar são princípios caros à Via Campesina⁵.

Vale observar que o MST, como um todo, passou a discutir a agroecologia por volta do final dos anos 90, aproximadamente no período em que o movimento fez seu ingresso oficial na Via Campesina. Um marco possível para pensar a difusão do pensamento agroecológico entre os sem-terra é a criação das Jornadas de Agroecologia do Paraná⁶, em 2001, mesma época em que se iniciavam, em diversas partes do país, experiências análogas à do Terra Vista (Silva, 2011).

DA AUTONOMIA ÀS “AUTONOMIAS”

Inicialmente constituída a partir do interesse entre as comunidades da região cacauera pela difusão de técnicas agroecológicas aplicadas ao cacau e a recuperação florestal, sobretudo, a Teia dos Povos mostrou-se particularmente influenciada pelo movimento indígena ao aderir, em 2014, às ações de solidariedade e apoio aos Tupinambá da Serra do Padeiro e da região de Olivença, os quais, no período, sofreram grave assédio militar e policial quando a Polícia Federal passou a cumprir ordens de reintegração de posse em áreas que integram a Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Diante da reação dos indígenas, o governo federal decretou caráter de Garantia de Lei e Ordem (GLO) para as operações, deslocando tropas militares para a região. Em março de 2014, a Teia integrou marcha de apoio aos Tupinambá, em ato que juntou mais de 40 entidades, nacionais e internacionais.⁷ Vale observar, ainda, que, desde o seu princípio, a articulação da Teia alcançava diversas figuras importantes da TI Caramuru-Paraguassu.

A carta da Jornada de Agroecologia de 2014 refletiu precisamente o momento marcado pelas ameaças e agressões aos povos indígenas, defendendo veementemente os processos demarcatórios de terras indígenas e outros territórios tradicionais, ao lado da já antiga luta pela reforma agrária e dos princípios da agroecologia (cf. Teia dos Povos, 2014).

O documento é particularmente significativo – além desse diálogo marcante com o movimento indígena, o alargamento das alianças promovidas pela Teia se

5 | Vide, por exemplo, este documento de 2012, resultante de ampla reunião convocada pela Via Campesina, o I Encontro Global sobre Agroecologia e Sementes Camponesas, em Surin (Tailândia): <https://viacampesina.org/en/index.php/main-issues-mainmenu-27/sustainable-peasants-agriculture-mainmenu-42/1334-surin-declaration-first-global-encounter-on-agroecology-and-peasant-seeds>. Acesso em 03 fev. 2021.

6 | Inspiração declarada para as Jornadas de Agroecologia da Bahia, segundo os integrantes mais antigos da Teia. As Jornadas do Paraná chegaram a sua 18ª edição em 2019. Para mais: <https://jornadadeagroecologia.org.br/> Acesso em 14 maio 2021.

7 | <http://www.global.org.br/blog/carta-final-da-marcha-dos-povos-da-cabruca-e-da-mata-atlantica-em-defesa-das-terras-sagradas-dos-tupinamba/>. Acesso em 03 fev 2021.

reflete na carta com a incorporação de temas como a reforma urbana, o feminismo, a espiritualidade negra e indígena, o combate ao chamado “capitalismo verde”, entre outros temas. Menciona, ainda, a ideia de descolonização e o conceito andino de “bem viver”: “Lutaremos sempre por uma educação descolonial, não patriarcal, antirracista e libertadora, que nos leve a concretizar o nosso Bem Viver” (Teia dos Povos, 2014).

É possível encontrar um dos pontos de conexão entre a constituição da Teia dos Povos e os debates latino-americanos sobre as “autonomias” (cf. Lopez Barcenas, 2007; Baronnet *et al.* 2011; Adamosvky *et al.*, 2011) nesse impulso dado à solidariedade com os movimentos indígenas da região sul da Bahia, particularmente a partir de 2014. Tal momento corresponde a uma fase de acirramento das críticas de setores dos mais diversos movimentos sociais/populares às políticas praticadas pelos governos do PT e a um processo que já vinha sendo descrito havia alguns anos, uma espécie de fagocitose que o partido e suas administrações promoviam em relação aos movimentos sociais.⁸

Conforme é possível perceber no âmbito da Teia, esse desencanto com a tática de ocupar cargos comissionados ou eletivos a fim de, supostamente, viabilizar políticas como as ligadas à reforma agrária ou à garantia dos direitos indígenas está ligado ao fato de que, nessas posições, muitos dos ex-integrantes de movimentos passaram a ser considerados pouco sensíveis, “distantes” das reivindicações da base, além de terem adquirido um novo estilo de vida (por exemplo, isso inclui a compra de automóveis, casas e roupas com padrão utilizado pela elite econômica e política do país e que afastam essas pessoas de sua origem popular). Muitas vezes, segundo se verifica nessas narrativas, as pessoas postas nessas posições passaram a usar de seu poder para impor ideias às comunidades, em vez de acatar as decisões que delas emanam. Também sustentaram, perante os movimentos e comunidades, discursos sobre a “impossibilidade” de atender determinadas reivindicações, em nome de uma “governabilidade”, por exemplo.

Nesse sentido, em oposição a essa ideia de buscar ocupar cargos para viabilizar políticas, a forma de agir da Teia visa fortalecer os movimentos em sua base, para que, de forma coletiva, os grupos voltem a ter capacidade de, eventualmente, disputar uma agenda de governo, ao mesmo tempo em que reduzem sua dependência em relação às decisões dos “representantes”.

O impulso de criação da Teia parte de uma comunidade ligada ao MST, movimento brasileiro que já foi reconhecido como um dos maiores da América Latina.

8 | Essa crítica é ampla e tem muitas fontes. A título de exemplo, vide as reflexões de Druck sobre a Central Única dos Trabalhadores (2006) e, sobre o MST, Boito (2012) e Hilsenbeck Filho (2013).

A crítica à fagocitose promovida pelos governos petistas, atropelando a autonomia do movimento, bem como ao desrespeito dos antigos companheiros a esse princípio do “mandar obedecendo” não é feita de forma abstrata ou distante. A Teia dos Povos surgiu em um estado governado pelo PT desde 2007, e onde determinadas ações políticas concretas foram efetivadas. Uma pesquisadora anteriormente conectada ao MST, Arlete Ramos dos Santos, hoje professora da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), em Ilhéus, realizou ampla pesquisa sobre o processo a partir do qual o governo petista da Bahia atuou para minar a ação dos movimentos de luta pela terra, “pacificando” o Extremo Sul da Bahia por meio da instituição de “parcerias” com as comunidades, a fim de favorecer as grandes empresas multinacionais de papel e celulose implantadas na região. A autora denomina o processo de “reforma agrária do consenso” (Santos, 2017).

Concluído em 2011, após um longo período de debate público e ações diretas dos movimentos na região contra a implantação do chamado “deserto verde” que representa a monocultura do eucalipto, esse acordo conduzido pelo governo da Bahia, e que envolveu projetos na área de agroecologia, justamente, coincide com as origens da articulação que resultou na Teia dos Povos.

No sentido ora apontado, “autônomo”, no âmbito dos movimentos sociais, é um termo correlato a “independente”. Tal sentido é semelhante ao que o termo adquiria no debate mexicano nos anos 60 e 70, segundo apontam Bartra e Otero (2008). O termo já era utilizado desde os primeiros comunicados públicos do MST, em 1984, para indicar a necessidade de criação de um movimento que não se subordinasse aos sindicatos de trabalhadores rurais ou aos partidos políticos (cf. Stédile e Fernandes, 1999).

Esse nível de reflexão relaciona-se também ao intelectual mais comumente associado à origem da circulação do termo “autonomia” no meio da esquerda a partir da revista *Socialismo ou Barbárie*: Cornelius Castoriadis. O filósofo francês de origem grega, nos anos 50, propunha tal discussão durante o processo de reflexão crítica sobre as transformações na antiga União Soviética. Conforme comenta Mirtes Amorim:

A revista assumira uma crítica implacável à burocracia do partido bolchevique no poder e ao stalinismo na URSS, posição política que teria levado ao desvio da Revolução, e finalmente a um regime político totalitário, inaceitável (Amorim, 2014: 133)

Nesse sentido, é possível pensar que a assunção de um ponto de vista autonomista por parte dos movimentos sociais implica uma transformação ontológica, por assim dizer. Quando se deixa de focar na política da representação

para focar na política da comunidade, é como se, no sentido vislumbrado por Wagner (1987), ou no que se observa na obra de Pierre Clastres (2003), o coletivo passasse por uma inversão copernicana ou de figura e fundo. Não se trata mais do local como segmento do regional, por sua vez segmento do nacional. O local é o objetivo, o poder volta a “emanar do povo”. Na impossibilidade de fazer com que o representante “mande obedecendo”, para citar o princípio zapatista, ele é posto de lado, ignorado. A cessão de soberania que o mandato representativo implica é relativizada, porque a comunidade volta a se articular para fazer valer a sua soberania (Pimentel, 2012). Em escritos mais recentes, alguns dos principais expoentes da Teia dos Povos têm, justamente, destacado a relação entre “autonomia” e “soberania”:

A cada prenúncio de um governo progressista ou de uma novidade eleitoral da esquerda, renovam-se esperanças que não tardam a se mostrar ilusões que nos afastam das conquistas concretas no campo da terra e do território. A outra face dessa moeda é o atrelamento político das organizações de esquerda a partidos associados aos governos progressistas (Ferreira e Felício, 2021: 52).

Mais recentemente, pensadores ligados à Via Campesina têm enfatizado a necessidade de novas reflexões sobre a autonomia nos movimentos camponeses latino-americanos, tendo em vista o cenário político geral e os efeitos da pandemia de Covid-19, como argumentaram Rosset e Barbosa, (2021). Os autores apontam que, apesar de antigo, o debate vinha ficando em suspenso durante o chamado ciclo progressista no continente. Agora, com a “desilusão” generalizada no continente com os resultados reais desses governos, eles sugerem que os movimentos camponeses reflitam com mais atenção sobre as propostas de autonomia territorial desenvolvidas ao longo das últimas décadas pelos movimentos indígenas e seus intelectuais orgânicos.

A Teia dos Povos, é importante dizer, foi pioneira nesse diálogo. Outro aspecto do cenário político brasileiro entre 2003 e 2013 que se conecta ao surgimento da Teia é que esse é um período em que as reivindicações dos movimentos indígenas e de comunidades tradicionais em geral passaram a ocupar um papel particularmente relevante na política nacional – além de se tornarem uma referência mais geral, internacionalmente, em função do acirramento do debate ecológico (cf. Porto-Gonçalves, 2006: 458). Trata-se também de um momento histórico em que se verifica forte ascensão da chamada bancada ruralista, responsável por articular os interesses do agronegócio no país. Levando em conta as relações históricas entre o PT e o MST, além de outros movimentos camponeses, pode-se imaginar que a contraparte dessa política que buscou ocupar cargos no governo federal ou cargos

eletivos foi, justamente, a intensificação das articulações, por parte dos governistas, para impedir que os movimentos mantivessem suas históricas estratégias de pressão pela criação de novos assentamentos – as ocupações de terra.⁹

Ora, entre os movimentos imunes a essa estratégia de fagocitose/cooptação destacaram-se, justamente, os dos povos indígenas, aos quais, desde sempre, não se oferecia em escala a possibilidade de ocupar cargos eletivos ou comissionados, ou mesmo uma possibilidade real de atendimento das demandas ligadas à demarcação de terras, sobretudo – em função das pressões dos ruralistas. Assim, o movimento indígena mostrava-se incooptável e incontrolável.

Em estados como o Mato Grosso do Sul (segundo maior em população indígena do país), os processos de demarcação de terra se tornaram o principal foco de tensão no campo (cf. Pimentel, 2012). Na Bahia – terceira maior em população indígena do país –, a “reforma agrária do consenso” promovida pelo governo do estado conseguiu apaziguar apenas parcialmente, por meio da concessão de projetos sociais, parte das comunidades indígenas do extremo Sul do estado, antes envolvidas em conflitos inclusive com os próprios moradores de assentamentos (Santos, 2017: 81)¹⁰. Na região cacauera, também, os Tupinambá de Olivença persistiram como um foco de insurgência frente aos interesses dos ruralistas na região, e é exatamente com esse grupo – juntamente com os Pataxó Hã-hã-hãe, da TI Caramuru-Paraguassu –, que a Teia se coliga desde o início.¹¹

Assim, o segundo movimento da Teia que a torna tão particular é o seguinte: movimentos sociais formados a partir da lógica da “representação” articulando-se, de forma insurgente, para ignorar e confrontar o “pacto de governabilidade”, conectam-se com movimentos de luta pela terra que iam por esse mesmo caminho, denunciando o custo inaceitável que o PT assumia ao rifar reivindicações populares em nome do pacto com setores como a bancada ruralista.

Note-se que esse movimento de aproximação envolve, ainda, um processo a partir do qual integrantes dos grupos camponeses deixam de perceber-se, unicamente, a partir dos critérios de “classe” que fundam vários dos movimentos sociais típicos do século XX, como o MST, passando a também identificar seus laços com os coletivos formados a partir de critérios étnicos e culturais, como indígenas e quilombolas (cf. Oliveira, 2020b; Ferreira e Felício, 2021; entre outros¹²). E nesse sentido, nada mais significativo que um processo como o da Teia surja no Sul da Bahia, região onde, historicamente, o encontro entre as populações afro e indígenas foi expressivo¹³ e parte do estado em que a parcela de não brancos – pretos, pardos e indígenas – chega perto de 80% (IBGE, 2007: 186).

A solidariedade que funda a Teia, portanto, não é apenas construída a partir de critérios racionais fundamentados em alguma teoria política, de qualquer base. Uma cena recorrente nos encontros da Teia, por sinal, são os rituais, geralmente

9 | Importante observar que a crítica geral dos ativistas participantes da Teia à política partidária não impede que alguns deles entendam ser necessário dar atenção a ela, em nível local. Diversas candidaturas têm surgido a partir da Teia, e há pelo menos um vereador e um vice-prefeito eleitos que têm ligação com a rede. Não há unanimidade sobre o tema – e nem se espera que haja, pois, a proposta geral da rede é localizar pontos de convergência e focar neles, não nas divergências.

10 | Embora seja possível detectar essa predominância, ainda aconteceram algumas novas retomadas (por exemplo, no entorno de Coroa Vermelha e de Mata Medonha, além de movimentos na região de Barra Velha, ocupando parte das terras identificadas no relatório de 2008). Para uma análise contemporânea da política entre os Pataxó, a partir da visão de uma importante liderança indígena na região, ver Jesus (2020).

11 | A Reserva Caramuru-Paraguassu foi quase completamente loteada para não indígenas por autoridades ligadas ao governo da Bahia ao longo do século XX e recuperada a partir da organização dos indígenas da área em “retomadas”, entre os anos 70 e 80 (ver Souza, 2017).

12 | Destaco aqui a obra de Bogo (2003), autor historicamente ligado ao MST e atualmente residente no sul da Bahia, sendo importante referência para a Teia e presença frequente nos eventos da coalizão.

13 | Como já observado por Goldman (2015), essa reflexão sobre o “encontro afroindígena” pode ser pensada com uma teoria própria do Sul da Bahia, sendo constantemente evocada por movimentos culturais e sociais da região.

realizados à noite, em que todos se congregam na dança e frequentemente são abençoados pelos Encantados, Orixás, Inquisses e Caboclos incorporados pelos presentes. Assim, a conexão construída pela Teia passa pelo afeto mútuo entre os seus mais diversos integrantes. É uma aliança cultural e, inclusive, espiritual e religiosa – e, nesse sentido, cosmopolítica (cf. Pimentel, 2021b).

A soberania restituída, deve-se observar, não é apenas à comunidade visível (a olhos leigos) em um dado território. Os Encantados, Orixás, Inquices e Caboclos, amplamente distribuídos pelas comunidades da região, passam a também integrar a “assembleia” que tomará decisões em nome do coletivo, de forma destacada. Não só uma festa, um plantio, uma caça ou uma cura são decididas com a orientação desses seres. Eles também podem definir se ocorrerá ou não uma retomada de terras ou uma aliança política (no sentido tradicional), ou mesmo participar de um encontro de agroecologia ou de um seminário em uma universidade. Mais ainda, quando esses seres opinam e decidem, juntamente com a comunidade de humanos, o próprio território participa das decisões políticas, pois eles representam, muitas vezes, elementos daquilo que pessoas costumam descrever como “paisagem”, como as florestas, os rios, os montes.

AGROECOLOGIA E AUTONOMIA

Outro elemento importante para pensar a coalizão cosmopolítica proporcionada pela Teia está relacionado à forma peculiar como se compreende a agroecologia nessa rede. Vale observar que a ideia de realizar a transição agroecológica, para a Teia, não está fundamentada exclusivamente numa reflexão sobre um modelo de desenvolvimento para as comunidades, de “agregação de renda” ou algo semelhante. Na carta da 1ª Jornada de Agroecologia, em 2012, lia-se que “a agroecologia é mais que um modelo de técnicas agrícolas”, é “outra forma de desenvolvimento”:

Elencamos como problemáticas que dificultam a concretização da agroecologia: a precariedade da educação no campo e o fechamento de escolas no campo, o êxodo forçado da juventude camponesa, ausência de formação efetiva e contextualizada para os professores, a falta de equidade de gênero, submissão do Estado ao grande capital, uso de agrotóxicos, inoperância de políticas públicas que permitam o escoamento da produção agroecológica, modelo de segurança pública pautado em uma tradição escravocrata de extermínio e opressão dos nossos povos, dentre outros (Teia dos Povos, 2012).

Assim, a agroecologia constituiu-se como elemento de uma reflexão muito mais ampla sobre a conjuntura nacional e global. A ideia de engajar-se no processo de “transição agroecológica” vai muito além de aprender um conjunto específico de técnicas, por meio da formação adequada – diz respeito a um processo de luta coletiva que impele transformações na própria comunidade (como no caso das relações de gênero), na relação com o poder público (para cobrar uma educação adequada, por exemplo) e nas relações, também, com comunidades que, supostamente, não estariam ligadas à luta camponesa de forma mais direta.

Várias dessas orientações não são exclusivas da Teia, vale ressaltar. Se observarmos, por exemplo, a amplitude das alianças construídas hoje em torno da agroecologia a partir de redes como a Articulação Nacional de Agroecologia (ANA) ou a programação dos mais recentes Congressos Brasileiros de Agroecologia, veremos que várias das ideias que orientam a Teia difundem-se, hoje, de forma ampla em diversas redes. O XI CBA, em 2019, apresentou o tema: “Ecologia de saberes: ciência, cultura e arte na democratização dos sistemas alimentares”. Como se vê por sua programação, o evento se aproximava, em vários sentidos, ao que se tem visto nas Jornadas promovidas pela Teia.¹⁴

O que particulariza a experiência da Teia, afinal, é que ela surge a partir de territórios com uma imensa diversidade sociocultural ligada aos povos indígenas e de matriz africana. Nesse sentido, é possível observar que a discussão realizada em eventos como as jornadas parece gerar um círculo virtuoso entre os saberes advindos do movimento agroecológico – a partir de formações obtidas no diálogo entre agricultores e agrônomos ou agroecólogos – e os que são próprios de habitantes de territórios das comunidades tradicionais – indígenas, quilombolas, pescadores etc.

É possível verificar, ainda, que, sobretudo em função de discussões de ordem étnico-racial, com inflexões políticas, a Teia tem realizado importantes aproximações com movimentos urbanos, sobretudo de Salvador, como o Reaja ou será morta, Reaja ou será morto, ou o Movimento Sem-Teto da Bahia (MSTB). Durante o período de pandemia de covid-19, em janeiro de 2021, a Teia dos Povos e a Brigada Ojefferson do MST realizaram um chamado público via internet convidando abertamente interessados em juntar-se a uma comunidade rural em formação, denominada “Quilombo Terra Livre”, no Baixo Sul da Bahia. Trata-se de uma iniciativa bastante recente, mas bastante representativa da disposição da Teia para associar-se com as populações urbanas. É frequente, nos debates no âmbito da Teia, a alusão à necessidade de aliança com os povos vindos da África que “ficaram sem terra, sem nada, e que hoje estão nas periferias das cidades, estão nos quilombos que restam” (Oliveira, 2020a: 23). Outros pronunciamentos recentes de lideranças ligadas à Teia têm destacado essa ideia de uma aliança entre campo e cidade, em torno de princípios associados à agroecologia. Mestre Joelson afirmou

14 | Para consultar a programação do CBA 2019 acessar o seguinte link: https://aba-agroecologia.org.br/wp-content/uploads/2019/09/Programac%C3%A7%C3%A3o_digital-XICBA1.pdf
Acesso em 08 fev 2021

recentemente, em aula na Universidade Federal de Minas Gerais:

Não é um processo só dos camponeses que, você pode ter certeza, não têm condições de, sozinhos, enfrentar a força do agronegócio, que conta com alto financiamento dos bancos oficiais. É preciso estabelecer um diálogo com a sociedade, consciente que está nesse processo, para construir uma vida grandiosa no campo. E o povo do campo deve saber que precisa ter uma relação intrinsecamente forte com a natureza, com a preservação do meio ambiente, com a produção de água (Oliveira, 2020a: 26).

Tal associação, como discutido, não é exclusiva da Teia dos Povos, sendo uma orientação geral da Via Camponesa – interessa-nos destacar aqui, contudo, o relevo que esse chamado adquire no ideário da Teia, considerando as dimensões étnico-racial e cultural/religiosa que são destacadas, bem como uma percepção de conjuntura que leva em conta o aquecimento global e as transformações mais recentes do capitalismo internacional. A transformação pessoal e coletiva ligada à agroecologia não é vista apenas como um “nicho econômico”, é uma necessidade premente frente à realidade do colapso ambiental ora em curso no planeta. “Nós precisamos criar ambientes que sirvam de exemplo para quem ainda está vivendo nas cidades”, declarou, em uma reunião em 2017, Mestre Joelson.

Percebe-se que, no ideário da Teia dos Povos, essa aliança com os moradores das cidades se dá em pelo menos três dimensões: 1) a partir do comércio dos produtos orgânicos, numa relação que gere benefícios mútuos; 2) a partir da relação com as universidades, promovendo transformações necessárias à consecução dos projetos idealizados pela Teia, seja por meio da pesquisa, da extensão ou da titulação de alunos ligados aos movimentos do campo; 3) na promoção da consciência entre os moradores das periferias, pensadas como lugar onde vive uma maioria negra e mestiça, a fim de incentivar a migração de volta ao campo e fortalecer a luta pela defesa dos territórios negros, indígenas e camponeses.

A agroecologia foi mencionada de forma breve por Escobar (2014: 57) como potencialmente associada ao debate sobre as ontologias relacionais¹⁵ na América Latina. Ainda assim, é incipiente a análise antropológica associada a suas potencialidades, enquanto catalisadora de coalizões cosmopolíticas – tão necessárias ao momento atual de enfrentamento do Antropoceno (De La Cadena e Blaser, 2018; Marras, 2018).

15 | Termo utilizado pelo autor em contraposição às “ontologias dualistas” coloniais/capitalistas. As ontologias relacionais são as associadas às populações indígenas/tradicionais e supõem que “nada pré-existe em relação às relações que o constitui” – nem humanos, nem não humanos (Escobar, 2015:p. 93).

CONCLUSÕES

Ao propor a análise da Teia dos Povos como “coalizão cosmopolítica”, oferecemos dados para um campo emergente no âmbito da Antropologia (Beck, 2008; Marras, 2018). Mesmo a literatura oriunda de pesquisadores orgânicos dos movimentos da Via Campesina (cf. Rosset e Barbosa, 2021) costuma traçar um quadro em que a autonomia, como categoria oriunda do debate político europeu, encontra-se com os pensamentos indígenas sobre as “autonomias” como se se tratasse de dois campos distintos de elaboração. Pretendi demonstrar que, na prática, em ambientes de coalizão como a Teia dos Povos, tem havido uma ampla interconexão cosmopolítica que vem gerando diversas transformações e mútuos devires, seja entre movimentos camponeses, indígenas, quilombolas, de pescadores ou mesmo movimentos urbanos.

Uma das noções chave para a criação dessas conexões é a agroecologia, que atua como uma espécie de “conector cosmopolítico” entre as mais variadas comunidades. Na região sul da Bahia, a agroecologia, no âmbito da Teia dos Povos, tem se mostrado peça fundamental para a criação de diversos projetos. Em torno da agroecologia fortalecem-se as demandas pelo reconhecimento dos conhecimentos tradicionais e pela transformação das escolas e das universidades na região (cf. Oliveira, 2020a). É também a agroecologia que aparece como chave nas discussões para a obtenção da chamada “soberania alimentar”, tema caro aos movimentos camponeses. Nesse sentido, agroecologia e autonomia – pensada como autossuficiência – tornam-se temas inseparáveis:

Pois, se queremos alimentar nosso povo, nossos ancestrais e quem vem depois de nós, nossos filhos e filhas, nossos netos e netas, precisaremos sempre contar com a generosidade da terra. Reafirmamos, portanto, que todo território ou núcleo de base deve começar a sua transição agroecológica, se afastando dos venenos, da destruição da cobertura vegetal, da degradação dos solos. Uma verdadeira soberania alimentar só se dá numa terra saudável (Ferreira e Felício, 2021: 62).

Essa relação entre o que se denominava “autoconsumo” e a autonomia já havia surgido nos debates latino-americanos (cf. Ouviaña, 2011: 258). No âmbito da Teia, observa-se uma espécie de amadurecimento dessa reflexão, acoplando-a à discussão sobre a necessidade de uma transição agroecológica.

Giraldo (2018) sublinhou recentemente as relações entre agroecologia, soberania alimentar e autonomia, em sua crítica ao chamado “agroextrativismo”¹⁶ na América Latina. Em seu livro, o autor demonstra ser possível traçar uma história

¹⁶ | O termo não tem o sentido com que é usado em português, tradicionalmente – referindo-se ao extrativismo vegetal de produtos como látex ou castanhas. Na obra de Giraldo, sublinha a analogia entre o extrativismo, especialmente o mineral – que define todo um modelo econômico implantado pelos projetos coloniais na América Latina – e a agricultura capitalista contemporânea, um modelo extremamente destrutivo cujo surgimento, a partir da chamada Revolução Verde, marca também o início do chamado Antropoceno, para alguns analistas (Giraldo, 2018: 127).

latino-americana da criação de projetos de apoio à agroecologia que se confunde de forma impressionante com a história das autonomias no continente – passando por Guatemala, México, Nicarágua e Cuba, entre outros locais, desde os anos 1970. Ainda que conte com menor visibilidade em relação a outras iniciativas zapatistas, em Chiapas, segundo ele, é possível destacar a existência de uma “rede de promotores agroecológicos”, aplicando a conhecida metodologia “Campesino a Campesino” (Giraldo, 2018: 135).

Há mais de dez anos, quando surgiu a Teia dos Povos, já aparecia, na formulação de autores com vinculação histórica aos movimentos camponeses latino-americanos, a ideia de que a agroecologia representa uma “revolução” no continente:

Si bien en la región continúan aumentando las agroexportaciones y el uso de biocombustibles con sus consecuencias en el calentamiento global, los conceptos de soberanía alimentaria y rural surgidos de la perspectiva agroecológica están captando cada vez más la atención (Altieri e Toledo, 2011: 163).

A politização – ou a cosmopolitização, como descrita aqui – da agroecologia e sua conexão com o pensamento negro e indígena latino-americano sobre a autodeterminação e a autonomia constitui um desdobramento significativo dessas reflexões. A Teia dos Povos, como apontado, representa um exemplo bastante atual do potencial aberto por essas discussões.

Por outro lado, também os limites percebidos pela Teia, no ambiente político em que ela se desenvolveu nos últimos anos, indicam os desafios que conectam a tríade autonomia/agroecologia/território. Atreladas aos múltiplos interesses do capital, as elites locais, mesmo quando associadas a um governo dito “progressista”, não demonstram, muitas vezes, o interesse em apoiar processos que favoreçam de forma mais efetiva a autonomia nos territórios sem que essa aliança fuja a padrões clássicos do clientelismo – o famoso “toma-lá-dá-cá”.

São frequentes as denúncias e queixas, no âmbito da Teia, a respeito do envolvimento de atores ligados ao governo estadual – sejam do PT ou de sua base de apoio – com o favorecimento a iniciativas econômicas que afrontam as comunidades. É possível enumerar algumas dessas denúncias aqui, apresentadas ao longo dos anos nos vários eventos da Teia: projetos legislativos em prol da extinção da reserva extrativista de Canavieiras; impactos da expansão dos projetos de mineração na área de influência da Ferrovia da Integração Oeste-Leste (Fiol) – a qual convergirá para o novo Porto Sul, em Ilhéus, atualmente em construção, e resultado de parceria entre uma multinacional e o governo do estado; concessão

de licenças ambientais por parte do Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos da Bahia (Inema) a projetos que implicam esbulho de parte de seus territórios para as comunidades tradicionais ou aproveitamento abusivo de recursos hídricos; favorecimento de diversos atores políticos a grandes empreendimentos turísticos, muitas vezes associados à grilagem de terras e expulsão das comunidades locais (cf. AATR, 2017); defesa pública da Polícia Militar da Bahia, mesmo em ocasiões em que houve evidentes abusos, como no caso da Chacina do Cabula, que deixou 12 mortos em 2015.

Esse ambiente político retroalimenta a reflexão, nas comunidades, a respeito da necessidade de desenvolver estratégias autônomicas, em múltiplos aspectos. Ao mesmo tempo, contudo, no adverso cenário brasileiro atual, o desafio parece ser o de determinar metas e prioridades viáveis. Em outras regiões da América Latina, a relação entre os ideais projetados para uma “autonomia” e o sistema político partidário e estatal varia significativamente – desde o modelo nicaraguense, em que as comunidades indígenas da região autônoma da Costa Atlântica são reconhecidas há quase 35 anos como “parte indissolúvel do Estado indivisível da Nicarágua” (Nicarágua, 1987) até o caso chiapaneco, em que o Exército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), propondo os conhecidos Acordos de San Andrés, que terminaram por não ser homologados pelo Congresso do país, em 2001, passou a estabelecer uma autonomia “unilateral”, criando “municípios autônomos rebeldes” (EZLN, 2006). Os neozapatistas, por sinal, têm cultivado tamanha aversão ao chamado “mau governo” que rejeitam enfaticamente até mesmo programas sociais de transferência de renda do governo mexicano: “As esmolas, têm que oferecê-las em outro lugar” (EZLN, 2013).

No caso das comunidades que, de alguma forma, participam da Teia dos Povos, podemos perceber que a redução da dependência em relação aos governos é um ideal comum, mas, na prática, as comunidades cultivam estratégias com ampla variabilidade. As formas de organização política comunitária não costumam ser objeto de debates mais detalhados na Teia, sendo consideradas assunto interno dos povos ou movimentos. Sabe-se, contudo, que movimentos como o MST cultivam há décadas modelos de autogoverno e autogestão, e que os povos indígenas e outras comunidades tradicionais da região têm formas tradicionais de discussão e decisão política (Jesus, 2021; Pimentel, Pataxó e Souza, 2020). Por outro lado, tais comunidades utilizam normal e amplamente serviços públicos em áreas tão variadas como saúde, educação e previdência.

Na prática, a discussão autônomicas se dá, sobretudo, em torno da produção agroecológica, como se viu acima, e, de forma correlata, abrange o tema da descolonização do sistema escolar, buscando a ênfase na transmissão de saberes tradicionais (Pimentel e Menezes, 2022). Há, na rede da Teia, comunidades com

escolas autônomas, como Caxuté e Casa dos Bonecos; há, ainda, escolas públicas com um grau de controle da comunidade considerado satisfatório, como na Serra do Padeiro (Pavelic, 2019); finalmente, um número considerável de comunidades padece com problemas relacionados à instabilidade do corpo docente e dos projetos pedagógicos em suas escolas, aliada à arbitrariedade das decisões relacionadas à administração escolar e a falta de condições materiais nas instituições, num sentido amplo – isso, para citar apenas algumas das reclamações mais comuns que podemos encontrar nos depoimentos durante eventos da Teia.

Assim, embora, por vezes, as comunidades optem por estratégias que incluem a demanda por recursos públicos para determinadas áreas, buscam, com as referidas discussões sobre as estratégias autonômicas, manter um horizonte de defesa firme da autodeterminação dos povos. Em uma região em que as comunidades têm vários séculos de experiências de contato acumuladas, a perspectiva vigente no âmbito da Teia, é, portanto, de manutenção de permanente vigilância anticolonial – considerando a realidade de “colonialismo interno” (López Bárcenas, 2007) e também as permanentes iniciativas de criação de projetos financiados por agentes estrangeiros – sejam na área do turismo ou, mais recentemente, da mineração.¹⁷ É, por fim, nesse sentido, que se articulam decisivamente as ideias de agroecologia, soberania e autonomia, em uma estratégia cosmopolítica em franca ascensão não só no Sul da Bahia, mas, como se viu, com significativos ecos em outras regiões do país e da América Latina.

17 | Mencionamos aqui o autor indígena oaxaqueño López Bárcenas porque tem utilizado o conceito de colonialismo interno no âmbito dos debates sobre as autonomias indígenas latino-americanas. Para um estudo sobre a origem da utilização do termo, entre intelectuais afroamericanos e mexicanos, ver Iborra-Mallent e Montañez-Pico (2020).

Spensy K. Pimentel é professor adjunto no Centro de Formação em Artes e Comunicação da Universidade Federal do Sul da Bahia, onde também integra o Programa de Pós-Graduação em Ciências e Sustentabilidade. Mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, com estágio na Universidade Nacional Autônoma do México (Unam), é líder do grupo de pesquisa e ação Comunidades e(m) Autonomia.

CONTRIBUIÇÕES DE AUTORIA: não se aplica

FINANCIAMENTO: Esta pesquisa, de longa duração, teve, ao longo de seu curso, apoios pontuais da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), por meio de bolsas de iniciação científica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOCIAÇÃO DE ADVOGADOS DE TRABALHADORES RURAIS (AATR). 2017. *No rastro da grilagem*. vol. 1, n. 1.

ALTIERI, Miguel A.; TOLEDO, Victor M. 2010. La revolución agroecológica de América Latina. Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino. *El Otro Derecho*, n. 42.

AMORIM, Mirtes M. 2014. Castoriadis – projeto de uma sociedade autônoma e democrática. *PIDCC, revista de propriedade intelectual*, ano III, n. 6.: 132-139. DOI: 10.16928/2316-8080.V6N1p.132-139.

ADAMOVSKY, Ezequiel; ALBERTANI, Claudio; ARDITI, Benjamin; CECEÑA, Ana Esther; GUTIÉRREZ, Raquel; HOLLOWAY, John; BÁRCENAS, Francisco López; RIVAS, Gilberto López; MODONESI, Massimo; OUVIÑA, Hernán; REY, Mabel Thwaites; TISCHLER, Sergio; ZIBECCHI, Raúl. 2011. *Pensar las autonomias – alternativas de emancipación al capital y al Estado*. Mexico: Sísifo/Bajotierra.

BARONNET, Bruno; MORA BAYO, Mariana; STAHLER-SHOLK, Richard. (org.). 2011. *Luchas “muy otras” – zapatismo y autonomia em las comunidades autónomas de Chiapas*. México, UAM/Ciesas/UAC.

BARTRA, Armando; OTERO, Gerardo. “Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia”. 2008. In: MOYO, Sam;

YEROS, Paris (Coord.). *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

BECK, Ulrich. 2008. Reframing power in the globalized world. *Organization Studies*, vol. 29, n. 5. DOI: 10.1177/0170840608090096.

BOGO, Ademar. 2003. *Arquitetos de sonhos*. São Paulo: Expressão Popular.

BOITO, Armando. 2018. *Reforma e crise política no Brasil – os conflitos de classe nos governos do PT*. Campinas/São Paulo: Ed. da Unicamp/Ed. Unesp.

BRANDÃO, Carlos R. (Sem data). *Entre a observação participante e a pesquisa participante – memórias e imaginários ao redor de vivências com pesquisas entre “puras” “aplicadas” “etnográficas” e “participantes”*. Disponível em: www.apartilhadavida.com.br. Acesso em: 01 fev. 2021.

CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. *A Sociedade Contra o Estado*. Cosac Naify, São Paulo.

COCA, Estevan L.F. 2016. 20 anos da proposta de soberania alimentar: construindo um regime alimentar alternativo. *Revista NERA*, ano 19, n. 32: 14-33. DOI: 10.47946/rnera.voi32.4789.

DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario (eds.). 2018. *A world of many worlds*. Duke University Press: Durham/London.

DRUCK, Graça. 2005. Os sindicatos, os movimentos sociais e o governo Lula: cooptação e resistência. *OSAL*, ano VI, n. 19. DOI: 10.20396/tematicas.v27i53.11606

ESCOBAR, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra*:

nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: UNAULA.

ESCOBAR, Arturo. 2015. "Territórios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Desenvolvimento & Meio Ambiente* 35. DOI: [10.5380/dma.v35i0.43540](https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.43540)

EZLN. 2005. "Sexta Declaración de la Selva Lacandona". *Enlace Zapatista*, jun 2005. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/> Acesso em: 20 set. 2021.

EZLN. 2013. "Para: Alí Babá y sus 40 ladrones (gobernadores, jefe de gobierno y lame-suelas)". *Enlace Zapatista*, 22 jan. 2013. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/22/para-ali-baba-y-sus-40-ladrones-gobernadores-jefe-de-gobierno-y-lame-suelas/> Acesso em: 20 set. 2021.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. 2021. *Por terra e território – caminhos da revolução dos povos no Brasil*. Arataca, Teia dos Povos.

GASPARELLO, Giovanna; QUINTANA, Jayme. 2009. *Otras geografías: experiencias de autonomias indígenas en México*. México DF: UAM.

GEOGRAFAR – Geografia dos Assentamentos na Área Rural. (sem data). *Projeto de Assentamento Terra Vista*. Disponível em: <https://geografar.ufba.br/projeto-de-assentamento-terra-vista>

GIRALDO, Omar Felipe. 2018. *Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo*.

San Cristóbal de Las Casas: El Colegio de la Frontera Sur.

GOLDMAN, Marcio. 2015. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 21, n. 3: 641-659. DOI: [10.1590/0104-93132015v21n3p641](https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641)

GUIMARÃES, Eduardo A. M. 2018. Agroflorestra de quase tudo e cabruca de quase nada nas terras do sem fim. *Cadernos de Agroecologia*, vol. 13, n. 1 (*Anais do VI CLAA, X CBA e V SEMDF*).

GUTIERREZ, Raquel; ESCÁRZAGA, Fabiola. (coords.). 2006. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo – vol. II*. México DF: Casa Juan Pablos/CEAM/BUAP.

HILSENBECK FILHO, Alexander M. 2013. *O MST no fio da navalha – dilemas, desafios e potencialidades da luta de classes*. Campinas, tese de doutorado, Universidade de Campinas (Unicamp).

IBORRA-MALLENT, Juan V.; MONTAÑEZ-PICO, Daniel. 2020. Los orígenes del ideal del 'colonialismo interno' en el pensamiento crítico del comunista afroamericano Harry Haywood: crónica de una conversación con Gwendolyn Midlo Hall. *Tabula Rasa*, vol. 35: 89-114. DOI: [10.25058/20112742.n35.04](https://doi.org/10.25058/20112742.n35.04)

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). 2007. *Síntese de Indicadores Sociais - Uma Análise das Condições de Vida da População Brasileira*. Rio de Janeiro, MPOG.

JESUS, Jerry Adriane S. 2020. *Formas de exercício de poder: narrativas e alteridades nos processos de*

organização comunitária na aldeia pataxó Barra Velha. Salvador, dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia.

LATOURE, Bruno. 2008. *Reensamblar lo Social – Una Introducción a la Teoría del Actor-Red*. Buenos Aires, Manantial.

LÓPEZ BÁRCENAS, Alfredo. 2007. *Autonomias Indígenas en América Latina*. Oaxaca/México, Coapi/MC.

MARRAS, Stélio. 2018. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, vol. 69: 250-66. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.voi69p250-266

MENEZES, Paulo Dimas Rocha de; GÓES, Eva D. A. 2020. “Universidade pública e integração social”. In: TUGNY, Rosângela; GONÇALVES, Gustavo. (org.). *Universidade popular e encontro de saberes*. Salvador: EDUFBA, pp. 175-220.

NICARÁGUA. Lei n. 28 de 2 de septiembre 1987 – Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua. Disponível em: <https://cpisp.org.br/lei-no-28-de-1987/> Acesso em: 20 set. 2021.

OLIVEIRA, Ernesto G. B. 2017. *Soberania alimentar e o direito a uma alimentação adequada: uma análise das políticas públicas voltadas para o Assentamento Terra Vista, no município de Arataca-BA*. Salvador, Trabalho de conclusão de curso, Universidade do Estado da Bahia.

OLIVEIRA, Joelson F. 2020a. “Movimentos sociais e conhecimento”. In: TUGNY, Rosângela; GONÇALVES, Gustavo. (org.). *Universidade popular e encontro de saberes*. Salvador: EDUFBA, pp. 159-174.

OLIVEIRA, Joelson. 2020b. *Terra Vista, Terra-Mãe: existência grandiosa no campo*. Belo Horizonte: Chão de Feira.

OUVIÑA, Hernán. 2011. “Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa”. ADAMOVSKY, Ezequiel; ALBERTANI, Claudio; ARDITI, Benjamin; CECEÑA, Ana Esther; GUTIÉRREZ, Raquel; HOLLOWAY, John; BÁRCENAS, Francisco López; RIVAS, Gilberto López; MODONESI, Massimo; OUVIÑA, Hernán; REY, Mabel Thwaites; TISCHLER, Sergio; ZIBECCHI, Raúl. 2011. *Pensar las autonomias – alternativas de emancipación al capital y al Estado*. México DF: Bajo Tierra/Sísifo, pp. 255-280.

PAVELIC, Nathalie. 2019. *Aprender e ensinar com os outros: a educação como meio de abertura e de defesa na Aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro*. Salvador, tese de doutorado, Universidade Federal do Sul da Bahia (UFBA).

PIASSENTIN, Flora B. 2011. *O sistema cabruca no sudeste da Bahia: perspectivas de sustentabilidade*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

PIMENTEL, Spensy K. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

PIMENTEL, Spensy K. 2012b. *Cosmopolítica*

Teia dos Povos: estratégias cosmopolíticas agroecológicas na formação de uma rede de autonomias no sul da Bahia

kaiowa e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. *R@u- Revista de Antropologia da UFSCar*, vol. 4, n. 2: 134-150. DOI: 10.52426/rau.v4i2.81

PIMENTEL, Spensy K. 2015. “Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowá e guarani: os indígenas de MS e a luta pela redemocratização do país”. In CHAMORRO, G.; COMBÉS, I. (org.). *Povos Indígenas no Mato Grosso do Sul*. Dourados: Ed. UFGD.

PIMENTEL, Spensy K. 2021a. Apresentação do dossiê “Autonomias indígenas, negras, camponesas: novas ontologias políticas na América Latina”. *Tellus*, ano 21, n. 46: 113-123. DOI: 10.20435/tellus.vi.819

PIMENTEL, Spensy K. 2021b. Teia dos Povos: afetos-encantos afro-indígenas-populares numa coalizão cosmopolítica. *Tellus*, ano 21, n. 46: 253-281. DOI: 10.20435/tellus.v21i46.795

PIMENTEL, Spensy K.; PATAXÓ, Aruã; SOUZA, Marcley A. “Violência em terras indígenas: um diálogo com o cacique Aruã sobre o caso do povo pataxó em Coroa Vermelha”. In: FARIA, Lina (org.). *Violências e suas configurações – Vulnerabilidades, injustiças e desigualdades sociais*. São Paulo: Hucitec, pp. 200-230.

PIMENTEL, Spensy K.; MENEZES, Paulo D. R. 2022. A Teia dos Povos e a universidade: agroecologia, saberes tradicionais insurgentes e descolonização epistêmica. *Ambiente e Sociedade*, vol. 25: 1-18. DOI:

10.1590/1809-4422asoc20200094r1vu2022L1AO

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. 2006. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

ROSSET, Peter M., BARBOSA, Lia P. 2021. Autonomía y los movimientos sociales del campo en América Latina: un debate urgente. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, n. 89: 8-31.

SANTOS, Arlete R. 2017. *Aliança (neo) desenvolvimentista e decadência ideológica no campo – movimentos sociais e reforma agrária do consenso*. Curitiba: CRV. DOI: 10.24824/978854440986.2

SANTOS, Solange B. 2016. *História do assentamento Terra Vista*. Ilhéus, Trabalho de conclusão de curso, Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

SILVA, Priscila G. 2011. *A incorporação da agroecologia pelo MST: reflexões sobre o novo discurso e experiência prática*. Niterói, dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense.

SOUZA, Jurema M. A. 2017. Remoções, dispersões e reconfigurações étnico-territoriais entre os Pataxó Hãhãhã. *Mediações*, vol. 22, n. 2: 99-124. DOI 10.5433/2176-6665.2017v22n2p99

STÉDILE, João P.; FERNANDES, Bernardo M. 1999. *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

TEIA DOS POVOS. 2012. *Carta da I Jornada de Agroecologia da Bahia*. Arataca, 2012. Disponível em <<https://povosdamata.org.br>>. Acesso em 30 ago. 2021.

TEIA DOS POVOS. 2013. *Carta da II Jornada de Agroecologia da Bahia*. Arataca, 2013. Disponível em <<https://povosdamata.org.br>>. Acesso em 30 ago. 2021.

TEIA DOS POVOS. 2014. *Carta da III Jornada de Agroecologia da Bahia*. Arataca, 2014. Disponível em <<https://povosdamata.org.br>>. Acesso em 30 ago. 2021.

TEIA DOS POVOS. 2017. *Carta da V Jornada de Agroecologia da Bahia*. Porto Seguro, 2017. Disponível em <http://jornadadeagroecologiadabahia.blogspot.com/>. Acesso em 30 ago 2021.

WAGNER, Roy. 1987. "Figure-Ground Reversal among the Barok". In: LINCOLN, Louise (ed.) *Assemblage of Spirits: Idea and Image in New Ireland*. New York: G. Braziller, pp. 56-62.

Recebido em 17 de novembro de 2022. Aceito em 03 de maio de 2023.

Retomadas, autonomias e cosmopolíticas desde as tramas Tupinambá

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.204580>



Amiel Ernenek Mejía Lara

Universidade Federal da Bahia | Salvador, BA, Brasil
ernenek13@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3576-2297>

RESUMO

As retomadas dos povos indígenas se tornaram, nas últimas décadas, uma prática que adquiriu importância no Brasil ao pressionar as autoridades para demarcarem as Terras Indígenas e arremeterem contra aqueles que têm se apropriado dos seus territórios. Contudo, as retomadas não se restringem aos conflitos fundiários, pois não são apenas lutas por recursos materiais ou simbólicos, como também não são somente uma luta identitária, já que não se restringem ao agenciamento das diferenças coordenadas estatalmente. Numa outra ordem de argumentos, as retomadas se mostram como práticas que vêm recuperando lugares para propagar as relações dos povos indígenas, materializando o que estão se propondo e nos propondo sob os termos de um conflito ontológico em que se produz e contraproduz o que chamamos de política, território, cultura, poder. Este artigo explora essa rota de debates, fazendo um diálogo entre as retomadas e as práticas indígenas das autonomias, seguindo a compreensão que os Tupinambá de Olivença alcançam com seu movimento pela “recuperação do território”.

PALAVRAS-CHAVE

Retomadas,
Autonomias,
Tupinambá
de Olivença,
Cosmopolítica,
Políticas
Indígenas

Retomadas, autonomy and (cosmo)politics in the Tupinambá movement

ABSTRACT The lands occupations (retomadas) by the indigenous peoples of Brazil has become, in recent decades, an practice that has become important for putting pressure on the authorities to demarcate the Indigenous Lands and attack those who have appropriated their territories. However, the *retomadas* are not limited to conflicts over land, since they are not only fights for material or symbolic resources, they are also not just a fight for their identities, since they are not limited to agency the differences coordinated by the state. In another order of arguments, the *retomadas* are practices that have been rescuing places and propagating important relationships for indigenous peoples, materializing what is proposed and proposed to us in terms of an ontological conflict, where is produced and counter-produced what we call politics, territory, culture, power. This article explores this problem, maintaining a dialogue between the *retomadas* and the autonomic indigenous practices, following the understandings that the Tupinambá de Olivença maintain within their movement for the “recovery of the territory”.

KEYWORDS
Retomadas, autonomy,
Tupinambá de Olivença,
Cosmopolitics, Indigenous
Politics

POLÍTICAS INDÍGENAS, ALGUMAS PRECAUÇÕES

As compreensões sobre aquilo que os povos indígenas fazem com o que convençamos chamar de política se baseiam repetidamente em sentidos dominantes que definem o que é política e indígena. É por esse motivo que, ainda quando óbvia, qualquer incursão sobre o que é chamado de políticas indígenas deve ser feita sob vigilância epistêmica, se usamos os termos de Bruce Albert (2015: 520), para evitar atualizar a “imposição de nossas próprias concepções a outros povos” (Wagner, 2010: 46).

Por essa razão, mesmo quando há certo consenso na antropologia recente em resolver este problema evitando entender a política no seu próprio domínio, aproximando-nos dela com teorias e modelos etnográficos baseados nas compreensões e experiências da política vivida nos coletivos, ou separando os domínios aos quais pertencem as políticas indígenas e não indígenas, o problema persiste diante das convenções dominantes, que impõem a esses coletivos o que é indígena e política, ditando, sob um grande leque de conceitos e práticas, o que se espera desses povos.

O problema surge porque, quando os movimentos indígenas¹ operam suas políticas com o conceito de política, eles são capturados pela recursividade entre a dimensão conceitual e a dimensão pragmática dessa categoria, tornando o conceito parte indissociável das relações que define. Recursividade que converte a política num “objeto’ (ou uma ‘categoria nativa’) e um ‘conceito’” (Goldman, 2006: 41), vindos de domínios distintos que se sobrepõem como discursos, categorias e formas de fazer, como aponta Carneiro da Cunha para a relação entre cultura e política (2009).

Mas, nesse processo recursivo entre as práticas e os conceitos de política, há sempre uma fuga criativa a qual podemos chamar de contrapolítica, em que se formam sentidos e práticas distintos dos convencionais, levados à relação não apenas como categorias ou conceitos, mas também como política. Nesse entramado, manifesta-se, no caso dos movimentos indígenas, tanto a diferença entre as formas indígenas e não indígenas de fazer política, como as intencionalidades dos povos e seus movimentos ao pôr em prática a política. Transformações que não parecem apenas indigenizar valores, conceitos e práticas, mas também levam adiante uma produção criativa que atinge as relações que englobam a categoria (Mejía Lara, 2017).

É um transcurso recursivo em que terminam se sobrepondo reflexões disciplinares² e indígenas, assim como as práticas políticas de indígenas e não indígenas. Uma troca reiterativa, poucas vezes pacífica, para a qual busco chamar a atenção, quanto ao efeito de equivalência que se produz entre conceitos e práticas discordantes quando usam as mesmas categorias. Um efeito que leva a uma perigosa analogia nominal englobada e enunciada como política, em que podem se impor nossas expectativas às dos povos indígenas, apagando o que eles estão se propondo e nos propondo.

1 | Entendo movimentos indígenas como uma proposição que, antes que definir uma morfologia política indígena, permite generalizar uma ampla forma de relações mediadas pelas práticas e os saberes trocados entre indígenas e não indígenas.

2 | Entendo categorias disciplinares como os conceitos que vêm dos saberes produzidos e controlados nas regras e os cânones das práticas acadêmicas e científicas, nas quais os conhecimentos, sob a noção de expertos, ganham sua legitimidade e seu poder.

Por esse motivo, ao explorar analiticamente as políticas indígenas, é preciso manter uma vigilância epistêmica, com operadores conceituais e metodológicos que não anulem essa complexa relação. No entanto, é também necessária a flexibilidade sobre as relações em que acontecem as trocas recursivas, isso porque, como argumento, qualquer conceitualização sobre os indígenas e suas políticas é simultaneamente um saber e uma prática que definem os termos das relações que envolvem esses povos, abrangendo – não poucas vezes – as pretensões do lugar que os não indígenas querem que os indígenas ocupem (Bonfil Batalla, 1977).

Dentro desse quadro, a vigilância epistêmica que sugiro para pensar sobre as retomadas e as autonomias indígenas é a do elo que há entre as intenções – conceituais e práticas – do saber disciplinar sobre o outro e o saber que os outros têm sobre as relações que o saber disciplinar determina sobre eles. Dito de outro modo, a precaução proposta é a de olhar com atenção as convenções que dominam as relações com os povos indígenas, dentro e fora da disciplina, e acompanhar como eles atuam ao se relacionarem a práticas como as das retomadas e as autonomias indígenas, abrindo espaço para considerar, na reflexividade dessas relações, o que estão pondo em prática os povos indígenas com seus movimentos.

Essas ressalvas se baseiam nas conclusões de alguns trabalhos dedicados a destrinchar o lugar de poder dos saberes disciplinares na produção das relações racializadas, das práticas de colonialidade e de sistemas de manutenção das desigualdades. Trabalhos em que se defende que a elaboração do conhecimento acadêmico sobre os povos indígenas, como podem ser os das suas histórias, suas culturas, seus pensamentos, suas políticas, seus movimentos, não são entidades teóricas autônomas, mas produzidas para e nas relações (Castro-Gómez, 2003; Fabian, 2013).

O argumento acima descrito leva a concluir que as teorias sobre os povos indígenas são entidades conceituais e epistemológicas concomitantes a práticas que operam, de diversas maneiras, essas relações racializadas, de colonialidade e de desigualdade impostas a estes coletivos, tornando-se – mesmo numa sala de universidade – uma relação política, ou melhor dito, uma cosmopolítica, na qual os indígenas ocupam o lugar do outro que deve ser entendido, tutelado, organizado e controlado. Relações que os povos indígenas conhecem há bastante tempo contestando, com seus saberes e práticas, esse intrincado entramado, marcado por violências, mal-entendidos, imposições, resistências e contraproduções (Baniwa, 2016; Mejía Lara, 2017).

As anteriores inquietações se corroboram ao caracterizar algumas das convenções que dominam as noções sobre os povos indígenas e suas políticas, as quais mostram não apenas a diversidade de interpretações e teorias nesse campo de discussões, mas as relações das quais esses saberes são parte: separando, agrupando e generalizando os povos indígenas, num processo taxonômico em que se ratificam as expectativas sobre suas políticas.

Sem ser exaustivo e apenas a modo de elucidação, podemos caracterizar duas grandes convenções que marcam as expectativas existentes sobre as políticas indígenas, separadas aqui não por afinidade teórica, mas pelo que se espera que estes coletivos façam. Um exercício onde podemos tomar como referente três importantes operadores da antropologia política: o Estado, a cultura e o poder.

Utilizando esses operadores, pode-se caracterizar uma das convenções como aquela que entende as políticas indígenas como manifestações singulares da ordem universal do poder. Um cânon em que a relação dos povos indígenas com o Estado se torna um marcador que distingue a agência indígena na dimensão da política: pela sua ausência, por manter formas pristinas dele, por evitá-lo ou arremeter contra sua formação. Políticas indígenas que devem operar sob o domínio da religião, do parentesco, da comunalidade, das chefias, entre outros conceitos antropológicos que apreendem as formas como os indígenas devem experimentar a política (Carneiro da Cunha, 1978; Clastres, 2003; Guerreiro, 2015; Overing, 2002; Sztutman, 2009).

Nessa convenção, as práticas indígenas que estruturam essas políticas materializam a diferença que os distingue, singularizando as formas universais do poder. Diferenças separadas por tipos que permitem o contraste das experiências indígenas, incorporadas à antropologia com modelos, teorias etnográficas ou epistemologias nativas que explicam como os povos em questão levam adiante a política. Distinções importantes para a disciplina pelo objetivo de alcançar modelos ajustados às práticas indígenas reais, que propiciam compreender a generalidade da política e do poder, experimentadas na diversidade dos povos.

A outra convenção se pode caracterizar como aquela que inclui os indígenas e suas políticas ao Estado; entretanto, não se trata de uma convenção segundo a qual os indígenas teriam produzido essa estrutura de poder. A convenção que descrevo é a que considera os indígenas articulados ao Estado como resultado dos processos coloniais, da expansão capitalista e das formações nacionais, em que os indígenas teriam enfrentado, esquivado, resistido ou agenciado as relações coordenadas pelos Estados-nação, operadas, precisamente, pela política (Arruti, 2001; Bonfil Battalla, 1977; Carvalho, 2011; de Souza Lima, 2015).

Nessa convenção, as políticas indígenas estão dadas pela capilarização das relações indígenas com o Estado e vice-versa, a qual teria levado esses povos a mobilizarem a política como uma forma de mediação entre seus poderes e os poderes abrangentes. Uma convenção que distingue as políticas indígenas das não indígenas na equação entre a singularidade cultural e histórica, e a generalidade das relações de poder.

Conforme essa convenção, a diferenciação das políticas indígenas está dada na materialização das formas criativas baseadas nas subjetividades culturais que ajustam os universais do poder às tramas históricas de cada povo. Tal singularidade é importante para a antropologia pelos contrastes que provocam no entendimento

das dinâmicas entre o geral e o particular, permitindo o estudo e a caracterização das especificidades políticas de cada coletivo, movimento ou povo indígena dentro de uma trama histórica de relações marcada pelo Estado.

Mas, voltando ao argumento, o que busco ressaltar com as caracterizações dessas convenções dominantes sobre os povos indígenas é que elas são elos entre as entidades teóricas e as práticas políticas que encerram aos povos indígenas. São relatos que objetivam conceitual, metodológica e epistemologicamente as expectativas que, no caso da antropologia, ditam o que devemos esperar dos indígenas, convertidos ainda em roteiros etnográficos que capturam as narrativas sobre o tema. Um processo de recortes e ajustes entre o que se experimenta nas relações de pesquisa e o que se torna algum produto antropológico, no qual a disciplina impõe suas expectativas.

Um problema com desdobramentos não tão fáceis de resolver quando adentramos ao estudo das políticas indígenas, pois as discrepâncias entre o que o antropólogo considera convencionalmente política, pelo seu estudo sobre a teoria, e o que experimenta como política, pela sua relação junto aos indígenas com quem trabalha, podem não ser um problema metodológico, epistemológico ou conceitual³, mas a materialização da intencionalidade dos movimentos indígenas em contestar as expectativas impostas, contraproduzindo as imposições mediante saberes e práticas acumulados por eles sobre os saberes e as práticas da disciplina.

Dito em outras palavras, a reiteração da categoria de política pelas políticas indígenas não é apenas o resultado residual de mal-entendidos, de mundos paralelos atuando simultaneamente sobre uma trama compartilhada ou da apropriação indígena do conceito, mas, como busco mostrar, se trata de uma relação operada como política constitutiva dela, a qual os indígenas estão se propondo transformar contraproduzindo aquilo que chamamos de política.

Uma relação que deve ser tratada com cuidado prático e epistêmico, porque a reiteração provocada pelos movimentos indígenas ao redor da categoria de política cria um resultado paradoxal de similaridade, no qual os povos indígenas são reconhecidos na sua diferença ao se tornarem sujeitos contíguos mediante a política (Fabian, 2013). Um efeito de equivalência que leva a considerar essa dimensão como um fato universal e não uma relação. Paradoxo que devemos vigiar de diversas maneiras para não impor nossas expectativas a esses entramados históricos, atualizando a violência prática e epistêmica largamente acumulada pelos povos indígenas.

Porém, é um paradoxo de contiguidade e equivalência que também abre espaço para os indígenas imporem suas concepções e proporem seus objetivos com a política. Um movimento de simetria em que os saberes e as práticas indígenas sobre política têm a mesma autoridade e legitimidade que os saberes e as práticas não indígenas. Esse argumento leva ao deslocamento epistêmico que se propõe: defende-se que, se qualquer teoria que engloba as políticas indígenas é uma entidade prá-

³ Esta discussão é bastante conhecida pela antropologia quando se debruça sobre o árduo transcurso criativo que a disciplina enfrenta para dar coerência a suas experiências e seus relatos. Um assunto tratado de diversas maneiras: metodologicamente, ao entender a disparidade entre dado e teoria como a materialidade de uma fronteira entre o que os interlocutores dizem e o que de fato fazem (Malinowski, 1986); epistemologicamente, levando o antropólogo a escolhas éticas entre manter uma produção sob domínio da academia ou uma do "ponto de vista do nativo" (Goldman, 2006; Viveiros de Castro, 2002); analiticamente, ao separar os conceitos indigenizados das teorias com o fim de reconhecer a criatividade da relação (Carneiro da Cunha, 2009; Sahlins, 1997a, b); ou ainda como um problema da escrita, quando se traduz e medeia reflexivamente o que se experimenta com as relações em campo e o que a disciplina espera do autor (Strathern, 2014).

tica resultante das relações políticas para com os povos indígenas, então qualquer prática indígena sob aquilo que chamamos de política é também um saber indígena produzido para essa relação política – uma contrapolítica.

Esse problema pode ser colocado nos termos de Marisol de la Cadena, que questiona: “Será que os políticos indígenas são tão singelos ou altruístas para lutar apenas até o limite dos direitos que lhes foram atribuídos por uma Constituição que não é a sua, que não dá chance à sua não modernidade?” (2009: 149-150, tradução nossa). A autora defende que não, resposta que nos permite colocar a questão das políticas indígenas em outros termos.

Sugiro, então, acompanhar as retomadas e as autonomias indígenas adotando a vigilância epistêmica e a reflexividade relacional, considerando o que essas práticas indígenas estão se propondo e nos propondo. Para isso, seguiremos as retomadas e as autonomias indígenas não como formas singulares ou subjetivas da política em geral, nem apenas como tramas históricas de lutas, de apropriação e resistência, mas como um entramado de relações criativas e de contraproduções em que a recursividade de conceitos como os de política – mas não apenas – materializa a agência desses movimentos, mostrando o que os povos indígenas vêm fazendo com o mundo que compartilhamos.

CARACTERIZAÇÕES E IMPOSIÇÕES

Um entramado para as retomadas e as autonomias

Para tecer algumas conexões entre as autonomias indígenas e as retomadas, é importante caracterizar certas questões sobre as últimas, as quais têm ocupado um lugar de destaque no Brasil como uma forma de ocupação de terras. Diante disso, podemos dizer, pela negação, que as retomadas não se encerram no universo dos conflitos fundiários que acompanham as demarcações de Terras Indígenas, não são apenas uma luta por recursos para melhorar as condições de existência material e imaterial dos indígenas, não se definem pelo agenciamento da diferença em jogo na emergência de direitos baseados nas identidades, nem se limitam a pugnas pelo direito indígena a um território ou à autodeterminação.

Pelo lado assertivo, podemos afirmar que as retomadas indígenas buscam ocupar e recuperam lugares onde estão as relações indispensáveis para a produção daquilo que os torna e mantêm indígenas. Práticas de retomar lugares os quais se convertem em espaços que operam sua oposição às imposições realizadas pelo Estado e pela sociedade nacional, principalmente aquelas determinadas pelas políticas de administração dos territórios indígenas e de tutela dessas alteridades.

Levando isso em consideração, as retomadas acontecem sob condições que as

entrelaçam com outras formas indígenas de produzir e recuperar territórios fora do Brasil, como são as autonomias indígenas. Ambas as formas buscam a autogestão do território, usando como referência as obrigações legais do Estado frente aos povos indígenas, criando espaços de autogoverno legitimados nos arcabouços legais nacionais e internacionais.

Mas há também um laço que conecta autonomias e retomadas como práticas políticas indígenas que não têm o Estado como referente indispensável para sua execução. Um elo que as relaciona pelo fato de que, ainda quando autorizadas politicamente como respostas ao descumprimento dos direitos indígenas pelas autoridades – que adiam o respeito pleno dos territórios indígenas, como mecanismo de administrar os conflitos sociais e de manter a matriz produtiva capitalista –, não se originam como resposta à violação desses direitos, mas na responsabilidade assumida pelos movimentos indígenas em manter e recuperar os espaços onde se vivem as relações indispensáveis para pôr em prática suas formas de vida.

Da mesma forma, essa caracterização permite diferenciar as retomadas das autodemarcações, também amplamente divulgadas no Brasil e muitas vezes sobrepostas, porém com buscas diferentes. Ainda que em ambos os casos se pretendam delimitar os espaços indígenas por conta própria, as autodemarcações, de modo diverso das retomadas, seguem regularmente os roteiros estabelecidos pelo Estado, respeitando as fronteiras definidas pelos agentes mediadores que produzem os limites para os indígenas nos Relatórios de Identificação.

Essa distinção indica nas retomadas indígenas a condição de que, mesmo interagindo com o Estado, o atravessam. Tal caracterização as aproxima novamente das autonomias indígenas, não nos sentidos dados às últimas nas interpretações levantadas por boa parte dos debates latino-americanos, que as entendem como práticas políticas que se propõem um nível de governo (Díaz-Polanco, 1996; Gonzalez; Burguete Cal & Mayor; Ortiz, 2010), mas no fato de que as autonomias vêm criando, como as retomadas, espaços de autogestão baseados nos próprios pressupostos de governo, cultura, saúde, território, política, entre outros.

Essas características, em muitos sentidos paradoxais, nos devolvem ao debate inicial do artigo, pelo fato de essas relações serem produzidas numa troca recursiva de categorias e práticas que definem e transformam o que é política e indígena. Um conflito produzido, de um lado, nas condições impostas aos indígenas pelas políticas indigenistas e pelos saberes disciplinares concomitantes a elas, dispostos como práticas de controle dos territórios e como convenções de interpretação das realidades desses povos mediante as teorias da aculturação, da economia de identidades e da maximização de recursos; contraproduzido, do outro lado, com as práticas mobilizadas pelos movimentos indígenas no acúmulo de saberes junto a essas relações, dispostas a recuperar territórios com o fim de conservar os lugares onde estão suas formas de vida.

As retomadas, nesta forma de apresentá-las, mostram a dimensão cosmopolítica das políticas indígenas, materializando sua condição de conflito ontológico, se retomamos os termos de Almeida (2021), ao porem em jogo mais que o reconhecimento de direitos. Uma dimensão exposta não só porque os movimentos indígenas, como os dos Tupinambá de Olivença, incluem na política agências não humanas e não vivas provenientes de seus mundos vividos, mas também porque, como propõe Stengers (2018), a política nessa relação é alargada. Uma resposta à “guerra ontológica” forçada com a imposição de práticas como a da expansão da propriedade privada, a qual acaba com a multiplicidade de agências presentes nos mundos indígenas (Almeida, 2021: 311-316).

Nesta perspectiva, as retomadas e as autonomias, ao movimentarem a política no universo das suas relações, agitam simultaneamente o universo das relações não indígenas, propagando a política indígena no mundo que compartilhamos. Práticas e saberes acumulados por esses povos por longo tempo, com os quais se responsabilizam por alcançar direitos para seus coletivos, mas também por tecer tramas de lugares, de tempos e de relações em que se materializa uma forma outra de viver no mundo, alargando conceitos como os de governo, política, cultura ou território.

Os efeitos das retomadas

Sob as condições antes descritas, as retomadas transformam o domínio da política, principalmente ao tornar explícita a dimensão cosmopolítica que envolve os conflitos em que surgem os movimentos pela retomada do território. Isso porque, quando um grupo de indígenas retomam um pedaço de terra, não apenas se destavam impasses legais e políticos na demarcação de terras, territorializa-se a violência do esbulho presente nos processos de colonização, e se alcançam pelos fatos direitos historicamente negados pelos governos; também se questionam os fundamentos das relações impostas pela sociedade abrangente, como o da propriedade privada antes citada, indispensável na manutenção ontológica da sociedade nacional, do capitalismo e do Estado-nação.

Seguindo esse argumento, as retomadas se propõem, na sua dimensão cosmopolítica, recuperar os lugares e as relações desterradas pela administração colonial e indigenista – que organizou e organiza os territórios indígenas e mantém suas fronteiras –, capilarizando as relações não indígenas pelo viés de uma disputa de territórios e espaços, trazendo ao entramado uma política baseada em fundamentos não convencionais à nossa política, como é a agência de animais, plantas ou encantados.

Contudo, essa capilarização dos movimentos indígenas que cria o espaço para

“transpor fronteiras ontológicas” (Almeida, 2021: 330-334) também abre lugar ao paradoxo de contiguidade que descrevemos no começo. O motivo está em que, quando os indígenas retomam uma terra, as disputas se alinham sob a noção de território e política, provocando apologistas e detratores dos movimentos indígenas, levando militantes, antropólogos, historiadores, advogados, ONGs, juízes, intelectuais, religiosos, políticos, universidades, governos, artistas, organizações sociais, entre outros, a participarem dessa disputa pragmática, conceitual e ontológica em que se definem o que é, não é e o que deve ser o indígena⁴.

Esse entramado, em que acontecem trocas e disputas criativas e recursivas entre supostos e contrassupostos, se pode levar à possibilidade de transpor fronteiras, regularmente é onde os conflitos ontológicos e a violência física e epistêmica se materializam de forma intensa. Um espaço onde as convenções dominantes sobre o que é indígena ganham uma grande força para impor e capturar as expectativas sobre o que esses movimentos indígenas deveriam fazer com suas políticas.

Trazendo novamente essas convenções e seguindo seus efeitos, uma expectativa comum sobre as retomadas é que elas operam politicamente os interesses materiais e simbólicos indígenas, ao se articularem às lutas pelo reconhecimento por direitos, como a demarcação de Terras Indígenas. Também vinculam essas ocupações de terra aos processos em que as diferenças, identitárias e culturais são reconhecidas como agências políticas mobilizadoras das necessidades dos coletivos. Trata-se de uma expectativa política baseada numa economia das diferenças, na qual essas figuras históricas e maleáveis que chamamos de identidades objetivariam a trama universal de disputas por recursos.

Outra dessas expectativas é que as retomadas, como resultado de conflitos coloniais e fundiários, abram uma forma indígena de oposição à exploração dos povos originários e do meio ambiente, vinda dos ciclos consecutivos de expansão colonial e capitalista que levaram à ocupação e à expropriação dos territórios indígenas. As retomadas são tratadas nesta convenção como a atualização de conflitos históricos nos quais está em jogo a existência de mundos não modernos, não coloniais, não capitalistas e não ocidentais.

Por último, as retomadas se entendem como uma maneira pela qual os indígenas reocupam, na forma de territórios, os espaços onde acontecem experiências imprescindíveis para manter sua diferença. Uma convenção na qual se tem a expectativa de que os indígenas contestem e revertam, mediante essa manifestação política territorializada, os transcurros de etnocídios, diásporas, deslocamentos forçados e confinamentos a pequenas terras, guardados nas memórias coletivas como motivos que mobilizam as subjetividades políticas para a recuperação dos territórios.

Mas, como argumento, quem acompanha as retomadas sabe que, ainda quando essas convenções refletem situações incontornáveis e são importantes re-

4 | Estas disputas, que podemos entender como disputas entre indianidades não indígenas, sob ideias divergentes do que é o indígena criam campos de disputa e tensão ao redor da categoria.

latos teóricos que levam a práticas políticas com as quais se questionam as relações de colonialidade que pesam sobre os povos indígenas, são também roteiros que deixam de fora parte do que acontece nelas. Um paradoxo que provoca as seguintes perguntas: será que as retomadas procuram só recuperar o controle dos recursos perdidos no esbulho das suas terras? Será que buscam apenas o acesso aos lugares vividos para estar novamente neles? Será que é uma luta exclusiva pela terra ou pelo território? Será que as retomadas são o resultado do reconhecimento de direitos indígenas e da emergência de identidades? O que se está retomando?

Retomadas: mais que territórios e políticas

Um pequeno mapa da trama histórica

Até aqui descrevi alguns pressupostos das convenções sobre a política e o que é indígena, nos quais fica oculta a “imposição de nossas próprias concepções a outros povos” (Wagner, 2010: 46); discuti a necessidade de manter um cuidado epistêmico para vigiar as aproximações do saber da disciplina às políticas indígenas; e, por último, caracterizei algumas questões apontadas pelas retomadas, apresentando os elos com as autonomias e expondo os conflitos ontológicos existentes entre as expectativas sobre as políticas indígenas e o que estes povos se propõem com seus movimentos.

Entretanto, para desembaraçar melhor o que os povos indígenas estão contraproduzindo com as retomadas e pensar nas consequências de relacioná-las com as autonomias, é importante adentrar mais nessas tramas de relações, as quais podemos acompanhar seguindo algumas questões levantadas pelo movimento dos Tupinambá de Olivença pela recuperação do território. Ocupações de terras que, na sua diversidade de formas, tempos e motivos, atestam os alargamentos do que entendemos por política, território, cultura, história ou povos indígenas.

Apenas para contextualizar, descreverei rapidamente a trajetória da luta dos Tupinambá e suas retomadas. Trata-se de um movimento indígena que acompanha outros no Brasil que surgiram após a constituinte de 1988. Movimentos que no Nordeste do país iniciaram, sob a nova legalidade, uma onda de reconhecimentos destes povos e a demarcação de algumas das terras ocupadas historicamente por eles.

Segundo os relatos dos Tupinambá de Olivença, o atual movimento teria começado ao longo da década de 1990, marcado pelo entramado do Nordeste Indígena, onde, por décadas, especialistas e autoridades consideraram essas populações “misturadas”, e onde os povos que se reivindicavam indígenas eram questionados na sua autenticidade como consequência dos relatos canônicos.

Para os Tupinambá, esses questionamentos à veracidade sobre sua pertença

indígena tiveram uma ênfase maior, por eles assumirem o etnônimo de um povo indígena considerado na historiografia oficial como desaparecido desde o século XVII, além de uma parcela considerável deles ter corpos com marcadores que atestam relações de parentesco com afrodescendentes.

Apesar das narrativas da história oficial e das relações racializadas no Brasil, os Tupinambá tiveram certo êxito nas suas reivindicações, ao contarem com o apoio de diversas organizações indígenas, indigenistas, antropólogos e historiadores que se aliaram a essa luta num momento singular de efervescência política pelas mobilizações em resposta aos “festejos dos quinhentos anos do descobrimento da América”. Um cenário que colocou estes Tupinambá no lugar daqueles indígenas que teriam enfrentado os portugueses e resistido todo esse tempo, mobilizando grande apoio político.

Porém, a demanda pela demarcação da terra dos Tupinambá e pela conquista do seu reconhecimento como indígenas, que alcançou um estágio avançado no processo de demarcação, não se funda, ainda nos seus relatos, na conjuntura política pós-constituinte, nem nas campanhas internacionais dos “quinhentos anos de resistência negra, indígena e popular”. O movimento estaria conectado a uma longa história local de oposição à perda dos espaços ocupados pelas redes de parentes que hoje se englobam como os Tupinambá. Conflitos marcados não apenas pelo esbulho como também pelas práticas de discriminação materializada no uso da categoria “caboclo”⁵, utilizada para atribuir às famílias indígenas a característica de um coletivo residual, “sem uma cultura própria”, sem direitos e resultado da “mistura entre brancos, indígenas e negros”.

Nessa trama histórica, os indígenas teriam criado grupos de defesa dos lugares ocupados por eles, enfrentando latifundiários e o poder político local interessado nas suas terras, todos abertamente anti-indígenas. Dessas histórias, os Tupinambá destacam a luta de Marcelino José Alves⁶, o Caboclo Marcelino, um representante indígena que, na primeira parte do século XX, abriu o caminho para as exigências de seus direitos de volta da terra, organizando os “parentes” num movimento que terminaria sufocado violentamente pelas autoridades em 1937. Tal movimento representa hoje para os Tupinambá de Olivença o precedente da organização atual que busca a “recuperação do território”.

As retomadas teriam começado em 2004, um pouco após o início do processo de identificação e delimitação da TI pela Funai. Uma prática de ocupação de fazendas e terras com a qual se abriu uma nova temporalidade histórica, marcada por ciclos recorrentes de ocupações de terras pelos caciques, as lideranças e as cabeças de família, com intenções muito diversas, mas, como veremos, com o objetivo comum de garantir o “retorno da terra”.

5 | Na região de Olivença, no sul de Ilhéus, *caboclo* é uma categoria polissêmica e até contraditória entre os significados que adquiriu ao longo da história. No contexto atual, é uma forma de designar uma população como “misturada”, principalmente entre “índios e brancos”, designação que tem aqui um duplo objetivo: marcar uma distância dos não indígenas, bem como evitar serem catalogados como indígenas, o que tiraria deles o direito à posse da terra.

6 | Para mais informações, cf. Couto (2003: 53-63, 70-73), Lins (2007), Magalhães (2010: 20-21, 62, 73-74, 84-85), Alarcon (2013: 27-28, 38-44, 131-135), entre outros.

Territórios alargados

Os anteriores relatos do movimento indígena e dos especialistas dedicados a estudar o caso dos Tupinambá de Olivença são eloquentes para apresentar e contextualizar o problema. Entretanto, a estratégia que proponho para acompanhar as questões levantadas pelos Tupinambá, além de acrescentar a dimensão cosmopolítica à narrativa, é a de seguir as trocas e os alargamentos das práticas e as categorias que alimentam o conflito em suas diversas dimensões.

Uma dessas trocas acontece com a noção de território, proveniente principalmente do Estado, mas derivada também dos conhecimentos vindos dos estudos sobre os movimentos indígenas e suas políticas. A importância dessa noção no conflito se deve a que ela controla e opera grande parte das relações entre as populações originárias e a sociedade envolvente, mediante conceitos como o de propriedade privada e terra indígena. Categoria tensionada, por um lado, pelas práticas territoriais e pelas políticas da diferença oficial, nas quais se estabelecem as fronteiras físicas, culturais e identitárias indígenas; e, do outro lado, pela dimensão pragmática dos espaços vividos, determinada pelas experiências destes povos nos lugares onde se é e se está indígena.

Essas tensões ao redor da noção de território materializam-se para os Tupinambá de Olivença nas sentenças oficiais, nos escritos governamentais, nos arcabouços legais e normativos, nas falas de apoio dos aliados, nas reportagens dos jornais, nas pesquisas antropológicas, nos projetos das ONGs, nas políticas indigenistas, entre outros espaços onde se estabilizam as indianidades permitidas⁷.

Nesta trama histórica do sul da Bahia, um dos momentos-chave em que aconteceram as distinções e disputas sobre a noção de território foi o transcurso criativo que acompanhou as pesquisas realizadas pelo movimento indígena e pelos mediadores do Estado na elaboração dos estudos para a demarcação da TI dos Tupinambá. Nesse lugar de trocas, o movimento negociou com antropólogos e funcionários indigenistas – através de equívocos, imposições e enfrentamentos – a fronteira da terra e os termos do que deveria ser esse território.

Nessa negociação levada adiante pelos Grupos de Trabalho do movimento na colaboração com a pesquisa de demarcação, foram somando ao território os lugares dos parentes⁸: as ruas de moradia dos indígenas no vilarejo de Olivença, as praias, lagoas, mangues, cachoeiras e rios que ocupam rotineiramente, as abertas de mata com casas ocupadas por parentes, os caminhos que conectam o território e ainda os lugares onde aconteceram os enfrentamentos entre indígenas e não indígenas nos processos coloniais e de expansão da fronteira agrícola.

Uma noção de território que se pode entender, na interpretação canônica, como a maneira pela qual os Tupinambá garantiriam direitos e criaram condições materiais para sua existência. Conquista da luta Tupinambá frente ao Estado, graças

7 | Entendo *indianidade* como a objetivação de práticas e categorias que definem e determinam o que é o indígena por aqueles que as produzem, sejam indígenas ou não indígenas.

8 | Parentes e agregados são duas categorias com as quais os Tupinambá englobam uma ampla e plural rede composta por consanguíneos e afins. No contexto da delimitação das terras indígenas, ambas as categorias se tornam importantes por garantirem, no transcurso do seu reconhecimento, o direito das famílias de permanecerem no território. Parente também tem um significado político de inclusão para os indígenas, uma categoria que reconhece, no contexto dos movimentos indígenas, a pertença a um povo indígena, tornando-se uma forma de afirmar uma paridade.

à qual recuperaram os lugares históricos e de habitação contínua, documentados nas pesquisas e nos laudos antropológicos que determinaram, sob esse regime de argumentos, as fronteiras onde acontecem as atuais relações indígenas.

Porém, se buscamos não impor nossos pressupostos, devemos manter a vigilância epistêmica e reflexividade proposta, já que a recursividade sob a ideia de território pode ser eloquente tanto nos termos oficiais como nos termos da luta destes indígenas. Um efeito de similaridade nominal que pode terminar encobrindo o processo criativo do movimento e omitindo a contestação dos Tupinambá de Olivença quanto à ideia oficial de território.

Para destrinchar essa trama de produções e contraproduções, podemos seguir os desdobramentos de uma frase repetida pelo movimento dos Tupinambá aos mais amplos interlocutores. Trata-se do enunciado “lutar para recuperar o território”, uma expressão recorrente que, como vamos observar, se baseia em entendidos próprios divulgados sob uma trama de relações indígenas que transformam a noção oficial dele⁹.

Desde o ponto de vista do movimento Tupinambá, a ideia de território foi aparecendo nas trocas de saberes e práticas vindos da trama dos movimentos indígenas, aos quais eles foram se filiando paulatinamente, na medida em que definiam os termos da sua luta pela demarcação da terra. Uma rede de organizações políticas indígenas em que a noção de território tem seus próprios pressupostos, fundados nos saberes acumulados por esses indígenas nas trajetórias de luta frente ao Estado, nas experiências ao redor da política territorial oficial e no trato com as políticas da diferença coordenadas estatalmente, nas quais acumulam conhecimentos sobre como lidar com essas relações impostas.

Essas trocas foram capilarizadas também pela trama indígena que se estende no sul da Bahia, abraçando povos como Kariri-Sapuyá, Kamakã, Gueren, Baenã, Pataxó, Pataxó Hãhãhã¹⁰. Nessa rede ampla de parentes e agregados, adensaram-se do mesmo modo os intercâmbios de experiências que levaram os Tupinambá a se somarem a uma ética política indígena divulgada no sul do estado (e talvez divulgada em todo o Nordeste indígena), a qual defende que, para “ver de novo o território”, é preciso “fazer a terra aparecer”, bases práticas e conceituais das retomadas que se espalham pela região (Alarcon, 2013, 2020; Carvalho, 2022; Souza, 2019).

Esses saberes acumulados foram os que ajudaram o movimento dos Tupinambá de Olivença a antecipar as condições que lhes seriam impostas nas relações que chegariam com seu reconhecimento como indígenas pelo Estado, pelos políticos, pelos movimentos sociais e especialistas. Trocas em que as categorias de terra indígena e território se tornaram uma forma efetiva de disputas e negociações, com o fim de “ver a terra voltar”.

Neste percurso criativo e de luta, as retomadas, divulgadas como políticas indígenas de recuperação dos territórios, assumiram o papel de operador das relações

9 | Essas definições estão presentes em diferentes lugares e se atualizam permanentemente; assim encontramos, por exemplo, na Resolução n. 4 de 2021 do Governo Federal, em que os territórios indígenas se definem como lugares onde há um “vínculo histórico e tradicional de ocupação ou habitação entre a etnia e algum ponto do território soberano brasileiro” (2021), ou no descrito pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que explica as terras indígenas como aquelas “destinadas à posse permanente das comunidades que as ocupam”, criadas “com intuito de preservar o habitat e garantir a sobrevivência físico-cultural dos grupos indígenas” (2022).

10 | As trocas que aconteceram próximas aos Pataxó Hãhãhã, os quais antecedem ao movimento dos Tupinambá no sul da Bahia, colaboraram a dividir afirmações que envolvem os sentidos dados à noção de retomada, em que se defende precisar “fazer a terra aparecer” para “ver de novo o território”, enunciado político registrado por Souza (2019: 264) entre os Pataxó e referido na luta do movimento dos Tupinambá como um ponto de entendimento do que deve ser feito.

que não são contidas nos termos dados pelo Estado, pelos saberes disciplinares e pela sociedade envolvente. Promovem movimentos recorrentes de ocupação de lugares, nos quais se vão produzindo os espaços onde se multiplicam tanto as relações entre os próprios indígenas, como junto aos não indígenas, da mesma forma como se entramam as agências não humanas e não vivas presentes nos espaços.

Essa propagação de lugares fomenta, na história local marcada pela violência anti-indígena e esbulho de terras, a atração “ao território” dos parentes “espalhados”, o que adensa as redes de familiares que participam da sua recuperação. Tal processo fortalece a luta pela demarcação da terra indígena, mas também alarga os motivos dessa reocupação territorial, de acordo com as tramas de cada rede de parentes, como: recuperar uma área que a família perdeu para uma fazenda, ampliar as roças para melhorar suas condições de vida, buscar lugares vizinhos de parentes afastados para alcançar o ideal de “estar próximo”, percorrer caminhos cerceados pelas propriedades privadas, aceder a fontes de água acaparadas pelas fazendas, ter acesso às matas para conseguir materiais de confecção de utensílios e caça.

Propagação de relações e espaços que envolve também animais, plantas, encantados, donos não humanos, antepassados, índios velhos já não vivos, entre outras agências que as retomadas também atraem e multiplicam. Trazendo ao entrado os lugares com as “lembranças”¹¹ de um mundo cerceado pelas propriedades privadas. Um território de relações que entramam o mundo Tupinambá retomado, reconstruído pouco a pouco com a incorporação de ontologias, tempos e saberes indígenas contidos nesse espaço vivido.

Um objetivo que a Cacique Jamapoty (Maria Valdelice de Jesus) define nos termos de uma “luta pela terra” para “sentir a liberdade de viver no território e se conectar com ele” (informação verbal, 2010), dito numa fala ao refletir sobre a importância das retomadas. Tal luta é tomada e capturada pelo conceito de território, o qual, porém, é transformado desde as expectativas que essas redes de parentes impõem no processo de recuperar esses lugares vividos cheios de relações.

Os contraterritórios expressam sua dimensão cosmopolítica ainda com maior detalhe na fala de Karimã (Genilda Maria de Jesus)¹²: ela nos dá uma importante chave dessa política alargada, ao nos explicar que “o território é onde estão nossas lembranças, é onde estão as casas dos parentes que morreram”, e é “onde dá para ver que viveram os índios antigos, onde estão os encantados” (informação verbal, 2015). Essa noção de território contorna e alarga os limites geográficos, jurídicos, históricos e produtivos dados nos termos convencionais, compondo-o de casas, caminhos, lugares e experiências que conectam as redes de parentes às matas, aos animais e aos não vivos que aí habitam.

Tais objetivos estão generalizados nos discursos dos caciques Tupinambá, que incluem essas outras dimensões à política: o Cacique Suçuarana (José Sinval Teixeira Magalhães) afirma travar uma luta “para andar livre pelo território”; o Cacique Acauã

¹¹ | As “lembranças”, no seu significado mais divulgado, são uma forma de enunciar a comunicação com encantados, donos e cuidadores dos animais, antepassados distantes que ocuparam as matas, ou parentes mortos, que têm em comum ficarem no espaço como um tipo de pegada, fixando saberes, práticas e formas de viver desses tempos e ontologias. Uma presença que se conhece por formas sensíveis como pensamentos, intuições, pressentimentos e, em alguns casos, com a ocupação do corpo de pessoas com essa habilidade.

¹² | Ela é uma mulher Tupinambá que, ao longo da luta pelo território, se converteu num dos reservatórios de lembranças das lutas passadas destes parentes. Por ser parte de uma rede de parentes que enfrentaram as autoridades para não serem expulsos de suas terras, assume um lugar de relevância.

(Luciano Silva de Jesus) defende se tratar de uma luta para “viver na cultura” e “para que brancos, animais e plantas vivam em paz e sem sofrimento”; já o Cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva) explica ser uma luta “autorizada pelos encantados” para restaurar as relações fraturadas pela chegada das fazendas.

É aqui que as retomadas, como contraprodução Tupinambá das noções de território vindas do domínio da política, da antropologia, da história ou do indigenismo, são fundamentais para acabar com a similaridade nominativa, reconhecendo a produção de um contraterritório. Essas práticas trazem à relação não apenas lugares para os humanos, nem só terras para as famílias viverem melhor, mas também espaços para que os encantados morem, áreas para que os animais “vivam bem”, ou ainda para alcançar um equilíbrio ontológico nas relações entre humanos e não humanos, estendendo a “luta pelo território” à sua dimensão cosmológica.

A multiplicação de caciques

Entretanto, os alargamentos e as contraproduções dos Tupinambá envolvem outras categorias e práticas. Assim, se numa parte das relações esse movimento alargou o alcance da noção de território contida no domínio das políticas de reconhecimento dos povos indígenas, numa outra se embrenhou na contraprodução das práticas associadas à administração dos territórios, contestando a expectativa de que os indígenas operem algum tipo de organização político-territorial “nativa”.

Este outro alargamento aconteceu sob a noção do Cacique, trazida à trama nas condições dispostas pela Fundação Nacional do Índio (Funai), no seu lugar de agente encarregado do reconhecimento e da administração dos Povos Indígenas¹³. Um reconhecimento oficializado pelo Estado em 2009, com a publicação no *Diário Oficial da União* do resumo do Relatório Circunstanciado de “Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença”¹⁴ (Viegas & De Paula, 2009).

Durante esse processo de reconhecimento pelo Estado brasileiro dos Tupinambá de Olivença, o movimento indígena foi ensaiando respostas para resolver as condições impostas na criação desse novo espaço político territorial indígena. Essas imposições, advindas dos pressupostos contidos no indigenismo, entre outros, dão por assentado que os povos indígenas do Brasil têm organizações políticas similares ou equivalentes. Uma expectativa de organização política ajustada à figura do Cacique, entendida como representante do povo e um agente mediador das relações com as autoridades do governo e sociedade abrangente.

Desse modo, a ausência de caciques entre os Tupinambá se entendeu, por aliados e indigenistas que se engajavam com o movimento, sob os relatos do Nordeste indígena, nos quais se ressaltam as drásticas transformações das sociedades originárias que as levaram a “perder seus rasgos culturais”, extinguindo línguas, reli-

¹³ | Entre os anos de 1997 e 2000, os Tupinambá fizeram as primeiras demandas, aceitas pela Fundação em 2001, quando começaram as pesquisas de campo para corroborar a situação dessa população, reconhecendo preliminarmente a condição deles como indígenas em 2002, ao abrir a portaria para o Relatório de Identificação da Terra Indígena dos Tupinambá de Olivença.

¹⁴ | Documento em que se determinaram os limites das terras suscetíveis de desintrusão e restituição do território historicamente ocupado pelos Tupinambá, última parte do longo processo legal que em 2023 ainda não tinha sido finalizado.

giões e organizações político territoriais “nativas”. Afirmção sustentada na historiografia e na literatura antropológica canônica brasileira que atesta, equivocadamente, a desaparecimento dos povos indígenas no Nordeste brasileiro.

Essa trama marcada pelos relatos da aculturação levou os aliados do movimento Tupinambá a advertirem sobre a necessidade de (re)criar figuras representativas do poder e da organização social indígena, como pajés e caciques. Foi assim que o movimento dos Tupinambá se embrenhou num novo transcurso criativo, com o fim de (re)criar a figura do Cacique, com a qual cumpriram a ideia de ter um representante abrangente para mediar política e administrativamente a burocracia indigenista.

Esta organização emergente dos Tupinambá se compôs de um cacique geral e de um vice-cacique. Um projeto de representação que se propôs torná-lo a autoridade única, centralizadora do poder proveniente do seu reconhecimento como indígenas pelo Estado. A proposta foi a de construir uma representação articuladora das decisões provenientes de uma assembleia que estaria composta por lideranças, figuras com o papel duplo de representação do poder do cacique nas 23 comunidades em que se dividiu a terra indígena dos Tupinambá de Olivença, e representantes locais das “aldeias” na administração centralizada.

A seleção do primeiro cacique se decidiu ao longo de algumas reuniões entre 1999 e 2000, escolhendo dois jovens engajados com o movimento: Aloízio Brás e Maria Valdelice de Jesus. A escolha de um membro da família Brás era pela relevância que a família teve na organização política dos “caboclos”, prévia ao movimento indígena, quando se engajaram na instauração do sistema público de educação na roça¹⁵, mas também pela importante participação dessa família nas pesquisas feitas pelos próprios indígenas para identificar seu etnônimo¹⁶. Contudo, Aloízio desistiu da empreitada por impossibilidades pessoais.

Maria Valdelice se tornou, assim, a primeira cacique geral dos Tupinambá de Olivença, assumindo o nome indígena de Jamapoty, como testifica a carta encaminhada à Funai em dezembro de 2000, que a reconhece como a máxima autoridade. Uma escolha também marcada pela sua trajetória junto às demandas locais, participando das atividades educativas, mas, principalmente, dedicada à promoção, junto a sua mãe Nivalda Amaral, de ações de saúde em colaboração com a Pastoral da Criança. Colaboração que teria facilitado a atração do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e da Associação Nacional de Ação Indigenista (Anaí), para apoiar a consolidação da luta pelo reconhecimento de seus direitos como indígenas.

Em paralelo à eleição de Valdelice, foram definidas também as lideranças das “aldeias”. Neste caso, eram importantes na escolha as habilidades de bom trato com as pessoas, serem respeitados entre os parentes, terem participado dos momentos prévios de luta ou estarem conectados com as agências não humanas e não vivas que habitam o território, as quais manifestaram desde então sua intenção do “re-

15 | Essas demandas estavam articuladas pelo Coletivo de Educadores Populares da Região Cacauera (CAPOREC), o qual colaborou com um processo de organização política na região, contribuindo com o aviamento do movimento pela terra que começaria a demandar a demarcação de uma terra indígena.

16 | Pedrisia Brás com Núbia da Silva e Nivalda Amaral percorreram as roças, na busca de informações que resolvessem as dúvidas sobre os diversos nomes sob os quais se identificavam e os identificavam. Suas pesquisas foram alentadas pelo trabalho de educação popular e das bases eclesiais das quais estas mulheres participavam.

torno da terra”, precisamente através de algumas destas pessoas eleitas para liderar.

A estrutura política arquitetada pelo movimento buscava promover, mediante uma organização representativa, a articulação à política das redes familiares Tupinambá, sobretudo à política governamental e à burocracia indigenista. Um processo descrito pelos aliados e estudos do caso como um momento de “recuperação” da “identidade” e da “organização política” indígena.

Essas descrições colocaram a (re)aparição da figura do cacique sob algumas das interpretações impostas aos povos indígenas, como a expectativa de ser parte de um processo de resistência e ressurgimento indígena que revê as condições de controle e tutela estatal; a expectativa de ser parte de processos de indigenização e territorialização das noções políticas dispostas pelo indigenismo; ou, ainda, ser um movimento de agenciamento político da diferença indígena na operação de demandas por recursos como o da terra.

Mas, como a trama histórica Tupinambá nos propõe, a (re)criação do cacique e suas lideranças seria mais uma contraprodução do movimento indígena. Um processo criativo que iria transformando a figura do cacique junto às retomadas cíclicas de terra, definindo uma contrapolítica que contestou as relações territoriais impostas nas leis favoráveis a fazendas e latifúndios, à burocracia indigenista tutelar e suas indianidades oficiais, assim como aos saberes dos especialistas que os entendem como indígenas ressurgidos.

Uma (re)criação e transformação do cacique que também mostraram a dimensão cosmopolítica nesta relação, presente no efeito paradoxal que a nova figura desencadeou, causado entre o que o movimento indígena produzia para os parentes e o que se produzia por esse mesmo movimento para o domínio da política. Dessa maneira, se a autoridade da cacique de Jamapoty (Maria Valdelice de Jesus) garantia, na centralidade dessa figura única, o avanço burocrático da demarcação da TI, ao tornar inteligível a política Tupinambá no domínio da política governamental e da solidariedade política com os movimentos indígenas – produzindo alianças com indigenistas, acadêmicos, políticos ou militantes –, as retomadas se tornaram uma forma de produzir uma contrapolítica e um contraterritório.

Essa prática Tupinambá atingiu a própria forma de único cacique, desestabilizando os termos e as práticas de centralização do poder vinda do indigenismo, alargando os sentidos do que é política. Um caminho sem volta que levou à nomeação dos atuais quinze¹⁷ caciques (Santana, 2015), os quais continuam em eclosão sob o olhar suspeito dos aliados não indígenas, que consideram essa diversidade problemática e resultado da aparição dos recursos vindos do Estado com o reconhecimento deles como indígenas.

Tais suspeitas podem ser afastadas seguindo a posição de vigilância epistêmica e de reflexividade dessas relações, com as quais se pode acompanhar como a inviabilidade de um único cacique não é apenas resultado da racionalidade política,

17 | Em 2023 o Cacique Val (Valdenilson Oliveira Santos) morreu, aos 44 anos, de um acidente vascular, reduzindo o número para catorze caciques, já que ninguém assumiu o lugar dele. Um fato que pode mostrar como a dinâmica de criação e diminuição de caciques está mais associada às relações que cada um deles tece e não a uma representatividade fixada a um espaço.

a qual permite concluir que o maior número de caciques é a melhor maneira de representar a diversidade de famílias. Mas pelo do fato de que a prática cosmopolítica de “recuperar o território” não tem o propósito de demarcar uma fronteira e unificar o poder, como propõe o Estado, mas o de atrair lugares e relações, os quais multiplicam também as representações.

Assim, as relações dos lugares retomados, trazidas pelo movimento de “recuperação do território”, recuperaram também outras agências e figuras políticas que fazem essa trama histórica. Uma delas é a de “cabeças” ou “cabeças de família”, um lugar ocupado por um homem ou mulher, em geral os mais velhos de uma rede de parentes, a qual se sobrepõe ao papel de representação de cacique e liderança.

Porém, as “cabeças” se diferenciam de caciques por alcançarem esse lugar, ao terem a capacidade de manter “por perto” irmãos, sobrinhos, filhos, noras, genros, netos etc. Um papel que se funda numa socialidade que cria os lugares vividos, mantendo as casas dos parentes nas proximidades da residência principal, a qual se torna centro dessas relações, convertido no espaço fundador que conecta, numa retícula de caminhos, os parentes que se relacionam afetivamente como visitas e cuidados recíprocos.

Esse entramado de casas, caminhos e parentes é o que faz o território Tupinambá, onde cada uma dessas redes familiares experimentou o cerceamento de suas relações pelos avanços em diferentes momentos das propriedades privadas. Relações desde as quais, ao voltarem a se conectar aos entramados pelas retomadas, se determinaram os motivos que mobilizam cada rede de parentes na “luta pela recuperação do território”. Um entramado composto por continuidades e sobreposições, as quais definem a multiplicidade que os engloba e os movimenta como Tupinambás.

É uma diversidade fundadora dos Tupinambá e do seu movimento, na qual um único cacique mediador dessa multiplicidade requerida pelo indigenismo foi se desmanchando, ao tempo em que a empreitada por um único cacique “fortaleceu o território”, multiplicando, paradoxalmente, as relações contidas nele. Uma cosmopolítica tensionada entre as figuras de representação esperadas pelo indigenismo, de um lado, e as cabeças de família que agenciam de fato essas tramas. Paradoxo que alarga a dimensão da política e dá sentido à política indígena desse movimento, contestando o que se espera deles com uma organização político territorial “nativa” nos termos do indigenismo e da literatura canônica da antropologia sobre o Nordeste indígena.

Propagando lugares, relações e tempos

Se continuamos acompanhando os desdobramentos da “recuperação do ter-

ritório” levada adiante com as retomadas do movimento indígena dos Tupinambá, a política operada pelas redes desses parentes não tem por que se deter no limite atribuído aos povos indígenas pelas convenções dominantes e pela legalidade brasileira. Em outras palavras: a luta dos Tupinambá não se restringe ao domínio da política e da administração dos territórios e é parte de um conflito cosmopolítico no qual este povo indígena vem contraproduzindo práticas e relações em oposição ontológica a categorias tão caras para a sociedade abrangente como a de propriedade privada.

Diante disso, a última relação trazida à reflexão parte de uma categoria Tupinambá que, a diferença das anteriores, faz um movimento oposto, alargando os conceitos de território e política a partir de um conceito próprio: o de “lembança”. Esse conceito, como se explicará, une o tempo ao espaço, sobrepondo e transformando também o que convencionalmente chamamos de história. Torna as retomadas uma recuperação dos lugares ocupados pelas agências, vinda de outros tempos e de outras ontologias.

Essa conexão entre tempo e território questiona uma das leituras que se repete sobre as reocupações indígenas de terras, a qual inclui a noção de história nas expectativas políticas das práticas indígenas sobre os territórios, explicando suas recuperações como políticas indígenas de ação direta, que ocupam terras com o fim de reverter a história colonial de exploração e domínio dos indígenas. Uma leitura que, sob uma noção historicista, coloca os povos indígenas como agentes de um novo momento histórico em que as lutas pelos territórios reorganizam, política e territorialmente, suas sociedades e as relações com a sociedade abrangente, ao alcançar a autodeterminação.

Entretanto, as retomadas não parecem se deter aí, e as consequências das práticas de ocupar os lugares marcados pela violência, o esbulho, a diáspora e o confinamento produzem mais que um momento histórico que reverte ou atualiza a sucessão de eventos cronológicos encadeados como causas e efeitos. Assim, as retomadas Tupinambá seriam, no entendimento proposto pelos Tupinambá, também uma prática de contra-história, não apenas porque elas permitem reinterpretar o passado desde uma perspectiva do presente, que inclui outras relações na história, mas porque transformam a própria noção de história e a levam em uma direção outra.

Essa contraprodução Tupinambá vem da associação que eles fazem entre tempo e espaço, ou entre história e território, a qual pode ser descrita como uma noção de trama em que as ações realizadas em tempos determinados se fixam permanentemente aos lugares onde acontecem, sobrepondo-se umas às outras, tornando esses tempos e relações latentes nos lugares. Relações que se objetivam na ideia de “lembança”, isto é, uma categoria pan-histórica na qual se reconhece a agência de não humanos e não vivos, provenientes de outros tempos e ontologias, os quais

“lembram”, sensivelmente, o que se encontra em cada um desses lugares marcados.

Nessa direção, as retomadas são uma política de recuperação de lugares e relações que não se limita a um objetivo histórico que entende o presente como o final de uma cadeia de fatos. As retomadas consistem, nesse sentido desta cosmopolítica Tupinambá, em uma ação situada num tempo determinado que cria mais um momento na memória coletiva e na cronologia de eventos significativos que se fixam aos lugares como novas “lembranças”. Tornam-se simultaneamente uma prática pela qual, ao recuperar o território, se amplia o entramado das relações provenientes de outros tempos indígenas contidos nos lugares retomados.

O anterior entendimento de tempo, de espaço e da história no movimento dos Tupinambá se pode acompanhar nas suas descrições sobre a criação dos lugares de habitação, decorrente de uma socialidade – em parte abandonada – pela falta de espaço no avanço da propriedade privada. Nela, as redes de parentes se propagavam pela mata abrindo clareiras para as casas das novas famílias, criando também novas trilhas para conectar as redes familiares. Uma socialidade na qual os espaços abertos e os caminhos feitos podiam entrar em desuso no transcurso de transformação, vida e morte, das famílias dessa rede, ficando, porém, marcadas como “pegadas” nos lugares, unindo um tempo vivido ao lugar, guardado na forma de “lembrança”.

Essa prática de criação, vida e transformação dos lugares pode ser análoga às retomadas, não apenas porque, ao desterrar a propriedade privada, se abrem novamente espaços para os indígenas – iguais a novas clareiras –, criando condições para os parentes voltarem e porem em prática suas formas de viver, mas também porque elas conectam novamente as relações contidas nos lugares à trama que foi cerceada pelas fazendas. As retomadas resultam assim numa integração ao território das áreas afastadas dos parentes, dos lugares com matas, rios, roças e caminhos, mas também de lugares com “lembranças”, ocupados por outros tempos e ontologias, conectando essas agências atemporais ao presente.

Nesse entendimento de tempo e espaço, as retomadas marcam, paradoxalmente, um momento histórico que, através das “lembranças”, entrama uma história indígena atemporal, trazendo à trama – pela materialidade dos lugares marcados com essas “pegadas” – as experiências vividas pelos indígenas de outros tempos. Agências atemporais manifestas aos olhos treinados na distinção das paisagens modificadas, e nos corpos preparados na recepção de intuições, sonhos, epifanias, pensamentos ou incorporação dos não humanos e não vivos que comunicam suas intenções nessa liminaridade temporal e ontológica.

Trata-se de uma trama pan-histórica tecida pelos lugares com “lembranças”, que faz do território um lugar ocupado por tempos históricos, isto é: espaços onde de fato aconteceram as experiências indígenas, mas também lugares onde potencialmente essas formas de vida continuam acontecendo em sua relação epistemológica com o presente. Assim, por exemplo, os “índios bravos”, parentes antigos que teriam

vivido “nus, comendo cru, sem sal”, se mantêm como “lembranças” nas matas conservadas onde pode continuar vigente essa forma de vida. Motivo de o movimento lutar para recuperar a floresta, vinculando-se às “pegadas” desses tempos e saberes.

Esses lugares de outros tempos e ontologias são fundamentais na luta atual dos Tupinambá, encorpando a noção de “luta pelo território” que vai incorporando com as retomadas os lugares e os tempos indígenas. Mas, nesse transcurso, as “lembranças” operam uma outra relação: a de trazer de novo a “cultura”, perdida ao longo de séculos no meio da violência experimentada pelas políticas de integração. Assim, o acesso ao território pelas retomadas traz terras e recursos, mas traz também o acesso a saberes indígenas que podem se atualizar.

Nesse sentido, a “recuperação do território” mediante as retomadas é parte de um conflito ontológico que disputa o tempo, no qual os Tupinambá atualizam a história indígena, retomando a presença indígena histórica e atual. E contestando a cosmopolítica incrustada nas práticas territoriais baseadas no direito à propriedade privada e nos saberes disciplinares, em que as descontinuidades culturais e as emergências políticas indígenas se explicam sob as teorias da aculturação, da economia de identidades e da maximização de recursos.

RETOMADAS, AUTONOMIAS E COSMOPOLÍTICA

Para fechar o percurso feito sobre as questões levantadas pelas retomadas Tupinambá, farei um desfecho relacionando retomadas e autonomias, as quais mantêm fortes elos. Porém, são conexões que não se relacionam pela mediação de alguma generalização prática ou conceitual, como sucede, por exemplo, com a categoria do Bom Viver (*summa kawsay* ou *suma qamaña*). Esta última, uma teoria e uma prática cosmopolítica proveniente dos povos Kichwa e Aimara, divulgada pelos movimentos pan-indígenas e o pensamento crítico latino-americano. Ela se tornou um referente das políticas indígenas e uma generalização que permite operar a comparação pelas semelhanças que os próprios povos indígenas vêm encontrando entre práticas com objetivos análogos.

Se usássemos como referente uma estratégia parecida de comparação, as retomadas e as autonomias indígenas dificilmente se relacionariam: por um lado, porque, ainda que as retomadas sejam uma prática com grandes repercussões no Brasil, não assumiram até agora a abrangência de uma categoria geral que englobe, para os próprios indígenas, a diversidade de suas práticas políticas, como acontece, ao contrário, com a categoria de autonomia; esta é um referente entre os movimentos desta índole, com a qual se expressam as políticas indígenas que buscam controlar as relações dos seus territórios.

Essa desconexão entre autonomia e retomada é, por outro lado, provocada

pelos teorias disciplinares sobre as políticas indígenas, as quais, ao reproduzirem as expectativas das convenções que dominam as reflexões sobre as autonomias indígenas – principalmente no que se refere a como os indígenas devem operar um governo na liminaridade do Estado –, criam uma fronteira conceitual com as retomadas, porque estas últimas não se propõem um autogoverno. Diferença que impede algumas conexões possíveis numa agenda de reflexões ainda por ser feita.

Entretanto, essa desconexão permite, paradoxalmente, relacioná-las fora das estratégias desses debates, contornando algumas imposições descritas sobre as políticas indígenas, principalmente aquelas vindas das expectativas que dominam as reflexões na trama pan-indígena, em que se espera que as práticas políticas indígenas produzam resultados equivalentes no continente.

Desse modo, se na escala das analogias e das generalizações pan-indígenas as retomadas e as autonomias pouco se assemelham e não há conexões diretas entre seus entramados históricos, numa outra ordem, ambas as práticas se conectam pelos esforços, diversos, para contestar as violências vividas nas tramas desses coletivos indígenas. Além de se conectarem como resultados de uma prática política que contraproduz as relações impostas pela sociedade abrangente, pelos saberes disciplinados, pelo sistema capitalista ou pelas políticas das diferenças coordenadas estatalmente.

Recuperando o argumento do artigo, o que relaciona as retomadas e as autonomias indígenas é que ambas fogem das expectativas do que são e devem ser as políticas indígenas, tornando óbvio que, como povos, coletivos e movimentos, se mobilizam fora do “limite dos direitos que lhes foram atribuídos por uma Constituição que não é a sua” (De la Cadena, 2009: 149-150, tradução nossa). Um limite onde a proposta cosmopolítica ajuda a intuir os alargamentos que os movimentos indígenas produzem, sem apagar com isso os entramados e as relações que estão nos propondo, evitando assim nossas imposições.

Surgem assim as últimas perguntas do artigo: o que se propõem as retomadas e as autonomias numa dimensão cosmopolítica? O que os espaços povoados de relações chamados de territórios produzem ao serem retomados do Estado ou das propriedades privadas?

As respostas a essas perguntas seguem as estratégias adotadas até agora, destacando a importância elucidativa de acompanhar os entramados das relações. Tramas históricas nas quais as retomadas se tornam práticas que, ao “recuperar o território”, se dispõem a propagar lugares, tempos e relações indígenas, sem que o limite de um TI e as normas da legalidade sejam a fronteira final. Nesse sentido, conectar as retomadas e as autonomias seguindo suas tramas abre o caminho para acompanhar as contraproduções desde suas demissões cosmopolíticas.

Essa trajetória de alargamentos criativos mostra os elos entre as autonomias indígenas e as retomadas nas contestações às expectativas que há sobre ambas as

práticas, levando a esses movimentos a contraprodução de relações que materializam essa criatividade nos termos de uma política. Uma dimensão que está presente no trabalho de Mora Bayo (2018) sobre as autonomias zapatistas e o qual permite trazer algumas relações possíveis entre práticas tão diferentes como são as do movimento zapatista e o movimento dos Tupinambá.

Essa dimensão explorada no trabalho de Mora Bayo, o qual se alinha ao que definimos como contraproduções, é detalhada pela autora nas descrições das intenções dos indígenas maias para governar e administrar seus territórios, aspirando ao controle da terra, do poder e do saber, porém, com o propósito ético de alcançar uma “vida-existência digna”, fundadora do que eles chamam *lekil kuxlejal*, princípio operador dessa política indígena.

Práticas definidas pelos zapatistas como autonômicas, as quais, como as retomadas, contestam as expectativas que há sobre sua política, no caso, sobre o que deve ser um governo indígena. Assim, se nos debates sobre o acesso ao poder pelos movimentos indígenas autonômicos se espera que eles controlem um governo local nos termos de um poder representativo do coletivo, a prática zapatista responde e alarga a noção de governo no seu objetivo de multiplicar o poder, antes que de concentrá-lo.

A proposta do governo zapatista se debruça em produzir em todos os membros das suas comunidades a agência de governar num transcurso pedagógico, como o resume a frase: “governar aprendendo a governar” (Mora Bayo, 2018: 281, tradução nossa). Segundo essa pedagogia, os integrantes das comunidades são sempre parte de alguma esfera do governo autônomo, num movimento rotativo da autoridade no qual todos assumem lugares de mando e obediência em algum momento, dissipando o controle único do território, do governo, do saber e da política. Tal autonomia provoca um contragoverno que contesta as noções de Estado, de política e de poder.

Ainda mais, já que a política *kuxlejal* não se limita à dimensão do poder ou do governo e é “uma forma digna de bom-viver, que se refere não apenas a um ser individual, mas a esse ser na relação com um coletivo, que por sua vez está ligado à terra, aos mundos naturais e sociais, assim como ao sobrenatural” (Mora Bayo, 2018: 38). Uma trama que povoa as autonomias zapatistas de humanos, não humanos e não vivos relacionados de “forma digna”, fundadora de uma ética objetivada como governo, mas a qual não termina no ato de governar.

Porém, se seguimos as propostas de poder e governo dos zapatistas e buscamos conectá-la com as retomadas Tupinambá sem as tramas das relações que a autora nos mostra, o esforço de não impor nossas expectativas se tornaria difícil pela facilidade com a qual os conceitos da disciplina propagam seus pressupostos. Na estratégia oposta, trazer as relações e acompanhar ambas as categorias nas suas práticas e nos seus entramados se torna um tipo de controle sobre essas imposições. Isto é, acompanhar as relações possíveis dessas práticas indígenas sem impor a elas

a nossa cosmopolítica só pode ser evitado ao reconhecer, reflexivamente, a trama de relações destes conflitos ontológicos, se trazemos novamente a ideia de Almeida (2021), presente nas trocas fora e dentro dos saberes e das práticas disciplinares.

Ainda porque, ao trazer essas relações, vem junto a criatividade dessas contraproduções, em contramão à generalidade unificadora das dimensões da política, do Estado, da história, do território, do governo, da cultura, da antropologia. Uma conexão entre generalidades diferentes, de entramados sem conexão, que pode colaborar com a propagação das proposições que esses mundos possíveis estão fazendo ao mundo que compartilhamos.

Essa estratégia pode contribuir também – entre aqueles dedicados a refletir sobre essas relações – ao fortalecimento da nossa vigilância epistêmica e a ampliar a reflexividade sobre o leque de imposições, conceituais e práticas, reproduzidas nas expectativas sobre o que é e deve ser o indígena. Um acúmulo de perguntas que pode aproveitar o caminho andado pelas contraproduções destes movimentos indígenas para transformar as nossas práticas e nossos pressupostos cosmopolíticos ao nos relacionar com os movimentos indígenas.

Amiel Ernenek Mejía Lara é graduado em antropologia social pela Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) – México (2008), com mestrado (2012) e doutorado (2017) em antropologia social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Fez pós-doutorado (2018-2023) na UFBA, como bolsista do PNPd/Capes, onde atualmente é professor colaborador do PPGA. Trabalha com temas como a comparação, o pensamento crítico latino-americano, as epistemologias indígenas, os movimentos políticos indígenas na América Latina, assim como os processos de contrainvenção indígena.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: PNPd-Capes

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela Fernandes. 2013. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*, 343 pp. Brasília, Dissertação de mestrado, Universidade

de Brasília.

ALARCON, Daniela Fernandes. 2020. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*,

380 pp. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ/MN/PPGAS.

ALMEIDA, Mauro. 2021. "Caipora e outros conflitos ontológicos". In: *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo, Ubu Editora, pp. 135-174.

ARRUTI, José Maurício. 2001. "Agenciamentos políticos da 'mistura': Identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararú e os Xocó". *Estudos Afro-Asiáticos*, 23 (2): 215-254. <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2001000200001>.

BANIWA, Gersem. 2016. "Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias". In: RIAL, Carmen & SCHWADE, Elisete (orgs.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia.

BONFIL BATALLA, Guillermo. 1977. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)*, 39 (48): 17-32.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. "'Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.

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.

CARVALHO, Maria Rosário de. 2011. "De índios 'misturados' a índios 'regimados'". In: REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie & CARVALHO, Maria Rosário de (orgs.). *Negros no mundo dos índios imagens, reflexos, alteridades*. Natal, EDUFRN, pp. 82-99.

CARVALHO, Maria Rosário de. 2022. *Trajetórias e histórias insurgentes: os Kariri-Sapuyá da Pedra Branca, Recôncavo Sul Baiano*. Salvador, EDUFBA.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2003. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber*. 2. ed. Buenos Aires: Clacso, pp. 145-161.

CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.

COUTO, Patrícia. 2003. *Os filhos de Jaci, ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença – Ilhéus, BA*. 93 pp. Salvador, Monografia, Universidade Federal da Bahia, UFBA.

DE LA CADENA, Marisol. 2009. "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'". *Red de Antropologías del Mundo*, 4: 139-171.

DE SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 2015. "Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI". *Mana*, 21 (2): 425-457. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. 1996. *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México DF, Siglo XXI.

FABIAN, Johannes. 2013. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro, Vozes.

GOLDMAN, Marcio. 2006. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7Letras.

GONZALEZ, Miguel; BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli & ORTIZ, Pablo (orgs.). 2010. *La autonomía a debate: autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*. Quito, Flacso; GTZ; IWGIA; Unich; Ciesas.

GUERREIRO, Antonio. 2015. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas, Editora da Unicamp.

IBGE. *Brasil: 500 anos de povoamento | território brasileiro e povoamento | história indígena | terras indígenas*. Disponível em: <<https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/historia-indigena/terras-indigenas.html>>. Acesso em: 10 set. 2022.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

LINS, Marcelo. 2007. *Os vermelhos nas terras do cacau: a presença comunista no sul da Bahia (1935-1936)*. Salvador. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, UFBA.

MAGALHÃES, Aline. 2010. *A luta pela terra como oração: sociogênese, trajetórias e narrativas do movimento Tupinambá*. 151 pp. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1986. *Los Argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Planeta-Agostini.

MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. 2017. *Contrainvenções indígenas: antropologias, políticas e culturas em comparação desde os movimentos Nahua (Jalisco, México) e Tupinambá (Bahia, Brasil)*. 310 pp. Campinas, Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Unicamp. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?-code=000857541>>. Acesso em: 9 mar. 2016.

MORA BAYO, Mariana. 2018. *Política kuxlejal: autonomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas*. Cidade do México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

OVERING, Joanna. 2002. "Estruturas elementares de reciprocidade – Apresentação de Sylvia Caiuby Novaes". *Cadernos de Campo*, 10 (10): 117-138. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v10i10p117-138>.

RESOLUÇÃO n. 4, 22 jan. 2021. Disponível em: <https://dspace.mj.gov.br/bitstream/1/6169/2/RES_FUNAI_2021_4.html>.

SAHLINS, Marshall. abr. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana*, 3 (1): 41-73. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>.

SAHLINS, Marshall. out. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". *Mana*, 3 (2): 103-150. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200002>.

org/10.1590/S0104-93131997000200004.

SANTANA, Sirlândia S. 2015. *O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos Tupinambá de Olivença-BA*. São Paulo, Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC. Disponível em: <<https://repositorio.pucsp.br/xmlui/handle/handle/3703>>. Acesso em: 18 out. 2022.

SOUZA, Jurema Machado de. 2019. *Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia*. Brasília, Tese de doutorado Universidade de Brasília, UnB.

STENGERS, Isabelle. 2018. "A proposição cosmopolítica". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-464. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p442-464>.

STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico*. São Paulo, Cosac Naify.

SZTUTMAN, Renato. 2009. "Religião nômade ou germe do estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi". *Novos estudos Cebrap*, 83: 129-157. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002009000100008>.

VIEGAS, Susana de Matos & DE PAULA, Jorge Luiz. 2009. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Tupinambá de Olivença*. Funai.

bá de Olivença. Funai.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. abr. 2002. "O nativo relativo". *Mana*, 8 (1): 113-148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. Tradução de Alexandre Morales; Marcela Coelho de Souza. São Paulo, Cosac Naify.

Recebido em 17 de novembro de 2022. Aceito em 31 de agosto de 2023.

“Um mundo onde caibam muitos mundos”: as palavras verdadeiras de educadores zapatistas

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.210610>



Ana Paula M. Morel

Universidade Federal Fluminense | Niterói, RJ, Brasil
anamorel@id.uff.br | <https://orcid.org/0000-0002-2165-595X>

RESUMO

A máxima zapatista “por um mundo onde caibam muitos mundos” ressoa entre movimentos e acadêmicos, especialmente aqueles envolvidos na defesa das autônias, da justiça climática e do *pluriverso*. Experimentamos, neste artigo, pensar tal máxima a partir de etnografia realizada *com* educadores zapatistas tzotzil no Caracol de Oventic, articulando os “muitos mundos” no zapatismo. As Declarações Zapatistas chamam para a composição nas diferenças, unindo a autonomia local à crítica anti-capitalista, e abrem possibilidades de uma reinvenção metafísica das práticas que habilitam o Antropoceno. Há um deslocamento de alguns termos-chave – como palavras, mundo, verdade – e de outros que são caros às filosofias políticas do ocidente – como trabalho, capitalismo, humano. O mundo do poderoso é um mundo falso, que enfraquece e tira o lugar de outros mundos e palavras verdadeiras. O mundo de muitos mundos não deve ser uma propriedade ou recurso, mas um lugar ao qual os seres verdadeiros (humanos e outros que humanos) pertencem.

PALAVRAS-CHAVE

Zapatismo;
Pluralismo;
Antropoceno;
Etnografia;
Chiapas

“A world of many worlds”: the true words of zapatista educators

ABSTRACT The Zapatista maxim “for a world of many worlds” resonates among movements and academics, especially those involved in the defense of autonomies, climate justice and the pluriverse. In this article, we try to think about this maxim based on ethnography carried out *with* tzotzil zapatista educators in Caracol de Oventic, articulating the “many worlds” in zapatismo. The Zapatista Declarations call for the composition of differences, uniting local autonomy with anti-capitalist criticism and opening up possibilities for a metaphysical reinvention of the practices that enabled the Anthropocene. There is a displacement of some key terms – such as words, world, truth – and others that are dear to western political philosophies – such as work, capitalism, human. The world of the powerful is a false world, which weakens and takes the place of other worlds and true words. The world of many worlds is not meant to be a property or resource, but a place where true beings (human and other than human) belong.

KEYWORDS
Zapatismo; Pluralism;
Anthropocene; Ethnography;
Chiapas

Muitas palavras caminham pelo mundo. Muitos mundos se fazem. Muitos mundos nos fazem. Há palavras e mundos que são mentiras e injustiças. Há palavras e mundos que são verdades e verdadeiros. Nós fazemos mundos verdadeiros. Nós somos feitos por palavras verdadeiras. No mundo do poderoso não cabem mais que os grandes e seus servidores. No mundo que nós queremos, cabem todos. O mundo que queremos é um onde caibam muitos mundos.

Quarta Declaração da Selva da Lacandona¹

A máxima zapatista de “um mundo de muitos mundos” tem inspirado resistências frente à destruição colonial e ao colapso ecológico provocados pelo “mundo do poderoso”. O movimento zapatista é composto por milhares de indígenas falantes das línguas mayas², tzotzil, ch’ol, tojolabal e tzeltal, em Chiapas, no sudeste mexicano, além de mobilizar uma vasta rede de apoio transnacional. Vindo a público a partir do levante de 1º de janeiro 1994, o zapatismo contrariou as projeções fatalistas do domínio absoluto do neoliberalismo e do “fim da história”, tecendo, ao longo dos anos, uma organização social autônoma que encontrou ressonâncias em muitos outros mundos. Nas últimas décadas, o lema zapatista ganhou força em uma miríade de movimentos³ que compartilham da defesa das autonomias e/ou da justiça climática a partir da perspectiva de uma “politização da natureza”⁴.

A militante indígena Txai Suruí citou as mulheres zapatistas na sua fala de abertura da COP26: “A Terra está falando e nos diz que não temos mais tempo. [...] Vamos continuar pensando que com pomadas e analgésicos os golpes de hoje se resolvem, embora saibamos que amanhã a ferida será maior e mais profunda”⁵. Em entrevista, ela argumenta sobre como a luta pela autonomia no zapatismo é inspiradora para seu povo e para diversos outros povos indígenas na América Latina. Um dos principalmente motivos dessa inspiração seria a capacidade do zapatismo de articular a defesa de uma autonomia territorial local a uma crítica global anticapitalista (Lacerda, 2022). Como aponta Bâschet (2021), a noção de “um mundo de muitos mundos”, proposta pelo movimento, articula a luta indígena, anticapitalista e uma resistência planetária em um entrelaçamento entre múltiplas escalas.

O lema zapatista ecoa a defesa da solidariedade entre os múltiplos mundos em meio ao colapso ecológico que é global, ao mesmo tempo que explicita uma ruptura com o paradigma presente em parte da esquerda e de movimentos ecológicos, ancorado na defesa da transformação social por um único caminho (cosmo)político. Assim, observamos movimentos que afirmam as autonomias por distintos caminhos. A intelectual mixe Yasnaya Aguilar Gil (2018), por exemplo,

¹ | Tradução nossa de trecho da *Cuarta Declaración de La Selva Lacandona*, disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.

² | Os mayas, que se dividem em diferentes povos e línguas, formam a maioria da população indígena em Chiapas. Carlos Lenkersdorf, em seu texto *Cosmovisión maya*, define os maya como: “[...] cerca de trinta povos ou nações com idiomas relacionados, mas diferentes. Derivam-se de um campo comum denominado protomaia que não é mais falado e que foi em parte reconstruído por alguns linguistas” (Lenkersdorf, p. 10: 1999).

³ | Como o altermundialismo, movimentos indígenas e curdos pela autodeterminação, movimentos contra a destruição de rios e montanhas sagradas, movimentos de mulheres que conjugam a luta ecológica, antipatriarcal e anticolonial, dentre outros.

⁴ | Movimentos que trazem à tona a questão de referências humanas e não humanas como parte ativa na luta pela terra ameaçada pelo avanço do capitalismo (La Cadena, 2010).

⁵ | Fala proferida por Txai Suruí na Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas, ocorrida em 2021, na Escócia. É possível acessar o discurso completo em: <https://www.youtube.com/watch?v=1gnUH7HNBAU>. Acesso em: 28 mar. 2023.

conclama a uma confederação de nações autônomas, buscando desarticular práticas nacionalistas que fazem crer que o México é uma nação única e indivisível. Distinguindo-se da palavra de ordem zapatista “*nunca más um México sin nosotros*”, sua proposta é criar um “*nosotros sin México*”. Vemos ainda, na cosmopolítica wixaritari, todo um processo de “renovação do mundo” concretizado em uma confederação de povos indígenas no ocidente do México. A questão não seria perseguir uma meta ambientalista, de como salvar o planeta, mas criar e recriar mundos (Naurtah, 2018).

Acompanhando a explosão de protestos desses mundos ameaçados pela possibilidade de destruição imediata, há uma ressonância também nos debates acadêmicos, especialmente no que diz respeito às discussões sobre o *pluralismo ontológico* ou *pluriverso*. O *pluriverso* não é um termo estritamente usado pelos zapatistas, mas por autores (de diversas áreas, mas sobretudo da Antropologia e Filosofia) que, inspirados pelo zapatismo e por outros movimentos, recusam a “monarquia ontológica” em tempos de Antropoceno (La Cadena & Blaser, 2018).

Destacamos duas obras que abordam o conceito do *pluriverso* e têm o lema zapatista como epígrafe. O primeiro é o livro *Pluriverso* (Khotari *et al.*, 2021), que traz nos seus verbetes uma compilação de conceitos e práxis que buscam desafiar a ontologia moderna do universalismo em prol da multiplicidade de universos possíveis. Para os organizadores do livro, a recusa zapatista de um mundo único estaria diretamente articulada à multiplicação de paradigmas alinhados às propostas de pós-desenvolvimento. A máxima zapatista seria, então, o ponto de partida de uma forte crítica à noção de desenvolvimento, assim como possibilitaria abrir caminhos para sua superação.

O segundo livro intitula-se *A World of Many Worlds*, organizado por Marisol de La Cadena e Mario Blaser (2018). Os diversos artigos que o compõem buscam reconsiderar a gramática material-semiótica da relação entre mundos a partir do *pluriverso*. Tal conceito estaria imbricado na proposta de ontologia política que opera com base na presunção de mundos divergentes constantemente surgindo por meio de negociações, enredamentos e cruzamentos. Os organizadores do livro inspiram-se no convite zapatista e definem o *pluriverso* como mundos heterogêneos unindo-se como uma ecologia política de práticas, negociando seu difícil estar junto na heterogeneidade. A oportunidade do *pluriverso* surgiria, paradoxalmente, diante da acentuação do colapso ecológico no Antropoceno.

Neste sentido, o Antropoceno, por um lado, intensifica forças políticas e econômicas que se estabeleceram pela primeira vez no século XVI e adquirem, no atual contexto, um poder destrutivo sem precedentes. Mas, por outro lado, essas drásticas circunstâncias também abrem caminhos para o questionamento dos fundamentos do “mundo do poderoso”, que só aceita seu próprio mundo destrutivo. É por isso que o momento histórico atual pode ser aquele em que as pessoas reconsideram a exigência de que os mundos sejam destruídos e formulam as condições para a re-

constituição dos mundos (La Cadena & Blaser, 2018). Assim como para Txai Suruí, também para os autores de ambos os livros tal questionamento não passa por soluções “reformistas”, mas traz uma exigência de radicalidade em diferentes caminhos: demanda levar a sério a existência e o poder de seres não humanos (Stengers, 2018), desestabilizar a divisão entre “aqueles que sabem” e “aqueles que acreditam” e a divisão entre natureza e cultura que torna o mundo um (La Cadena & Blaser, 2018), questionar as noções de crescimento e universalismo, pilares da modernidade ocidental capitalista (Khotari *et al.*, 2021).

Ambos os livros estão permeados pela tensão entre o reconhecimento acadêmico e político do colapso ecológico que ameaça erradicar as vidas na Terra e as demandas de autodeterminação e autonomias apresentadas por mundos cujo desaparecimento foi assumido no início do Antropoceno. Uma das questões fundamentais parece ser: como pensar a multiplicidade diante do colapso ecológico de um mesmo mundo? O *insight* zapatista possibilitaria não resolver tal tensão, mas, justamente, abrir um *pluriverso* de possibilidades.

Considerando, então, as ressonâncias da máxima zapatista, experimentamos, neste artigo, pensar o trecho em destaque da Quarta Declaração da Selva da Lacandona, a partir de etnografia realizada *com* educadores zapatistas tzotzil⁶. Ao mencionar os autores do *pluriverso*, já explicitamos algumas das nossas estratégias de autorreferência (Strathern, 2006), marcada especialmente por parte da etnologia no Brasil que propõe uma “rotação de perspectiva”⁷. É preciso observar ainda, como aponta Lares (2020) ao abordar a teoria-prática rarámuri, que as premissas e implicações da mudança climática e de Antropoceno estão presentes de maneira prévia e paralela nas cosmopolíticas de outros povos. Cabe explorar como essas cosmopolíticas nos afetam. Seguimos apresentando o caminho percorrido nesta pesquisa.

Vivi por mais de um ano em Chiapas⁸, quando tive a oportunidade de frequentar diferentes espaços do movimento zapatista: eventos abertos para simpatizantes de todo o mundo, comunidades⁹ onde vivem bases de apoio zapatistas, espaços educativos autônomos voltados para alunos não zapatistas. A discussão apresentada neste artigo é baseada especialmente no diálogo que estabeleci enquanto aluna de tzotzil do Centro de Español y Lenguas Mayas Rebelde Autónomo Zapatista (CELMRAZ), um curso de espanhol e tzotzil voltado para alunos não zapatistas, no Caracol de Oventik. O CELMRAZ me possibilitou conviver de maneira mais próxima com educadores de educação autônoma que vivem em povos falantes de tzotzil na região dos Altos de Chiapas.

Durante o percurso, algo me chamou atenção: a educação autônoma era construída pelos indígenas zapatistas e para eles próprios, mas também pelos indígenas zapatistas para os apoiadores não indígenas. O CELMRAZ possibilitava inverter a relação colonial habitual, já que os indígenas eram os professores dos

6 | O termo *educadores* é uma tradução equívoca nossa para designar os *promotores autónomos de educación* que são indígenas das comunidades que têm uma formação contínua em educação autônoma nos espaços do movimento. Em tzotzil, o educador/promotor é chamado *jnikesvany*, que significa “a pessoa que move”. Sobre isso, ver mais em Morel (2023).

7 | Tal deslocamento parte do princípio de que a dominação político-econômica das sociedades indígenas pela “sociedade envolvente” e seu aparelho de Estado não deve levar ao privilegiamento teórico da segunda, o que pressuporia um englobamento absoluto, heteronômico, dos povos politicamente dominados pelo Estado-Nação. Trata-se de insistir, na construção do trabalho etnográfico, sobre a realidade e a efetividade das resistências à unificação promovida pela lógica estatal. Ver, por exemplo, Lima (1996), Viveiros de Castro (2002a).

8 | Cheguei a Chiapas pela primeira vez em dezembro de 2013 para participar da festa de vinte anos do levante zapatista e da Escuela Zapatista. Voltei para realizar etnografia para minha tese de doutorado nos anos seguintes (grande parte do ano de 2015, trechos de 2016 e 2017).

9 | É importante ressaltar que usamos o termo “comunidade”, recorrentemente utilizado por indígenas e não indígenas na região para designar localidades onde vivem os indígenas zapatistas e não zapatistas.

brancos. Este não é, então, um trabalho estritamente sobre a educação zapatista¹⁰ ou uma comunidade específica, mas parte desse espaço educativo do movimento de abertura para outros. Lá, os educadores zapatistas estabelecem não uma relação mimética, ou um processo de aculturação, mas traduções “equivocas”¹¹ dos mundos de esquerda dos brancos.

O caminho percorrido também está relacionado com uma postura do próprio movimento zapatista: por uma série de questões que envolvem segurança e opções políticas, quando realizei a pesquisa, o movimento não se colocava aberto para receber pesquisadores ou pessoas de fora nas comunidades por um tempo prolongado, o que impossibilitaria um tipo de pesquisa mais clássica. A pesquisa que realizei está relacionada, então, com o meu vínculo com a militância e como aluna do zapatismo nos espaços de abertura do movimento, e teve o consentimento informado dos meus interlocutores, que colocaram como única condição que seus nomes não fossem identificados¹². Cheguei ao movimento, antes de tudo, por conta da minha militância em grupos de educação popular no Rio de Janeiro; tal envolvimento permitiu uma relação de confiança e abertura nos espaços que frequentei.

Partindo de um respeito escrupuloso à “imaginação conceitual”¹³ dos nossos interlocutores, questionamos: Como pensar a afirmação de “um mundo de muitos mundos” com educadores zapatistas? Trata-se, então, de tomar as *ideias* dos indígenas zapatistas como *conceitos*¹⁴. Diferente da lógica da “educação bancária” criticada por Paulo Freire (1987), não há uma simples “transmissão de conteúdo”, mas uma implicação mútua entre educadores zapatistas e alunos não indígenas¹⁵. O experimento de pensar essa citação, que tem tido tantas repercussões teóricas e políticas, “como se” os educadores zapatistas estivessem preocupados em discuti-la como conceitos, possibilita também um deslocamento em relação a conceitos que são comuns ao que nós entendemos como política.

Veremos também como o zapatismo não é um movimento homogêneo, há “muitos mundos” no zapatismo. Por isso, buscamos explicitar as diferentes vozes internas ao movimento, que dialogam nas divergências (Stengers, 2018). Para começar, faremos uma breve explanação sobre a Declaração, situando o contexto em que foi escrita. Em seguida, vamos para outros tempos e espaços, experimentando pensar alguns dos seus termos, como palavras, mundo, verdade, a partir dos deslocamentos trazidos pelos educadores zapatistas tzotzil com quem dialoguei no CEL-MRAZ. Por último, discutimos sobre as diferentes teorias do fim do mundo apresentadas pelos mesmos educadores zapatistas.

10 | Para conhecer mais sobre a proposta do Sistema de Educação Autônomo Zapatista, ver, por exemplo, Barronet (2012) e Gutierrez (2005).

11 | A ideia de equívoco aparece aqui em sentido semelhante ao apontado por Eduardo Viveiros de Castro: “A equivocação não é o que impede a relação, mas o que a funda e impele: a diferença de perspectiva. Para traduzir é preciso presumir que uma equivocação sempre existe, e é isso que comunica as diferenças ao invés de silenciar o outro presumindo uma univocidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e nós estamos dizendo”. (Viveiros de Castro, 2004: 8)

12 | Por este motivo os chamo, neste artigo, de “educadores zapatistas”, o que não é uma busca por generalizar os distintos educadores zapatistas, nem por construir homogeneizações sobre a educação zapatista, ou sobre os indígenas da região, mas sim uma maneira de colocar um “pasamontaña” nos seus nomes.

13 | Em relação a esse debate, recordamos os três imperativos básicos do pacto etnográfico apontados por Bruce Albert (1997), que afirma que o antropólogo deve, em primeiro lugar, fazer justiça à imaginação conceitual de seus interlocutores, em seguida, levar em conta o contexto sociopolítico pelo qual esse se insere, e, por último, ter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica.

14 | As ideias zapatistas aparecem como “dotadas de uma significação propriamente filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico” (Viveiros de Castro, 2002).

15 | Compartilhamos, então, das preocupações de Lucas da Costa Maciel (2018) sobre a importância de reconhecer o papel pedagógico do zapatismo ao realizar uma etnografia com os zapatistas, em que caminhamos perguntando, sem simplesmente descrever o mundo do outro, mas produzindo um mundo-ponte.

AS DECLARAÇÕES DA SELVA DA LACANDONA

A famosa citação do “mundo de muitos mundos” está contida na Quarta Declaração da Selva da Lacandona, divulgada pelo movimento zapatista em 1º de janeiro de 1996, dois anos após o levante armado de 1994. As Declarações da Selva da Lacandona são comunicados públicos dos porta-vozes zapatistas que ganham ressonância nas redes nacionais e internacionais de apoiadores do movimento. A Quarta Declaração foi escrita em um momento de aumento do desgaste nas negociações entre o governo mexicano e o movimento. Logo após o levante, o EZLN apresenta uma lista de demandas ao governo, que em contrapartida propõe algumas mudanças legais. Os zapatistas vão consultar suas bases sobre a proposta do governo. E, assim, começa um considerável período de negociações, idas e vindas, que incluía mobilizações tanto do movimento zapatista quanto de diversos outros movimentos e setores da população¹⁶.

É preciso ressaltar que o governo, ao mesmo tempo que anunciava publicamente uma tentativa de diálogo e pacificação, aumentava cada vez mais a militarização na região. Em 1995, o então presidente Ernesto Zedillo afirmava em rede nacional que havia descoberto a identidade dos dirigentes zapatistas e expedia ordens de prisão contra esses. Essas ordens de prisão não chegaram a ser concretizadas, pois o Exército mexicano não conseguiu encontrar os dirigentes na Selva; no entanto, avançou sobre várias comunidades de Chiapas. Em apenas quinze dias, mais de 20 mil pessoas foram desalojadas de suas comunidades¹⁷.

Tal processo de militarização da região é denunciado explicitamente na Quarta Declaração:

Iniciado o diálogo com o supremo governo, o EZLN se viu traído no seu compromisso de buscar uma solução política para a guerra iniciada em 1994. Fingindo disposição para o diálogo, o mau governo optou covardemente pela solução militar e, com argumentos torpes e estúpidos, desatou uma grande perseguição política e militar que tinha como objetivo supremo o assassinato da direção do EZLN. (EZLN, 1996)

Diante do avanço militar, o movimento zapatista torna-se cada vez mais descrente das possibilidades de negociação e acordo com o governo mexicano, mas ainda assim não desiste de construir os Acordos de Paz de San Andrés assinados em 1996, alguns meses após a divulgação da Quarta Declaração. Esses Acordos, embora não tenham sido executados, foram um marco nas discussões entre os movimentos indígenas e o Estado no que diz respeito aos debates em torno da autonomia¹⁸. Outro ponto importante também destacado na Quarta Declaração é o chamado feito a uma nova frente política, que possibilite a confluência de diferentes forças

16 | Sobre tal aspecto da história do zapatismo, ver: Reyes Ramos (2001), Bäschet (2021).

17 | A linha de ação, apoiada no combate militar, era efetuada através da Secretaría de Defensa Nacional (Sedena) com os objetivos explícitos de: “destruir la voluntad de combatir del EZLN”, “organizar secretamente a certos sectores de la población civil, dentre ganaderos, pequeños propietarios y individuos caracterizados con um alto sentido patriótico, quienes serán empleados a órdenes en apoyo de nuestras operaciones” e ainda “aplicar la censura a los diferentes medios de difusión masivas” (Dominguez, 2006: 184). Esse trecho deixa clara a própria vontade do governo em angariar civis com “alto sentido patriótico” para seguir suas operações militares. Esses civis logo se tornaram grupos paramilitares e passaram a constituir uma das principais práticas de contrainsurgência.

18 | Dentre pontos que atravessam os direitos da mulher indígena, a educação pluriétnica, esse documento estabelece o compromisso do governo mexicano com a autodeterminação dos povos indígenas. Um dos pontos mais polêmicos da negociação de San Andrés, que não entrou no documento final, foi a possibilidade de reformar o artigo 27 da Constituição para garantir a integridade territorial dos povos indígenas. A não entrada desse ponto desagradou bastante ao movimento zapatista, que sempre demonstrou ter a questão da terra como um nó central da luta por autonomia.

políticas, movimentos, povos, coletivos: um espaço de “encontro de vontades”. Em oposição ao mundo de um mundo trazido pela militarização estatal, o zapatismo propõe a criação de uma frente de muitos mundos.

Esse chamado zapatista ganha ecos não apenas no México, mas internacionalmente. Como mencionado por Guiomar Rovira (2009), há uma rede transnacional de diversos coletivos e pessoas que também se desdobra em movimentos não convencionais, no altermundismo ou movimento antiglobalização, como as mobilizações de Seattle em 1999. A autora acentua o caráter não formal e flexível dessas redes que têm como referência o zapatismo, sem que necessariamente o movimento as tenha planejado ou tenha decisão direta sobre elas. Após o período pesquisado por Guiomar Rovira – do levante até os primeiros anos do século XXI –, há um importante acontecimento: em 2005, é publicada a Sexta Declaração da Selva da Lacandona e o fortalecimento de uma rede em torno desta.

A Sexta é uma proposta zapatista de composição com outras pessoas e movimentos do México e do mundo com o seguinte rumo:

La Sexta es una convocatoria zapatista. Convocar no es unir. No pretendemos unir bajo una dirección, ni zapatista ni de cualquier otra filiación. [...] El destino es el mismo, pero la diferencia, la heterogeneidad, la autonomía de los modos de caminar, son la riqueza de la Sexta, son su fuerza. (EZLN, 2013)

A Sexta não sugere a fundação de um grupo homogêneo, mas se coloca como uma possibilidade de composição a partir das diferenças, propondo conexões de organizações locais de acordo com as dinâmicas e possibilidades das diferentes geografias.

Mais recentemente, em 2021, o movimento emitiu uma *Declaração pela vida*, que iniciava falando da multiplicidade de movimentos e coletivos em resistência – mulheres, transexuais, povos indígenas, associações de bairros etc. – e, ao final, ao invés da habitual referência de que falam “*desde el sureste mexicano*”, estava escrito “*Planeta Tierra*”. Nesta Declaração eles mencionam: “A convicção de que são muitos os mundos que vivem e lutam no mundo. E que toda pretensão de homogeneidade e hegemonia atenta contra a essência do ser humano: a liberdade” (EZLN, 2021).

As Declarações em questão foram escritas pelos “porta-vozes oficiais” do zapatismo. Há críticos do zapatismo que denunciam um suposto dualismo entre as palavras e as práticas do movimento, que seria produzido por uma “política ventríloqua” (Pitarch, 2004) dos militantes brancos do movimento em relação aos indígenas¹⁹. No entanto, outros autores argumentam sobre a possibilidade de “interação criativa” (Baschê, 2004) entre diferentes ideias-forças políticas e culturais (marxista, indígena maya, teologia da libertação, educação popular) que atravessam o zapatismo, o que impede que ele seja interpretado como um todo único

19 | A história de surgimento do zapatismo é marcada pela relação com um grupo guerrilheiro vindo de origem urbana que viveu por anos na clandestinidade entre os indígenas mayas da região.

homogêneo, redutível, em última análise, a mais uma fantasia política “branca”, em que os indígenas continuam no lugar de objeto. Próximos deste último caminho, dialogando com os muitos mundos no zapatismo, pensamos as declarações oficiais do zapatismo sem deixar de lado o caráter ativo dos participantes do movimento, e seu trabalho de elaboração intelectual (Millan, 2014; Levya, 1999).

Uma década após a publicação da Quarta Declaração, iniciei minha pesquisa em terras chiapanecas. A militarização da região seguia, e os zapatistas já não buscavam mais a negociação com o Estado, mas sim ampliar as heterogêneas redes de muitos mundos (Baschê, 2021). Foi um período de diversas atividades abertas para apoiadores não indígenas, que vinha junto da denúncia da “grande tormenta” que se instaurava.

AS PALAVRAS VERDADEIRAS (QUE CAMINHAM PELO MUNDO)

Na citação zapatista do mundo de muitos mundos, as palavras são protagonistas: elas caminham pelo mundo, são verdadeiras e fazem pessoas. Em tzotzil, a tradução mais comum para palavra é *k'op* que, segundo os educadores zapatistas, também pode significar “língua, guerra, luta, problema”. Estudos etnográficos apontam como a palavra funciona entre os indígenas da região como um ser animado (Pitarch, 2013). As pessoas humanas não apenas falam, mas são “faladas” pelas palavras. Durante as aulas, os educadores zapatistas afirmam: “*Eso no soy yo que estoy hablando, o enseñando, es lo que dice la propia lengua*”. Percebemos uma relação um pouco diferente daquela a que estamos acostumados na tradição ocidental, em que a língua pertence às pessoas humanas, mas aqui, há uma relação imanente em que são os humanos que pertencem à língua. Sendo assim, não são os educadores que falam as palavras nas aulas, mas as palavras falam através dos educadores, junto de toda a vida dos povos. As palavras e os muitos mundos falam através da Declaração zapatista.

Além disso, a palavra também é uma *tradução equívoca*: diferentemente da noção comum de que palavra e diálogo são uma maneira de resolver os conflitos, aqui as palavras parecem caminhar junto dos conflitos (Pitarch, 2013). Golpes e palavras podem ser a mesma coisa. Por diversas vezes, percebi um estranhamento dos alunos não indígenas diante dos silêncios e das poucas palavras dos zapatistas. Diferente dos longos comunicados dos “porta-vozes oficiais” do zapatismo, os educadores zapatistas costumam ser bem concisos nas suas falas, assim como nos seus gestos²⁰. É frequente escutá-los terminarem suas curtas falas públicas com a expressão: “*Esa es mi poca palabra*”. Há uma preocupação explícita dos educadores ao ensinar a língua tzotzil de que é preciso ter cuidado com cada palavra, pois a língua é conflito e luta.

Na declaração zapatista, vemos também ressaltada a importância das pala-

20 | Sobre a dimensão do controle do corpo entre os tzotzil, sugiro o interessante artigo de Boyer (2012).

vras que não são apenas uma convocação para o diálogo, mas luta contra o mundo dos poderosos, onde só cabem os grandes e os seus servidores. Em oposição a esse mundo, a Declaração adverte que há (algumas) palavras e mundos que são verdades e verdadeiros.

Certa vez, uma educadora zapatista contou: “*Las palabras están relacionadas con la vida, aquí en la organización [zapatista] ha habido lucha, vivimos hace mucho una guerra, que pasa por las armas, pero también por el uso de nuestra lengua. Eso todo, esa expresión bats’i k’op dice respecto no sólo a una palabra, pero en cómo viven los pueblos*”. Palavra e língua (*k’op*) estão frequentemente associadas a *bats’i*, que pode ser traduzido como verdadeiro.

Mais uma *tradução equívoca*, *bats’i* parece divergir da teoria da verdade do racionalismo moderno, na qual o sujeito alcança a verdade por meio da consciência em oposição aos sentidos. Essa última noção exclusivista de verdade faz parte da ocupação ontológica colonial que Jonh Law (2015) chamou de “o mundo de um mundo”, a saber, o mundo que se apresenta como exclusivo, pois conhece a única verdade e se concedeu o direito de assimilar e anular os outros mundos relegados à posição de crenças. Já *bats’i* não é a verdade de todo o mundo, ou do único mundo, mas da experiência de um povo de um lugar. Outros povos têm outras *bats’i*. O que tampouco é sinônimo de uma verdade relativista: *bats’i* quer dizer ser originário de um lugar, pertencente a um lugar próprio. O verdadeiro é o que é próprio de um lugar, ou melhor, o que está em seu lugar próprio, no duplo sentido de pertencente a esse lugar e de apropriado a ele.

Verdade aqui está diretamente relacionada com a vida dos povos. O *bats’i k’op* não se refere apenas ao *tzotzil*, mas é também a língua e as palavras que falam os *tzetales*, *tojolabales* e mesmo os indígenas de Oaxaca, ou seja, todos os que falam uma língua própria de um povo. Uma outra tradução para *bats’i* é “originário” (Gossen, 1979). A noção de verdade, verdadeiro, originário qualifica questões centrais para os educadores zapatistas com quem convivi.

Há, por exemplo, a educação verdadeira (*chanel*), que é a educação de um povo de um lugar, seria a possibilidade de conhecer junto, entre humanos, mas também aprender com as formigas, os insetos, a água. Uma educadora contou: “*Es un proceso de matrimonio con la naturaleza, de confirmar que estamos vivos*”. A educação verdadeira não separa a mente do corpo, nem a pessoa da terra, ela parte de uma relação vital com a natureza (Morel, 2023; Barronet, 2012).

Outra expressão comum é o trabalho verdadeiro (*a’mtel*), aquele feito para a própria família e comunidade. Com esse tipo de trabalho, cada um tem seu próprio tempo, ninguém pode determinar quanto e como cada um deve trabalhar. Em outras palavras, o que determina esse trabalho são as necessidades de cada família, comunidade e da organização autônoma. Uma educadora zapatista conta que *a’mtel* significa que o trabalho não está separado da vida, mas faz parte dela.

Também há a comida verdadeira (*bats'i lekil ve'elil*), que é a comida natural que vem da terra, sem uso de agrotóxicos e sem transgênicos. O milho é a principal comida verdadeira, base alimentar dos indígenas da região, chamado de *ixim*. Mas não qualquer milho: os zapatistas também falam em *bats'i ixim* (milho verdadeiro), para denominar o milho que não é transgênico. Uma educadora zapatista explica que é uma luta muito grande para se alimentar de comida verdadeira: “*Hay mucha comida fabricada, con eso hay más enfermedades que son desconocidas. Tambien hay el uso de los químicos. Nosotros, zapatistas, no utilizamos químicos, pero los partidistas usan, lo que afecta nuestra tierra y tiene un olor que va en el viento*”. Junto ao aumento da comida industrializada, a ameaça dos agrotóxicos e dos transgênicos é uma constante nas comunidades e afeta bastante a produção do milho.

Além disso, há as pessoas verdadeiras, *bats'i ants vinik*, que podemos traduzir como mulher e homem originário ou indígena. Nas palavras de uma educadora: “*es el hombre que vive en un pueblo toda la vida, tiene una raíz, es originario del pueblo mismo donde vive*”. O conceito de pessoa verdadeira aparece vinculado à possibilidade de estabelecer uma relação própria com a terra, o que é o completo oposto de ser proprietário de uma terra, e nesse sentido transcendê-la, englobá-la, contê-la como sua “coisa”. E a relação com a terra se dá em termos bem específicos. Em um exercício reflexivo, a terra ganha uma conotação distinta de terra “recurso” (no sentido mais capitalista), ou de “bem universal” (como colocam teorias ocidentais mais progressistas) – ambos os casos vinculados à noção de propriedade privada, ainda que o segundo termo se refira à “função social” da propriedade. A terra não é um substrato inerte, um objeto que se pode possuir. Não é a terra que pertence às pessoas, mas as pessoas pertencem à terra, pertencem a um lugar.

Retomando a declaração zapatista podemos pensar o mundo de muitos mundos, não como uma propriedade ou recurso, mas um lugar ao qual as pessoas verdadeiras pertencem. As palavras e os mundos verdadeiros divergem da noção exclusivista e unicista de verdade e apontam para uma noção de pertencimento, em que não há supremacia de um mundo, nem de uma espécie.

O pluralismo ontológico que se desdobra a partir da declaração zapatista também é frequentemente associado às teorias do perspectivismo ameríndio (Lima, 1996, Viveiros de Castro, 1996). A importância de discutir essas possíveis conexões é apontada por Peter Pál Pelbart e Mariana Lacerda:

Há causas comuns entre o zapatismo e os indígenas brasileiros, mas ainda estamos longe de aprender as possíveis conexões, e diferenças, mais profundas entre essas duas resistências, seja no plano cosmológico ou cosmopolítico. Estudos etnográficos apontam indícios do que se chama de perspectivismo ameríndio na tradição indígena do sudoeste mexicano. Não é inverossímil associar tal pluralismo ontológico com o lema mais explicitamente político “um mundo onde caibam muitos mundos” – que aparece nos centros culturais, comunitários e

administrativos das comunidades zapatistas. (Lacerda & Pál Pelbart, 2022: 10-11)

São muitos os paralelos possíveis entre perspectivismo ameríndio e zapatismo, ou ainda, em relação às noções de política das sociedades ameríndias das terras baixas da América do Sul. Como aponta Pedro Cesarino (2020), há, nestas terras, um regime cosmopolítico no qual as palavras se prestam a conectar mundos múltiplos. Não pretendemos esgotar esses potentes paralelos, mas abrir caminhos a partir de um breve exercício reflexivo.

A antinomia observada por Eduardo Viveiros de Castro (2002b) ao discutir o perspectivismo indica como, por um lado, os ameríndios são etnocentricamente avaros na extensão do conceito de humanidade. Esse aspecto da antinomia parece válido para os educadores, já que, na expressão o homem verdadeiro (*bats'i vinik*), o verdadeiro faz referência ao próprio povo de quem fala. Ao mesmo tempo, o outro lado da antinomia também parece válido, pois, assim como descrito entre os indígenas “perspectivistas”, os educadores zapatistas apontam para a multiplicidade de pontos de vista sobre o mundo.

O homem verdadeiro (*bats'i vinik*) não é equivalente a um único povo, mas cada povo é verdadeiro para si, assim como cada ser que existe no mundo. Os educadores zapatistas reiteram que tudo que existe no mundo tem valor, tem seu próprio *ch'ulel*. Os estudos etnográficos clássicos de Vogt (1969) entre os tzotzil mostram a centralidade do *ch'ulel* (alma) nas plantas domesticadas (como feijão e milho), montanhas sagradas, casas, deidades. Segundo Vogt, as interações mais importantes não são entre humanos, nem entre humanos e objetos materiais, mas entre os *ch'ulel* dos seres humanos e não humanos. Pedro Pitarch (1996), em estudos contemporâneos, afirma que entre os tzeltal é comum que a pessoa reúna em si mesma diversos *ch'ulel*. O *ch'ulel* seria equivalente a pontos de vista, formando uma multiplicidade de perspectivas internas à pessoa.

Ser verdadeiro e ter *ch'ulel* parece indicar uma posição de sujeito, a partir da atribuição de intencionalidade consciente e de agência aos humanos e não humanos. Mais antropomórficos do que antropocêntricos (e, talvez, não por acaso, assumidamente preocupados com a forma e o valor do que existe), os educadores parecem indicar que uma legião de outros seres que os humanos têm forma “humana”, uma forma própria, com sua função e agência no mundo, o que significa, consequentemente, que nós humanos não somos assim tão especiais.

Além dos educadores zapatistas e alunos não zapatistas, havia outra presença constante nas aulas: as árvores. Para a surpresa dos alunos, em uma das primeiras aulas, um educador sugeriu que observássemos as árvores, suas formas, suas partes, para em seguida tentarmos dizer algo a elas. Para explicar melhor por que veem como veem, uma educadora desenha uma pessoa e uma árvore. Ela explicou que

os lábios de uma pessoa são como as folhas de uma árvore e têm o mesmo nome, *yanaeik*. A barba são como as pequenas raízes e têm o mesmo nome, *xi'k*. Os pés são equivalentes às raízes, ambos chamados de *akanil*. *O'osil* é um dos nomes para coração de uma pessoa e é o mesmo nome dado para o meio da árvore. E por aí segue sua explicação, concluída com a afirmação de que uma árvore está sobre a terra assim como as pessoas e os animais e são, portanto, seres verdadeiros. O verdadeiro pode qualificar pessoas humanas ou outras que humanas pertencentes à terra.

Perguntei, então, a essa educadora se poderíamos dizer que uma árvore é humana. Ela responde que não se trata simplesmente de humanizar a árvore, mas de aprender a reconhecê-la. Cada coisa tem seu lugar no mundo, por isso o respeito é muito grande e importante desde a origem. Um conceito interessante que atravessou as aulas foi o do reconhecimento da grandeza recíproca do outro (*ichbail ta muk*), que é a possibilidade de perceber que tudo deve ter seu lugar no mundo, principalmente as diferenças. O termo recíproco é particularmente interessante para pensarmos em termos de pluralismo, pois não se trata apenas de um reconhecimento unilateral.

A preocupação de reconhecer o valor das coisas que existem está ligada à raiz (*yibel*) de cada coisa. A pessoa caminha, mas também tem sua raiz. Para pensar qual é a raiz de uma pessoa é preciso saber de onde vem sua força para ela existir. As árvores estão sempre com suas raízes, com uma intensa ligação com a terra, sabem como se alimentar.

Percebemos como a noção de *bats'i*, enquanto verdadeiro e pertencimento, que nos permite conectar as reflexões dos educadores zapatistas com o perspectivismo ameríndio, também aponta diferenças²¹. Uma delas diz respeito às reflexões sobre a antítese do verdadeiro. Apesar de os educadores zapatistas não nomearem o que seria o oposto do *bats'i*, que chamaríamos de falso, frequentemente fazem referência a situações que levam a perder o pertencimento à terra, que enfraquecem o *ch'u'lel*. Diferente das árvores, as pessoas humanas, ao viverem nas grandes cidades, podem perder sua conexão com a terra e isso faz com que percam seu lugar. Os zapatistas mais velhos que conheci relataram ter grande respeito pelas árvores, justamente porque, quando vivas, elas estão sempre conectadas com a terra.

A possibilidade de enfraquecer o que aqui chamamos, em uma *tradução equívoca*, de humanidade (que, como já vimos, não se restringe ao que entendemos, na tradição ocidental, como pessoas humanas) é um temor recorrente dos educadores zapatistas. Eles afirmam frequentemente que a força vital dos seres está sendo destruída pela ação capitalista e colonizadora. Lembrando as declarações do povo curdo (Öcalan, 2016), também, para os educadores, o capitalismo é antinatural. Mais uma tradução equívoca, o capitalismo não é apenas um modo de produção explicado pelas relações sociais, mas é a antítese do ser verdadeiro. O capitalismo se estabelece por relações de trabalho falso, em que é preciso trabalhar para outros contra as suas próprias necessidades; produz um alimento falso, que faz adoecer; uma educação

21 | Outra distinção em relação ao perspectivismo, interessante de ser aprofundada em trabalhos futuros, é a existência de multiplicidade como algo interno à pessoa (Pitarch, 1996). A constituição da pessoa e da sociedade indígena na região seria marcada fundamentalmente pela presença interiorizada dos estrangeiros inimigos.

falsa, que separa o corpo da mente; enfurece os deuses, donos dos lugares importantes do mundo; não possibilita o respeito recíproco, não permite que se dê valor ao que existe; é uma desregulação, “des-lugarização” de um mundo perfeito; separa as pessoas de seus lugares, da terra – é o contraste com a possibilidade de ser um homem ou mulher verdadeiros (*bats’i ants vinik*). Poderíamos dizer que o “mundo de um mundo”, a que fazem referência os autores do *pluriverso*, pode ser pensado com os educadores zapatistas como um mundo falso, que enfraquece e tira o lugar de outros mundos e palavras, podendo levar até ao fim do mundo.

OS FINS DO MUNDO

Os antigos profetas mayas anunciaram a chegada de epidemias, guerras e cataclismos na época colonial. Vapnarksy (2017) assinala como, séculos depois, os mayas contemporâneos seguem interpretando o presente à luz das profecias. Para refletir sobre elas, é preciso considerar que os diferentes estudos etnográficos na região apontam para uma temporalidade cíclica²², em que o futuro²³ está contido no passado. Neste sentido, o fim do mundo vai acontecer pois ele já sucedeu.

Segundo Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), a história dos mayas conheceu alguns “fins”. Um deles foi a progressiva decadência em VII-X A.D. que sofreu essa poderosa civilização de grandes construções, provavelmente devido a uma combinação de conflitos sociopolíticos (revoltas e guerras) e um prolongado estresse ambiental (secas e esgotamento do solo). É interessante como os autores indicam que, mais do que um primeiro “fim do mundo” passado no período pré-colombiano, talvez o que tenha ocorrido seria algo às vezes até mais impensável do que o fim de um mundo: o fim de um Estado, com a retomada da autodeterminação dos povos a ele submetidos. Em seguida, com a invasão da América no século XVI, os mayas, como os demais povos do continente, sofreram com o genocídio dos povos ameríndios, a partir da imposição de um novo Estado colonial e do Mercado. Entretanto, ainda diante dessa tentativa de extermínio desses mundos, os mayas dos dias de hoje não apenas resistem na sua língua e existência, como são aqueles que, diante de cenário ainda tão similar ao das Américas no século XVI (um mundo invadido e dizimado por bárbaros estrangeiros), oferecem a experiência de uma das insurreições populares mais bem-sucedidas.

Ainda que a preocupação com o “tema aparentemente interminável do fim do mundo” não seja explicitada na Declaração zapatista em questão, ela é recorrentemente mencionada por porta-vozes oficiais do movimento e por nossos interlocutores educadores. Desde 2015, surgem constantes referências por parte dos subcomandantes zapatistas, tanto nos comunicados, como nos encontros públicos, em relação à “grave tormenta” em que já nos encontramos²⁴, um novo momento do

22 | Os trabalhos de Gossen (1974), por exemplo, apontam como as profecias mayas fazem do futuro algo já conhecido; Le Guen (2012) mostra como há um retorno circular nos gestos.

23 | Vapnarksy (2017) aponta para a variedade de formas possíveis de futuro entre os mayas.

24 | A primeira referência a essa tormenta que se aproxima apareceu no comunicado de convocação para o Seminário do Pensamento Crítico frente à Hidra Capitalista (disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/04/01/la-tormenta-el-centinela-y-el-sindrome-del-vigia/>).

capitalismo no qual se alastram catástrofes e pobreza.

Buscaremos apresentar algumas das teorias sobre o fim do mundo que me foram expostas pelos educadores zapatistas. Veremos como elas articulam (sem necessariamente homogeneizar) as vozes dos antigos, a presença da teologia da libertação, as preocupações do movimento e a relação com não indígenas na região.

Foi no ConCiencias²⁵ a primeira vez que escutei um zapatista falar sobre o tema. No encontro, pude notar diversas perguntas que se repetiam: as perguntas giravam em torno de questões como o tempo de duração da Terra, a probabilidade de algo se colidir com a Terra, o tempo de duração do Sol e da vida, dentre outras. Neste mesmo encontro, diversos porta-vozes zapatistas afirmaram que, diante da catástrofe ecológica causada pela hidra capitalista, seria preciso reconfigurar as relações entre os conhecimentos. Para exemplificar, Subcomandante Moisés mencionou que, nas plantações de milho feitas na selva, antigamente eram necessários três meses para poder colher. Atualmente, os indígenas da região não podem mais contar com o ciclo antigo, pois a frequência da colheita diminuiu bastante. Nesse cenário, os conhecimentos científicos podem ajudar a lidar com tal situação dramática, especialmente quando estão em presença dos questionamentos indígenas que indagam os próprios fundamentos coloniais do conhecimento científico, o que estava ocorrendo no encontro.

Em outra ocasião, comentei distraidamente no Centro de Línguas o quanto o tempo tinha passado rápido, e uma educadora zapatista respondeu: “Sim, dizem que o tempo passa mais rápido quanto mais próximos estamos do fim do mundo”.²⁶ Os educadores apontaram diferentes explicações para o fim do mundo nas comunidades e na região. Há a explicação mais ligada à Igreja católica, vinda de pessoas vinculadas à teologia da libertação²⁷ e à luta zapatista. Para elas, existe muita maldade sendo feita entre os seres humanos, diante disso Deus vai destruir todo o mundo – ou quase... Pois há alguma chance para aqueles que sabem resistir, ou seja, os “de baixo”, os povos, os que já lutam cotidianamente, de conseguirem se salvar, já que esses não teriam feito maldades para serem castigados por Deus.

Há também uma outra teoria relacionada às pessoas mais velhas e aos *yajval*²⁸: o *slaje'm balumil* (fim do mundo). Uma educadora explica que essa perspectiva é distinta do frenesi midiático que se criou em torno da data de 21 de dezembro de 2012. Nessa ocasião, houve toda uma repercussão, inclusive na mídia internacional, retomando as profecias dos mayas antigos. A San Cristóbal, uma das mais importantes cidades de Chiapas, chegaram diferentes pessoas ligadas a grupos “Nova Era”. Alguns afirmavam que as profecias mayas anunciavam um grande desastre natural culminando no fim imediato do planeta naquela data. Grupos como o Ascensión Nueva Terra asseguraram que os mayas previram que um raio de luz do centro da galáxia iria impactar o Sol com efeitos devastadores sobre a Terra.

Essa educadora soube que nessa época vieram pessoas de todo o mundo para

25 | O ConCiencias foi um encontro organizado pelos zapatistas que reuniu cientistas de diversos lugares do mundo em Chiapas. Para conhecer mais, ver: <http://conciencias.org.mx>.

26 | É interessante reparar como não são poucas as associações feitas entre o problema da “aceleração descontrolada” do tempo e a atual situação de crise planetária (Danowski & Viveiros de Castro, 2014).

27 | A teologia da libertação se desenvolveu em Chiapas como teologia índia, que tem seu foco nos povos indígenas. Se na sua fase inicial a teologia da libertação é marcada pela categoria “pobres”, sendo os indígenas incluídos dentro dessa maioria empobrecida, nesse outro momento abre-se espaço para uma atenção especial aos povos indígenas, o que se exprime na criação dessa nova tendência, a teologia índia. A religiosidade dos povos indígenas, historicamente combatida pela igreja católica, agora passa a ser reinterpretada a partir de Cristo (Lupo, 2012).

28 | Os *yajval* são os deuses, donos dos lugares importantes do mundo: há os deuses da terra, da montanha, dos rios etc. Segundo uma definição dada por Carlos Montemayor (2004), é também o antagonista. Vogt (1969) aponta como a relação dos seres humanos com os *yajval balamil* (deuses da terra) é marcada por uma ambivalência entre a admiração e o terror.

Chiapas esperando o que ia acontecer. Mas ela conta que a mudança importante que ocorreu para os zapatistas foi distinta do que a maioria esperava. Para os zapatistas, a grande mudança foi a marcha silenciosa. Cerca de seis anos antes dessa marcha, o movimento entrou em um período de reclusão: não organizou muitas atividades abertas, nem divulgou muitos comunicados. A grande imprensa chegou a veicular diversas notícias insinuando que o zapatismo teria acabado. Ela explica que, ao contrário disso, o zapatismo não estava acabando, nem estava descansando, mas, sim, fortalecia sua autonomia interna, optando por não fazer desse trabalho algo público. Essa fase de reclusão acabou no dia da maior marcha pública zapatista, quando cerca de 30 mil indígenas zapatistas marcharam em completo silêncio em importantes cidades de Chiapas. Vindos das mais distintas regiões do estado de Chiapas, os zapatistas apareceram nas cidades com seus *pasamontañas* para marchar em fileiras com os punhos erguidos diante dos olhares estrangeiros. Alguns *coletos*²⁹ ficaram muito assustados pois, diante da aparição súbita dos *encapuchados*, chegaram a pensar que podia ser um novo levante. Mas, após o fim da marcha, os zapatistas saíram em pequenas caminhonetes de volta para seus povos.

29 | Como são chamados os moradores de Chiapas mexicanos e não indígenas.

Mais do que o fim do mundo, os mayas contemporâneos do movimento zapatista anunciavam, ao invés disso, um novo mundo. Dessa vez, os longos comunicados típicos do movimento cederam lugar a um breve comunicado com o seguinte texto: “¿Escucharon?, es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el nuestro resurgiendo”. Junto da mensagem havia um áudio com a música “Como la cigarra”, composta em 1978, durante a ditadura militar argentina, por María Elena Walsh: “Tantas veces me mataron, tantas veces me morí, no entanto estoy aqui resuscitando [...] cantando al sol como la cigarra después de un año bajo la tierra, igual que sobreviviente que vuelve de la guerra”. A aparição de numerosos zapatistas, que falavam simplesmente com a sua presença: Estamos aqui.

Essa educadora contou que uma grande parte dos que participaram da marcha eram jovens, uma nova etapa da luta começava. No entanto, ressalta ela, essa nova etapa da luta não descarta a ideia de que o mundo pode acabar (ou já está acabando). Ela explica melhor então de que falam os mais velhos quando mencionam o *slaje'm balumil*. Essa noção seria bem distinta da narrativa da Igreja, principalmente porque, para os mais velhos, a Terra e outros lugares importantes do mundo são sagrados. E os *yajval* que habitam esses lugares importantes da natureza estão zangados, pois muitos homens estão provocando sua destruição e sem respeitar esses lugares. Por isso, muitas vezes a Terra treme, diz ela. Mas isso não é um castigo como diz a Igreja; o que ocorre é que os *yajval* estão zangados.

Ocorreu algo no povoado dessa educadora, situado próximo ao Caracol de Oventik, que podemos relacionar com essa teoria do *slaje'm balumil*. Ela relatou que, por conta da destruição causada pelos capitalistas, o clima está mudando muito, e uma das consequências disso que mais afeta seu povo é o atraso das chuvas.

Havia, então, uma grande seca na região. A educadora relata: “Conhecíamos bem como plantar milho, mas a chuva não veio, então a plantação secou e quase não houve colheita”. Depois de um tempo, enfim a chuva veio, mas chegou com muita força, acompanhada de um grande vento. Foi uma tempestade tão grande que acabou com a pouca plantação que tinha vingado. Nessa época, a Igreja disse que isso ocorrera por conta dos pecados das pessoas da região. Para os indígenas mais velhos, isso tinha ocorrido porque muitas pessoas que plantaram não haviam feito oferendas; só plantavam sem agradecer aos deuses, donos dos lugares importantes. Ela diferencia novamente as posições dos mais velhos e da Igreja: “os avós falavam para agradecermos à terra, diferente das igrejas que falavam que a gente tinha feito coisas ruins e por isso Deus estava castigando”.

Nessa ocasião, uma situação foi emblemática. Um indígena mais velho foi um dos únicos que nunca deixou de fazer oferendas quando plantava. Suas plantações estavam sempre com velas e até incensos como uma forma de agradecer à terra. Quando ocorreu a seca e a tempestade que a seguiu, sua plantação foi a única que não sofreu nenhum problema.

Muitos do povoado ficaram impressionados com a colheita desse homem, ao mesmo tempo que se davam conta de que não era mais tão comum fazer oferendas para a terra. Depois disso, alguns voltaram a fazer suas oferendas, mas a comunidade ainda é muito dividida entre aqueles que fazem oferendas e os que não fazem. Aqueles que fazem oferendas podem ser indígenas zapatistas ou não. Porém, a ideia de que os danos causados pelos capitalistas estão influenciando a relação dos *yajval* com as pessoas e seus lugares e causando *slaj'em balumil*, essa sim está mais ligada ao que pensam os zapatistas.

Podemos identificar também que, nessa explicação do *slaj'em balumil*, o fim do mundo não aparece como um único ato súbito (com um grande dia marcado por um desastre natural, por exemplo), mas, sim, como um processo contínuo de degradação ligado tanto a um enfraquecimento da relação com os *yajval* por parte dos povos, quanto ao profundo desrespeito por parte dos capitalistas, que só causam danos e destruição para esses lugares importantes do mundo. Os educadores, em diferentes ocasiões, alertaram aos estudantes não indígenas: “o mundo já está acabando e temos pouco tempo”, “o zapatismo está alertando, há uma tormenta e já estamos dentro dela”, “se a gente não se dá conta, não se organiza, tudo vai acabar nesse mundo”, “a destruição já está ocorrendo... não vamos esperar sentir o tremer da Terra, a gente não sente, mas a Terra já está tremendo”. Outro apontamento dos educadores é que, diante dessa situação que se espalha por todo o mundo, não é possível resistir apenas em seu próprio território, mas é preciso articular as resistências, como uma possibilidade de frear essa destruição. Voltamos à Declaração, em que se afirma a importância da multiplicidade em tempos de catástrofe do mesmo mundo.

Em um contexto de contínua degradação, os zapatistas conseguem, apesar de tudo, anunciar seu mundo ressurgindo, divergindo do espetáculo midiático em torno das profecias mayas. Os educadores zapatistas alertam para a tormenta em que já estamos, mas ainda assim desenham um outro futuro no presente. O futuro-presente talvez seja algo muito distinto, pois é preciso ter a perspectiva de tempo dos caracóis (como são chamados os centros administrativos zapatistas). Os caracóis são uma espiral, explicam os educadores. Para os mais velhos, a palavra caracol (*to't*) significa que vão comunicar algo para muita gente. É uma maneira de dizer que não há princípio nem fim, pois é um espaço aberto para muitos tempos e formas de viver diferentes.

COMEÇO-MEIO-COMEÇO

Ao experimentarmos pensar a Quarta Declaração Zapatista *com* os educadores tzotzil, produzimos um deslocamento de alguns de seus termos-chaves – como palavras, mundo, verdade – e de outros que são caros às filosofias políticas do Ocidente – como trabalho, capitalismo, humano. Vemos como a máxima zapatista tece uma proposta de organização política horizontalizada, que se desdobra na Sexta Declaração Zapatista e na articulação entre a autonomia local e a crítica anticapitalista, ao mesmo tempo que possibilita também uma reinvenção metafísica das práticas que habilitam o Antropoceno.

As palavras dessa Declaração podem ressoar em outros mundos (dos movimentos sociais aos acadêmicos inspirados pelos zapatistas) como seres animados que agem e falam através das pessoas, e não são simplesmente um texto a ser lido e interpretado. Se somos afetados pela noção de *verdadero* dos educadores zapatistas, ao invés de uma interpretação da verdade unicista, vemos como é preciso pensar a Declaração a partir da relação de pertencimento a um lugar.

Lembrando as falas dos educadores sobre o respeito à grandeza recíproca do outro (*ichba il tamuk*), os muitos mundos precisam coexistir no mesmo mundo não porque os seres são todos iguais, mas porque são diferentes, porque têm seu valor recíproco próprio.

O mundo do poderoso é um mundo falso, que enfraquece e tira o lugar de outros mundos e palavras. O mundo de muitos mundos é atravessado pelos fins cíclicos de um passado-futuro. Este mundo, compartilhado nas diferenças, não deve ser uma propriedade ou recurso, mas um lugar ao qual as pessoas verdadeiras pertencem (sem supremacia de um mundo ou espécie).

Certa vez, um educador zapatista me disse: “*el zapatismo no busca ser un modelo a que todos deben de seguir igualmente, pero es un llamado para que los pueblos luchan en sus modos con sus distintas geografías*”. A diferença entre *chamado* e *modelo* trazida por

ele foi depois aprofundada por Eduardo Viveiros de Castro (2016b) através da diferenciação entre os termos *exemplo/chamado* e *modelo*³⁰.

As Declarações da Selva Lacandona funcionam não apenas como uma maneira de publicizar as decisões do movimento, ou um *modelo* a ser seguido, mas também são um *chamado* que tem suas múltiplas ressonâncias. Tal caminhar também está presente na educação autônoma, baseada nos chamados e perguntas e não em um modelo fechado (Morel, 2023). O *chamado* zapatista é um apelo para as múltiplas autonomias, porém não para que todos tenham uma vida idêntica à dos zapatistas. É um *chamado* para resistências que sigam as questões e necessidades das diferentes geografias e povos pertencentes a seus lugares.

A última seção deste artigo inicia com uma referência a Nêgo Bispo (2022). O autor aponta para um começo-meio-começo, sem postular um fim, opondo-se às ficções salvacionistas de uma terra prometida. A incompletude da escola, para ele, seria a sua maior potência. Poderíamos pensar que para os muitos mundos e suas ressonâncias também.

30 | Segundo o autor, “Modelos são como ideias platônicas, que se pode (que se deve) apenas copiar, sempre, é inevitável, imperfeitamente – os povos são sempre atrasados, ignorantes, recalcitrantes –, como os “modelos de desenvolvimento” impostos a ferro e a fogo pelos Bancos Mundiais, os FMI, os Estados Unidos e a Comunidade Europeia, e, por último, mas não por menos autoritários, os Governos de nosso trágico país. Exemplos instigam à experimentação e à criação. Modelos, à obediência e à servidão. Exemplos se seguem, como se segue uma pista que nos leva aos nossos próprios lugares; modelos se aplicam – sempre aos outros, aos menores, aos menos, aos que se obriga serem aplicados nos modelos que lhes empurram goela abaixo” (2016b: 49).

Ana Paula M. Morel é professora do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEDU) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, onde desenvolveu pesquisa sobre educação autônoma no movimento zapatista. Participa do GT Cuerpos, Territorios e Resistencias da Cla-cso e do GT Educação Popular em Saúde da Abrasco. Tem como áreas de interesse: Educação Popular, Autonomias e Cosmopolítica.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. 1997. “Situation ethnographique et mouvements ethniques: réflexions sur le terrain post-malinowskien”. In: Augé M. (pref.) *Anthropologues en dangers: l’engagement sur le terrain*. Paris, Jean-Michel Place, pp. 75-88.

BARONNET, Bruno. 2012. *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

BASCHÊT, Jérôme. 2021. *A experiência zapatista*. São Paulo, N-1 Edições.

“Um mundo onde caibam muitos mundos”: as palavras verdadeiras de educadores zapatistas

BASCHÊT, Jérôme. 2004. “Los zapatistas: ¿‘ventriloquia india’ o interacciones creativas?”. *Istor*, núm. 17.

BISPO, Nêgo. 2022. “Começo-meio-começo”. In: FIRMEZA, Y. *et al.* (orgs.). *Composto-escola: comunidades de sabenças vivas*. São Paulo, N-1 Edições.

BOYER, Isabel. 2012. “Ach’ kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil”. In: PITARCH, Pedro & OROBITG, Gemma (eds.). *Modernidades indígenas*. Madri, Iberoamericana Vervuert.

CESARINO, Pedro. 2020. “Poética e política nas terras baixas da América do Sul: a fala do chefe”. *Etnográfica* [Online], 24 (1). DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.8109>

DANOWSKI, Déborah. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro, Florianópolis, Editora Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental.

DÍAZ, Carlos Tellos. 1995. *La rebelión de las Cañadas*. México, Cal y Arena.

DOMINGUEZ, Onésimo, 2006. *Tras los Pasos de una Guerra Inconclusa* (Doce años de Militarización en Chiapas). San Cristóbal, Ciepac, A.C.

EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). 1996. *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.

EZLN (Ejército Zapatista de Liberación

Nacional). 2013. *Ellos y nosotros*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/20/ellos-y-nosotros-i-las-sin-razones-de-arriba/>.

FREIRE, Paulo. 1987. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

GIL, Yásnaya. 2018. *¿Nunca más un México sin nosotros?* San Cristóbal de las Casas, Cideci-Unitierra Chiapas.

GOSEN, Gary. 1974. *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Cambridge, Harvard University Press.

GUTIERREZ, Raul. 2005. *Escuela y zapatismo entre los tzotziles: entre la asimilación y la resistencia. Análisis de proyectos de educación básica oficiales y autónomos*. México, Tesis, Maestría en Antropología Social, Ciesas Sureste.

KHOTARI *et al.* 2021. *Pluriverso: dicionário do pós-desenvolvimento*. São Paulo, Editora Elefante.

LA CADENA, Marisol. 2010. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond ‘politics’”. *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>.

LA CADENA, Marisol de & BLASER, Mario. 2018. *A World of Many Worlds*. Durham e London, Duke University Press.

LACERDA, Mariana. Janeiro de 2022. “A gente é a floresta’: Entrevista com Txai Suruí”. *Revista Cult*, São Paulo, 278.

LACERDA, Mariana & PÁL PELBERT, Peter. Janeiro de 2022. “Por que Zapatismo?”. *Revista Cult*,

São Paulo, 278.

LARES, A. F. (2020). “Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno”. *Mana*, 26 (1): e261202. <https://doi.org/10.1590/1678-49442020v26n1a202>.

LAW, John. 2015. “What’s Wrong with a One-world World?”. *Distinktion Scandinavian: Journal of Social Theory*, 16 (1): 126-139.

LE GUEN, Olivier. 2012. “An Exploration in the Domain of Time: from Yucatec Maya Time Gestures to Yucatec Maya Sign Language Time Signs”. In: ZESHAN, Ulrike & VOS, Connie de (orgs.). *Sign Languages in Village Communities: Anthropological and Linguistic Insights*. Berlim, Boston, Mouton de Gruyter & Ishara Press, pp. 209-250. <https://doi.org/10.1515/9781614511496.209>.

LENKERSDOF, Carlos. 1999. *Cosmovisión Maya*. México, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales.

LEYVA SOLANO, Xóchitl. Primavera, 1999. “De las cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del nuevo movimiento zapatista (nmz) (1994-1997)”. *Desacatos*, 1: 1-25, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Distrito Federal. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X1999000100003&lng=es&tlng=es.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. *Mana*, Rio de Janeiro,

2 (2): 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>.

LUPO, Alessandro. 2012. “La indianización del Evangelio: los protagonistas de la transformación posconciliar del catolicismo indígena mexicano”. In: PITARCH, Pedro. & ORBITZ, Gemma. *Modernidades indígenas*. Madrid, Iberoamericana Vervuert.

MACIEL, Lucas. 2018. *Os murais zapatistas e a estética tzotzil: pessoa, política e território em Polhó, México*. São Paulo, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, USP.

MILLAN, Margareth. 2014. *Des-ordenando el género / ¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. México, Unam.

MOREL, Ana Paula. 2023. “O movimento zapatista e a indigenização da educação popular”. *Caderno CRH*, 36, e023004. <https://doi.org/10.9771/ccrh.v36i0.52255>.

NEURATH, Johannes. 2018. “Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas”. *Relac. Estud. Hist. Soc.* [online], 39 (156): 167-194.

ÖCALAN, Abdullah. 2016. *Confederalismo democrático*. Rio de Janeiro, Rizoma Editorial.

PITARCH, Pedro. 1996. *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica.

PITARCH, Pedro. 2013. *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. México, Artes de México / Conaculta.

PITARCH, Pedro. 2004. “Los zapatistas y el arte de la ventriloquia”. *Istor*, 17.

REYES RAMOS, María Eugenia. Oct.-Dec. 2001. “El movimiento zapatista y la redefinición de la política agraria en Chiapas”. *Revista Mexicana de Sociología*, 63 (4): 197-220.

ROVIRA, Guiomar. 2009. *Zapatistas sin fronteras: las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. México, Ediciones Era.

STENGERS, Isabelle. 2015. *Em tempos de catástrofes*. São Paulo, Cosac Naif.

STENGERS, Isabelle. 2007. “La proposition cosmopolitique”. In: LOLIVE, J. & SOUBEYRAN, O. *L'urgence des cosmopolitiques*. Paris, La Découverte.

STENGERS, Isabelle. 2018. “The challenge of ontological politics”. In: LA CADENA, Marisol de & BLASER, Mario. *A World of Many Worlds*. Durham e London, Duke University Press.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva*. Campinas, Editora Unicamp.

VAPNARSKY, Valentina. 2017. “Futuros en contrapunto: proyección, predicción y deseo en maya yucateco”. *Journal de la Société des Américanistes*. <https://doi.org/10.4000/jsa.15387>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. “O nativo relativo”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8 (1): 113-148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2 (2): 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1): 3-22.

VOGT, Evon. 1969. *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge, The Belknap Press (of Harvard University Press).

Recebido em 14 de abril de 2023. Aceito em 17 de outubro de 2023.

Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do *ajvalil* em Chiapas, México¹

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.218123>

Mariana Mora

Centro de Pesquisa e Estudos Superiores em Antropologia Social |
Cidade do México, México
marmorab@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8507-3414>

1 | Tradução por Daniel Ayala Contreras, doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS-USP

RESUMO

Este ensaio aproxima-se das maneiras pelas quais as comunidades zapatistas Tseltal, Tsotsil, Tojolabal e Ch'ol no México teorizam o poder e exercem a política como parte de suas respectivas atividades cotidianas nos municípios autônomos do estado de Chiapas. Em particular, analisa dois conceitos em língua Tseltal. O primeiro, o de *lekil kuxlejal*, refere-se a uma vida-existência digna no comum, sustentada por meio do cuidado coletivo socionatural; o segundo conceito, o de *ajvalil*, refere-se à figura do patrão-governo, que condensa dispositivos de poder caracterizados pela permanência de estruturas de natureza colonial. Ambos os conceitos adquirem intensidades e tonalidades particulares quando entram em campos de disputa política, particularmente quando são mobilizados por comunidades zapatistas Tseltal, Tsotsil, Tojolabal e Ch'ol para dar sustento ao exercício da autonomia em seu território, assim como para questionar e nomear as estruturas de poder contra as quais lutam.

PALAVRAS-CHAVE

Zapatismo;
cosmopolítica;
Epistemologias indígenas; lutas descoloniais;
cuidados coletivos

Autonomy, the dignified struggle for a common life-existence and the subversion of the figure of *ajvalil* in Chiapas, Mexico

ABSTRACT This essay analyzes the ways in which the Zapatista Tseltal, Tsotsil, Tojolabal and Ch'ol communities in Mexico theorize power and exercise politics as part of their respective daily activities in the autonomous municipalities of the state of Chiapas. In particular, it analyzes two concepts in the Tseltal language. The first of these, the concept of *lekil kuxlejal*, refers to a dignified life-existence in the commons that is sustained through socio-natural collective care; the second of them, that of *ajvalil*, refers to the figure of the boss-government, which condenses colonial structures of power. Both concepts acquire particular intensities and tones when they enter terrains of political dispute, particularly when they are mobilized by Tseltal, Tsotsil, Tojolabal and Ch'ol Zapatista communities to sustain the exercise of autonomy in their territory, as well as to question and name the power structures they struggle against.

KEYWORDS

Zapatismo; cosmopolitics; Indigenous epistemologies; decolonial struggles; collective caret-taking

Ao longo do ano de 2023 se celebram três importantes aniversários que marcam a história do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), o exército rebelde que em 1º de janeiro de 1994 declarou guerra ao Estado mexicano e, posteriormente, empreendeu um projeto de autonomia ao interior do território indígena maia, nos vales localizados entre as montanhas da Selva Lacandona e nas terras altas do estado de Chiapas, no sudeste mexicano, na fronteira com a Guatemala. A véspera de Ano-Novo marca o trigésimo aniversário do levante armado, enquanto no mês de agosto serão celebrados o quadragésimo aniversário da fundação do exército rebelde e o vigésimo aniversário das *Juntas de Buen Gobierno*, os governos autônomos de uma série de comunidades indígenas dos povos Tseltal, Tsotsil, Tojolabal e Ch'ol, que exercem suas funções nas regiões político-administrativas zapatistas conhecidas como municípios autônomos. Por ser um ano em que os ciclos do tempo se encontram, o ano de 2023 nos convida a refletir criticamente a respeito das contribuições que o zapatismo oferece às teorizações sobre a política e os imaginários emancipatórios.

Este ensaio se baseia nessa pausa crítica e necessária. Aproxima-se das maneiras pelas quais as comunidades zapatistas Tseltal, Tsotsil, Tojolabal e Ch'ol teorizam o poder e exercem a política como parte de suas respectivas atividades cotidianas nos municípios autônomos. Em particular, analisa dois conceitos em língua Tseltal. O primeiro, o de *lekil kuxlejal*, refere-se a uma vida-existência digna no comum, sustentada por meio do cuidado coletivo socionatural; o segundo conceito, o de *ajvalil*, refere-se à figura do patrão-governo, que condensa dispositivos de poder caracterizados pela permanência de estruturas de natureza colonial. Como será visto ao longo do ensaio, ambos os conceitos adquirem intensidades e tonalidades particulares quando entram em campos de disputa política, particularmente quando são mobilizados por comunidades zapatistas Tseltal, Tsotsil, Tojolabal e Ch'ol para dar sustento ao exercício da autonomia em seu território, assim como para questionar e nomear as estruturas de poder contra as quais lutam.

Tanto a noção de *lekil kuxlejal* quanto a figura do *ajvalil* fazem parte de repertórios políticos que se expressam, sobretudo, em lutas pelas condições de vida coletiva e pelo território (Schavelzon, 2016). Refiro-me a noções da política que tecem outras possibilidades de existência, estabelecidas pelos seres humanos com os tempos, com a natureza, com os espíritos e com os ancestrais. Seus significados emergem de movimentos relativos contínuos dentro de terrenos disputados; seus sentidos emanam de práticas cotidianas que buscam alterar condições históricas opressivas e transformar suas paisagens socionaturais. Embora sejam expressões políticas que operam no campo da política – nos terrenos de disputa marcados pela formação de Estados liberais e pelas lógicas do capital –, são capazes de mobilizar um conjunto de vínculos socionaturais que transcendem esse mesmo terreno. Quer dizer, operam dentro e fora do campo da política, ou o que Mario Blaser chama de

política razoável (2018). Nesse sentido, constituem impulsos cosmopolíticos; anunciam e enunciam a constituição de outros mundos possíveis (Stengers, 2005, Blaser & de La Cadena, 2018).

Em meados da década de 1990, o México, assim como o restante da América Latina, estava imerso na primeira onda de reformas neoliberais. Juntamente com elas, uma segunda onda de reformas centradas na lógica da governança estava apenas começando a se desenvolver (Goodale & Postero, 2013; Ong, 2006). Ao mesmo tempo, a ascensão de políticas multiculturais institucionalizadas estava restringindo as aspirações radicais de organizações indígenas e afrodescendentes, enquanto a intensificação de economias políticas globalizadas estimulava lógicas capitalistas renovadas (Hooker, 2020). Quase trinta anos depois, no caso do México, o país inteiro se tornou um território no qual as organizações criminosas e de tráfico de drogas disputam seu poder e seus ganhos econômicos. Trata-se de condições além do neoliberalismo, tempos em que os interesses do capital gravitam em torno do extrativismo, o que defino como biodesposições i/legítimas, ou seja, maquinários de poder que extraem a energia vital das pessoas e de suas geografias socionaturais, e que encontram algumas de suas expressões mais cruéis nos feminicídios e nos desaparecimentos forçados.

Várias organizações de povos indígenas e afrodescendentes estão lutando contra essas mudanças de condições, por meio de ações que transcendem os limites das teorias políticas clássicas, incluindo o marxismo clássico. Apontam repetidamente para as sobreposições entre a permanência das estruturas coloniais e as lógicas heteronormativas e racializadas do capital (Cumes, 2012; Lugones, 2008; Paredes & Guzmán, 2014; Rivera Cusicanqui, 2010; Segato, 2016). Noções de política emergem desses impulsos transformadores, elas moldam condições alternativas para sustentar a vida-existência socionatural. Nas páginas seguintes explorarei as maneiras pelas quais *lekil kuxlejal* traça um mapa de horizontes possíveis baseados nos cuidados coletivos da vida-existência, o que em Tzeltal é descrito como o *kantayal lum k'inal*. Tais horizontes se posicionam contra as estruturas de poder colonial expressas na figura do *ajvalil*, a qual, após quase trinta anos de exercício da autonomia, assume densidades particulares que possibilitam nomear as estruturas de dominação a partir de um pensamento tseltal rebelde zapatista.

O poder, não o poder em letras maiúsculas, mas o poder em letras minúsculas, o que Silvia Rivera Cusicanqui chama de micropolítica, que repolitiza a vida cotidiana e que está “*por debajo del radar de la [macro]política y trabaja[n] sobre colectivos pequeños y acciones corporales*” [abaixo do radar da [macro]política e trabalha[m] sobre coletivos pequenos e ações corporais] (Rivera Cusicanqui, 2019), é capaz de ressoar, interpelar e impulsionar transformações além dos limites temporais que deram origem a essas mesmas ações coletivas. Portanto, a tarefa consiste em escutar aten-

tamente as maneiras pelas quais os conceitos políticos emergem das práticas concretas de um determinado movimento social, neste caso o zapatismo, e ao mesmo tempo refletir sobre suas contribuições além das particularidades. Nesse sentido, ao invés de serem conceitos únicos, o *lekil kuxlejal* e a figura do *ajvalil* fazem parte de repertórios mais amplos. São contribuições que o zapatismo oferece para os diálogos que mantém com outras afirmações políticas, que colocam a vida-existência no centro. Daí sua relevância.

Este ensaio começa com uma aproximação etnográfica do primeiro Encontro Internacional Político, Artístico, Esportivo e Cultural de Mulheres que Lutam, realizado em 8 de março de 2018 no *Caracol IV*, ou Centro Regional Zapatista, cuja sede político-administrativa fica na comunidade de Morelia², localizada na região do município estadual de Altamirano. Nesse Encontro, observamos que as mulheres zapatistas da geração que cresceu na autonomia zapatista acrescentaram dimensões relevantes a ambos os conceitos. A ênfase outorgada no Encontro ao cuidado coletivo não apenas reflete uma ética política que rege os termos de interação com hóspedes em seu território, mas também expressa como a autonomia emerge das atividades cotidianas que sustentam a vida-existência como parte das aspirações de um *lekil kuxlejal*. Por sua vez, no Encontro, observamos a referência ao *ajvalil* como uma figura que desponta da instituição da fazenda, mas, nesse caso, também ligada à do marido. Ao invés de ser uma referência ao passado, ela foi usada para explicar estruturas de poder no presente. O que surgiu foi uma análise complexa e um posicionamento da autonomia. Para encerrar, apresento reflexões críticas sobre a contribuição de ambos os conceitos para o atual contexto de violência.

2 | Em 2003, o EZLN fundou cinco *Caracoles* ou zonas dentro do território zapatista, que agrupam o que àquela altura eram 38 municípios autônomos. Cada município, por sua vez, agrupa comunidades cuja população faz parte das bases de apoio do exército rebelde. Um desses *Caracoles*, o *Caracol IV*, tem sua sede na comunidade de Morelia, a mesma que é sede do município autônomo de 17 de Noviembre. Os outros *Caracoles* são Oventik, La Realidad, Roberto Barrios e Francisco Gómez. Em 2019, as regiões autônomas zapatistas foram ampliadas.

O ENCONTRO, A EXPRESSÃO DE UMA ÉTICA POLÍTICA DO CUIDADO

O primeiro Encontro Internacional Político, Artístico, Esportivo e Cultural de Mulheres que Lutam teve lugar no início de março de 2018 no município autônomo zapatista de 17 de Noviembre, localizado em uma zona de transição ecológica entre a paisagem de pinheiros das terras altas do estado e a vegetação exuberante da Selva Lacandona, no que tem sido historicamente território maia tseltal e tojolabal, no sudeste mexicano³. Reuniu mais de 8 mil mulheres de Chiapas, do México e de outras partes do mundo. Essa não foi a primeira vez que eu participava de eventos internacionais convocados pelo EZLN, começando com o *Encontro Intergaláctico pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo* em 1996⁴. Esses encontros têm sido parte de minhas interações e modos de participação no território sob influência zapatista, incluindo eventos de menor escala em comunidades dos municípios autônomos. Dado que minhas pesquisas antropológicas sobre o zapatismo se focam em com-

3 | A região em que se localiza o município autônomo de 17 de Noviembre e os outros municípios que fazem parte do *Caracol IV* integravam o território político administrativo da cidade de Toniná, uma das cidades maias mais importantes do período clássico (250-900 d.C.).

4 | Esse encontro internacional foi realizado no final de julho de 1996 e fez parte de uma série de reuniões no território zapatista para promover diálogos e tecer alianças com organizações em nível nacional e internacional. Baschet (2004) oferece uma leitura do evento como parte de genealogias mais amplas da tradição internacionalista das esquerdas do século XX.

preender o exercício cotidiano da autonomia diante da formação do Estado mexicano (Mora, 2011, 2013a, 2013b, 2017, 2022), esses eventos públicos não foram fonte de reflexão prévia. No entanto, para o propósito deste ensaio, considero importante analisar o encontro das mulheres cuidadosamente, porque eventos desse tipo são os principais espaços de gestação de diálogos face a face com outros movimentos, de troca de ideias, de surgimento de outras iniciativas e de formação de alianças. Também, permitem identificar as contribuições das comunidades maias zapatistas para diversos tecidos epistemológicos que propõem repensar os tipos de mundos que habitamos e suas interações.

Essa ocasião foi a primeira vez em que comunidades zapatistas convocaram uma reunião exclusivamente de mulheres em seu território. Meu principal interesse não era explorar as relações de gênero nas comunidades zapatistas ou identificar como elas desafiam as relações patriarcais dos povos maias. Compareci com o objetivo de observar como seus enunciados nomeiam determinadas estruturas de poder e expressam outros horizontes políticos. Achei particularmente relevante o fato de as principais organizadoras serem mulheres tseltal, tsotsil, tojolabal e ch'ol que nasceram após o levante de 1994 e que cresceram dentro das estruturas autônomas zapatistas. Do município de 17 de Noviembre, região na que trabalho desde meados da década de 1990, participaram da organização do Encontro mulheres que conheci pela primeira vez quando eram crianças com menos de cinco anos de idade. Muitas de suas mães eram jovens lideranças na época do levante e foram algumas das primeiras autoridades políticas dos governos autônomos. Portanto, essas mães participaram dos primeiros debates sobre como as decisões políticas seriam tomadas dentro das estruturas autônomas, quais seriam as diferentes escalas de tomada de decisão e quais seriam os principais projetos de um governo próprio, incluindo a maneira como os sistemas de educação, saúde e justiça, entre outros, seriam projetados. Ouvindo-as com atenção, foi possível identificar como o exercício cotidiano da autonomia, protegido por um exército rebelde, marca e transforma os significados outorgados aos pensamentos tseltal, tsotsil, tojolabal e ch'ol.

Cada zona zapatista, conhecida como *Caracol*, implementa seus próprios acordos de participação e define suas prioridades, pois a autonomia não é uma receita imposta, mas o resultado de processos dinâmicos entre as diversas comunidades que estão aglutinadas nos municípios zapatistas, os quais, por sua vez, estão integrados em seus respectivos *Caracoles*. Conforme veremos a seguir, no caso do *Caracol* de 17 de Noviembre, as discussões nas assembleias comunitárias e municipais priorizaram projetar comissões encarregadas da reforma agrária zapatista, juntamente com uma política própria de promoção das atividades agrícolas, um sistema educacional próprio com base nas epistemologias tseltal e tojolabal e políticas de saúde abrangentes⁵. Entrelaçadas com seu papel nesses processos, as mães das or-

ganizadoras do Encontro promoveram a participação das mulheres na autonomia e fizeram questionamentos contundentes às várias expressões do patriarcado em suas comunidades, como a violência doméstica, a falta de reconhecimento do direito das mulheres à terra e os obstáculos que impedem sua participação política em todas as esferas de seus municípios autônomos (Centro de Derechos de la Mujer en Chiapas 2020, Saavedra, 2023).

No Encontro, fiquei atenta a como a influência da referida geração de mães, tias e outras mulheres das comunidades marcou a ênfase que a nova geração vem dando à autonomia e ao exercício da política. Quando cheguei à reunião, estava ciente de que os cenários nacional e regional são extremamente diferentes do que as mães e as avós das organizadoras vivenciaram. Àquela altura, em 2018, os cartéis de drogas estavam iniciando uma disputa territorial em Chiapas, que logo levaria a processos de decomposição social que ameaçariam os projetos autonômicos e semeariam uma nova camada de medos na população⁶. Ao mesmo tempo, o evento ocorreu em um momento em que os feminicídios e os desaparecimentos forçados deixavam suas marcas em todo o território nacional. Ambos os fenômenos marcariam uma topografia social que também é testemunha de despojamentos i/legais pelos interesses do capital transnacional, em especial por parte de empresas de mineração extrativa, assim como pelo crime organizado.

Muitas das participantes desse encontro de mulheres vivenciaram em primeira mão os efeitos desse tipo de maquinário necropolítico (Mbembe, 2003). O evento contou com a participação de algumas das mães dos 43 alunos desaparecidos da escola rural de professores de Ayotzinapa em 26 e 27 de setembro de 2014⁷. Também esteve presente Araceli Osorio, mãe de Lesvy, estudante da Universidad Nacional Autónoma de México (Unam), vítima de feminicídio em 2017, juntamente com as mães de outras vítimas. Compareceram também feministas comunitárias de distintos povos originários, como Lorena Cabnal (2010), uma mulher Xinka da Guatemala, e a liderança Mapuche Moira Millán (2019), da Argentina, que lutam incansavelmente tanto contra a violência feminicida quanto contra as despossessões territoriais de seus povos. Outras figuras estiveram também presentes e fizeram contribuições relevantes para o pensamento decolonial de distintas perspectivas, por exemplo, a partir de uma práxis queer, como a feminista negra Ochy Curiel (2007, 2014), juntamente com outras mulheres da América Latina, da Europa, dos Estados Unidos e do Oriente Médio.

Saber quem esteve presente não é uma questão menor. A autonomia se expressa não só a partir do que acontece dentro das comunidades e regiões dos povos originários, ou seja, das formas de exercer a autodeterminação, de projetar e implementar sistemas próprios de governo, de impulsionar modelos alternativos de desenvolvimento e de promover ações com base nas epistemologias dos povos

5] Para uma descrição etnográfica das práticas diárias dessas comissões como parte dos processos de autonomia zapatista, o leitor pode consultar "Política kuxlejal, autonomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas" (Mora, 2018); para uma descrição e análise detalhada da aplicação da justiça zapatista em relação às políticas de contrainsurgência do Estado mexicano, cumprir "La politización de la justicia zapatista frente a los efectos de la guerra de baja intensidad en Chiapas" (Mora, 2013); sobre as lutas territoriais e a era das fincas, "(Dis)placement of anthropological legal activism, racial justice and the Ejido Tila" (Mora, 2020); a relação entre os sentidos do político em chave feminina, "Repensando la política y la descolonización en minúscula: Reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo" (2011); e sobre reflexões críticas entre a pesquisa antropológica e o zapatismo: "Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político" (2011).

6] Por muitos anos, o estado de Chiapas não foi uma área de disputa entre os cartéis do crime organizado. No entanto, pouco tempo depois do encontro de mulheres, o cartel de Sinaloa e o cartel de Jalisco *Nueva Generación* iniciaram uma disputa pelo controle das rotas do tráfico de drogas e do mercado ilícito, conforme relatado na revista *Proceso* (Mandujano, 2023).

7] Um dos casos mais emblemáticos da história recente do México é o desaparecimento forçado de 43 normalistas indígenas e camponeses da escola normal rural de Ayotzinapa, no estado de Guerrero, em 26 e 27 de setembro de 2014. Elementos das polícias municipal, estadual e federal, em complicidade com o grupo criminoso *Guerreros Unidos*, atacaram os estudantes, assassinaram três deles e desapareceram outros 43 na cidade de Iguala.

originários. Ela se expressa também em direção ao que aparenta ser “externo”, isto é, as diretrizes que estabelecem as condições de troca e interação com as pessoas hóspedes em seu território⁸. Nesse sentido, a autonomia zapatista é um exercício cosmopolítico constante para definir os termos das relações intersubjetivas e das interações socionaturais com diferentes atores à margem do Estado.

No dia anterior ao início do encontro, a estrada semipavimentada – que corre ao longo do vale, começando na sede do município oficial de Altamirano até se dissolver nas terras baixas da Selva Lacandona – estava congestionada com diversos tipos de automóveis, não apenas carros particulares, mas também ônibus alugados para a ocasião e caminhões de carga. Todos pararam na entrada dos terrenos comunitários que abrigam as instalações do governo autônomo zapatista: mulheres de várias idades desembarcaram, com mochilas, sacos de dormir e barracas nas mãos, e então empreenderam o caminho ladeira acima até o recinto da reunião. A entrada estava marcada por uma placa azul-escuro que dizia: “Bem-vindas, mulheres do mundo”, com estrelas vermelhas adornando cada lado. Havia uma placa amarela chamativa bem abaixo da primeira, com a advertência de “Proibida a entrada de homens”.

O evento foi realizado no local que, desde 2007, abriga os prédios do governo autônomo de 17 de Noviembre, incluindo as sedes das comissões de justiça, agricultura, educação e saúde. No mesmo terreno comunitário estão localizadas as salas de aula da escola secundária autônoma da mesma região. Para essa ocasião, os prédios foram transformados em dormitórios temporários e equipados para abrigar as mulheres participantes. As convidadas espalhamos lonas plásticas no chão, colocamos nossos colchonetes e sacos de dormir ou cobertores, juntamente com nossos pertences pessoais. Ao nosso redor, as anfitriãs zapatistas montaram cantinas e cafeterias. Em fogueiras ao ar livre, elas esquentavam panelas de café, chá de limão, feijão e arroz. Outras levaram fogões portáteis para servir vários tipos de pratos, como caldos de galinha, picadinho de carne e ovos mexidos com nopal. A comida foi apenas uma parte das atividades que sustentaram o evento. Dentro do local, mulheres tseltal, tsotsil, tojolabal e ch’ol resolveram absolutamente tudo – as questões técnicas do sistema elétrico, a amplificação do sistema de som no palco, a limpeza das latrinas e dos chuveiros, bem como a montagem dos espaços para as palestras, oficinas, expressões artísticas, apresentações e mesas-redondas. As boas-vindas começaram com as palavras da Capitã Erika, figura de comando dentro das estruturas político-militares do EZLN. A primeira coisa que comentou foram as diferentes tarefas de cuidado que fizeram parte do evento, começando com as condições necessárias para garantir que o Encontro fosse um espaço seguro para todas. “*Están al pendiente las mujeres ‘insurgentas’ del EZLN*” [As mulheres “insurgentas” do EZLN estão de olho] (Capitã Erika, comunicação pública, 2018), explicou, e esclareceu que a tarefa

8 | Recupero reflexões e debates políticos que emergem da produção intelectual de estudiosos de povos indígenas nos Estados Unidos e no Canadá (Blackwell, 2023; Nájera & Maldonado, 2017; Speed, 2019), em relação à presença de populações não originárias em seus territórios, incluindo povos indígenas que migraram ou que foram deslocados de seus próprios territórios e populações de ascendência africana. Os debates giram em torno do tipo de arranjos éticos e políticos que precisam ser estabelecidos para que essas populações não reproduzam a lógica dos colonizadores e do que em inglês se conhece como *settler colonialism* (Wolfe, 2006).

principal delas era proteger os limites do recinto. Expressou também as seguintes palavras:

Hay también compañeras promotoras de salud y algunas doctoras. Entonces si alguien se enferma o se siente mal, basta que nos digan a cualquiera de nosotras y rápido avisamos para que atiendan las promotoras y si es necesario revise la doctora. Hay también compañeras coordinadoras, técnicas de sonido, de la luz, si es que se va, de la higiene, de la basura y los baños. Para que estas compañeras también puedan participar en el Encuentro, pues les pedimos que cuiden de la basura, de la higiene, de los baños. Hoy somos muchas pero es como si fuéramos una sola para recibirlas y que se sientan lo mejor que se puede, según nuestras condiciones. [Há também colegas promotoras de saúde e algumas doutoras. Então, se alguém estiver doente ou se sentindo mal, basta avisar qualquer uma de nós, e informaremos rapidamente para que as promotoras possam vir e, se necessário, para que as doutoras as examinem. Há também colegas coordenadoras, técnicas de som, técnicas de iluminação, caso as luzes se apaguem, pessoas responsáveis pela higiene, pelo lixo e pelos banheiros. Para que essas colegas também possam participar do Encontro, pedimos que cuidem do lixo, da higiene e dos banheiros. Hoje somos muitas, mas é como se fôssemos uma só para recebê-las e fazer com que se sintam o melhor possível, de acordo com nossas condições]. (Capitã Erika, comunicação pública, 2018).

Essas palavras de boas-vindas poderiam ser entendidas como uma descrição simples da logística que toda pessoa que atua como anfitriã deve comunicar ao público participante. São detalhes geralmente comunicados no final de um evento de recepção, após as explicações sobre os objetivos do encontro e os antecedentes que o tornaram possível. Nessa ordem mais convencional, a logística é simplesmente a infraestrutura que possibilita a realização do coração do evento político, que geralmente consiste em participações verbais, seja na forma de exposições, troca de ideias ou expressões culturais e artísticas. Nessa ocasião, entretanto, a inversão da ordem do que foi transmitido coincidiu com o sentido que a capitã Erika, representando as outras mulheres zapatistas presentes, dava ao político.

Erika iniciou o evento com a descrição dos cuidados não como uma simples reconfiguração na ordem habitual de um ato de recepção, mas porque o cuidado foi um aspecto indispensável do próprio Encontro. As questões de logística – aspectos indispensáveis como a localização das latrinas e quem as limparia – não foram a infraestrutura que permitiu a realização do encontro, mas elementos intrínsecos dele. Assim, na lógica zapatista, as tarefas “operacionais”, ao invés de serem o que possibilita a participação política – algo geralmente medido por intervenções verbais –, são elementos imanentes da política. A mensagem é contundente: o compartilhamento da palavra é inseparável da preparação e do desfrute da comida; o intercâmbio

está ligado à garantia da limpeza dos espaços; a luta por condições que permitam a vida-existência está fundamentada em ações que geram cuidados coletivos e interdependentes.

Nesse sentido, quero enfatizar que a inversão da ordem no discurso de boas-vindas da capitã Erika foi um reflexo da importância do cuidado coletivo – qualquer atividade que permita a reprodução da vida-existência comunitária – no exercício diário da autonomia. Em uma das próximas seções deste artigo, veremos como isso se expressa nas atividades coletivas dentro dos municípios autônomos; aqui eu gostaria de salientar que se trata de exercícios micropolíticos que refletem o tipo de interações intersubjetivas que possibilitam transformações profundas, quando a sustentação da vida coletiva, em lugar de estar na produção e no produtivo, está ela mesma no centro da ação.

Essa insistência sutil, mas enfática, interpela principalmente pessoas que historicamente têm sido deslocadas às margens da comunidade política do Estado – povos originários em luta, coletivos de mulheres afrodescendentes, coletivos de vítimas de feminicídio e desaparecimento forçado, entre outros. Para essas agentes, a participação política é atravessada e severamente limitada por diversas exclusões raciais, étnicas, de classe e de gênero, assim como por traumas intergeracionais e múltiplas violências físicas, estruturais e históricas. Ser anfitriãs de agentes à margem da comunidade política do Estado implica garantir condições de cuidado coletivo para elas. Embora não tenha sido a primeira vez que presenciei essa expressão política ética em eventos públicos zapatistas, ela ficou particularmente evidente no encontro de mulheres.

Em conjunto, a subsunção do político à aparente infraestrutura, ou a elevação da noção de infraestrutura a uma expressão essencial da política, produz fendas na dicotomia ocidentalizada liberal masculinizante que separa o produtivo (neste caso, o produtivo da participação política) do reprodutivo (neste caso, o cuidado). Convida-nos a questionar as suposições subjacentes a muitas conceitualizações de ação política. A divisão entre o produtivo e o reprodutivo e o papel que ela desempenha como parte da lógica do capital têm sido teorizados por intelectuais feministas marxistas desde a década de 1970 (Hartmann, 1981; Mies, 1986; Reddock, 1984). As acadêmicas classificam as atividades associadas ao cuidado – criar os filhos, limpar a casa, administrar as necessidades de uma unidade familiar, cuidar dos doentes etc. – como tarefas de reprodução social. Localizam-nas principalmente na esfera doméstica dentro do esquema binário liberal público/privado. Argumentam que o capital é sustentado, primeiro, pela invisibilização das tarefas de reprodução social e, segundo, pela dependência dessas tarefas como parte do mecanismo de exploração do trabalho (Federici, 2013). Em um esquema dicotômico, baseado em premissas ocidentalizadas e heteronormativas – público/privado, produção/reprodução, ho-

mem/mulher—, o homem pode sair de casa para trabalhar e, assim, ser explorado na fábrica, porque a mulher da família nuclear fica em casa cuidando de todo o resto. Em uma linha paralela, outras feministas marxistas transferem essa perspectiva de análise para o âmbito agrícola, argumentando que o agronegócio ou a agricultura em grande escala é possível porque a agricultura de subsistência atende às necessidades básicas dos trabalhadores do campo (Mies, 1986).

Nos últimos anos, temos testemunhado debates efervescentes a respeito das tarefas do cuidado como uma potência política e com base em noções da política que vão além das contribuições das feministas marxistas descritas acima. Da mesma forma, liberam o cuidado das esferas cooptadas pelo capital e pelos Estados liberais — a esfera doméstica e as tarefas feminizadas, como os cuidados com a saúde e a criação dos filhos — para recuperar seus impulsos transformadores. Partindo de suas possibilidades emancipatórias, diversos autores têm refletido criticamente sobre como o cuidado sustenta o comum (Gutiérrez Aguilar, 2020; Ménendez & García, 2020; Vega, 2018) e o comunitário (Tzul Tzul, 2018; Gil, 2013), assim como sobre a maneira como as redes de vida são tecidas (Escobar, 2008) e como isso parte de uma ética baseada na hospitalidade que permite a produção de conhecimento na diversidade (Abdou, 2023). Esses impulsos, por sua vez, sustentam as afirmações de que, em vez de produtiva, a vida não se baseia em relações mercantis (Orozco, 2014; Kopenawa & Albert, 2010) e tem uma essência que não é útil (Krenak, 2020).

A esses diálogos cosmopolíticos, mulheres zapatistas acrescentam a importância de repensar o político a partir da esfera do cuidado como expressão indispensável da participação do comum e como uma ética a partir da qual se tecem relações socioafetivas com outros atores no contexto de um território autônomo. Na próxima seção, será examinado como a ênfase dada ao cuidado transforma os significados dados a ele. O exercício cotidiano da autonomia está enraizado no cuidado, exercido como *kanayel*, como um respeito pelas relações socionaturais que sustentam as condições de *lekil kuxlejal*, uma vida-existência coletiva.

A AUTONOMIA É SEMEADA NA MILPA

*Abajo, en las ciudades y en las haciendas, nosotros no existíamos.
Nuestras vidas valían menos que las máquinas y los animales...
Para el poder, ése que hoy se viste mundialmente con el nombre de
«neoliberalismo», nosotros no contábamos, no producíamos, no com-
prábamos, no vendíamos.
Éramos un número inútil para las cuentas del gran capital.
Entonces nos fuimos a la montaña para buscarnos bien y para ver si*

Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do aivalil em Chiapas, México

encontrábamos alivio para nuestro dolor de ser piedras y plantas olvidadas.

Aquí, en las montañas del sureste mexicano, viven nuestros muertos.

Muchas cosas saben nuestros muertos que viven en las montañas.

Nos habló su muerte y nosotros escuchamos...

Nos habló la montaña a nosotros, los macehualob, los que somos gente común y ordinaria...

Todos los días y sus noches que arrastran quiere el poderoso bailarnos el x-tol y repetir su brutal conquista.

El kaz-dzul, el hombre falso, gobierna nuestras tierras y tiene grandes máquinas de guerra que, como el boob que es mitad puma y mitad caballo, reparten el dolor y la muerte entre nosotros...

Por eso nos hicimos soldados.

Por eso seguimos siendo soldados.

Palavras de boas-vindas o Encontro intercontinental pela humanidade e contra o neoliberalism (1996)

Em 16 de fevereiro de 1996, o exército rebelde assinou a primeira rodada de acordos de paz com o governo federal, conhecidos como os *Acuerdos de San Andrés Sakamch'en de los Pobres*. Durante esses diálogos, o EZLN insistiu que as transformações sociais do Estado-nação deveriam começar com o exercício efetivo dos direitos coletivos dos povos indígenas à autonomia e à autodeterminação, incluindo os direitos a seus territórios e a seus próprios órgãos de governo. Sua insistência forma parte de sua luta contra a permanência de estruturas coloniais subjacentes ao Estado mexicano contemporâneo, as mesmas que continuavam ordenando as desigualdades sociais no país. Os vínculos entre essas estruturas coloniais, as lógicas do capital e a formação do Estado mexicano, analisados a partir do pensamento maia, foram abordados de várias maneiras nos comunicados do exército rebelde⁹. Talvez um dos mais notáveis tenha sido o comunicado lido em 1996 pela Major Ana María, então comandante tsotsil nas terras altas de Chiapas, na cerimônia de boas-vindas do Encontro Internacional pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo. Suas palavras, que se encontram na citação com a qual esta seção começa, referem-se às condições de conquista que os povos originais de Chiapas viveram, devido à instituição das fazendas e ao constante desprezo dos *kaz-dzul*, os homens falsos, bem como à sua intensificação sob as políticas neoliberais promovidas pelas figuras de poder do Estado mexicano.

Cinco anos depois, em 2001, o governo mexicano transformou o conteúdo dos *Acuerdos de San Andrés* em reformas constitucionais, mas diluiu significativamente

9 | Para uma análise da lógica do capital baseada na fazenda como uma instituição colonial, o leitor pode consultar o comunicado "Primera parte: Una finca, un mundo, una guerra, pocas probabilidades" (2018).

os pontos mais relevantes para os povos originários – os direitos substantivos à autonomia, ao território e à livre determinação (Gómez, 2004). Prevendo um cenário político dessa índole e desconfiando dos interesses do governo federal, o EZLN e as comunidades que fazem parte de sua base civil decidiram exercer seus direitos coletivos à margem das instituições estatais e independentemente das estruturas legais federais e estaduais. Paralelamente às negociações de paz com o governo federal, fundaram 38 municípios autônomos, agrupados em cinco centros político-administrativos regionais, inicialmente conhecidos como *Aguascalientes* e, em 2003, transformados em cinco *Caracoles*. Em 2019, onze centros autônomos adicionais foram acrescentados a esse primeiro grupo de municípios.

O município de 17 de Noviembre foi um dos primeiros a exercerem a autonomia. Em seu caso, da mesma maneira que aconteceu com outros municípios autônomos localizados nos vales da Selva Lacandona, a autonomia tomou forma, primeiramente, por meio da implementação de uma reforma agrária zapatista. Isso permitiu a redistribuição de terras que famílias mestiças da classe proprietária local ocupavam desde meados do século XIX, o que, em várias ocasiões, implicou o deslocamento de assentamentos tseltal e tojolabal. Essa reforma agrária rebelde faz parte de processos históricos de longa data que começaram durante os primeiros séculos da colônia espanhola, quando os dominicanos estabeleceram fazendas (García de León, 1985). No início do século XIX, na atual região de 17 de Noviembre, famílias tseltal fugiram das fazendas para se estabelecerem em terrenos “vagos”. Elas foram expulsas novamente por famílias *ladinas*¹⁰ meio século depois. Embora a Revolução Mexicana de 1910 tenha estabelecido a figura do *ejido*, terras comunais, e promovido a distribuição de terras de fazendas para comunidades indígenas e camponesas, nos vales de Chiapas os proprietários de terras aproveitaram as lacunas legislativas e jurídicas para manter uma parte significativa de suas terras (Bobrow-Strain, 2007; Gómez Hernández & Ruz, 1992; Rus, 2012). Assim, os *ejidos* foram estabelecidos como assentamentos satélites em torno das propriedades privadas (Reyes, 1992). O levante zapatista faz parte de ciclos de rebelião que tentam, de várias maneiras, recuperar territórios ancestrais em face desses atos de desapropriação territorial e seus mecanismos de repressão, e conseguiu abrir fendas nas geografias racializadas que haviam permanecido até 1994 nos vales da Selva Lacandona (Mora, 2018).

A partir desse tipo de retomadas, que as bases de apoio zapatistas chamam de recuperação das terras das quais seus ancestrais foram despojados, iniciaram processos densificados que descrevo como processos de reterritorialização (Mora, 2022). Por meio de uma práxis autonômica das comunidades alinhadas com o exército indígena rebelde, promove-se um sentimento renovado de pertencimento a um território maia ancestral. As retomadas foram realizadas, em parte, por meio de órgãos de governo autônomos multiescalares, que entrelaçam a tomada de de-

10 | *ladinas*, palavra usada para se referir à população branca e não-indígena

cisões nas zonas zapatistas dos *Caracoles* nos níveis comunitário, intercomunitário, municipal e, finalmente, intermunicipal. O caracol era o símbolo usado nos glifos maias clássicos para se referir ao ato de falar, não como um ato exclusivamente verbal e discursivo, mas intimamente ligado à ação (Aubry, 2003). Assim, os *Caracoles* encarnam geografias de diálogo e trocas que não apenas ocorrem em um território específico, mas também redefinem o conjunto de relações humanas e não humanas que criam esse sentido de território.

O coração da autonomia zapatista é frequentemente descrito por meio do exercício dessa tomada de decisões, sobretudo a partir do conceito zapatista de *mandar obedecendo*. Esse conceito tem sido amplamente teorizado como um exercício de democracia participativa que inverte a ordem clássica, na qual a figura da autoridade política comanda e o povo obedece (González, 2003; Reyes & Kaufman, 2011; Speed, 2008; Speed & Reyes, 2002; Street, 1996). No entanto, se levarmos a sério a ênfase dada às tarefas de cuidado coletivo, conforme destacado no encontro de mulheres, é necessário questionar a ênfase excessiva outorgada às relações estabelecidas entre as figuras de autoridade e outros membros da comunidade na assembleia. Privilegiar essa esfera corre o risco de colocar as atividades que sustentam a vida-existência em comum no nível da infraestrutura que possibilita a tomada de decisões e de classificar as expressões cosmopolíticas dentro de marcos liberais. Talvez o sentido da autonomia seja tecido, sobretudo, por meio dos vínculos restabelecidos com uma das principais esferas que a sustentam e a mantêm – a simbiose entre o milho, o *ixim*, em Tseltal, na *milpa*, com os membros das comunidades zapatistas. Não é que os espaços de deliberação que resultam em acordos não sejam importantes, mas sim que eles adquirem relevância quando passam por todas as relações socionaturais que habitam a *milpa* e revitalizam o florescimento da vida-existência.

A *milpa* é um campo agrícola no qual são semeados o milho, o feijão, a abóbora e uma grande variedade de outras plantas comestíveis, expressão de um conjunto de relações socionaturais desenvolvidas ao longo de séculos, que envolvem todos os membros de uma família, assim como relações complexas de apoio mútuo entre famílias nas comunidades. No centro está o *ixim*, mas o milho existe em simbiose com o feijão e uma grande diversidade de plantas que recuperam o nitrogênio que o milho necessita para crescer. Vale lembrar que o milho foi domesticado ao longo de milhares de anos pelos povos mesoamericanos, até o ponto em que não é mais capaz de se reproduzir por conta própria, senão que depende de práticas agrícolas humanas. O resultado é uma relação simbiótica e mutuamente constitutiva entre a *milpa* e os membros das comunidades.

O intelectual tseltal Juan “Xuno” López se refere a *nnopel stamel-stsobel*, o ato de aprender a respigar/colher, para descrever essa rede de relações que ocorre na *mil-*

pa. Enquanto alguns membros da família colhem o milho, outros caminham atrás, procurando e coletando os grãos caídos no chão. Explica que a coleta da semente combina elementos práticos e ontológicos, pois a semente é vital para a reprodução dos alimentos que dão sustento e, ao mesmo tempo, a semente é *ts'akal-kuxul sok ay sch'ulel*, “*es un grano completo, pleno, tiene vida y espíritu. También es jme'tik-jchu'tik, madre y pecho o leche nuestro que nos alimenta*” [é um grão completo, pleno, tem vida e espírito. Também é *jme'tik-jchu'tik*, mãe e seio ou leite nosso que nos alimenta] (López, 2013: 79).

O papel central do *ixim* na *milpa* como elemento indispensável da luta política pela autonomia é representado nos tecidos bordados por homens e mulheres zapatistas, encontrados nos mercados regionais de artesanato. Com frequência uma estrela vermelha do EZLN pode ser vista no canto superior do tecido, enquanto em seu centro brotam do chão pés de milho bordados com linha marrom. As folhas da espiga aparecem parcialmente separadas do milho, possibilitando a visualização de rostos marrons escondidos atrás de balaclavas que tomam o lugar dos grãos. As espigas, com os grãos feitos de rostos mascarados de membros de comunidades zapatistas, também têm um papel de destaque em outras expressões visuais autônomas, como os murais que adornam os prédios do governo autônomo (Martí i Puig, 2022). Por meio de tais imagens, homens e mulheres zapatistas dos povos Tseltal, Tsotsil, Tojolabal e Ch'ol afirmam ser seres do *ixim*, uma referência ao *Popul Vuh*, o livro sagrado maia que descreve como os primeiros quatro humanos verdadeiros (Quitze, Balam Akab, Mahucutah e Iqui Balam) surgiram do milho, depois de várias tentativas fracassadas de criar seres humanos de argila e de madeira.

O milho na *milpa* ocupa um lugar central na identidade camponesa dos povos indígenas e das populações mestiças não só em Chiapas, mas em toda a Mesoamérica, que dependem em grande parte dele para sua subsistência. Isso ocorre apesar de mais de trinta anos de políticas neoliberais terem minado sistematicamente a segurança alimentar de milhões de camponeses na região (Solis & Aguilar, 2007). Nesse sentido, o milho, como integrante das relações da *milpa*, faz parte dos tecidos sicionaturais de diversas paisagens sociais em todo o México e na América Central. Os zapatistas politizam essa relação generalizada de forma particular, insistindo no cultivo da *milpa*, principalmente por meio de práticas agroecológicas, como um elemento indispensável da autonomia. A conquista de níveis de soberania alimentar, em terras agrícolas que antes foram ocupadas por latifundiários, mantém afastados os interesses dos grandes proprietários de terras e as condições de trabalho baseadas na exploração. Nesse sentido, os tecidos bordados são uma expressão artística de uma declaração política mais ampla: a rebelião zapatista local cresce do *ixim*, e o *ixim* na *milpa* estabelece um vínculo estreito entre seres humanos e não humanos, semeia território e, em resumo, é o que possibilita as condições para sustentar uma

vida-existência em comum.

Sugiro que a autonomia é sustentada por sua relação com a *milpa* não apenas como um alimento básico necessário como parte da segurança alimentar local, mas porque ele tem *chu'lel*, a energia espiritual que se aproxima da alma ou do coração em espanhol e, conforme descreve López, seu grão tem *ts'akal-kuxul sok ay sch'ulel*, que é pleno porque tem vida e espírito. *Ixim* é o que faz parte do *p'ijil o'tanil*, ou seja, da sabedoria-corção (sentimento-conhecimento) que todos os seres possuem para existir no mundo (Moreno, 2021). Por essa razão, são feitas oferendas à terra antes da semeadura. No dia 3 de maio, dia da *Chan Santa Cruz*, habitantes de comunidades maia realizam cerimônias nas nascentes e em outras fontes de água para pedir uma estação chuvosa adequada, chuva suficiente para garantir uma boa colheita e um bem-estar coletivo, não apenas para os moradores, mas para a terra, os espíritos e os ancestrais. De modo semelhante, as oferendas também são colocadas ao redor da *milpa* para pedir permissão quando chega a época da colheita.

Assim, o cuidado coletivo na autonomia passa pela *milpa*. Dado o *locus* do *ixim* na vida comunitária e como parte da luta política, não é de surpreender que as primeiras atividades do governo autônomo tenham consistido em definir as diretrizes para a implementação de uma reforma agrária zapatista, incluindo os esquemas de posse da terra e os acordos sobre como cultivá-la. Mais de um século de uma economia agrícola baseada nas fazendas, que dependia principalmente do pastoreio de gado, deixou o solo severamente esgotado e praticamente infértil. De fato, estima-se que 73% da Selva Lacandona tenha sido desmatado durante o século XX, sendo uma das principais razões a derrubada de árvores para abrir espaço para a criação de gado. No município autônomo de 17 de Noviembre, as terras recuperadas em 1994 estavam tão erodidas que, durante os primeiros anos posteriores ao levante armado, nas novas comunidades zapatistas era quase impossível semear a *milpa* e colher seu milho. Durante as entrevistas realizadas no município, os membros das comunidades zapatistas lembraram que, além de o solo ter perdido seus nutrientes, a grama que restou estava cheia de carrapatos, que antes se alimentavam do sangue do gado. Andar pela grama implicava a exposição a milhares desses pequenos animais. Vários anos se passaram antes de que a terra recuperasse sua fertilidade e outros animais, mais benéficos e menos prejudiciais, ocupassem o espaço.

O restabelecimento de um vínculo com a terra por meio da autonomia exigiu a reposição dos nutrientes do solo, um compromisso que levou vários ciclos agrícolas e promoveu a cura mútua entre a terra e a comunidade. Ao mesmo tempo, foi necessário reinventar as técnicas agrícolas, não apenas a partir das técnicas e do conhecimento compartilhado e transmitido entre as gerações pelos anciões, mas também do que foi aprendido por meio de intercâmbios agroecológicos com várias organizações camponesas, como a *Via Campesina*, uma rede global de agricultores

fundada em 1993, e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) do Brasil. Ambas dialogaram e compartilharam aprendizados com os governos autônomos zapatistas durante a primeira década dos anos 2000. Alguns dos primeiros acordos das assembleias municipais autônomas foram a proibição do uso de pesticidas e fertilizantes químicos, bem como a proibição da extração de madeira para que as florestas pudessem se recuperar após anos de desmatamento. Ao mesmo tempo, estabeleceram-se *milpas* coletivas nas quais todas as famílias das comunidades zapatistas são responsáveis por trabalhar em turnos, e cuja colheita faz parte de um fundo coletivo. A simbiose entre o *ixim* na *milpa* e as pessoas restaurou as relações que possibilitam o florescimento da vida.

Tais práticas foram implementadas juntamente com uma reforma agrária autônoma. As políticas autônomas, as assembleias municipais e no nível dos *Caracoles* optaram pelo uso comunitário da terra, que é diferente da propriedade comunitária. Como descrevo pormenorizadamente em outras publicações, ao invés de se basear em títulos coletivos concedidos pelo governo autônomo, o sentimento de pertencer à comunidade, e, portanto, o direito de ter lotes de terra para semear *milpa*, é dado por meio da participação em todas as atividades comunitárias (Mora, 2018). As famílias que vivem em uma comunidade zapatista têm o direito de uso das terras recuperadas, desde que participem politicamente das assembleias e cumpram com o trabalho comunitário, incluindo o cultivo das *milpas* familiares, o trabalho agrícola nos campos comunitários, como os lotes coletivos de café ou banana, o cuidado coletivo das nascentes e do sistema de água, entre outras tarefas. A relação entre a comunidade e a natureza não passa por um título de propriedade, nem mesmo por um título concedido por um governo autônomo, mas implica uma redefinição do que Federici (2018) chama de comum. Para a autora, o comum não é um passado a ser escavado e recuperado levantando as camadas da época das grandes propriedades e de outras instituições de cunho colonial, mas a reconfiguração das memórias sociais tecidas a partir de práticas comunitárias profundamente enraizadas, que, por sua vez, estabelecem relações profundas entre humanos e não humanos.

No município 17 de noviembre, existem comissões político-administrativas que implementam os acordos de autonomia. Elas existem à margem das instituições estatais e essencialmente assumem o papel de instituições governamentais, rejeitando os programas sociais oficiais, implementados pelo Estado. Inclusive, acabam resolvendo pendências e conflitos agrários que a Procuradoria Agrária havia deixado em um estado de limbo por décadas (Mora, 2013). Foi a partir dessas práticas agrárias focadas na *milpa* e na posse autônoma da terra que o restante das esferas da autonomia tomou forma. A comissão autônoma de saúde, por exemplo, está intimamente ligada ao cuidado das *milpas* e das florestas. Isso implica enfatizar que a saúde não é a ausência de doenças, mas o bem-estar do coração comunitário e das

relações entre plantas e humanos que dão força ao corpo coletivo e à terra. Por sua parte, o currículo autônomo das escolas primárias zapatistas tem como ponto de partida e nó central os conhecimentos que dão vida à *milpa*, ou o que a antropóloga María Bertely (2019) chama de pedagogias da *milpa*.

As três comissões sustentam o projeto de autonomia no município de 17 de Noviembre porque a combinação de suas atividades gera as condições para uma noção integral de saúde, entendida como os estados comuns que dão força à comunidade, incluindo a natureza. Por sua vez, são condições cotidianas que possibilitam o *lekil kuxlejal*, um conceito que em Tseltal se refere a uma vida-existência digna e coletiva entre seres humanos e entidades não humanas. *Lekil kuxlejal* faz referência a uma força coletiva integral, impulsionada por uma consciência comunitária que coloca no centro o cuidado do território, dos espíritos, dos ancestrais e de todas as atividades de homens e mulheres que, em seu conjunto, sustentam o comum.

Depois de se descrever a rede de relações sicionaturais que passam pela *milpa* e que ancoram os processos de tomada de decisão na autonomia, o conceito de “cuidado” parece ser muito limitado. Não parece expressar a densidade de elementos que formam o *o'tan*, o coração, da autonomia. Por isso, perguntei a Vicky Velasco, uma liderança tseltal com quem tive o privilégio de trabalhar em projetos coletivos de mulheres no território zapatista no final da década de 1990, como ela descreveria o detalhado acima. Depois de anos sem nos ver, coincidimos no encontro de mulheres em 2018. Algum tempo depois, procurei-a para conversar sobre os caminhos percorridos na autonomia e esses elementos relacionados ao cuidado. Referiu-se a *kanantayel lum k'inal*, ao fato de que todas e todos cuidam e contribuem para o cuidado coletivo da Terra, que é o todo. *Kanan* é o ato de cuidar do todo com base em vínculos de respeito. Quando se torna plural, é *kanantayel*. *Lum k'inal* poderia ser traduzido em termos estritos como terra, mas se refere ao todo, aos seres humanos, aos espíritos, aos ancestrais, aos animais e às plantas. Explica:

Cada persona es kanan lum k'inal porque cuida la tierra, y eso se vuelve plural. Ese kanan, ese cuidado, se convierte en kanan lekil kuxlejal, en cuidar la vida-existencia digna. Cuando hablan [los ancianos] en la comunidad, cuando hay una asamblea o cuando hay un festejo y le rezan a la naturaleza, en todos esos momentos, hablamos del gran respeto que le debemos mostrar a la tierra. De ahí sobrevivimos, de ahí somos. Ahí entra todo lo que es el respeto, el respeto mutuo desde el corazón y en lo espiritual. Cuando nos referimos a ese respeto, no es sólo algo hablado, sino es lo que se vive desde el corazón, es la forma en que caminamos y nos relacionamos. Es lo que le da sentido a la autonomía. [Cada pessoa é kanan lum k'inal porque cuida da terra, e isso se torna plural. Esse kanan, esse cuidado, torna-se kanan lekil kuxlejal, o cuidado da vida-existência digna. Quando [os anciãos] falam na comunidade, quando há uma assembleia ou quando há uma celebração e eles rezam para a natureza, em todos esses momentos, falamos sobre o grande respeito que devemos demons-

trar pela terra. Daí é que sobrevivemos, daí é que somos. É aí que entra o respeito, o respeito mútuo de coração e no espiritual. Quando nos referimos a esse respeito, não se trata apenas de algo falado, mas é o que é vivido do coração, é a forma como andamos e nos relacionamos. É o que dá sentido à autonomia]. (Vicky Velasco, comunicação pessoal, 2023).

Kanantayel, as relações e os vínculos de cuidado coletivo que sustentam a vida-existência do *lum k'injal*, reflete um sentido cosmopolítico na autonomia zapatista. É uma contribuição e um convite para repensar o cuidado além das divisões binárias liberais do pensamento ocidentalizado e até mesmo além das contribuições de alguns feminismos. Soma-se aos esforços recentes de intelectuais dos povos originários que reconceitualizam o cuidado como práticas comunitárias que possibilitam a permanência da vida. No caso da Mesoamérica, Gladys Tzul Tzul tem argumentado que as responsabilidades coletivas que sustentam uma vida sociopolítica e espiritual comunitária são fundamentais para as práticas de governos autônomos (2022). Discute também como o trabalho comunitário – que ela considera a espinha dorsal do governo autônomo comunitário – abre horizontes éticos baseados na inter-relação entre a tomada de decisões e a energia social necessária para viver coletivamente. Ela dá o exemplo da manutenção da água. Explica que é motivo de vergonha para os membros de sua comunidade beber água sem antes ter trabalhado para limpar os tanques. E para limpar os tanques, são estabelecidos horários, turnos e acordos coletivos. A água potável, como atividade vital, é possível graças a essas decisões e ações coletivas. Por esse motivo, Tzul Tzul insiste que a comunidade não é uma identidade, é uma relação social, é uma maneira de dar forma e significado à vida, é uma ética política que tem pouco ou nada a ver com uma ética do trabalho.

Tzul Tzul insiste que essas expressões de autonomia são um arquipélago de possibilidades materializadas que geram fendas dentro da base colonial racial e patriarcal sobre a qual os Estados latino-americanos estão fundados. Se o *kanantayel* está no centro político da autonomia e dos governos comunitários de muitos povos originários mesoamericanos, as perguntas que surgem são: contra quais estruturas de opressão ele está posicionado? Também: quais são os conceitos em Tseltal que nomeiam essas estruturas e que adquirem um significado específico na autonomia? Volto novamente ao Encontro Internacional de Mulheres que Lutam, para me referir à figura do *ajvalil*-marido, como uma segunda contribuição conceitual que as comunidades zapatistas oferecem a outras lutas sociais.

O AJVALIL-MARIDO E O COLONIALISMO EXPRESSO POR MEIO DA FAZENDA

Depois de informar os detalhes logísticos do Encontro, a Capitã Erika descreveu como era a vida nas comunidades tseltal, tojolabal, ch'ol e tsotsil antes do levante zapatista em 1994, condições em que a vida era tão frágil que, com relativa frequência, mulheres e homens morriam de doenças comuns, como um resfriado ou uma infecção estomacal. Erika contou que, embora nesse momento ocupasse um cargo no EZLN, sua família passou pela mesma situação. De fato, ela deixou seu povoado por um tempo para trabalhar como empregada doméstica: “*Trabajé como sirvienta en la casa de una familia kaxlan sin recibir un salario*” [Trabalhei como faxineira na casa de uma família *kaxlan*¹¹ sem receber um salário] (Capitã Erika, comunicação pública, 2018), disse. Pela mesma razão, ela está intimamente familiarizada com o racismo histórico reproduzido quando alguém é obrigado a atender e garantir o bem-estar dos outros às custas do bem-estar de si mesmo e do coletivo do qual faz parte. Essa é uma pista importante que nos ajuda a entender o peso dado na autonomia ao *kantantayel*, em um sentido diferente do cuidado como um nicho de ação que sustenta lógicas coloniais racializadas e atravessadas por desvalorizações de gênero.

As participantes da reunião fizemos uma longa pausa nesse contraste, não somente por conta de tudo o condensado na breve explicação de Erika, mas também porque, no final de seu discurso, ela deu a palavra a representantes dos cinco *Caracoles*. Cada uma delas teve sua vez no centro do palco para expor, nas palavras de algumas mulheres Tsotsil do *Caracol* de Oventic, “*como eran las condiciones antes de la lucha*” [como eram as condições antes da luta] (Mulheres zapatistas, comunicação pública, 2018). Elas se remeteram ao que Rivera Cusicanqui (2010) chama de memórias longas; neste caso, remontaram-se a mais de cinco séculos atrás, nas suas próprias palavras, “*desde la llegada de los españoles llegó la época de la esclavitud, la explotación, represión y exclusión para nosotros. Éramos explotados por los patrones, las decisiones las tomaba el capataz y el hombre de la familia, nos trataban como animales*” [desde a chegada dos espanhóis chegou o tempo da escravidão, da exploração, da repressão e da exclusão para nós. Éramos exploradas pelos patrões, as decisões eram tomadas pelo capataz e pelo pai de família, éramos tratadas como animais] (Mulheres zapatistas, comunicação pública, 2018). Por sua vez, suas palavras estabeleceram um *continuum* com memórias mais curtas, especificamente com aquilo que em comunidades tseltal, tsotsil e tojolabal é conhecido como a época das fazendas, ou os tempos do *mosjatel* em Ch'ol, a época do baldio, o período de meados do século XIX até o final da década de 1970 e em algumas regiões até o levante zapatista, quando famílias e comunidades indígenas trabalhavam nas terras sob o controle da elite mestiça local, que as explorava na produção de café, cana-de-açúcar e gado, entre outros produtos (Rus, 2012).

11 | *Kaxlan* é uma palavra em Tseltal que se refere a qualquer pessoa fora das comunidades, especialmente pessoas brancas.

As representantes dos *Caracoles* compartilharam lembranças coletivas de sofrimento nas fazendas e o que significava produzir para o proprietário em troca de um pequeno lote de terra para autoconsumo. Descreveram como, apesar de trabalharem nos lotes, as colheitas eram insuficientes, tornando quase inevitável pedir dinheiro emprestado aos proprietários para sobreviver. Cada novo empréstimo se somava a uma dívida que nunca se terminava de pagar. Compartilharam também histórias de fome e fizeram menção à dor imensa de ver crianças morrendo de doenças comuns. O que escutamos nesse dia foram memórias coletivas que mulheres e homens das comunidades têm relatado repetidamente nos eventos públicos zapatistas, incluindo outros encontros de mulheres, como uma reunião acontecida em 2007. Do mesmo modo, são as principais narrativas que escuto ao longo dos anos em que tenho acompanhado os processos de autonomia no município de 17 de Noviembre e em outras regiões zapatistas.

Como esses eram testemunhos que eu já tinha ouvido várias vezes, durante essa parte do encontro senti uma tensão em meu corpo. Tomei consciência do impulso de parar de escutar, porque já escutara isso antes. Ao mesmo tempo, lembrei-me de que tinha o compromisso de exercer uma política de escuta, o que implicava deter-me, mesmo no já conhecido, para compreender outras dimensões e pontos de encontro possíveis. Durante o evento, além das palavras transmitidas, prestei atenção nos tons e em suas saturações afetivas. Ficou evidente que a repetição persiste devido à insistência da dor que ainda sangra. Apesar de a época das fazendas ser coisa do passado, as estruturas coloniais sobre as quais elas se assentavam ainda permanecem ativas (Mora, 2017). É por isso que continua a doer, e é essa dor, na forma de reclamação e rejeição, que continua a ser comunicada. Juan “Xuno” López Intzin (2015) se refere a esse sentimento como *uts’inel*, como uma dor que se estende através do tempo, que age contra a dignidade humana e a natureza, um conceito que se aproxima do que em espanhol seria classificado como racismo.

A antropóloga afro-caribenha Deborah Thomas (2019) fala dos arquivos afetivos, outras formas de testemunho e, portanto, de nomear estruturas de opressão. São arquivos afetivos que estão inscritos na pele, no coração e em um conjunto de emoções que também narram a formação do Estado. A subjetivação é um registro que imprime os traços deixados pelo Estado em planos íntimos e afetivos. Por meio da repetição constante desses arquivos afetivos que remetem aos tempos das fazendas, os integrantes das comunidades zapatistas traçam um ponto de ancoragem negativo para que a implementação diária da autonomia adquira seu significado e encontre maneiras de se nutrir e de nutrir seu próprio terreno.

Ao mesmo tempo, notei uma insistência em narrar a era das fazendas com intensidades e tons diferentes dos de outras ocasiões. Chamou minha atenção o fato de que, nessa reunião, os depoimentos se referiram explicitamente à violência

sexual que permeia as lembranças da vida nas fazendas. Em outras ocasiões, essas memórias foram comunicadas implicitamente, por meio de palavras veladas ou referências indiretas. Talvez nesse encontro de mulheres, essas memórias sociais tenham assumido um papel predominante, porque é uma nova geração de mulheres zapatistas que as narra. Não apenas se referiram a esses eventos de forma direta, mas também associaram a violência sexual perpetrada pelos fazendeiros às diferentes formas de abuso físico e emocional que suas mães, avós e bisavós sofreram também nas mãos de seus maridos, incluindo situações vivenciadas por elas mesmas.

Essa complexa análise do poder foi resumida por Maribel, uma mulher tseltal do *Caracol* de Roberto Barrios, quando disse que *“los patrones salvajes de la finca que abusaron sexualmente de nuestras abuelas, humillando con desprecio, maltrato y muerte. Nuestros maridos traían la mala costumbre del patrón”* [os patrões selvagens da fazenda abusavam sexualmente de nossas avós, humilhando-as com desprezo, maus-tratos e morte. Nossos maridos tinham os maus hábitos dos patrões] (Maribel, comunicação pública, 2018). Por sua vez, uma representante do *Caracol* de Oventic sintetizou o vínculo entre as duas masculinidades através de um conceito que eu não tinha escutado antes. Ela explicou que, naquela época, *“no podíamos levantar la voz, mucho menos sonreír, ni rebelarnos contra el marido-patrón”* [não podíamos levantar a voz, muito menos sorrir, nem nos rebelar contra o marido-patrão] (Maribel, comunicação pública, 2018).

Gostaria de me deter nessa figura do marido-patrão, a fim de indagar sobre as dimensões históricas e as estruturas de opressão que o conceito condensa. Considero que o termo encapsula uma matriz de poder colonial que se torna evidente quando se entende a palavra a partir de seu significado na língua Tseltal. A palavra equivalente para patrão é *ajvalil*. No entanto, *ajvalil* é um termo que não se limita à figura de autoridade de uma instituição baseada em relações econômicas de exploração; é um termo que, por sua vez, engloba figuras de comando nas esferas políticas, as de um governante que tem uma posição racializada superior, ou seja, que é um *kaxlan*, um forasteiro, uma pessoa de fora e que não pertence aos povos originais. Em tseltal, o termo *ajvalil* é usado tanto para se referir ao patrão da fazenda ou a qualquer outro patrão de qualquer emprego, seja em uma casa como empregada doméstica ou em uma obra como pedreiro, quanto para falar do presidente municipal ou do governador. No contexto histórico das terras altas, da zona norte e dos vales da Selva Lacandona em Chiapas, o patrão que explora economicamente a população local e o que governa como autoridade política local geralmente convergem em uma mesma pessoa ou em um pequeno grupo de famílias proprietárias de terras. Assim, famílias que antigamente foram proprietárias de fazendas, em muitos casos, continuam a ser autoridades políticas do Estado mexicano em nível local, por exemplo como pre-

sidentes municipais (Bobrow-Strain, 2007).

Nas palavras das participantes dos *Caracoles* de Roberto Barrios e de Oventic, o *ajvalil* está imbricado com a figura do marido como parte da matriz racial e heteropatriarcal do poder colonial, que, embora cristalizada na instituição da fazenda, continua a fazer parte do andaime que forma o Estado hoje. Por meio da figura do *ajvalil*-marido, as representantes dos *Caracoles* oferecem uma teorização das estruturas de poder nas quais a figura da mulher indígena é subordinada em relação à figura de seu parceiro indígena homem e em relação à mulher *kaxlan* da *casa-grande*, a casa do proprietário de terras; ambos, por sua vez, mantêm uma relação ambígua de cumplicidade e mecanismos de controle exercidos pela figura do patrão *kaxlan*.

A figura do *ajvalil*-marido é uma intervenção conceitual que emerge das reflexões de mulheres *tseltal*, *tsotsil*, *tojobal* e *ch'ol* que participam há quase trinta anos do exercício diário da autonomia em seus territórios. Ela torna complexa uma análise das estruturas de poder que o próprio comando do EZLN tem expressado em diferentes ocasiões, como no comunicado intitulado “Primera parte: Una finca, un mundo, una guerra, pocas probabilidades”.

Certamente não estamos mais na época das fazendas, mas, como já foi argumentado no caso dos povos indígenas (Cervone & Cucurí, 2017; Cumes, 2012; Niman-tuj, 2008) e da diáspora africana (Crichlow & Northover, 2009; Glissant, 2018; Pinho, 2022; Robinson, 2018; Thomas, 2011), as estruturas de poder condensadas na instituição da fazenda e da plantação continuam a ser uma parte central do maquinário que forma os Estados da América Latina e do Caribe. Desse modo, seria reducionista entender as condições da vida nas fazendas no que hoje é o território zapatista como baseadas apenas na exploração do trabalho, deixando de fora da análise os componentes raciais e de gênero. A referência constante à fazenda tampouco pode ser entendida como uma simples metáfora. Pelo contrário, a fazenda e a figura do *ajvalil*, incluindo a do *ajvalil*-marido, encapsulam uma análise de um tipo de poder que surgiu desde o início da conquista e que continua a ser reproduzido até hoje. Tal análise dialoga e constrói pontes teórico-políticas com diversas lutas de outros povos indígenas do hemisfério e com as lutas de diferentes povos afrodescendentes.

REFLEXÕES FINAIS

A crítica expressa por mulheres zapatistas no Encontro Internacional de Mulheres que Lutam se concentrou nas maneiras pelas quais a permanência das estruturas de poder colonial espreme a energia vital de povos inteiros e dos territórios dos quais fazem parte. Sem dúvida, os modos de exploração nessas geografias racializadas são diversos e mudaram ao longo do tempo. Entretanto, o motor desse

maquinário continua a ser lubrificado por meio de elementos que estão presentes em qualquer estrutura colonial – despojamentos territoriais, imposição de formas alienígenas de governança, negação das maneiras próprias de tomada de decisão, assim como das ideias, das epistemologias, dos conceitos e dos idiomas dos povos, extração da sua força vital e de seus territórios para o bem-estar de outras populações, principalmente as de descendência europeia. É nesse terreno que se localizam as violências extremas e as biodesposições atuais. Ao mesmo tempo, se entendermos as estruturas coloniais como técnicas inseparáveis da lógica do capital, então a ênfase excessiva na produção desloca e relega o trabalho do cuidado para esferas marginais, para os papéis de cuidado da força vital daqueles rotulados como superiores, de cuidado da vida do patrão e, em alguns casos, do patrão-marido. Nesse sentido, quando as mulheres representantes dos *Caracoles* se referiram ao *ajvalil-marido*, ofereceram às outras participantes uma maneira de nomearem e de se aproximarem das condições contemporâneas que tornam permissíveis as violências extremas e a morte lenta da terra.

É por isso que o conceito de *ajvalil-marido* encapsula o referente negativo que ordena e dá sentido às ações de cuidado coletivo como elementos que tornam possível um *lekil kuxlejal* por meio da criação de relacionamentos baseados no *kanantayel lum k'injal*. Os testemunhos e as ações de cuidado durante o Encontro, com base nos quais tecemos as reflexões apresentadas neste ensaio, lançaram as bases para descrever o terreno em que estávamos literalmente pisando, nas terras recuperadas em 1994, a partir das quais estão sendo impulsionados os processos de reterritorialização dos povos dos vales da Selva Lacandona. Nessas terras, o cuidado das condições que sustentam a vida-existência do comum emerge em dois planos inter-relacionados. Por um lado, descrevi os processos internos estabelecidos a partir do vínculo com o *ixim*, a relação simbiótica entre os seres humanos e o milho, que literalmente semeia e nutre a autonomia e as prioridades das principais comissões do município autônomo de 17 de Noviembre. Por outro lado, como parte de uma ética política que estabelece as diretrizes e os termos de interação com as pessoas convidadas a habitar e compartilhar no território autônomo.

O convite deste artigo foi aproximar-se dessas outras formas de entender o cuidado coletivo, além das estruturas analíticas feministas que recaem sobre as divisões binárias dos Estados liberais e das lógicas do capital. Para entender o peso de seus significados, recorreremos aos arquivos afetivos acumulados em memórias longas. Ao mesmo tempo, à ênfase dada ao cuidado na e a partir da autonomia, as mulheres zapatistas têm acrescentado tonalidades, além de aumentar suas intensidades. Isso representa uma proposta da política diante de condições históricas marcadas pelo aumento acelerado de violências extremas, incluindo feminicídios, assassinatos e desaparecimentos forçados, juntamente com políticas extrativistas

Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do aivalil em Chiapas, México

de vários tipos e megaprojetos de desenvolvimento. Acredito que a ênfase dada ao cuidado no Encontro Internacional de Mulheres que Lutam elevou sua potência política no contexto da autonomia a um patamar superior. Representou um convite irrecusável, expresso na recusa em deslocar o cuidado para o nível de infraestrutura e na insistência na ampliação de suas possibilidades transformadoras, por meio da construção de pontes com propostas semelhantes em diferentes geografias socio-naturais.

Mariana Mora é doutora em Antropologia pela University of Texas, Austin. Seus temas de pesquisa incluem: movimentos sociais e formação do Estado; decolonialidade; antropologia jurídica; gênero e processos de racialização e violência. Autora do livro *Kuxlejal Politics, Indigenous Autonomy, Racial State and Decolonizing Research in Zapatista Communities* (2018) e co-coordenadora do livro *Luchas “muy otras”: Zapatismo y autonomía en comunidades indígenas de Chiapas* (2011). Pesquisadora-professora titular do Centro de Pesquisa e Estudos Superiores em Antropologia Social da Cidade do México.

FINANCIAMENTO: Uma parte da pesquisa apresentada neste artigo foi financiada pela Fundação Wennergren dos Estados Unidos.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se Aplica

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADBOU, Mohamed. 2023. “On the Ethics of Disagreements (*Uṣūl al-Ikhtilaf*) and the Ethics of Hospitality (*Uṣūl al-Dhiyāfa*) between Spiritual and Non-Spiritual Leftists in the Newest Social Movements”. *Political Theology*, 24 (3): 261-282. <https://doi.org/10.1080/1462317X.2021.2003001>.

AGUILAR, Yásnaya Gil. 2013. “La diversidad lingüística y la comunalidad”. *Cuadernos del Sur, Revista de Ciencias Sociales*, 18 (34): 71-81.

<https://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013/>.

AIHWA (Ong). 2006. *Neoliberalism as Exception, Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, Duke University Press.

AUBRY, Andrés. 2023. “Los caracoles zapatistas (Tema y variaciones)”. *La Jornada: Ojarasca*, 79. <https://www.jornada.com.mx/2003/11/24/oja-caracoles.html>.

Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do aivalil em Chiapas, México

BASCHET, Jérôme. 2004. “¿Más allá de la lucha por la humanidad y contra el neoliberalismo?”. *Chiapas*, 16. <https://revistachiapas.org/No16/ch16baschet.html>.

BLACKWELL, Maylei. 2023. *Scales of Resistance: Indigenous Women's Transborder Activism*. Durham, Duke University Press.

BLASER, Mario. jul./dez. 2018. “Uma outra cosmopolítica é possível?”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 10 (2).

BLASER, Mario & Marisol de la Cadena. 2018. “Introduction: Pluriverse, Proposals for a World of Many Worlds”. In: DE LA CADENA, M. & BLASER, M. *A World of Many Worlds*. Durham, Duke University Press, pp. 1-22.

BOBROW-STRAIN, Aaron. 2007. *Intimate Enemies: Landowners, Power and Violence in Chiapas*. Durham, Duke University Press.

CABNAL, Lorena. 2010. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. In: CABNAL, Lorena. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madri, ACSUR Las-Segovias, pp. 11-25.

CENTRO DE DERECHOS DE LA MUJER EN CHIAPAS. 2020. *Informe temático Tierra y Territorio, desde la mirada de mujeres indígenas – campesinas de la Zona Norte, Selva, y Altos-Llanos de Chiapas*. <https://cdmch.org/2020/11/25/informe-tematico-tierra-y-territorio-desde-la-mirada-de-las-mujeres-indigenas-cam->

[pesinas-de-la-zona-norte-selva-y-altos-llanos-de-chiapas/](#).

CERVONE, Emma & CUCURÍ, Cristina. 2017. “Desigualdad de género, justicia indígena y Estado intercultural en Chimborazo, Ecuador”. In: SIEDER, Rachel (coord.). *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. Cidade do México, Ciesas.

CRICHLow, Michaeline & NORTHOVER, Patricia. 2009. *Globalization and the Post-Creole Imagination: Notes on Fleeing the Plantation*. Durham, Duke University Press.

CUMES, Aura. 2012. “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. *Anuario Hojas de Warmi*, s/n.: 1-18.

CURIEL, Ochy. 2007. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Nómadas*, 26: 92-101. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241010>.

CURIEL, Ochy. 2014. “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez & MUÑOZ, Karina Ochoa (eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

ESCOBAR, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, Duke University Press.

EZLN. 2018. “Primera parte: Una finca, un mundo, una guerra, pocas probabilidades”. <https://>

Autonomía, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do aivalil em Chiapas, México

enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primera-parte-una-finca-un-mundo-una-guerra-pocas-probabilidades-subcomandante-insurgente-moisés-supgaleano/.

FEDERICI, Silvia. 2013. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid, Traficantes de Sueños.

FEDERICI, Silvia. 2018. *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland, PM Press.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio. 1985. *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Cidade do México, Ediciones Era.

GLISSANT, Edouard. 2018. *Poética de la relación*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

GÓMEZ, Antonio & RUIZ, Mario Humberto. 1992. *Memoria Baldía: Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. Cidade do México, Unam.

GÓMEZ, Magdalena. 2004. "La constitucionalidad pendiente. La hora indígena en la Corte". In: CAS

TILLO, Rosalva Aída Hernández; PAZ, Sarela & SIERRA, María Teresa (eds.). *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN*. Cidade do México, Ciesas, pp. 175-206.

GONZÁLEZ Casanova, Pablo. 2003. "Los Caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación)". *La Jornada*.

da. <http://www.jornada.unam.mx/2003/09/26/per-texto.html>.

GOODALE, Mark & POSTERO, Nancy. 2013. *Neoliberalism, Interrupted, Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*. Palo Alto, Stanford University Press.

GROBA, Constante González; LUCZAK, Ewa Barbara & NIEWIADOMSKA-FLIS, Urszula. 2023. *Pathologizing Black Bodies: The Legacy of Plantation Slavery*. New Brunswick, Routledge University Press.

HARTMANN, Heidi. 1981. *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*. Londres, Pluto Press.

HOOKER, Juliet. 2020. *Black and Indigenous Resistance in the Americas: From Multiculturalism to Racist Backlash*. Lanham, Lexington Books.

INTZIN, Juan "Xuno" López. 2015. "Pajel-uts'inel: nombrando el racismo y la discriminación". *Chiapas Paralelo*. <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2015/03/pajel-utsinel-nombrando-el-racismo-y-la-discriminacion/>.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2010. *La Chute du ciel*. Paris, Terre Humaine/Plon.

KRENAK, Ailton. 2020. *A vida não é útil: Ideias para salvar a humanidade*. São Paulo, Companhia das Letras.

LUGONES, María. julio-diciembre 2008. "Colonialidad y género". *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, 9: 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.

Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do aivalil em Chiapas, México

MANDUJANO, Isaín. 26 maio 2023. “Disputa entre el CJNG y el Cártel de Sinaloa causa desplazamiento forzado y terror en Chiapas”. *Revista Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2023/5/26/disputa-entre-el-cjng-el-cartel-de-sinaloa-causa-desplazamiento-forzado-terror-en-chiapas-video-307754.html>.

MARTÍ I PUIG, Salvador. 2022. “El muralismo zapatista: Una revuelta estética”. *Latin American Research Review*, 57 (1): 19-41.

MBEMBE, Achille Mbembe. 2003. “Necropolitics”. *Public Culture*, 15 (1): 11-40.

MIES, Maria. 1986. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. Londres, Zed Books.

MILLAN, Moira. 2019. *El tren del olvido*. Buenos Aires, Planeta.

MORA, Mariana. 2020. “(Dis)placement of Anthropological Legal Activism, Racial Justice and the Ejido Tila, Mexico”. *American Anthropologist*, 122 (3): 606-617. <https://doi.org/10.1111/aman.13426>.

MORA, Mariana. 2013. “La politización de la justicia zapatista frente a los efectos de la guerra de baja intensidad en Chiapas”. In: SIERRA, María Teresa; SIEDER, Rachel; CASTILLO, Rosalva Aída Hernández (coords.). *Justicias indígenas y Estado: Violencias contemporáneas*. Cidade do Mexico, Ciesas/Flacso.

MORA, Mariana. 2018. *Política Kuxlejal, auto-*

nomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas. Cidade do México, Ciesas.

MORA, Mariana. 2011. “Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político”. In: BARONNET, Bruno; MORA, Mariana & STAHLER-SHOLK, Richard (coords.). *Luchas “muy otras”: Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México, UAM-X, Ciesas, Unach.

MORENO, María Patricia Pérez. Abr. 2021. “El Bats’il K’op Tselal frente al proceso colonial”. *Revista de la Universidad de México*, 3: 73-79.

NÁJERA, Lourdes Gutiérrez & MALDONADO, Korinta. 2017. “Transnational settler colonial formations and global capital: A consideration of Indigenous Mexican migrants”. *American Quarterly*, 69 (4).

NIMANTUJ, Irma Alicia Velázquez. 2008. *Pueblos Indígenas, Estado y Lucha por Tierra en Guatemala*. Guatemala, Avancso.

OROZCO, Amaia Pérez. 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madri, Traficantes de Sueños.

PAREDES, Julieta & GUZMÁN, Adriana. 2014. *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz, Mujeres Creando Comunidad.

PINHO, Osmundo. 2021. *Cativeiro: antinegitude e ancestralidade*. Salvador, Segundo Selo.

REEDOCK, Rhoda. 1984. *Women, Labour and*

Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do aivalil em Chiapas, México

Struggle in 20th Century: Trinidad and Tobago 1898-1960. La Haya, Institute of Social Studies.

REYES, Alvaro & Mara Kaufman. 2011. "Zapatista Autonomy and the New Practices of Decolonization". *South Atlantic Quarterly*, 110 (2): 505-525.

REYES RAMOS, María Eugenia. 1992. *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*. Cidade do México, Unam.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 17 de febrero 2019. "Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano". *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, La Mirada Salvaje/Editorial Piedra Rota.

ROBINSON, Cedric. 2021. *Marxismo negro: la formación de la tradición radical negra*. Madri, Traficantes de Sueños.

RUS, Jan. 2012. *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígenas de los Altos de Chiapas*. Tuxtla Gutierrez, Unicach.

SAAVEDRA, Laura. 2023. *Corazonar las Justicias: Los saberes de las mujeres tseltales sobre violencias, justicias y derechos humanos*. San Luis Potosi, Universidad Autónoma de San Luis Potosi.

SCHAVELZON, Salvador. 2016. "Apresenta-

ção: Dossiê – Cosmopolíticas e ontologias relacionais entre povos indígenas e populações tradicionais na América Latina". *Revista de Antropología*, USP, 59 (3): 7-17. <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/124798/121474>.

SEGATO, Rita Laura. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madri, Traficantes de Sueños.

SOLÍS, Daniel Villafuerte & AGUILAR, María del Carmen García. 2007. "Veinte años de neoliberalismo en el campo chiapaneco". *Anuario 2006 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, pp. 139-168.

SPEED, Shannon. 2019. *Incarcerated Stories: Indigenous Women Migrants and Violence in the Settler-Capitalist State*. Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

SPEED, Shannon. 2008. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Palo Alto, Stanford University Press.

SPEED, Shannon & Álvaro Reyes. 2002. "In Our Own Defense. Rights and Resistance in Chiapas". *Political and Legal Anthropology Review*, 25 (1): 69-79.

STENGERS, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal". In: LATOUR Bruno & WEIBEL, Paul (coords.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MIT Press.

STREET, Susan. (1996). "La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco (Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia)". *Chiapas*, 2.

Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do aivalil em Chiapas, México

THOMAS, Deborah. 2019. *Political Life in the Wake of the Plantation*. Durham, Duke University Press.

TZUL TZUL, Gladys. 2022. "Archipiélago y expansión algunas dinámicas para comprender la política comunal". *Ichan Tecolotl*, 368.

TZUL TZUL, Gladys. 2018. "Rebuilding Communal Life". *Nacla Report on the Americas*, 50 (4): 404-407. DOI: 10.1080/10714839.2018.1550986.

VEGA, Cristina. 2018. "Rutas de la reproducción y el cuidado por América Latina: Valorización colectiva y política". In: AGUILAR, Raquel Gutiérrez (coord.). *Comunidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca, Colectivo Editorial Pez en el Árbol/Editorial Casa de las Preguntas.

Recebido em 1 de dezembro de 2022. Aceito em 17 de outubro de 2023.

Quando a Cultura é Política: Teatros Negros e Políticas Culturais no final do século XX e início do século XXI

DOI
<https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2023.202290>

Terra Johari Terra

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
jptterra@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1810-9122>

RESUMO

Neste artigo, evidencio algumas trajetórias dos teatros negros brasileiros, com foco em São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador, no período entre a ditadura civil-militar na década de 1970 e a primeira década dos anos 2000, analisando a centralidade da articulação entre cultura e política que possibilitou sua expansão contemporânea. Ao longo desse período, enquanto a reorganização dos movimentos negros pavimentava o caminho para incidir nas políticas do Estado brasileiro e conquistava avanços na Constituição de 1988, os teatros negros passaram por transformações e atuaram nas políticas culturais, conquistando maiores possibilidades materiais, estéticas e técnicas, porém ainda enfrentando os obstáculos persistentes impostos pelo racismo no país. Para realizar esta análise, mergulho na bibliografia pertinente ao tema e na Revista Legítima Defesa, uma publicação desenvolvida pelo grupo paulista de teatro negro Cia. Os Crespos, com o qual dialoguei ao longo de minha pesquisa de mestrado.

PALAVRAS-CHAVE

Teatros negros, movimentos negros, transição democrática no Brasil, políticas culturais

WHEN CULTURE IS POLITICS: BLACK THEATERS AND CULTURAL POLITICS IN THE LATE 20TH AND EARLY 21ST CENTURIES

ABSTRACT The article presents some trajectories of Brazilian black theaters, focusing on São Paulo, Rio de Janeiro and Salvador, between the civil-military dictatorship in the 1970s and the first decade of the 2000s. It analyzes the centrality of the articulation between culture and politics that made possible the contemporary expansion of these groups. During this period, while the reorganization of black movements paved the way to influence the policies of the Brazilian State and achieved advances in the 1988 Constitution, black theaters underwent transformations and acted in cultural policies, conquering greater material, aesthetic and technical possibilities. However, they also faced the persistent obstacles imposed by racism in the country. Methodologically it is based on the related bibliography and the Revista Legítima Defesa, a magazine edited by the São Paulo black theater group Cia. Os Crespos, one of the authors' research partners.

KEYWORDS
Black theaters, black movements, democratic transition in Brazil, cultural politics

INTRODUÇÃO

Em 1791, uma performance ritual realizada no Haiti pelo líder revolucionário e sacerdote vodu Dutty Boukman desencadeou uma “catarse revolucionária antiescravista”, conforme aponta o professor Julio Moracen Naranjo (2016: 68). Considerada um momento fundacional do teatro haitiano, a chamada Cerimônia de Bois Caiman foi também um momento central para o processo de independência daquele país, que conduziu à abolição da escravidão e à formação de uma república negra. Esse episódio evidencia que o arcabouço cultural trazido e transformado pelos africanos e seus descendentes no continente americano foi fundamental para a resistência à desumanização promovida pelos empreendimentos escravistas que, desde o século XV, criaram as condições de acumulação para o capitalismo moderno.

Com efeito, nas cosmologias de matrizes africanas, que resistiram, se adaptaram e se reinventaram nos contextos coloniais das Américas, ética, estética e política não são compreendidas como instâncias distintas: estão mutuamente imbricadas. Não há uma separação entre forma e conteúdo. A articulação das culturas às lutas políticas das resistências negras não é uma novidade, mas as maneiras como ocorrem esses agenciamentos podem ser amplamente diversas.

Um exemplo paradigmático dessa articulação é a atuação do Teatro Experimental do Negro (TEN), sempre evocado como um marco para os movimentos negros no Brasil, devendo ser considerado também um marco para o teatro de maneira geral. Atuante entre 1944 e 1961, o TEN teve como uma de suas principais lideranças o intelectual paulista Abdias do Nascimento.

O TEN recrutou atores negros na classe trabalhadora, criando um espaço de formação artística e política. A produção artística do TEN andava alinhada à intervenção na esfera pública, buscando o reconhecimento do legado e a melhoria das condições de vida dos africanos e seus descendentes no Brasil. Assim, além de produzir diversas peças, chegando a se apresentar no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, o TEN também organizou o Comitê Democrático Afro-Brasileiro e a Convenção Nacional do Negro, que apresentou propostas à Constituinte de 1946. Configurou-se, assim, como uma expressão fundamental para as lutas negras no século XX, além de contribuir para as inovações técnicas e estéticas do chamado moderno teatro brasileiro, emergente a partir da década de 1940.

Este artigo interroga um momento particular de reconfiguração dos teatros negros no Brasil, que corresponde às três últimas décadas do século XX e ao início do século XXI, num contexto político distinto daquele em que atuou o TEN. Como mostram Flávia Rios e Mateus Gato de Jesus (2014: 49), no Brasil dos anos 1970 e 80, a conformação de novos movimentos de luta contra o racismo, aliada às lutas contra a ditadura civil-militar, fizeram emergir uma gramática de ação coletiva chamada pelos autores de “igualitarismo negro”, focado na luta contra a discriminação e as

desigualdades raciais. Essa nova configuração dos movimentos negros abriu espaço para intervenções no pacto constituinte de 1988 e conquistas institucionais significativas nas décadas seguintes.

Nesse contexto, as experiências estéticas produzidas pelos teatros negros também passaram por amplas transformações. Assim, cabe questionar: Quais foram essas mudanças estéticas e políticas? De que forma a rearticulação dos teatros negros a partir da década de 1970 contribuiu para as disputas em torno das políticas culturais e nas lutas em prol da igualdade racial no país? Como se articulam cultura e política nesse contexto? Procuo me aproximar dessas questões a partir da leitura da bibliografia especializada, em especial dialogando com textos da Revista *Legítima Defesa*¹, produzida pela Cia. Os Crespos, companhia formada no ano de 2005 na Escola de Arte Dramática da USP, em meio à efervescência da discussão sobre as cotas raciais na educação superior. Foi somente no diálogo e trocas com este coletivo, cujos integrantes considero mestras e mestres, que pude desenvolver uma pesquisa de mestrado, a partir da qual posso esboçar as reflexões a seguir.

“E AGORA FALAMOS NÓS...”: TEATRO NEGRO E A RESISTÊNCIA DURANTE A DITADURA-CIVIL MILITAR

O recrudescimento da repressão durante a ditadura civil-militar condicionou fortemente o desenvolvimento do teatro de uma forma geral e do teatro negro, mais particularmente, no Brasil. Nesse contexto, o discurso oficial do Estado buscava promover a já sedimentada ideia da democracia racial, apelando para a mestiçagem como argumento de relações raciais saudáveis. Os movimentos políticos que buscavam questionar esta visão entraram na mira da censura, e as denúncias contra o persistente racismo na sociedade brasileira, que conforma as desigualdades sociais no país, geravam todo tipo de perseguição. Não por acaso, Abdias do Nascimento se autoexilou nos Estados Unidos, configurando-se como uma voz dissonante da delegação brasileira no I e no II Festival Mundial de Artes Negras, realizados respectivamente em Dacar, no Senegal, em 1966, e em Lagos, na Nigéria, em 1977. No prólogo da obra *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Nascimento (1978) conta sua versão do processo que levou à recusa de seu trabalho, que seria apresentado no Colóquio do II Festival Mundial de Artes Negras, enfatizando suas divergências com o posicionamento oficial do regime e o boicote a suas propostas.

Em São Paulo, conforme indica a pesquisa de Douxami (2001), mesmo com as dificuldades para a profissionalização do negro no teatro, foram desenvolvidas manifestações de teatro amador, realizadas pela população negra nas associações de bairros populares, em clubes e festivais, desde o início do século XX². Ali também surgiria o Teatro Experimental do Negro paulista (TEN-SP), em 1946, que não era

¹ | A Revista “Legítima Defesa” foi produzida pela Cia. Os Crespos com o intuito de “criar um instrumento de inscrição do Teatro Negro no cenário cultural do país” (OS CRESPOS, 2014: 1), conforme apresentado no editorial da primeira edição, datado do segundo semestre de 2014. Esta primeira edição foi custeada a partir de recursos do Programa Municipal de Fomento ao Teatro, em sua 22ª Edição. Contou ainda com apoio da Fundação Cultural Palmares, órgão do Governo Federal voltado para a promoção da arte e cultura afro-brasileira, e então vinculado ao Ministério da Cultura. Houve ainda uma segunda edição da Revista “Legítima Defesa”, datada do segundo semestre de 2016, e que contou com recursos da edição do 27º Programa Municipal de Fomento ao Teatro. Gordon durante o evento.

² | Para uma abordagem do associativismo negro no Brasil, ver o trabalho de Domingues (2018)..

uma filial de sua versão carioca, mas possuía aproximações ideológicas, a partir da figura de Geraldo Campos³. Porém, as várias tentativas da ditadura de sufocar as discussões sobre o racismo não foram suficientes para impedir as diversas formas de organização negras de se reinventarem, e com o teatro negro o processo não foi diferente. Novas estratégias e estéticas foram elaboradas ao longo desse período.

Em um rico texto publicado na primeira edição da Revista Legítima Defesa, os sociólogos Mateus Gato de Jesus e Flávia Rios (2014) mostram como o teatro negro vindo dos anos 1970 foi fundamental para a realização de uma articulação entre cultura e política, que possibilitou uma série de conquistas para o movimento negro contemporâneo. Os autores situam o desenvolvimento dessas novas formas de expressão num contexto em que o problema da cultura se tornava central na arena da representação política – e, poderia também acrescentar, no âmbito acadêmico ao redor do mundo, com a conformação do campo dos “estudos culturais”⁴. Se a cultura se tornava uma gramática contenciosa para os movimentos sociais, intelectuais e setores do movimento negro consideraram muitas vezes que esta ênfase seria um obstáculo para enfrentar questões verdadeiramente políticas. (Jesus e Rios, 2014: 45).

A análise de Rios e Jesus (2014: 46) sobre o teatro negro nesse período, evidencia, contudo, que a proliferação de grupos amadores de teatro negro introduziu a novas práticas, procedimentos e técnicas, já que as questões a serem enfrentadas eram distintas daquelas das décadas de 1940 e 1950 (quando atuara mais fortemente o Teatro Experimental do Negro).

Os novos grupos, mais informais, próximos do teatro popular de esquerda, iriam priorizar a performance em detrimento do drama tradicional, fazendo de qualquer espaço no palco uma forma de se aproximar da população. Assim, fazia parte de uma certa ética militante, naquele momento, realizar os trabalhos mesmo em condições precárias. As criações eram geralmente coletivas e contavam com um grande número de atores e atrizes em cena. Apesar da pouca produção documental desses grupos, Rios e Jesus (2014: 46-47) encontraram em sua pesquisa dezessete iniciativas atuantes em diferentes cidades do estado de São Paulo ao longo da década de 1970.

Como um documento importante desse contexto, a dupla de sociólogos toma a peça *E Agora Falamos Nós...*, de 1971, elaborada por Thereza Santos e Eduardo de Oliveira e Oliveira. Thereza era uma atriz e militante política carioca, que veio a São Paulo para se afastar das perseguições da polícia política no Rio. Já Eduardo um sociólogo mestrando na Universidade de São Paulo, havia iniciado um empreendimento artístico: o Coral Crioulo, composto por jovens negros. O resultado dessa parceria seria não somente a construção do texto, mas também a encenação da peça no Museu de Arte de São Paulo (MASP), no mesmo ano. (Jesus e Rios, 2014: 49).

Essa montagem traz não apenas o apelo politicamente engajado, como

³ O socialista Geraldo Campos foi um dos fundadores do Teatro Experimental do Negro em São Paulo, que se manteve em atividade por mais de 15 anos. Com a renúncia de Jânio Quadros, foi para o Rio de Janeiro e assumiu um cargo no Ministério do Trabalho. Militou em organizações culturais do negro em Campinas, Franca, Ribeirão Preto, São Paulo e Rio de Janeiro. Informações disponíveis em: http://www2.assis.unesp.br/cedap/cat_imprensa_negra/biografias/geraldo_campos_oliveira.html. Último acesso em 28/09/2018.

⁴ A partir da década de 1950, nota-se uma crescente ênfase teórica na questão da linguagem e das formas de simbolização, acompanhada de uma centralidade cada vez maior do conceito de cultura para as disciplinas acadêmicas, com a posterior formação do campo dos estudos culturais na Inglaterra e nos Estados Unidos. Essa “virada cultural”, a que se refere o teórico cultural Stuart Hall (1997), tem uma relação, do ponto de vista epistemológico, com o crescente interesse teórico na linguagem, entendida como práticas de simbolização, as maneiras pelas quais se produz e circula o significado. Argumentando que a cultura não é simplesmente determinada pela produção material, muitos intelectuais provenientes de diferentes campos do conhecimento vieram a confluir para a criação dos chamados estudos culturais. Envolvendo análises da teoria literária aos estudos da mídia, os estudos culturais ganharam espaço nas universidades do mundo anglo-americano, a partir da década de 1960, refletindo este crescente interesse teórico na cultura. O conceito antropológico de cultura cunhado a partir das etnografias tradicionais foi sendo reelaborado em fronteiras disciplinares, com as mútuas influências entre a antropologia e outras áreas do conhecimento para as quais o conceito ganhou centralidade.

produz interessantes recursos do ponto de vista estético e técnico. A peça é dividida em dois momentos: “Do cativeiro à liberdade” e “Da liberdade ao reconhecimento”. As pesquisas que Oliveira vinha desenvolvendo para a confecção de seu trabalho de mestrado subsidiaram a elaboração da primeira parte, com referências à iconografia do período escravocrata e a intelectuais expoentes do movimento da negritude, como Aimé Césaire e Léopold Senghor. Santos, por sua vez, tomara conhecimento da literatura angolana dos anos 1960, em função de sua participação nos círculos de militância anticolonialista no Rio de Janeiro; referência que também viria a contribuir para desenvolver o argumento do espetáculo. A música foi pensada a partir de canções populares angolanas, por Oliveira e seu parceiro, o sociólogo e músico angolano K. Massangu, com quem fundara o Coral Crioulo. Foi Santos quem desenvolveu a composição da performance, em parceria com o bailarino Valdir Gonçalves. (Jesus e Rios, 2014: 51)

Um elemento marcante da peça é a preponderância de cenas compostas com músicas, sem diálogos entre os atores. Não existem personagens definidos: o conjunto de atores aparece representando uma coletividade, dirigindo-se diretamente ao público. O sujeito do discurso se faz presente a partir do enunciado de um “nós”, referenciado também no título da peça, e configura uma performance coletiva sem texto, por meio da qual se encena um processo de tomada de consciência, investido no próprio corpo dos atores. Inicialmente vestidos conforme as normas culturais do Ocidente, em meio a buzinas e outros sons urbanos, os atores se desfazem de suas vestes, como gravatas e chapéus, símbolos da dominância ocidental, e as substituem por elementos que configuram uma indumentária de referência africana. Segundo Jesus e Rios (2014: 51), a tônica dessa mudança é transmitida também pela musicalidade.

Outro procedimento interessante, utilizado na montagem, foi a projeção de slides nas cenas, por meio dos quais se narravam fatos objetivos sobre a história do Brasil e a escravidão, cumprindo assim uma função didática. Por vezes, Rios e Jesus (2014: 52) consideram que se introduz uma atmosfera de revelação a partir desse didatismo, um recurso que, por ter sido ostensivamente utilizado por grupos de teatro amador, acabou se tornando obsoleto no teatro negro contemporâneo, uma vez que os novos públicos já não esperam “lições” ao assistir a uma peça. O uso de *blackout* para demarcar a passagem das cenas também foi empregado – o público era imerso na escuridão, remetendo assim aos silêncios da história que se constitui também a partir dos esquecimentos. Thereza Santos ainda dirigiria a ópera *Ongira, Grito Africano*, desenvolvida a partir dos vissungos, na segunda metade da década de 1980, conforme indica Oswaldo Faustino (2014: 42) em seu texto na Revista Legítima Defesa, “Negros, Artes e Políticas Públicas: O que dizem os ventos”.

Segundo Rios e Jesus (2014: 52), embora não tenham tido acesso a uma crítica de época, para entender como foi a recepção do público quando da montagem de

E Agora Falamos Nós...” no MASP, a peça poderia ser considerada altamente subversiva para o momento, uma vez que o regime se esforçava para promover a imagem oficial da democracia racial, empreendendo perseguições políticas contra vozes dissonantes.

Nesse mesmo momento, e em São Paulo, segundo Douxami (2001), os atores negros eram contratados pelo teatro político, considerado de vanguarda, para encenar peças de maioria branca, instrumentalizando a diferença como forma de se posicionar contra o regime, mas sem priorizar a discussão sobre a questão racial. A autora indica que duas figuras importantes contribuíram para o teatro negro na cidade: Zenaide Silva e Dirce Thomaz. Silva, que organizara o Grupo de Teatro Evolução, em Campinas, mudou-se para São Paulo e fundou, em 1978, o Grupo de Pesquisa da Cultura Negra, que buscava aprofundar discussões sociais e estéticas no teatro e na dança negra.

Nesse período, os posicionamentos políticos de Silva eram influenciados por tendências consideradas por Douxami (2001) como radicais e segregacionistas, inspiradas na atuação de grupos estadunidenses como os *Black Panthers*. Zenaide Silva ganharia uma bolsa de estudos em 1985 na Universidade de Howard, nos Estados Unidos. Ao retornar ao Brasil, fundou em 1991 o grupo Ori-Gen Ilê de Criação, formado por 16 mulheres negras. A Companhia viajou pelo Brasil e recebeu convite para se apresentar em Londres, mas o grupo se desfez em função de divergências internas.

Por sua vez, a atriz, diretora e dramaturga paranaense Dirce Thomaz, chegou em São Paulo em 1981, com 22 anos. Criou o Centro de Dramaturgia e Pesquisa sobre a Cultura Negra, em 1989, realizando oficinas no bairro da Luz para meninos da região e desenvolvendo pesquisas sobre religiões afro-brasileiras, sobre a diáspora e sobre a situação do negro no país. A perspectiva política de Dirce Thomaz se contrapõe à imagem estereotípica do negro arcaico e primitivo, o que, para Douxami (2001), significa uma aproximação com a tendência política do Teatro Experimental do Negro. Em 2013, Dirce Thomaz também foi atriz convidada pela Cia. Os Crespos para a peça *Engravidei, Pari Cavalos e Aprendi a Voar com Asas*. Ela continua atuando na cidade de São Paulo, à frente da companhia Os Invasores.

Douxami (2001) indica que, no Rio de Janeiro, onde a experiência mais consolidada do Teatro Experimental do Negro se desenvolveu, surgiram também outras iniciativas interessantes. Muitos atores negros, como Zezé Motta e Zózimo Bulbul, se envolveram no teatro político de enfrentamento ao regime, retomando posteriormente a luta contra o racismo. No início da ditadura-civil militar, jovens negros, muitos deles engajados com o Centro Popular de Cultura da UNE, formaram o Grupo Ação, em 1966, sob a liderança de Milton Gonçalves. Do grupo, participaram também artistas como Zózimo Bulbul, Antônio Pitanga e Joel Rufino.

O Grupo Ação montou duas peças. Uma delas, adaptação do romance *Memória de um Sargento de Milícias* (1966) feita por Millor Fernandes a partir da obra de Manuel

Antonio de Almeida, não tinha conteúdo explicitamente subversivo. Porém, a perspicaz montagem do grupo tratou de introduzir um elemento de desconforto, ao ironizar os escravizados como loiros de olhos azuis, evidenciando a escassa presença negra fora desses papéis. A peça foi feita na rua e atraiu uma multidão num bairro de classe média. A outra, *Arena conta Zumbi* (1965), de Augusto Boal e Gianfrancesco Guarnieri, já tinha sido encenada com um elenco de atores brancos pelo Teatro de Arena. No argumento original dos dramaturgos, a escravidão e o navio negreiro serviam de metáforas para a restrição de liberdade empreendida pelo regime ditatorial. Já o Grupo Ação interpretou o texto a partir das lutas quilombolas.

Zózimo Bulbul, embora tenha se tornado cineasta, ainda empreendeu outra tentativa de fazer um teatro negro. Quando voltou da França em 1980, após ter deixado o país em função do regime militar, criou o grupo Bruzundanga, nome inspirado na obra de Lima Barreto. A iniciativa não teria longa duração, mas eles montaram, no mesmo ano, em parceria com a Aliança Francesa, *A tragédia do Rei Cristophe* (1969), de Aimé Césaire. A obra, que explora os conflitos internos após a independência do Haiti, possibilitou que Bulbul trabalhasse com o vodu haitiano. Uma tônica bastante abordada em seu trabalho é a complexidade das religiões de origem africana na diáspora.

Lea Garcia, atriz formada no TEN, organizou, entre 1978 e 1980, artistas e militantes do movimento negro no Instituto de Pesquisas da Cultura Negra (IPCN) e formou um grupo de teatro negro. Esta organização, que contava com Milton Gonçalves e a própria Garcia como fundadores, tinha como um dos principais focos de atividade o teatro.

No Rio, outra iniciativa de destaque foi o “Teatro Profissional do Negro” (TEPRON), encabeçado pelo ator, diretor e dramaturgo maranhense Ubirajara Fidalgo. Nabor Junior (2014) fez uma pesquisa sobre o legado de Fidalgo, entrevistando sua única filha, a cineasta Sabrina Fidalgo. O resultado desta pesquisa foi publicado em texto na primeira edição Revista Legítima Defesa. O artista, que começara a se formar em interpretação no Maranhão, chegou aos 18 anos no estado do Rio de Janeiro, em 1966, para morar com uma tia em Caxias. Dois anos depois, se mudaria para a capital e fundaria o TEPRON.

As estratégias de recrutamento de artistas do grupo eram semelhantes às do TEN: por meio da realização de oficinas em comunidades carentes e periféricas, Fidalgo buscava descobrir novos talentos. Sabrina Fidalgo indica, ainda, que o grupo contava com uma grande diversidade de atores, de diversas procedências, inclusive brancos. O TEPRON começou suas atividades encenando *Otelo*, de Shakespeare; a dramaturgia de todos os seus outros trabalhos seria assinada pelo próprio Ubirajara Fidalgo. No início dos anos 1980, o grupo desenvolveu a prática de organizar discussões entre o público, os artistas e convidados após as apresentações. A memória do TEPRON vem sendo preservada por meio da Associação Cultural e Teatral Ubirajara

Fidalgo, uma iniciativa de sua esposa Alzira. No entanto, encontra dificuldades para acessar recursos e difundir a obra do artista. (Nabor Junior., 2014: 73)

Saindo do eixo Rio-São Paulo, Douxami (2001) traça ainda um panorama da constituição do teatro negro em Salvador. Segundo a autora, a profissionalização do teatro baiano foi tardia, com a fundação da Escola de Teatro, em 1956. Até então, as tentativas de pedir apoio oficial para realizar um teatro negro em Salvador tinham sido infrutíferas, uma vez que se considerou que na cidade não havia separações de raças. Não obstante, as personagens negras eram em sua maioria representadas por atores brancos pintados, com raras exceções. Somente os negros mais claros conseguiram algum espaço nesse meio – por exemplo, para interpretar as baianas; até porque as atrizes brancas costumavam se recusar a fazer esse tipo de papel.

Lúcia de Sanctis criou, em 1969, o Teatro Negro da Bahia (Tenha), iniciativa inspirada no TEN que também recebeu acusações de separatismo da imprensa. Nesse período, assim como no Sudeste, a maioria das tentativas de teatro voltava-se para a oposição ao regime militar. Porém, algumas peças com discussão da temática negra foram encenadas, como a “Paixão de Cristo”, encomendada pela prefeitura e dirigida por Nivalda Costa. O espetáculo foi montado no Pelourinho em 1980 e teve Nossa Senhora e Jesus Cristo negros. (Douxami, 2001: 347)

Em 1976, jovens negros da Escola de Teatro criaram o grupo Palmares Inaron, Teatro, Raça e Posição, coliderado por Lia Sposito e Godi. Uma das características importantes do grupo é que, além de valorizar as origens africanas, também enfatizava as contribuições culturais indígenas. Entre suas obras, abordaram a capoeira e Mestre Pastinha; a opressão contra os povos indígenas e a exploração de riquezas naturais por grandes empresas. (Douxami, 2001: 349)

Também é marcante em Salvador a maneira como os grupos de teatro se relacionaram com o contexto do surgimento dos blocos afro, no final dos anos 1960 e início de 70. Douxami (2001:352) argumenta que o teatro negro, naquele momento, não podia ser compreendido de forma desvinculada dos movimentos artísticos e estéticos que se desenvolviam na capital baiana. Godi, por exemplo, participava de um bloco, os Apaches do Tororó, grupo marginalizado por outros blocos no Carnaval, e também pela polícia, pelo fato de ser majoritariamente composto por jovens negros. Ao longo da década de 1970, passou a ser comum que os blocos afro e os movimentos de teatro negro realizassem atividades em conjunto. Isso levou quase todos os blocos a desenvolverem uma profissionalização voltada para as atividades de teatro. Foi nesse contexto que surgiu, em 1990, o Bando de Teatro Olodum, um grupo fundamental para as articulações do teatro negro contemporâneo.

Os movimentos artísticos negros desse período, em forte diálogo com os movimentos de resistência à ditadura e também ligados à constituição dessas novas organizações negras, se desenvolveram esteticamente de forma distinta daqueles das décadas de 1940 e 1950, quando o TEN era mais atuante. Naquele momento, a ação

coletiva era mais voltada ao fim do preconceito de cor e propunha uma integração do negro na sociedade. Os intercâmbios entre os movimentos de teatro e organizações políticas negras foram frequentes, e o próprio TEN foi posicionado como um marco importante entre as organizações do movimento negro brasileiro.

Mateus Gato de Jesus e Flávia Rios (2014: 49) discordam, porém, do conceito de teatro negro conforme elaborado por Christine Douxami. Enquanto esta enxerga uma continuidade entre essas duas tendências nos grupos de teatro negro ao longo do tempo, Rios e Jesus assinalam que a experiência histórica gestada na ditadura civil-militar apresenta recursos bastante distintos daqueles das décadas de 1940, 1950 e 1960.

Tais recursos se produziram diante de novos desafios políticos e estéticos. E, se muitos consideraram a organização política em torno da cultura como empecilho para os movimentos negros, talvez esta alternativa tenha sido fundamental num momento de perseguições políticas às denúncias contra o racismo no país. É por isso que Jesus e Rios (2014) assinalam a importância do teatro negro contemporâneo, em sua articulação entre cultura e política. Na visão deles, essa perspectiva é fundada a partir de tal contexto, sedimentando as condições para as experiências e práticas de teatro negro a partir dos anos 1990.

ACUMULANDO FORÇAS: O FÓRUM NACIONAL DE PERFORMANCE NEGRA

Como menciona Matilde Ribeiro (2018: 114), a atuação dos movimentos negros proporcionou a inclusão de algumas conquistas nos fundamentos da República brasileira, a partir do pacto constituinte de 1988. O novo texto constitucional definiu o racismo como crime inafiançável e imprescritível, determinou políticas públicas para os territórios quilombolas e subsidiou as ações afirmativas. Na visão da autora, um dos marcos nacionais que determinou as conquistas contemporâneas do movimento negro foi a Marcha Zumbi contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida, que ocorreu em Brasília, no ano de 1995. Organizada pelo movimento negro, por organizações de mulheres negras e outros setores sociais que pautavam o antirracismo no país, esta Marcha reuniu 30 mil pessoas, e protocolizou na Presidência da República o “documento para a superação do racismo no Brasil”, com demandas de políticas públicas antirracistas.

A organização administrativa do Estado passou a contar, aos poucos, com instâncias formais para combater as desigualdades raciais. No âmbito da União, a primeira delas foi a Fundação Cultural Palmares, um órgão vinculado ao Ministério da Cultura⁵, em 1988, no governo de José Sarney. Não por acaso, o primeiro órgão criado seria na área da cultura. No governo de Fernando Henrique Cardoso, entre 1999 e 2001, foram instituídos Grupos de Trabalho para desenvolver ações de combate

⁵ Apesar das ameaças de extinção do Ministério da Cultura por Michel Temer, que não lograram êxito, o Ministério da Cultura foi rebaixado por decreto ao status de Secretaria Especial do Ministério da Cidadania, em um dos primeiros atos do governo Bolsonaro, em 2019. Posteriormente, foi transferido ao Ministério do Turismo, e agora, por meio de medida provisória, o governo Bolsonaro busca converter esta mudança em Lei. Disponível em <https://www.otempo.com.br/politica/bolsonaro-insere-mudanca-da-cultura-para-o-ministerio-do-turismo-em-mp-1.2519305>. Último acesso em 03/09/2021.

ao racismo na educação, no trabalho e políticas para as comunidades quilombolas. Em 2003, no governo de Luiz Inácio Lula da Silva, foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Ao longo desse processo, os movimentos negros reivindicam que é papel do Estado promover ativamente a igualdade racial e criar mecanismos para a superação do racismo que fundamenta a sociedade brasileira⁶(Ribeiro, 2018: 115-117).

Segundo Cristiane Sobral (2016), no ano de 2005, ocorreu a Marcha Zumbi +10, uma década após a entrega do documento para superação do racismo ao governo de Fernando Henrique Cardoso, para retomar as demandas ainda não atendidas e também pautar novas reivindicações. Em função de divergências do movimento sobre o processo de condução da organização, acabaram acontecendo duas marchas, uma no dia 16 e a outra no dia 22 de novembro. Sobral toma a fala do ator, diretor e produtor, Hilton Cobra, no IV Fórum Nacional de Performance Negra, em que ele descreveu a importância da organização da Marcha Zumbi +10 para a gestação deste Fórum. A Zumbi +10 proporcionou o encontro de artistas que se questionavam sobre seu papel na atuação política em prol do reconhecimento dos saberes, práticas e estéticas engendrados nas manifestações culturais negras, como fundamentais para a constituição do teatro, da dança e da performance no Brasil.

A articulação do Fórum Nacional de Performance Negra, como um espaço permanente de diálogo entre artistas e grupos negros no país, teve seu início com a parceria do Bando de Teatro Olodum, de Salvador, e a Cia. dos Comuns, do Rio de Janeiro, em 2005. As quatro edições do Fórum ocorreram em Salvador, no Teatro Vila Velha, sede do Bando de Teatro Olodum, nos anos de 2005, 2006, 2009 e 2015. (Sobral, 2016: 59)

Como explicado anteriormente, o Bando de Teatro Olodum se constituiu a partir de um contexto anterior, em que a capital baiana assistia à efervescência de movimentos de afirmação da identidade e da cultura negra; caso do reflorescimento dos afoxés e do nascimento dos blocos afro. Evani Tavares Lima (2010), em sua pesquisa, procurou compreender as práticas do grupo a partir de suas raízes, pensando, inclusive, como este passou a articular uma proposta de teatro negro. De maioria negra, a proposta do Bando, pelo menos a princípio, era principalmente dialogar com referências da vida cotidiana popular em Salvador. Aos poucos, porém, o grupo foi definindo um programa político atuante no combate ao racismo, formulação que reverberou em suas opções estéticas.

A partir de suas investigações, Lima (2010: 155) assinala a presença de um carnaval negro em Salvador desde o final do século XIX, em que cordões compostos, em sua grande maioria pelo povo de santo, saía às ruas ao ritmo do ijexá⁷, homenageando os orixás por meio do canto e da dança. Trata-se de afoxés, como o Filhos de Gandhi, fundado por estivadores em 1949. Já no final da década de 1970 e inícios da década de 1980, reinventaram-se as estéticas negras com o surgimento dos blocos

6 | O governo Dilma Rousseff, em 2015, uniu as secretarias especiais voltadas para políticas para mulheres, igualdade racial e direitos humanos, todas com status de primeiro escalão, no mesmo órgão, o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Nilma Lino Gomes, até então titular da igualdade racial, assumiu a nova pasta, mais abrangente. Em maio de 2016, após o golpe parlamentar que articulou o impeachment da presidenta, o governo interino de Michel Temer extinguiu o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e Direitos Humanos, e transferiu suas atribuições a secretarias do Ministério da Justiça e Cidadania, por meio de medida provisória. Valendo-se do mesmo instrumento normativo, o governo Temer novamente alterou a estrutura federal de primeiro escalão em 2017, criando o Ministério dos Direitos Humanos. No início do governo Bolsonaro, em 2019, passou à denominação de Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Informações disponíveis em: <https://noticias.r7.com/brasil/temer-oficializa-extincao-de-oito-ministerios-e-secretarias-30092016> e <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/todas-as-noticias/2019/janeiro/damares-alves-toma-posse-como-ministra-da-mulher-da-familia-e-dos-direitos-humanos-do-governo-bolsonaro>. Último acesso em 03/09/2021.

7 | O ijexá é um ritmo de toque lento, harmonioso, que possibilita a execução de movimentos delicados, tocado na liturgia de vários orixás, mas principalmente associado a Oxum, conforme Lima (2010).

afro, como o Ilê Aiyê⁸ e o Araketu⁹, cujas canções refletem as lutas destes grupos e de outras organizações contra o racismo.

De acordo com Lima (2010: 158), dentre esses blocos, nasceu, também, a Banda Olodum. Porém, diferente da maioria dos cordões, o Olodum fez uma mistura de ritmos baianos, com cadência semelhante à do reggae, gerando assim o samba-reggae. As agremiações constituídas em torno dos blocos afro foram extrapolando o sentido carnavalesco, tornando-se associações culturais. Elas passam a intervir ativamente junto às suas comunidades de origem ao longo do ano, desenvolvendo práticas pedagógicas. A arte tornou-se uma linguagem importante para a transmissão de conhecimento e integração, de modo que muitas dessas agremiações ofereciam aulas de música, dança, teatro e artes plásticas. A Banda Olodum ganhou notoriedade, e após ter criado uma banda mirim e uma companhia de dança, deu apoio à formação do Bando de Teatro Olodum.

Márcio Meirelles foi o primeiro diretor do grupo, a convite do presidente do Olodum, João Jorge. Com trajetória consolidada no teatro baiano, ele permaneceria nessa função até 2007, quando assumiu a Secretaria de Cultura do Estado da Bahia e foi substituído por Chica Carelli, que já era codiretora e preparadora musical do grupo. (Lima, 2010: 161)

Embora a tônica do Olodum enfatizasse, inicialmente, o combate ao racismo, as pesquisas do bando se preocupavam também em dialogar com as questões do cotidiano do povo baiano, enveredando pelos rituais religiosos e festas de rua. Também discutiam a violência, a marginalidade e o racismo, considerando a corrupção policial, o turismo sexual e a especulação econômica das franquias, que chegam até os tabuleiros de acarajé. Segundo Lima (2010, p. 164-165), o grupo sempre evocou figuras consideradas típicas do Pelourinho, como as baianas, os moleques de rua e as prostitutas. Em seus primeiros trabalhos, o Bando captou o universo das ruas, seus conflitos e vocabulário, sem abrir mão do humor e do sarcasmo. O uso intenso da música e da dança também eram marcantes, retomando suas origens, tanto nos blocos afro, como em suas agremiações.

Aos poucos, com o amadurecimento do grupo, seria produzido um espetáculo abertamente combativo, o Cabaré da Rrrrraça (1997) – não só pela linguagem da peça em si, mas também pela repercussão que provocou. O engajamento com o público se dava a partir do questionamento da inserção do negro no universo do consumo; único meio para ter sua existência reconhecida. Ou então, conforme explicou o próprio Márcio Meirelles em entrevista concedida a Lima (2010: 174): tratava-se de discutir “o negro como sujeito e objeto de consumo”. O espetáculo seguia uma ideia *fashion*, com cenários luxuosos e figurinos assinados por estilistas famosos. Naquele momento, com um elenco bem preparado e propostas musicais e coreográficas muito complexas, o grupo lançava uma provocação por meio do humor, instrumento também privilegiado para tirar qualquer um da zona de conforto.

⁸ Criado em 1974 no bairro da Liberdade, o Ilê Aiyê foi o primeiro bloco politicamente organizado em torno da causa negra, congregando artistas e militantes do movimento negro. Trata-se de um bloco afro célebre da cidade de Salvador, que já circulou pelo Brasil e por diversos países africanos, conforme Lima (2010).

⁹ O Araketu surge no ano de 1989 no bairro de Periperi. Foi um dos primeiros blocos a tocar a chamada “axé music”, que se tornaria febre nos anos 1990, conforme Lima (2010).

O Bando teve a ideia de cobrar meia entrada para pessoas negras, o que suscitou uma grande polêmica. Houve ameaças de intervenção do Ministério Público, condenando esta política como racista. Ao final, o grupo cobrou meia entrada de todo o público e o espetáculo acabou tornando-se um sucesso, tendo constantemente casa cheia em suas temporadas. O Bando continua, no presente momento, produzindo e refletindo sobre sua atuação política. Segundo Lima (2010: 176), nesse período, também ficou evidente seu afastamento em relação à agremiação do Olodum (que não concordou com a ideia de cobrar meia entrada dos negros).

Com atores provenientes de diversas origens, o grupo desenvolveu uma preocupação com a formação profissional, que implicava atuar sobre o posicionamento social e político, mas também nos processos de preparação dos atores. Embora o grupo se dedique a pesquisar as culturas negras brasileiras, também realiza treinamento a partir de outras matrizes: um exemplo, é o uso da yoga para a preparação dos atores. (Lima, 2010: 181).

Para Lima (2010: 262), ao se debruçar inicialmente sobre a construção de personagens, fazendo referência a tipos comuns no universo popular baiano, o grupo corre o risco de se aproximar dos estereótipos sociais. Ao mesmo tempo, ela faz referência inevitável a um conjunto de questões que se colocam na cidade, as quais estão vinculadas a essas imagens.¹⁰

Tendo trabalhado com o Bando de Teatro Olodum, Hilton Cobra (2014), ator, diretor e produtor carioca, desponta como uma figura importante na articulação do Fórum Nacional de Performance Negra. A primeira edição da Revista Legítima Defesa, na seção “Entrevista”, traz a transcrição da palestra “Os desafios do teatro negro na cena contemporânea: estética e sobrevivência”¹¹, na qual ele aborda o surgimento da Cia. dos Comuns e as articulações que levaram à criação do Fórum. O grupo despontou no ano de 2001, no Rio de Janeiro, com a proposta de enveredar na pesquisa de culturas de matrizes africanas e de expressões “do pensar e sentir afro-brasileiro”, conforme Cobra explica usando como exemplo um trecho do espetáculo *Bakulo: os bem lembrados*. Ele traz ainda um discurso de contraposição a uma globalização fundada “na tirania da informação, do dinheiro, da competitividade, na confusão dos espíritos, na violência estrutural”.

Como define Cobra (2014: 8), entendendo a política como “a arte de pensar mudanças e criar condições para torná-las efetivas”, a tônica da Cia. dos Comuns estabelece uma contraposição explícita entre a globalização, em que o Estado perde força frente ao poder das empresas, e a possibilidade de mudança histórica introduzida a partir das práticas das classes pobres dos países subdesenvolvidos. Nessa direção, Cobra enfatiza as trajetórias civilizatórias construídas nas culturas de matrizes africanas, as quais oferecem alternativas à exploração resultante dos séculos de colonização.

Cobra (2014: 11) relata, ainda, suas diversas tentativas de obter recursos para

¹⁰ | A autora não apresenta uma conclusão definitiva, mas sinaliza para esta questão sensível que aparece em relação a esta produção.

¹¹ | A palestra de Cobra ocorreu na sede da Funarte, em São Paulo, em 3 de julho de 2013, momento em que ele exercia o cargo de presidente da Fundação Cultural Palmares.

a realização de projetos da Cia. dos Comuns, e as recusas de seu trabalho, muitas vezes por motivos questionáveis. Foi a partir dessas percepções que ele articulou, com Márcio Meirelles, com Chica Carelli, com a professora Leda Maria Martins e com Luiza Bairos o Fórum Nacional de Performance Negra. Em sua fala, Cobra reforça a importância de garantir as condições de sobrevivência das expressões negras de teatro, dança e performance, também por meio das políticas públicas que devem contemplar a diversidade de manifestações artísticas no país. Sua atuação como gestor público, a partir de sua experiência como presidente da Fundação Cultural Palmares, entre 2013 e 2015, lhe confere conhecimentos sobre as limitações do orçamento voltado para as culturas negras no país e a necessidade de garantir que esses recursos se capilarizem na sociedade brasileira, evitando-se assim a concentração vigente na produção cultural.

Definindo-se como mulher-negra-atriz-diretora-escritora, Cristiane Sobral (2016) trabalha com a Cia. de Arte Negra Cabeça Feita¹², sendo atuante no teatro negro no Distrito Federal e nacionalmente. Sobral esteve presente em todas as quatro edições do Fórum Nacional de Performance Negra, e seu trabalho evidencia como essa instância de diálogo potencializa as trocas entre artistas negros de todo o Brasil. Sobral também mostra como a criação de um evento nacional, reunindo grupos negros de teatro, dança e performance possibilitou uma compreensão mais ampla da multiplicidade da atuação dos grupos de teatro negro no país. Além disso, permite entrever as desigualdades regionais¹³, uma vez que as condições de produção artística são dependentes das possibilidades de acesso a recursos. Se o teatro negro se desenvolveu muitas vezes, apesar dessas restrições, os esforços dessa articulação nacional vão no sentido de superar as condições de precariedade, assinalando a importância de uma política cultural descentralizadora da distribuição de recursos.

Por fim, é importante destacar as políticas de combate ao racismo e promoção da igualdade racial na área da educação, abordadas por Matilde Ribeiro (2018). Essas políticas vão tomar vulto, de forma mais significativa, a partir das demandas colocadas pela Marcha Zumbi dos Palmares, de 1995. Estas se desdobram em várias frentes, como as ações afirmativas para ingresso no ensino superior¹⁴, as iniciativas para a educação étnico-racial¹⁵ e o fomento à cooperação internacional entre universidades, centros de pesquisa e organizações brasileiras e africanas. Nesse contexto, apesar das persistentes limitações, mais estudantes negros entram nas universidades e centros de formação, inclusive no meio das artes cênicas, embora as instituições de ensino e pesquisa permaneçam referenciadas nos cânones eurocêntricos. Essa situação produz inevitáveis tensões, e viabiliza iniciativas que buscam introduzir mudanças de paradigma, como é o caso do surgimento da Cia. Os Crespos, em 2005, na Escola de Artes Dramáticas da Universidade de São Paulo – mesmo ano da realização da primeira edição do Fórum Nacional de Performance Negra.

A pesquisa de Cristiane Sobral (2016: 72) oferece um panorama da atuação dos

12 | O grupo foi criado por Cristiane Sobral após sua formação em artes cênicas, em 1998. Composto exclusivamente por artistas afro-brasileiros, a companhia atua em diversos eventos em Brasília, já fez uma temporada em Luanda, em Angola. Conta com artistas de diversas formações e também realiza atividades diversas, para além da montagem de espetáculos, como palestras, composição de textos teatrais sob demanda e recitais. (Sobral, 2016)

13 | Baseada nos anais do III Fórum Nacional de Performance Negra, Sobral (2016: 61) distribui os artistas e grupos participantes do evento: 7 provenientes da região Norte; 7 da região Centro-Oeste; 7 da Região Sul; 30 da região Sudeste e 53 da região Nordeste. Os recursos para produção cultural, por outro lado, se concentram em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, e a produção nordestina fora da Bahia tem dificuldade de acessar o mercado artístico.

14 | Conforme Ribeiro (2010), a Lei 12.711/2010 instituiu a política de cotas nas universidades públicas federais, o que já vinha sendo adotado por algumas instituições.

15 | Conforme Ribeiro (2010), a Lei 12.711/2010 instituiu a política de cotas nas universidades públicas federais, o que já vinha sendo adotado por algumas instituições. Conforme Ribeiro (2010), as Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 instituem a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas, respectivamente. Enfrentam desafios para sua consolidação, tendo em vista as orientações eurocêntricas das instituições de ensino.

grupos e artistas negros ao redor do país. Treze grupos e dois artistas independentes¹⁶ participantes do GT¹⁷ “Investigações Estéticas da Performance Negra”, responderam a um questionário elaborado pela autora, nos quais discriminam as características de suas iniciativas e os trabalhos realizados. A partir da análise desses questionários, Sobral colocou algumas características dessas expressões, mapeando as principais questões enfrentadas para a criação artística.

Sobre o período de fundação dos grupos, cinco foram criados na década de 1990, e oito a partir de 2000, sendo o mais antigo deles, o Bando de Teatro Olodum. A autora supõe que este movimento possui relação com o processo de transição democrática, mas assinala também as dificuldades de manutenção enfrentada pelos grupos, quando do fortalecimento de um modo de governar neoliberal. Sendo assim, para Sobral (2016: 73), estas iniciativas se constituem em contraposição à produção empresarial, procurando fazer um teatro além das circunstâncias colocadas e sem atender à demanda de mercado. Elas sobrevivem a partir do engajamento em coletivos, voltando-se para a experimentação e para a aventura de outras temáticas em cena. Quanto às condições de trabalho, os grupos, sem recursos para manutenção de uma sede, muitas vezes ocupam espaços improvisados. Além disso, Sobral (2016: 73) menciona as desigualdades no acesso aos recursos oferecidos pelas leis de incentivo, uma vez que para a inscrição de projetos e sua devida execução, é necessária uma capacitação específica, conhecendo os mecanismos dos editais, uma formação que essas iniciativas de teatro negro não possuíam inicialmente.

Outro ponto interessante se refere ao nome dos grupos. Eles fazem referência expressa a culturas negras, posicionando-se assim também politicamente. As experiências relatadas evidenciam que muitas vezes esse posicionamento dificulta a obtenção de patrocínios, já que empresários não querem vincular suas marcas ao engajamento político. No entanto, os coletivos não deixam de demarcar sua presença no mercado artístico, desenvolvendo maneiras de produzir sua arte, mesmo diante da escassez. (Sobral, 2016: 73)

A autora indica, ainda, que a maioria dos artistas desse universo possui formação acadêmica, superior ou técnica em teatro, tendo formado coletivos a partir do desejo de criar núcleos negros, já que são inúmeros os enfrentamentos cotidianos na atividade profissional. São praticamente inexistentes os referenciais de matrizes não europeias ao longo dos cursos, e escassas as oportunidades de trabalho no mercado artístico, que continua a sustentar o confinamento de negras e negros aos mesmos estereótipos, sem a reflexão crítica sobre estes. Segundo Sobral (2016: 74), os artistas que não possuem formação acadêmica contribuem com outros saberes, como suas práticas na dança afro, na capoeira, nos terreiros de candomblé, em núcleos artísticos de periferia e outras manifestações culturais.

No questionário, a autora explorou as metodologias de trabalho desenvolvidas por esses grupos e artistas, e sistematizou os principais pontos que aparecem entre

¹⁶ | A saber: da Bahia, responderam o Bando de Teatro Olodum, o NATA e a Cia. de dança e teatro Negô d'água; de São Paulo, Invasores Cia. Experimental de Arte Negra e Capulanas Cia. de Arte Negra; de Minas Gerais, Coletivo de Artistas Negros de BH – Negraria, Cia. Black Horizonte e Teatro del Rei; do Rio de Janeiro, a Cia. dos Comuns, a Cia. Corpafro e a Cia. Étnica de dança e teatro; do Rio Grande do Sul, o Coletivo Montigente.

¹⁷ | Dentre as diversas atividades realizadas nas edições do Fórum Nacional de Performance Negra, estão os Grupos de Trabalho ou GTs, nos quais são discutidos temas específicos e elaboradas formulações, demandas e estratégias de ação. Cristiane Sobral participou, no IV Fórum Nacional de Performance Negra, do GT Investigações Estéticas da Performance Negra.

os princípios e práticas elaborados. Alguns exemplos são: construção coletiva de dramaturgia; uso do improviso; o personagem como um ser social, não um ser psicológico; investigação cênica a partir da gestualidade do cotidiano; investigação cênica a partir de elementos de religiões de matrizes africanas; pesquisa de dramaturgia e textos de autores negros; reinvenção situada de textos da dramaturgia considerada universal; protagonismo das mulheres negras nos grupos; uma perspectiva histórica do corpo negro; oralidade como central no processo criativo. (Sobral, 2016: 74)

Já Jesus e Rios (2014: 54), mostram como nesse novo contexto, forjado a partir das experiências de resistência configuradas na ditadura civil-militar e na transição democrática, observa-se uma maior autonomização dos artistas em relação ao movimento negro, com a profissionalização de atores, dramaturgos e diretores negros, decorrente da lenta democratização da universidade. Como pontos positivos desse processo, os autores consideram o maior o arrojo estético, a preocupação com a técnica e a formação de atores. A subversão dos estereótipos deixa de ser um objetivo, para se tornar um ponto de partida no trabalho dos grupos de teatro negro contemporâneo. Porém, as relações com o mercado e o Estado permanecem tensas. De um lado, as produções de teatro negro continuam restritas a datas comemorativas; de outro, tornam-se dependentes das políticas de fomento para desenvolver suas criações, as quais, além da concentração regional, passam também por um período de restrições, num momento em que se amplia a sofisticação estética dos artistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se torna evidente a partir da retomada de alguns percursos dos teatros negros entre as décadas de 1970 e 2000, suas relações com os movimentos de combate ao racismo possibilitaram condições para avanços nas políticas culturais nacionalmente. Paralelamente, o ingresso crescente da população negra nas universidades, e particularmente em cursos de artes cênicas, contribuiu para que se formassem grupos de teatro negro em todo o país. Dada a ampla diversidade de suas expressões, como Sobral (2016), nos referimos a eles como teatros negros: articulações com ampla capacidade para realizar produções sofisticadas do ponto de vista técnico e estético, enraizadas nas culturas matrizes africanas e seus diálogos múltiplos com culturas indígenas, europeias e de outras matrizes.

Não obstante os inúmeros avanços, as disputas em torno das políticas culturais não são evolutivas, e os teatros negros se veem diante de significativos retrocessos. Essas manifestações teatrais continuam enfrentando condições mais desfavoráveis do que o teatro (branco) hegemônico, que historicamente acessa o maior quinhão das políticas públicas de cultura e dos recursos privados. Do ponto de vista institucional, além da extinção do Ministério da Cultura e dos órgãos de Promoção da

Igualdade Racial, que deixaram de ser instâncias de primeiro escalão no Governo Federal, com o golpe parlamentar realizado em 2016 e a eleição de Jair Bolsonaro em 2018, as perspectivas de políticas públicas voltadas para a redução das desigualdades se tornam desanimadoras.

Um grande exemplo é o caso da Fundação Cultural Palmares, outrora presidida por Hilton Cobra, que pôde articular o Fórum Nacional de Performances Negras. Atualmente, o presidente da instituição, o bolsonarista Sérgio Camargo, já chegou a ser denunciado à Comissão de Direitos Humanos da ONU pela Coalizão Negra Por Direitos, justamente por atentar contra os direitos humanos e os interesses da população negra¹⁸. Camargo ameaça excluir obras do acervo da Fundação, alterar a lista de personalidades negras e recentemente lançou concurso para substituir o logo da instituição, porque representa o oxê, machado do orixá Xangô¹⁹. Por trás de sua atuação, as políticas afirmativas que visam garantir a igualdade racial são totalmente deixadas de lado, em um país marcado pelo ideário de uma suposta democracia racial ancorada na mestiçagem harmônica.

Se o cenário político institucional está inegavelmente desfavorável, sobretudo no contexto pandêmico, uma coisa é certa: o ingresso da população negra no ensino superior e a multiplicação dos grupos de teatro negro já é um passo dado. Uma vez sentido o gosto da possibilidade de realizar produções além da precariedade, fica difícil fazer o ímpeto de conquistas maiores morrer, mesmo nessa situação desoladora. Dessa forma, a presença negra nos meios artísticos e educacionais oficiais é inegociável, como política de reparação, e a cultura continua como arena de disputa, já que estética e política não se separam. Afinal, se mesmo nos tempos da escravidão os povos africanos cultivaram a vida, suas linhagens que alçaram novos espaços a partir de suas lutas, não irão morrer agora. Axé!!!

¹⁸ | Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/07/22/coalizao-negra-por-direitos-denuncia-presidente-da-fundacao-palmares-sergio-camargo-a-onu>. Último acesso em 03/09/2021.

¹⁹ | Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/08/26/fundacao-palmares-abre-edital-para-criacao-de-novo-logo-para-excluir-machado-de-xango>. Último acesso em 03/09/2021.

Terra Johari Terra é mestra e doutoranda em Antropologia Social pela USP, pesquisadora das performances negras. Graduada em Direito pela mesma Universidade. Atualmente, trabalha como analista de políticas públicas na Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo. Também realiza trabalhos independentes como modelo e performer. Integrante da Casa de Candaces na comunidade ballroom de São Paulo.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se Aplica

FINANCIAMENTO: Não se aplica.

Fontes: Publicações da Cia. Os Crespos

OS CRESPOS. *Legítima Defesa*. Ano 1, Número 1, 2014/2.

OS CRESPOS. *Legítima Defesa*. Ano 2, Número 2, 2016/2

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBOSA, Fernanda Julia. 2016. Ancestralidade em cena: candomblé e teatro na formação de uma encenadora. Salvador, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.
- COBRA, Hilton. 2014. “Os desafios do teatro negro na cena contemporânea: estética e sobrevivência”. In: OS CRESPOS (org.). Legítima Defesa. Ano 1, n. 1, pp. 6-15.
- CONCEIÇÃO, Lucélia Sérgio da. 2016. “A cena mineira: memória, identidade e protagonismo em BH”. In: OS CRESPOS (org.). Legítima Defesa. Ano 2, n. 2, pp. 34-47
- CONCEIÇÃO, Lucélia Sérgio da. 2014. “Da importância do documento para a inscrição histórica de uma tradição” (org.). In: OS CRESPOS. Legítima Defesa. Ano 1, n. 1, pp. 82-85.
- DOMINGUES, Petrônio. 2018. “Associativismo negro” In: GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lilia (org.). Dicionário da Escravidão e Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 113-122.
- DOUXAMI, Cristiane. 2001. “Teatro Negro: a realidade de um sonho em sono”. Revista Afro-Ásia, n. 25-26: 281-312. DOI 10.9771/aa.v0i25-26.21016
- FAUSTINO, Oswaldo. 2014. “Negros, artes e políticas públicas: o que dizem os ventos”. In: OS CRESPOS (org.). Legítima Defesa. Ano 1, n. 1, pp. 34-45.
- FELINTO, Renata. 2014. “A cena preta do teatro contemporâneo no Brasil: esquete 1”. In: OS CRESPOS (org.). Legítima Defesa. Ano 1, n. 1, pp. 22-34.
- HALL, Stuart. 1997. “A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo”. Educação & Realidade, vol. 22, n. 2: 15-46.
- JESUS, Mateus Gato; RIOS, Flávia. 2014. “E agora falamos nós...”: Anotações sobre o teatro negro contemporâneo”. In: OS CRESPOS (org.). Legítima Defesa. Ano 1, n. 1, pp. 44-55.
- LIMA, Evani Tavares. 2015. “Por uma história negra do teatro brasileiro”. In: Revista Urdimento, vol. 1, n. 24: 92-104. DOI 10.5965/1414573101242015092
- LIMA, Evani Tavares. 2010. Um olhar sobre o Teatro Negro do Teatro Experimental do Negro e do Bando de Teatro Olodum. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- NARANJO, Julio Moracen. 2016. “Cuba e Haiti – Romper o invisível e o indizível”. In: OS CRESPOS (org.). Legítima Defesa. Ano 2, n. 2, pp. 60-69.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1978. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- RIBEIRO, Matilde. 2018. “Políticas de Igualdade Racial e Educação Superior: perspectivas e desafios”. Revista Novos Olhares Sociais, vol. 1, n. 1: 111-130.
- SANTIAGO, Sidney. 2014 “Luz e sombra: um breve esboço do teatro no Brasil. In: OS CRESPOS (org.). Legítima Defesa. Ano 1, n. 1, pp. 16-21.
- SILVA, Salomão Jovino da. 2015. “Prefácio”. In: COLETIVO NEGRO. Negras Dramaturgias. São Paulo: Publicações Coletivo Negro, Governo do estado de São Paulo.
- SOBRAL, Cristiane. 2016. Teatros negros e suas estéticas na cena teatral brasileira. Brasília, Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.

O Museu Paulista, Hermann von Ihering (1850-1930) e os ameríndios¹

DOI

<https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2023.202287>

¹ | Este artigo resulta da minha pesquisa de pós-doutorado, realizada na Universidade de São Paulo (USP) e com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP): processo 2019 / 18641-9. Versões preliminares deste artigo foram apresentadas em diversas ocasiões em 2020: no congresso da *European Association of Social Anthropologists* (EASA), na Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), e no congresso da *Asociación Latinoamericana de Antropología* (ALA). Agradeço às pessoas debatedoras nestes eventos, bem como às três pessoas pareceristas anônimas da Revista de Antropologia, cujos apontamentos em muito aperfeiçoaram este texto. Por fim, agradeço particularmente pelo apoio de Frederico Delgado Rosa, Marta Amoroso, Nelson Sanjad, Ricardo da Mata e Diego Grola. Sou especialmente grato a Hélien Bezerra, cujos estímulo e cuidado são sempre fundamentais.

Erik Petschelies

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
erik.petschelies@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7659-7999>

RESUMO

O artigo tem por objetivo investigar a importância da antropologia e da etnografia no Museu Paulista durante a gestão de Hermann von Ihering (1850–1930), entre 1894 e 1916. A partir do levantamento da história das aquisições de coleções etnográficas e antropológicas, da análise dos escritos de Ihering no âmbito das ciências do homem e do exame de fontes primárias salvaguardadas em arquivos da Alemanha e do Brasil, argumenta-se que é possível compreender o posicionamento político-científico de Ihering para com os povos indígenas do Brasil. Espera-se assim contribuir para o conhecimento de uma faceta pouco explorada da história do Museu Paulista, e, de forma mais abrangente, para a historiografia da antropologia e da ciência no país.

PALAVRAS-CHAVE

Ameríndios,
coleções
etnográficas,

The Museu Paulista, Hermann von Ihering (1850-1930) and the Amerindians

ABSTRACT The article presents the role of anthropology and ethnography at the Museu Paulista (Brazil) during the administration of Hermann von Ihering (1850-193), between 1894 and 1916. Based on an inventory of the history of the acquisition of ethnographic and anthropological collections, the analysis of Ihering's writings in the scope of the sciences of man and the examination of primary sources preserved in archives in Germany and in Brazil, I argue that it is possible to understand Ihering's political and scientific positioning towards Indigenous peoples of Brazil. Thus, the article seeks to contribute to the knowledge of an underexplored facet of the history of the Museu Paulista, and, in a more comprehensive way, to the historiography of anthropology and the history of science in Brazil.

KEYWORDS

Amerindians, ethnographic collections, Hermann von Ihering, Museu Paulista

O padrão de poder fundado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento, no interior da qual o não-europeu era passado e deste modo inferior, sempre primitivo.

Aníbal Quijano, 2000: 801

INTRODUÇÃO

Em um artigo publicado na edição inaugural da Revista do Museu Paulista, Hermann von Ihering (1850-1930), o primeiro diretor da instituição museal que abriga a publicação científica e também seu editor, narrou a pré-história e os eventos que imediatamente culminaram na fundação do “monumento do Ypiranga e do Museu Paulista” (Ihering, 1895a: 9), aberto ao público em 1895². Ele contou, com certa aura mitológica, que a localização do edifício-monumento coincidia com o exato lugar em que em 7 de setembro de 1822 o Imperador Dom Pedro I bradara heroicamente a independência brasileira do jugo português. O Museu era simultaneamente memorial e instituição científica. Onde nascia a nação brasileira, nasceria também a ciência paulista, e, assim, no Museu Paulista unia-se ao passado glorioso o futuro promissor, à tradição respeitosa o pujante horizonte.

Proclama o decreto que regulamentou suas atividades e seus objetivos, que o Museu Paulista tinha como finalidades “a historia natural America do Sul e em particular do Brazil, cujas producções naturaes erá colligir, classificando-as pelos methods mais acceitos nos musêus scientificos modernos e conservando-as, acompanhadas de indicações, quando possível, explicativas, ao alcance dos entendidos e do publico” (Artigo 1º. Decreto n. 249, de 26 de julho de 1894. Assim, o Museu Paulista caracterizava-se pela mobilização de diversas disciplinas científicas, como a zoologia, a botânica e a geologia, para compreender a história natural sul-americana, o que lhe conferia, segundo a bibliografia, um caráter enciclopédico, quando consideradas outras áreas do conhecimento também presentes no Museu, como as ciências do homem, pois especializado em uma área geográfica, não em um determinado campo científico.³

Dado o caráter do museu, marcado pela primazia das ciências naturais, Hermann von Ihering imprimiu à instituição um caráter personalista, que dizer, as características de pesquisa e exposição refletiam, de forma geral, a finalidade regulatória do Museu, mas também seus próprios interesses intelectuais, que se estendiam desde o estudo de invertebrados (notadamente os moluscos pela malacologia) e

2 | Sobre a criação do Museu Paulista, verifique Alves (2001), Lopes (2009 [1997]), Meneses (1994) e Schwarcz (1993).

3 | Como afirmam, por exemplo, Meneses (1994), Schwarcz (1993), Lopes (2009 [1997]).

aves (ornitologia) no campo das ciências da natureza, a antropologia, etnografia e arqueologia. Isso revela, ao mesmo tempo, a generalidade e a singularidade do Museu Paulista na gestão do alemão: embora não fosse incomum que no final do século XIX diretores conduzissem as agendas científicas dos museus de acordo com suas próprias pesquisas, justamente isso criou distinções entre os museus.⁴

As atividades científicas nos campos da história natural foram as mais relevantes durante a gestão de Hermann von Ihering, que durou de 1894 a 1916, o que justifica que estas tenham recebido mais atenção pela historiografia da ciência, ao lado dos preceitos teóricos de seu diretor⁵. No entanto, o artigo segundo do estatuto da instituição promulgava que o museu se dedicaria também “ao estudo do reino animal, de sua história zoológica e da história natural e cultural do homem” (Artigo 2º. Decreto n. 249, de 26 de julho de 1894), de modo a incentivar pesquisas em antropologia, etnografia e arqueologia, bem como a exposição de peças oriundas destes estudos. O presente artigo visa justamente explorar o papel desempenhado pela antropologia e pela etnografia no Museu Paulista e em sua revista durante o período formador da instituição, a saber, a gestão de Ihering, o que constitui ainda um tema algo negligenciado pela historiografia da disciplina. Os artigos publicados pelo diretor na Revista do Museu Paulista e as coleções etnográficas adquiridas durante sua gestão são objeto de investigação deste artigo, que se sustenta por uma leitura crítico-histórica de literatura primária e de fontes mantidas no Fundo Museu Paulista e nos arquivos da Philipps-Universität Marburg e do Museu de Antropologia de Berlim, ambos na Alemanha. Espera-se contribuir para a elucidação de uma faceta constituinte do programa científico do Museu Paulista e para o posicionamento político-intelectual de Ihering para com os povos indígenas e as disciplinas que lhes dedicam a atenção, e, em âmbito mais geral, para a historiografia da antropologia do Brasil.

Apesar do privilégio concedido à história natural, que se reflete em uma discrepância no balanço de publicações na Revista, em que botânica e zoologia reinavam, as ciências do homem ocuparam certo espaço institucional no Museu e na revista, e no prisma de relações sociais e intelectuais de seu diretor. Ihering era sócio de inúmeras sociedades científicas atuantes em campos aparentemente tão díspares como a Sociedade Geográfica de Bremen, a famosa *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* (“Sociedade Berlinesa de Antropologia, Etnologia e Pré-História”) e a Sociedade Entomológica de Berlim (Ihering, 1894) – durante um período em que as filiações a instituições científicas mensuravam o prestígio e a capacidade de articulação político-institucional dos cientistas. Ihering assinou sete dos nove artigos que compuseram a primeira edição da Revista do Museu Paulista e um destes, “A Civilização prehistórica do Brasil meridional” (Ihering, 1895b) em que ele buscou delinear culturalmente os povos indígenas do sul do país, valendo-se de material arqueológico, fontes históricas e etnografias contemporâneas, foi “o estu-

4 | Durante a gestão de Francisco Moreno (1852-1919), que se estendeu de 1884 a 1906, Museu La Plata era predominantemente antropológico (Podgorny e Lopes, 2008), o Museu Nacional de Buenos Aires era especializado em zoologia paleontológica durante os trinta anos seguintes a 1862 em que Hermann Burmeister (1807-92) esteve em sua direção (Lopes, 2001), enquanto o Museu paraense, quando dirigido por Goeldi, destacava-se pela faunística, considerando o interesse de seu diretor por taxonomia (Sanjad, 2005).

5 | A carreira de Hermann von Ihering e a produção científica do museu foram bem analisadas por Ritz-Deutch (2015), Lopes e Podgorny (2014), Lopes e Figueirôa (2003) e Ferreira (2005, 2007, 2009)..

do que mais attrahiu a atenção” (Ihering, 1897: 7). Estes dois exemplos – o da inserção de Ihering em sociedades científicas de diversos campos de pesquisa e o artigo sobre a pré-história do sul do Brasil – oriundos do período da fundação do Museu não almejam destronar as ciências da natureza, mas apontam para a inserção de Ihering em uma constelação científica mais ampla, com presença das ciências do homem. Embora Ihering tenha se inserido em uma enorme e complexa rede científica, composta por intelectuais de diversos campos de pesquisa e variadas matrizes teóricas, no que tange à museologia e à etnologia, seu diálogo ocorria sobretudo com os estudos museais desenvolvidos pelo norte-americano George Brown-Gooden (1851-96) (Ihering, 1897: 5-7), e com a etnografia alemã, principalmente com as obras de Karl von den Steinen (1855-1929) e Paul Ehrenreich (1855-1914).⁶ Uma vez que na virada do século XIX ao XX, a etnologia indígena das terras baixas sul-americanas era predominantemente alemã (Petschelies, 2019), rastrear as influências dos etnólogos germânicos nas atividades científicas do Museu Paulista é uma maneira de iluminar aspectos obscuros do período de sua formação, considerando que a influência alemã mais bem analisada remete à gestão de Sérgio Buarque de Holanda, entre 1946 e 1956 (Françoze, 2005). Por fim, este artigo justifica-se na medida que as relações de Ihering com os povos indígenas inseriam-se em um contexto mais amplo de relações entre ameríndios e o Estado, ou, especialmente, entre ameríndios e certos setores da elite econômica e política paulista e sua análise pode iluminar aspectos da relação entre ciência e política.

6 | Sobre a inserção de Ihering nas ciências naturais alemãs cf. Lopes e Podgorny (2014) e o domínio alemão nas ciências brasileiras na virada do século, confira Sanjad (2005)..

HISTÓRIA NATURAL E OS ANTECEDENTES À GESTÃO IHERING (1894-1916)

Hermann von Ihering nasceu em Kiel em 1850 e estudou medicina e ciências da natureza em Gießen, Berlim, Leipzig e Göttingen. Na última universidade ele concluiu seu doutorado em 1876 em zoologia. Em seguida, ele trabalhou como *Privatdozent*, ou seja, como membro não efetivo de uma cátedra, nas universidades de Erlangen e Leipzig. Motivos pessoais e profissionais instigaram-no, todavia, a mudar-se para o Brasil em 1880, sobretudo seu casamento com uma mulher viúva e com filho foi desaprovado pelo pai, de modo a afastá-lo do círculo familiar. Além disso, havia um ambiente de competição e certa falta de perspectiva no cenário universitário alemão no âmbito das ciências naturais, que se reduzia a refutar ou ratificar as teorias do famoso zoólogo darwiniano Ernst Haeckel (1834-1919). Esses fatores pessoais uniram-se aos condicionantes sociais e políticos que, embora de ordens distintas e calcadas em processos políticos heterogêneos, encontraram abrigo no indivíduo. Porque se os sujeitos são constituídos pela constelação de suas relações, e se, portanto, os contextos são redes infinitas de relações em que os agentes causam impactos uns nos outros, então é na intimidade dos sujeitos para as quais

os condicionantes externos confluem para se unir às motivações individuais. Assim, a América do Sul ofereceu um cenário interessante ao jovem Hermann von Ihering, dado o já estabelecido fluxo de migrações alemãs ao Brasil e o interesse de cientistas, notadamente naturalistas, pelo país.

No continente sul-americano, o Brasil, especialmente seu meridional, e a Argentina eram os principais destinos dos imigrantes alemães entre o fim do século XIX e o início do século XX (Schulze, 2015). As primeiras levas migratórias eram constituídas por camponeses e trabalhadores braçais, em seguida profissionais liberais e pequenos burgueses migraram ao país, e então banqueiros e industriais instalaram-se aqui (Rinke, 2013). As relações internacionais entre o Brasil e o Império alemão fortaleceram-se: os alemães forneciam produtos industrializados e consumiam matéria-prima, frequentemente produzida por empresas alemãs, como, por exemplo, as exportadoras de borracha no norte brasileiro. Uma gama de negócios foi alvo de investimento alemão, de bancos a linhas telégrafas. Os emigrantes alemães, que em seu país natal eram denominados de *Auslandsdeutsche* (“alemães estrangeiros”), estavam inseridos cultural e politicamente na esfera social da Alemanha, por serem membros de uma comunidade cultural alemã (*Kulturgemeinschaft*) mais ampla e por serem juridicamente considerados cidadãos alemães (*Reichsdeutsche*), revelam Penny e Rinke (2015: 175). Assim, a imigração ao país no século XIX foi fundamental para compreender a reconfiguração da sociedade brasileira, pois ela solidificou o deslocamento de trabalhadores agrários para áreas consideradas estratégicas pelo Estado brasileiro, além de servir ideologicamente ao branqueamento da população brasileira e de propaganda para despertar o interesse de imigrantes europeus (Prado Júnior, 1945; Schwarcz, 1993).

Outro fluxo de pessoas germanoparlantes ocorreu por meio da ciência. No século XIX iniciou-se uma era de expedições científicas lideradas por naturalistas alemães pelo Brasil.⁷ Entre 1815 e 1817, o Príncipe Maximilian zu Wied-Neuwied viajou pela Mata Atlântica brasileira, Georg Wilhelm Freyreiss (1789-1825), realizou coletas ornitológicas, Johann Baptist von Spix (1871-1826) e Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) percorreram o nordeste e o norte brasileiros entre os anos de 1817 e 1820, Georg Heinrich von Langsdorff (1774-1852) viajou por Minas Gerais em 1824 e pela Amazônia entre 1826 e 1829 e Friedrich Sellow (1789-1831) coletou espécimes naturais no sul do país. Estes naturalistas enviaram mais de cem mil objetos naturais para a Alemanha e publicaram mais de 50 livros sobre o Brasil, e, além disso, realizaram observações etnográficas e antropológicas (Amoroso, 2014). Algumas décadas depois do período mais intenso de expedições científicas naturalistas alemãs, quando o trabalho de campo havia se tornado algo mais estacionário, o notório biólogo darwiniano Fritz Müller (1821-97) mudou-se definitivamente para o Brasil.

Hermann von Ihering estivera determinado a trocar a Europa pela América do Sul desde 1874, quando ele quase aceitou um cargo como professor de zoologia

7| Embora as expedições do famoso polímata Alexander von Humboldt (1769-1859) pela América do Sul, realizadas entre 1799 e 1804, não tenham incluído o Brasil, seu impacto intelectual entre cientistas europeus foi intenso e despertou não apenas a intenção de produzir conhecimento científico pelo método empírico e indutivo – além de fomentar a duradoura sede de aventuras – como também despertou o interesse pelo Brasil. De uma perspectiva política, o casamento de P. Pedro I (1798-1834) com a arquiduquesa austríaca Maria Leopoldina (1797-1826), da casa Habsburgo, foi fundamental, porque sua vinda ao Brasil permitiu o estabelecimento da primeira grande missão científica estrangeira pelo país, a saber, as viagens de Spix e Martius..

na Universidade de Córdoba, Argentina (Lopes e Podgorny, 2014). Assim, considerando o impacto do Brasil na história das ciências naturais alemãs e as possibilidades profissionais, bem como a perspectivas de manutenção de certo estilo de vida, a escolha da emigração de Ihering não foi arbitrária. Embora motivada por questões pessoais, o caminho do naturalista alemão assentou-se em uma produção científica embasada historicamente e em um contexto político-social favorável. Na produção científica, ou ao menos em sua historiografia, escolhas estratégicas podem não resultar de questões pragmáticas focadas unicamente no próprio fazer científico, mas podem provir de um entrelaçamento de fatores, que se originam em relações sociais de natureza heterogênea. Livros, sonhos, metas, ambições, frustrações, constrangimentos: os motivos que originam a produção da ciência podem ser intersubjetivos.

Nos três anos seguintes a 1880, quando Ihering migrou ao Rio Grande do Sul, ele trabalhou como médico e coletor privado, quando negociava espécimes com museus e ornitólogos europeus. Paralelamente ele desenvolvia seus próprios estudos em zoologia, paleozoologia e antropologia física e publicava periodicamente seus resultados em revistas científicas alemãs de prestígio e colaborava com revistas coloniais alemãs.⁸

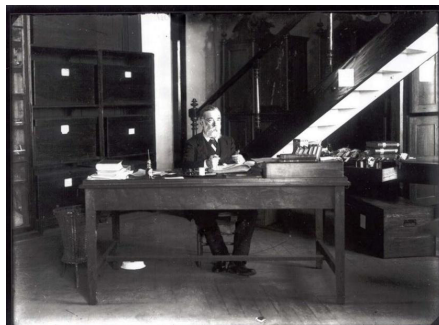
Ihering foi então contratado pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro para ocupar o cargo de naturalista-viajante, o que assegurou-lhe continuar seus estudos, formar suas coleções particulares e publicar artigos científicos em revistas alemãs, além de escrever sobre as colônias alemãs no Brasil.⁹ Ele permaneceu neste cargo de 1883 a 1891, e quando um novo regulamento foi promulgado pelo Museu Nacional, que exigia a assinatura do ponto de trabalho pelos naturalistas viajantes (Lopes, 1997), realocou-se para São Paulo.

A coleção particular do Coronel Joaquim Sertório (18??-1905), que era formada sobretudo por espécimes de ciências naturais, mas que também continha objetos etnográficos, arqueológicos, antropológicos e peças históricas, fora doada em 1890 pelo seu comprador F. de Paula Mayrink (1839-1906) ao governo do estado de São Paulo, junto com outra coleção, chamada “Pessanha”. A união de ambos os acervos originou o Museu do Estado e em 1892 esta instituição foi anexada à Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo, cujo diretor, o geógrafo norte-americano Orville Derby (1851-1915), esboçou um planejamento museal, que continha seção zoológica, para cuja direção ele convidou Ihering. Este aceitou o convite e em agosto do ano seguinte a seção zoológica se tornava o Museu Paulista, e alguns meses depois, o cientista alemão, seu primeiro diretor (Figura 1).

8 | Alguns exemplos são a *Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie*, *Zeitschrift für Ethnologie* e a revista da *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. As principais publicações coloniais eram *Unsere Zeit*, *Deutsche Kolonialzeitung* e *Weltpost: Blätter für deutsche Auswanderung, Kolonisation und Weltverkehr* (Nomura, 2012).

9 | Um artigo seu (Ihering e Langhans, 1887) sobre as regiões coloniais alemãs no sul do país, é particularmente interessante, porque foi publicado em um periódico que continha conteúdo científico ao lado de relatos de viagens. Para a mesma edição Franz Boas contribuiu com dois artigos a etnografia da Columbia britânica e os Inuit (Boas, 1887a, 1887b).

Figura 1: Hermann von Ihering em seu escritório, ano desconhecido, fotógrafo desconhecido. Fonte: Fundo Museu Paulista.



CIÊNCIAS DO HOMEM

Em sua narrativa sobre a gênese do Museu Paulista, Ihering privilegiou enfatizar os eventos políticos, jurídicos e sociais que orbitaram em torno da instituição ao invés da sua história interna, isto é, de suas coleções e acervos. Isto deve-se certamente à sua intenção de assegurar e fundamentar sua posição administrativa por meio de um reconhecimento das instituições, ao mesmo tempo em que acenava agradecido para os poderes regionais. Dessa maneira, a história institucional, e algo apologética, de Ihering omitiu as particularidades da criação dos primeiros acervos do Museu Paulista.¹⁰ O acervo etnográfico do museu Sertório era composto, sobretudo, por artefatos Guarani, dentre eles flechas, redes de dormir e cestarias, totalizando 43 peças (Kok, 2018). Ihering não apenas ampliava os acervos do Museu, mas colocava-o em um trânsito científico internacional, o que, por um lado, criava uma reputação para o museu sob sua liderança, e por outro, alavancava um aspecto fundamental de sua carreira científica, a saber, a de intelectual público, pois a notoriedade nacional e internacional do museu era diretamente consequência de suas ações.

No que diz respeito à relação entre antropologia e ciências da natureza no Museu Paulista durante a gestão Ihering, a literatura historiográfica apontou para uma suposta submissão da primeira às segundas, o que não constituiria surpresa, dada a natureza do museu. No entanto, pesquisas recentes revelam uma complexidade na articulação entre os campos científicos na construção do conhecimento pelo diretor alemão. Ferreira (2005; 2007; 2009) demonstrou que uma das facetas fundamentais de Ihering era a de arqueólogo. Na interpretação do pesquisador, Ihering havia angariado notoriedade internacional em campos além das ciências da natureza, o que pode ser constatado pelos debates em antropologia e arqueologia em que seu nome esteve indiretamente envolvido. É preciso, todavia, pontuar as distinções entre antropologia e etnologia, fundamentais na virada do século retra-

¹⁰ | O descredenciamento das coleções existentes no museu não foi realizado apenas por Ihering. As coleções do Museu Paraense foram alvos, no mesmo período, de críticas por Goeldi (Sanjad, 2005).

sado ao passado, o que impactou a produção científica no Museu. No contexto dos estudos das pesquisas de Ihering, a denominação antropologia denota antropologia física e não cultural. Os alemães da virada do século XIX ao XX que se dedicavam ao estudo da diversidade humana em cultura, religião, mitologia, organização social e linguagem, exerciam uma disciplina chamada em alemão de *Völkerkunde*, que pode ser compreendida como a ciência dedicada ao estudo dos povos (Vermeulen, 2015). No século XVIII alguns pensadores das ciências da vida, como o conde de Buffon, Georges-Louis Leclerc (1707-88) e Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), começavam a dissertar sobre as assim chamadas raças humanas e a especular sobre a quantidade de suas origens. Zammito (2002) afirma que pela articulação de uma constelação de saberes relativos ao conhecimento do homem – a psicologia fisiológica e a psicologia racional, o modelo biológico aplicado ao estudo das almas animais, o modelo conjuntural da teoria histórico-cultural e a literatura – a filosofia produziu um discurso propriamente antropológico. Assim, desde o século XIX a *Anthropologie* é compreendida como uma construção intelectual híbrida que se origina de diversas fontes, mas alinhada do ponto de vista metodológico e epistemológico às ciências naturais. Na época de Ihering, a *Anthropologie* dedicava-se sobretudo à pesquisa acerca da diversidade biológica da humanidade, ao se situar no cruzamento interdisciplinar de métodos e temas oriundos da anatomia humana, craniologia, antropometria, paleontologia, arqueologia, linguística, etnologia e história, o que culminaria, eventualmente, na fomentação de teorias raciais (Massin, 1996). O principal nome da etnologia, a *Ethnologie*, no Museu Imperial de Etnologia em Berlim (*Königliches Museum für Völkerkunde*) era Adolf Bastian (1826-1905), fundador do museu e criador da etnologia moderna na Alemanha. O maior especialista da *Anthropologie* era Rudolf Virchow (1821-1902), de quem, lembra Ferreira (2009), Ihering fora assistente.

Na Alemanha as três disciplinas – antropologia física, arqueologia e etnologia – eram autônomas, mas mantinham relações de colaboração e tensão.¹¹ Ainda que muitos intelectuais alemães transitassem entre elas com mais frequência e intensidade, outros preferiam a sustentação mais circunscrita de suas atividades.¹² Isso significa que as conexões entre estes ramos do saber eram profundamente transdisciplinares – pois abrangiam arranjos epistêmicos que se estendiam da medicina à historiografia – e muito dinâmicos, porque os pesquisadores eram capazes de mobilizar conceitos e buscar rearranjos disciplinares de acordo com os objetos de estudo. A introdução da antropologia entre as ciências naturais no Museu Paulista durante a gestão de Hermann von Ihering deve ser compreendida, portanto, neste interim. A antropologia praticada na época intencionava estudar os dispositivos corporais humanos, seus fenótipos, preferencialmente em âmbitos comparativos. O diálogo entre antropologia e etnologia buscava responder questões sobre a relação entre fenótipo e comportamento social, sobre a possibilidade de uma fisiologia

11 | Isso pode ser averiguado nos trabalhos de Díaz de Acre (2005); Laukötter (2015) e Petscheliés (2019).

12 | Eduard Seler (1849-1922) era arqueólogo e linguista, tal como Konrad Theodor Preuss (1869-1948) e Walter Lehmann (1878-1939). Virchow foi atuante sobretudo em antropologia física e medicina, da mesma maneira que Eugen Fischer (1874-1967) e assim por adiante. Fischer, no entanto, entrelaçou sua prática científica com a ideologia nazista.

adquirida se estender à aquisição de comportamento, sobre funções sociais inatas, em suma, acerca da relação entre o corpo biológico, a cultura e suas diferentes modulações. Ao acrescentar ao binômio antropologia física-etnologia a arqueologia pesquisadores tentavam compreender a relação entre o grau de desenvolvimento da cultura material e imaterial, entre tecnologias e organizações sociológicas, entre migrações e organização social, entre padrões sociais, distribuição geográfica e fenótipo, enfim, compreender de quais formas certos corpos encarnados em certas mentes sociais produziram certo tipo de artefato. O que se entende por submissão da antropologia às ciências da natureza no Museu Paulista precisa ser compreendido, portanto, como exclusivo ao método empregado, não à finalidade das pesquisas. Em outras palavras, as ciências da natureza forneciam o aparato epistêmico para a análise do real e os métodos para a tradução das observações em dados inteligíveis, sua análise e depois na redação científica. As ciências eram articuladas para a compreensão da realidade, para o que o método das ciências naturais era empregado. Ihering não intencionava estudar o gênero humano como partícipe da natureza, mas estudá-lo através de uma ciência dos homens dotada do método das ciências da natureza: observar, coletar, catalogar, analisar, comparar e, então, abstrair do material empírico asseverações pretensamente objetivas e de validade universal. E para compreender um representante específico do gênero humano – o homem americano – Ihering precisou ampliar seus métodos investigativos, acrescentando à antropologia, arqueologia, etnografia e historiografia. A conexão entre disciplinas científicas não era característica exclusiva da atuação científica de Ihering – não apenas entre cientistas naturais, mas entre etnólogos também havia polímatas, como Karl von den Steinen e Paul Ehrenreich – e isso revela que o diretor do Museu Paulista se preocupava mais com as ciências do homem, do que a literatura historiográfica costuma enfatizar, como revelam seus estudos em antropologia e etnografia.

No artigo publicado na edição inaugural da Revista do Museu Paulista (Ihering, 1895b) não confluem apenas os condicionantes históricos e sociológicos da produção científica e seus aspectos infraestruturais, como as coleções etnográficas; ele está em consonância com a abordagem múltipla do diretor, que, para compreender as culturas indígenas meridionais, uniu arqueologia, história indígena e etnologia. Ele afirma explicitamente que estas três disciplinas são “irmãs de igual dignidade e importância” no estudo dos “povos naturais” (Ihering, 1895b: 33) – uma tradução literal do conceito de *Naturvölker*.¹³ De fato, para sua análise do estado cultural dos povos indígenas do sul do país, o naturalista consultou as análises linguísticas de Martius e as monografias etnológicas de Karl von den Steinen e Paul Ehrenreich, fontes historiográficas e relatos, bem como peças arqueológicas, como ferramentas e sambaquis. Ihering ainda se ocupou de descrições fenotípicas, dos quais intencionou apreender constatações morais e culturais, ensaiando uma análise de antropologia física, embora bastante superficial e pejorativa. As peças arqueológicas

¹³ | Grosseiramente, no pensamento antropológico alemão do século XIX, por povo natural não se entendia somente que determinado grupo social tivesse uma relação mais profunda com a natureza, mas que eles não dominavam tecnologia suficiente para submetê-la.

usadas no estudo foram guardadas por “colonos allemães” (Ihering, 1895b: 60) ou coletadas por ele mesmo e se encontram nos museus para os quais ele os enviou, como os de Berlim, Leiden, Rio de Janeiro ou ao próprio Museu Paulista. Com base na sistematização dos dados arqueológicos ele produziu uma análise da distribuição geográfica dos povos indígenas. Em suma, Ihering não apenas fomentou um profundo diálogo interdisciplinar, submetido a um amplo aparato epistemológico oriundo das ciências da natureza, como ele objetivou por meio de uma investigação empiricamente orientada a responder a grandes questões próprias do século XIX, como a “origem das culturas humanas” (Ihering, 1895b: 33). Isso revela que apesar da maior importância das ciências ao longo da gestão de Ihering, ele conhecia os principais debates da etnologia de sua época, para os quais buscou contribuir através dos recursos disponíveis, quais sejam, fontes, literatura científica e acervos etnográficos e arqueológicos.

A GESTÃO IHERING: ACERVOS ETNOGRÁFICOS E PESQUISAS ETNOLÓGICAS

Logo nos anos seguintes à abertura do museu, o acervo etnográfico foi ampliado pela aquisição de coleções ou mesmo de peças singulares, as quais visavam preencher lacunas, ou eram apenas doações feitas por cidadãos, como poderá ser verificado na tabela 1, mais adiante.¹⁴ Em 1898 duas coleções foram adquiridas. Uma, formada por armas, vestimentas e utensílios dos índios Carijó, foi comprada pelo governo do estado por 2 contos de reis, e doada ao Museu Paulista. A segunda coleção era dos Karajá do rio Tocantins e foi comprada pelo Museu pelo mesmo valor.¹⁵ Ihering compactuava com as hipóteses de degeneração cultural e moral, largamente difundidas entre estudiosos, administradores e religiosos até o século XX. Segundo o diretor, os Karajá outrora formavam um majestoso povo, mas agora viam-se “reduzidos a alguns grupos de miseráveis vagabundos ‘civilizados’” (Ihering, 1900: 2). Em 1902, onze objetos dos Kayapó do Araguaia, coletados pelo Frei Gil Vilanova, foram obtidos por permuta com o Museu Paraense Emílio Goeldi.¹⁶ No ano seguinte, o Museu Paulista recebeu mais uma pequena doação: doze peças Bororo que foram coletadas e doadas por Benedito Álvares, além uma cabeça mumificada dos Jívaro.¹⁷ Em 1904, mais algumas peças Guarani foram doadas ao Museu Paulista. Benedito Calixto (1853-1927), mais conhecido por ter sido autor das pinturas que retratam bandeirantes e que viriam a compor o acervo do Museu Paulista durante a gestão Taunay, doou 4 objetos dos Guarani ao Museu.

A partir dos primeiros anos do século XX, coleções etnográficas maiores e mais completas foram adquiridas. Em 1904, Ihering comprou de seu conterrâneo Hermann Hofbauer uma coleção de 140 peças dos Karajá de Goiás, incluindo armas, plumária e adornos corporais. “Uma valiosa collecção de objetos ethnographicos

14 | Os detalhes das peças e das coleções adquiridas podem ser consultados em Ihering (1895b;1897;1898; 1900a; 1900b; 1902; 1904a; 1907a; 1914), Ihering, Hermann; Ihering, Rodolpho (1911), em Damy e Hartmann (1986), Dorta (1992) e Kok (2018). Assim, é necessário pontuar que este levantamento não foi suportado por documentação e catálogos guardados no Museu Paulista ou no Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da Universidade de São Paulo, mas por fontes primárias inéditas ou impressas e suporte bibliográfico que visavam comunicar o estado dos acervos. Para uma história dos objetos e de suas classificações, seria necessário cruzar este levantamento com a sua documentação relativa nos arquivos das instituições. Portanto, mais do que revelar o acervo atual do MAE-USP, aqui pretende-se reconstruir o histórico de aquisições, entrelaçados com pessoas, coletores e cientistas, de acordo com as informações prestadas pelos próprios agentes.

15 | Os Karajá autodenominam-se Iny e são falantes de uma língua do tronco Macro-Jê (Lima Filho, 1999).

16 | Os Kayapó são um grupo de língua Jê, que se chamam a si mesmos Mebêngokre (Verswijver e Gordon, 2002).

17 | Os Bororo também pertencem ao tronco Macro-Jê e se autodenominam Boe (Serpa, 2001).

dos índios Coroados, Cayapós e Guaranys” foi comprada do cidadão Antonio Xavier de Gusmão (Ihering, 1907: 21).¹⁸ Aliás, a aquisição de peças ou coleções de particulares, por doação ou compra, foi prática constante ao longo da gestão de Ihering. Assim, por exemplo, o cidadão Manoel Lopes de Oliveira doou um enfeite de lábio dos Kaiowá de São Paulo e o naturalista Ricardo Krone (1861-1917) escavou crânios humanos de sambaquis.¹⁹ Em 1904 o cidadão Jonas de Barros doou alguns objetos dos Xavante e, dois anos depois, o gerente da companhia Antartica doou urnas com restos humanos. As estratégias de ampliação do acervo de etnografia e antropologia eram múltiplas: compra de peças para compor quadros, recebimento de doações de particulares ou da Comissão, e envio de pesquisadores a campo para formar coleções.

Os estudos etnológicos e antropológicos de Ihering ocorriam em consonância com sua atividade museológica. Em 1904 Ihering publicou um artigo em que para compor o quadro da posição etnológica dos grupos indígenas Guayanã e Kaingang em relação aos demais no estado de São Paulo, ele observou seu objeto de estudo a partir de vários pontos de vista científicos, a saber, os da etnologia, história, arqueologia, antropologia e linguística (Ihering, 1904b). Ele conclui que os Guayanã eram falantes de uma língua pertencente ao tronco Macro-Jê, sendo assim ancestrais dos atuais Kaingang.²⁰ Ao procurar por um modelo sociológico mais amplo, em que seria possível determinar as relações intergrupais, Ihering demonstrou sua conexão com a etnologia indígena de língua alemã, especialmente a desenvolvida por Karl von den Steinen, que em suas duas obras monográficas investigou a posição dos Karib (von den Steinen, 1886; 1894).²¹ No âmbito da antropologia física, Ihering publicou um estudo sobre as cabeças mumificadas dos índios Munduruku, das quais o Museu Paulista possuía exemplares (Ihering, 1907c).²² Como ocorria com suas investigações etnológicas que se apoiavam em material etnográfico, neste artigo, absolutamente baseado no material antropológico existente no Museu, o diretor apoiou-se em literatura dos diversos campos do conhecimento, para concluir que a mumificação de cabeças era a transformação do corpo humano em troféus de guerra.

Uma das coleções mais importantes, no que diz respeito à sua dimensão e às possibilidades de produção científica, era a coleção dos Coroados e dos Kaingang recolhida entre 1904 e 1906 pela Comissão Geográfica e Geológica do estado de São Paulo, “em sua exploração do sertão desconhecido, no Oeste do Estado de São Paulo” (Ihering e Ihering, 1911: 6).²³ A exploração do sertão ocorria, na verdade, a serviço da elite financeira, que intencionava passar uma linha ferroviária pela região e que também buscava “pacificar” os índios da região. Nas palavras de Ferreira, 145 peças foram obtidas em um contexto de “guerra colonial” (Ferreira, 2007, p. 193). O autor aponta que apoiado por este material etnográfico, Ihering complementou um importante trabalho etnológico, a saber, “A Antropologia do Estado de São Paulo” (1907b), originalmente produzido em forma de comunicação para a Exposição Mun-

18 | “Coroados” é uma denominação colonial atribuída a diversos grupos étnicos por causa de seus enfeites plumários..

19 | Os Kaiowá são um subgrupo Guarani.

20 | A posição de Ihering insere-se em um debate historiográfico-etnológico específico, a saber, se os povos indígenas que habitavam o território correspondente à São Paulo eram Tupi ou Tapuia, ou seja, Tupi ou Jê. Ihering, Capistrano de Abreu e Theodoro Sampaio advogavam pela interpretação de que os Guayanã fossem Jê, Plínio Ayrosa, dentre outras pessoas, recusava-se a reconhecer que os primordiais habitantes de São Paulo fossem os terríveis e selvagens Tapuia, “uma ‘raça’ indígena desprezada pela ciência moderna e pelos defensores do progresso” (Monteiro, 2001: 180-181) e preferiram defender que os Guayanã eram os nobres Tupi.

21 | Tanto é que etnólogos alemães, como Paul Ehrenreich, são criticamente avaliados neste artigo (Ihering, 1904b).

22 | Os Munduruku, que falam uma língua pertencente a uma família homônima, autodenominam-se Wuyjuyu (Ramos, 2003).

23 | A Comissão Geográfica era concessora recorrente de objetos etnográficos. No ano anterior à doação de “1 colleção valiosa de objetos ethnographicos dos índios Coroados”, um pequeno acervo de arcos e flechas deste grupo indígena foi entregue ao Museu Paulista. (Ihering e; Ihering, 1911: 20).

dial de St. Louis, nos Estados Unidos, em 1904. Ele baseou-se em fontes documentais e no estudo arqueológico e etnográfico de peças existentes no próprio Museu Paulista. Neste artigo lê-se a polêmica orientação de Ihering para que os povos indígenas adversos ao assim chamado progresso – um eufemismo para roubo de terras indígenas, destruição da natureza e transformação dos índios em trabalhadores pobres – fossem exterminados pelo Estado:

Os actuaes índios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brazil, não se pôde esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Caingang selvagens são um impecilio para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio. (Ihering, 1907: 215)

A coleção dos Kaingang recebida pelo Museu Paulista advém precisamente do seu último rincão de resistência, o Oeste Paulista, onde os ameríndios tiveram suas terras invadidas em uma operação conjunta formada pelo governo do estado e por colonizadores que construiu uma ferrovia cortando o território Kaingang. Os ataques dos índios aos trabalhadores da empresa ferroviária motivaram von Ihering a declarar que eles deveriam ser eliminados. Ferreira (2007) acerta ao iluminar as sombras políticas do projeto intelectual do diretor, sobretudo no que diz respeito à sua política colonial. Ele pontua que a inclinação colonialista de Ihering deriva de uma sistematização arqueológica, linguística e antropológica que opunha povos Tupi e Jê, e que se estendia à distribuição geográfica destes povos pelo país. Ao reproduzir os estereótipos coloniais que atribuíam aos Jê inferioridade cultural e selvageria inata, Ihering concordaria com as expedições de punição aos Kaingang do sul do país e estimularia sua eliminação no Oeste Paulista, uma vez expressariam retribuições bélicas justas. À argumentação de Ferreira (2007) é preciso acrescentar, todavia, outro aspecto político, que se encaixa em uma moldura ideológica mais ampla. Da mesma maneira como o Museu Paulista procedia com diversas instituições brasileiras e estrangeiras, desde o Instituto Agrônomo de Campinas ao Museu de Tóquio – a saber, fornecendo análises, dados e informações, ou mesmo desenvolvendo pesquisas que visavam determinado fim, em suma, elaborando uma ciência ao mesmo tempo empírica e aplicada – Ihering supria as elites oligárquicas e políticas com as decisões científicas supostamente neutras e objetivamente constituídas. A política colonial de Ihering não era um fim em si mesma, mas uma ferramenta para antropologia aplicada, que ele pôde expor sustentada pela sua reputação como intelectual público, e que visava satisfazer ideologicamente as elites com um discurso cientificamente fundamentado. Assim, a coleção Kaingang e o artigo que ela fundamentou se situam no imbricamento entre a ideologia do Estado, dos interesses econômicos da elite oligárquica, dos interesses científicos e políticos de Ihering e de

suas relações sociais com uma constelação de agentes. Em todo caso, além da coleção Kaingang, Walter Garbe (18?-19?), filho e auxiliar do naturalista-viajante Ernesto Garbe (1853-1925), formou uma pequena coleção entre os Botocudo do Espírito Santo.²⁴ São 12 peças, como armas e flautas. Além da coleção etnográfica, ele também levou ao Museu Paulista um rico acervo fotográfico.

No relatório de atividades que compreende os anos de 1906 a 1909, Hermann e Rodolpho von Ihering (1911) citam os “visitantes ilustres” Franz Heger (1853-1931), chefe da seção de etnografia e antropologia do Museu de História Natural de Viena, na Áustria, que visitou o museu em 1907, e doou uma coleção etnográfica composta por 11 objetos dos Bororo e 42 dos povos indígenas dos rios Negro e Uaupés, sobretudo adornos, indumentárias e armas.²⁵ Além destas, o Museu ainda adquiriu uma coleção feita pelo geólogo teuto-brasileiro José Bach dos povos indígenas dos rios Negro e Uaupés. As 206 peças dos Tukano constituíram um marco para o Museu, pois compreenderam sua primeira coleção sistemática, ou seja, buscou-se abranger com peças singulares a totalidade da produção material de certo grupo social, e assim representar fisicamente o que se imaginou ser uma cultura. Neste ano ainda, Heger transferiu onze peças dos Tukuna ao Museu.

Em 1908 o Museu Paulista angariou uma coleção dos Javaé, Karajá e Kayapó do Araguaia, composta por 214 peças, feita e vendida em 1908 por Franz Adam, que acompanhou o etnólogo alemão Fritz Krause (1881-1963) em sua expedição àquela região (Krause, 1911).²⁶ A caminho do Araguaia, Krause também passou por São Paulo, onde encontrou diversas vezes com Ihering para discutir questões científicas (Krause, 1911). No ano seguinte, Adam formou outra coleção etnográfica: 77 peças Guarani do litoral de São Paulo, 58 dos Kayapó, e 38 dos Javaé.²⁷ “Raridades” dos Guarani de Bananal também foram acrescentadas ao acervo etnográfico do Museu (Ihering e Ihering, 1911: 10).

No ano seguinte, Ihering adquiriu outra coleção Botocudo formada por Walter Garbe. Foram 59 peças, como armas, adornos e indumentárias. Apesar do tamanho modesto das coleções Botocudo, essas serviram de fundamento para mais um artigo etnográfico de Ihering, “Os Botocudos do Rio Doce” (Ihering, 1911a). Segundo o naturalista, o Museu Paulista tinha se empenhado na exploração científica da região do Rio Doce, particularmente no seu estudo zoológico e, dado que desde as pesquisas de Ehrenreich, vinte e cinco anos antes, não havia informações novas sobre este grupo, aproveitou-se para em 1906 coletar material etnográfico, ainda que não houvesse tido contato com os ameríndios. Três anos mais tarde, Garbe foi enviado ao Rio Doce com a tarefa de estudar os Botocudo, de modo a passar três meses na região. A etnografia de Ihering baseia-se, portanto, no relato de Garbe, o qual, por sua vez, obteve as informações pela observação etnográfica imediata ou por meio de informantes não-indígenas. Garbe levou consigo uma coleção fotográfica e o crânio de uma mulher de 22 anos que se afogou em um lago e que fora

24 | O interesse antropológico pelo Botocudo também decorre da construção colonial do binômio Tupi e Jê, a cujo tronco linguístico os Botocudo pertenciam. No século XIX, os Botocudo foram considerados por antropólogos como a população de tecnologia mais pobre da qual se tinha notícias, e tanto, sua pobre cultura material, quanto seu fenótipo foram largamente explorados por cientistas europeus. Não apenas o Príncipe Wied-Neuwied despachou material humano para a Alemanha, mas etnólogos profissionais como Paul Ehrenreich fizeram o mesmo. Para uma apreciação da construção do imaginário europeu sobre os Botocudo, recomenda-se Vieira (2019).

25 | Há aqui uma discrepância na documentação, pois de acordo com Damy e Hartmann trata-se de 20 peças do Rio Negro (1986: 226).

26 | Aqui também há divergências. Seriam 118 objetos, segundo Damy e Hartmann (1986: 231).

27 | Os Javaé autodenominam-se Itya Mahãdu e falam uma língua Karajá (Rodrigues, 2010).

fotografada anteriormente. Assim, Ihering demonstra não apenas a conexão com a etnologia produzida em sua época, mas que metodologicamente era possível associar às ciências da natureza o estudo do homem, em especial a etnografia e a antropologia física. Decorrente desta dinâmica metodológica é a objetificação do corpo indígena, equiparado aos bens naturais de tal maneira, que possibilitou levar para o museu uma parte do corpo de uma pessoa, registrada imagneticamente, como se se tratasse de um mero espécime. A violência física, psicológica e simbólica cometida por pesquisadores ligados a museus europeus em contextos coloniais, ainda que atenuada em face do contexto político e social brasileiro, foi transmitida e reproduzida em certas ocasiões de coleta de material etnográfico e antropológico, e os Kaingang e os Botocudo foram os principais alvos da ciência positivista e desumana.

No mesmo ano, o Museu Paulista ainda adquiriu outras duas coleções. Uma foi comprada por Ihering de seu conterrâneo Friedrich Mayntzhusen e era composta por 35 objetos dos Guayaki do Paraguai. A outra, formada por 42 peças dos Chamacoco do Chaco, foi vendida pelo botânico e etnógrafo Alberto Vojtěch Frič (1882-1944). Por fim, entre 1910 e 1912 o Museu recebeu uma coleção Nambiquara formada pela comissão Rondon: 31 peças, como armas e adornos corporais. Origina-se deste período também a declaração orgulhosa de Ihering acerca da contratação do etnólogo Curt Unkel (1883-1945), mais conhecido por Curt Nimuendajú, o qual “já por diversas vezes convivera com índios de nosso sertão e ao qual foram dadas no Museu as instruções para fazer observações ethnográficas, tirar photographias, etc.” (Ihering e Ihering, 1911: 14). É notório que Ihering tenha se vangloriado de ter ensinado técnicas de observação etnográfica a Nimuendajú, já que ele mesmo nunca tenha realizado trabalho de campo etnológico.²⁸ Com o intuito de criar coleções etnográficas, Nimuendajú visitou os índios Chavantes, Guató, Guarani e Terena (Ihering e Ihering, 1911: 16). Estas coleções, no entanto, nunca foram formadas. Em todo caso, trata-se da primeira contratação no Museu Paulista de uma pessoa cujo trabalho visava especificamente viajar para grupos indígenas e formar coleções etnográficas.

A tabela a seguir resume a aquisição de peças e coleções durante a gestão Ihering. O acervo etnográfico durante a gestão do naturalista foi constituído por peças singulares, doações e coleções sistemáticas. Embora não houvesse nenhuma coleção especialmente volumosa, o acervo tinha, aproximadamente, 1200 peças. Estas provinham de mais de uma dúzia de grupos indígenas de várias partes do Brasil e de suas regiões fronteiriças, desde o sul do país, o estado de São Paulo ao Brasil Central e à bacia do Rio Negro. Embora boa parte do acervo fosse composta por arcos, flechas, instrumentos de sopro e enfeites plumários, as coleções despertavam o interesse de etnólogos estrangeiros. Vale frisar que às coleções etnográficas do Museu Paulista estendeu-se uma característica que já era válida para as coleções de história natural, a saber, uma disposição em adquirir peças ou coleções de cientistas de língua alemã.

28 | Pesquisas que revelam o caráter das instruções de Ihering a Nimuendajú são aguardadas pela historiografia da antropologia. Trata-se de referências bibliográficas ou Ihering estendeu as técnicas de observação zoogeográfica à etnografia? Ihering de fato auxiliou Nimuendajú ou sua observação é meramente discursiva?

Tabela 1. Objetos e coleções etnográficas adquiridas durante a gestão de Hermann von Ihering (1894 a 1916)

Peças e coleções adquiridas pelo Museu Paulista durante a gestão Ihering			
Ano	Coletor / Doador	Coletivo indígena / região etnográfica	Número de peças
1894	Museu Sertório	Guarani	43
1898	Governo do Estado	Carijó	?
1898	?	Karajá	?
Museu Paraense			
1902	Emílio Goeldi	Kayapó	11
1903	Benedito Álvães	Bororo	12
1903	Benedito Álvães	Jívaro	1
1904	Benedito Calixto	Guarani	4
1904	Hermann Hofbauer	Karajá	140
1904	Antônio Xavier de Gusmão	Coroados, Kayapó e Guarani	?
Manoel Lopes de			
1904	Oliveira	Kaiowá	1
1904	Ricardo Krone	?	?
1904	Jonas de Barros	Xavante	?
Companhia Antarc-			
1906	tica	?	?
Comissão Geográfica e Geológica de São			
1904-06	Paulo	Kaingang	145
1906	Walter Garbe	Botocudo	12
1907	Franz Heger	Bororo	11
Rio Negro / Uau-			
1907	Franz Heger	pés	42
1907	Franz Heger	Tukuna	11
1907	José Bach	Tukano	206
Javaé, Karajá e			
1908	Franz Adam	Kayapó	214
1909	Franz Adam	Guarani	77
1909	Franz Adam	Kayapó	58
1909	Franz Adam	Javaé	38

1910	Walter Garbe	Botocudo	59
	Friedrich Mayntzhu-		
1910	sen	Guayaki	35
1910	Alberto Frič	Chamacoco	42
1910-			
12	Comissão Rondon	Nambiquara	31

A QUESTÃO DOS ÍNDIOS NO BRASIL

Na década posterior à publicação do seu artigo sobre a antropologia do estado de São Paulo, Ihering ampliou o acervo etnológico do museu e criou métodos para aquisições de coleções etnográficas cada vez mais volumosas, e gradativamente montadas segundo parâmetros científicos. Em 1914, as coleções etnográficas e arqueológicas reservadas para estudo somavam mais de 3 mil peças (Ferreira, 2007). O Museu Paulista tornava-se referência para estudos antropológicos e etnológicos.

Apesar da empreitada bem-sucedida, ele precisou defender-se das críticas, proferidas pela opinião pública e por sociedades literárias e científicas, às suas afirmações polêmicas contidas naquela publicação. De acordo com John Monteiro, no entanto, das suas posições depreende-se um quadro histórico que englobava de maneira mais ampla a relação do Estado com os povos indígenas (Monteiro, 2001: 188). Ao defender o extermínio de determinada população ameríndia, Ihering advogava para uma punição correspondente ao ato, uma vez que os assaltos repetidos pelos Kaingang não eram criminalizados em decorrência de sua posição legal de índio bravo. Uma punição equivalente ao crime corresponderia a uma pedagogia moral que impediria a repetição das contravenções. Na prática isso se aplicaria apenas aos indígenas, é claro. De fato, Ihering condenava os massacres históricos sofridos pelos povos indígenas, equiparava-os, todavia, aos assaltos cometidos pelos índios em suas relações com os colonos, além de justificar a mortandade cometida pelos fazendeiros:

Sem duvida o ininterrupto extermínio dos Índios desde a descoberta é uma vergonha que se deveria varrer da historia nacional. Não se arrojem convicios e baldões aos que verificam e narram os factos, nem ainda mesmo contra os auctores dos crimes; mas censurem-se as actuaes auctoridades estadoaes que, admittindo o actual estado de anarchia, forçam os sertanejos a defender-se contra os assaltos e a punir os assaltantes. (Ihering, 1911: 135)

Neste ínterim, o posicionamento de Ihering acerca de outro episódio de violência extrema contra os Kaingang é revelador quanto ao entrelaçamento entre

ciência e política em sua carreira. O botânico e etnógrafo tcheco Alberto Vojtěch Frič (1882-1944) fora contratado em 1906 pelo Museu Real de Antropologia de Berlim para empreender uma expedição etnográfica nos Rios Araguaia e Tocantins.²⁹ No sul do Brasil, Frič coletou sambaquis e, após realizar uma expedição aos Kaingang, ele uniu-se a um grupo denominado “Liga” e principiou a lutar pelos povos indígenas. Com o intuito de desempenhar este papel, ele prescindiu da coleta de objetos etnográficos em favor da realização de expedições de “pacificação”, além de denunciar em jornais alemães e brasileiros os crimes cometidos por colonos alemães contra a população indígena.³⁰ Os colonos alemães da cidade de Blumenau articularam-se sob a liderança do médico Dr. Gensch este mesmo etnógrafo amador – e revidaram as acusações em jornais locais. Eles também contataram o Museu de Antropologia de Berlim e acusaram Frič de ser um farsante, além de fazer reclamações formais à embaixada da Alemanha no Rio de Janeiro, as quais em virtude de sua repercussão, geraram o rompimento do contrato entre o museu e o etnógrafo.³¹ Em carta ao etnólogo Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), Frič confessou que “teve um fiasco com as pacificações, pois os Blumenauenses me criaram enormes dificuldades e intrigas. Em Blumenau se quer massacrar todos os índios, mas isso eu não pude permitir”.³² No Congresso de Americanistas de Viena em 1908, Frič repetiu as acusações de que colonos alemães e brasileiros caçavam e assassinavam brutalmente indígenas no sul do Brasil.³³ Sua exposição causou tamanho tumulto, que vários de seus aspectos foram escrutinados em jornais de grande repercussão nas semanas seguintes. No Brasil, o *affaire* Frič, como foi chamado na época, foi incorporado a um debate público acerca da situação social e política dos indígenas, bem como necessidade de sua defesa frente à violência e à exploração. Um dos personagens envolvidos no drama era justamente Hermann von Ihering.³⁴

Em carta a Theodor Koch-Grünberg, Ihering afirmou que “ouveu atônito sobre os ataques do Sr. Frič no Congresso dos Americanistas”. Torturas, massacres e escravidão, afirma o naturalista, são “falsidades das quais nunca ouvimos falar nada aqui. É compreensível que Frič se deixe enganar com facilidade, mas não a apresentação delas numa reunião intelectual”.³⁵ Em um só movimento, Ihering tentou desconsiderar a narrativa de Frič e negligenciar a violência contra índios, o que, por sua vez, livrá-lo-ia de suas próprias responsabilidades no debate vigente.

As denúncias de Frič foram comentadas em artigo lançado em 1911, “A questão dos índios no Brasil” (Ihering, 1911b). Nelas “se leva muito além a exageração” e as situações descritas pelo etnógrafo tcheco “são fantasias ou mentiras de caçador, aceitas ingenuamente pelo viajante” (Ihering, 1911b, p. 129-130). Este texto tem como propósito detalhar e fundamentar seu posicionamento político-científico perante os povos indígenas, que causaram indignação nas décadas anteriores. Para Ihering, as “raças indígenas” não seriam afeitas ao trabalho. Os brasileiros costumariam perdoar as atrocidades cometidas pelos índios e a “predilecção sentimental

29 | “Eventual-Vertrag für den Explorador Albert Frič”, EM Bln, Acta Adalbert Frič. Para mais detalhes confira Penny (2003) e Petscheliés (2019).

30 | Relatório de 21.7.1906 assinado por Max Schmidt. Acta Adalbert Frič (Reise nach Südamerika), EM Bln; Penny, 2003.

31 | Ortsgruppe Blumenau des Alldeutschen Verbandes a Adolf Saefel, 17.3.1907, Acta Adalbert Frič (Reise nach Südamerika), EM Bln; Penny, 2003.

32 | “Mit gense Pacificações habe ich Fiasco gehabt, denn mir die Blumenauer riesige Schwierigkeiten und Intrigas gemacht haben [...]. In Blumenau will man alle [Indianer] schlachten und das wollte ich nicht erlauben [sic]”. Alberto Frič a Theodor Koch-Grünberg, 13.06.1907, ES Mr, A2.

33 | A relação entre povos indígenas e colonos alemães é bem analisada em Wittmann, 2007. Confira também Petscheliés (2022). und das wollte ich nicht erlauben [sic]”. Alberto Frič a Theodor Koch-Grünberg, 13.06.1907, ES Mr, A2.

34 | Carl N. a Theodor Koch-Grünberg, 23.9.1907, ES Mr, A4, N; Penny, 2003.

35 | “[...] das sind doch alles Falschheiten von denen wir hier nie etwas gehört haben. Dass Frič sich mit Leichtigkeit Bären aufbinden liess, ist ja begreiflich, nicht aber die Ablieferung derselben an einer gelehrten Versammlung”. Hermann von Ihering a Koch-Grünberg, 24.10.1908, ES Mr, A4, H.

do brasileiro em favor dos índios é um escolho imenso a transpor” (Ihering, 1911b: 115). O suposto paternalismo da sociedade civil para com os índios causaria “perigo” à “marcha ascendente da nossa cultura” e seria preciso frear essa “anormalidade” (Ihering, 1911b: 115). Ihering, enaltecendo sua suposta posição de profundo conhecedor da história e do estado atual dos índios pôde recomendar objetivamente sua eliminação, pois não haveria possibilidade de convivência entre o Capital e os povos nativos, que seriam um empecilho para a gloriosa marcha do progresso. A indignação com seu conselho seria, portanto, típica do sentimentalismo em torno da defesa dos povos indígenas. Ihering critica a catequese e discorda do marechal Cândido Rondon (1865-1958) quanto ao caráter pacífico dos índios já aldeados. Na visão do zoólogo, o problema dos índios no Brasil não seria apenas a catequese ineficiente e a compaixão boba da sociedade civil que perdoa a violência cometida por índios, mas a fraqueza do Estado em não revidar na mesma proporção. Até mesmo uma interpretação ideológica dos efeitos da Lei de Terras de 1850 – que na prática permitiram o roubo sistemático de terras indígenas – Ihering atreveu-se a delinear no artigo: ela seria ineficaz, porque os índios venderiam suas terras, o que impediria a expansão da agricultura coordenada. Para ilustrar seu argumento da simpatia misericordiosa pelos índios com sua delinquência, Ihering enumera os registros históricos dos ataques cometidos pelo seu alvo privilegiado, os Kaingang. De acordo com John Monteiro (2001: 189), a crítica ao “indigenismo humanitário” da população brasileira decorria da aplicação do naturalista do velho dualismo Tupi-Tapuia ao contexto contemporâneo. O confronto dos Kaingang com fazendeiros locais não ocorreria por causa da prática histórica de roubo de terras e extermínio das populações locais, por causa dos interesses econômicos e políticos da elite financeira e do empresariado, mas porque os fazendeiros, vítimas inocentes da fúria ameríndia, viveriam em um estado de calamidade desprovido de segurança estatal. Por isso, Ihering reafirmou seu argumento, de que se não fosse possível empreender um tratamento pacífico aos Kaingang nos arredores da construção da estrada de ferro no Oeste Paulista, seria necessário organizar bandeiras para aldeá-los. Os índios, afirmou Ihering no rastro de Varnhagen e Martius, desaparecerão absorvidos pela sociedade nacional e as políticas a seu favor nada mais são do que atos de humildade dos vencedores para com os vencidos.

Por fim, precisamente pela sua existência efêmera, Ihering reitera o interesse científico despertado pelos índios, cuja produção material foi fonte de coleta e estudo na Europa e no Brasil. Em suma, o artigo de 1911 ratificou o posicionamento político e científico de Ihering para com os índios: seus corpos e seus objetos são fontes fundamentais para a ciência positiva, que pela investigação pormenorizada seria capaz de oferecer uma contribuição à compreensão da espécie humana, mas eles em si seriam um empecilho para o progresso social, e deveriam, de uma maneira ou de outra, ser suprimidos.

CONCLUSÃO

Nos últimos anos da gestão Ihering não houve aquisições de coleções etnográficas ou antropológicas, e o diretor do Museu também não publicou nestas áreas do conhecimento. Embora tenha-se creditado à polêmica criada por Ihering a transformação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) no Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1918, autores como Ferreira (2007) alegam que um órgão de tamanha complexidade institucional dificilmente poderia ter sido erigido apenas em consequência das alegações de um intelectual público. Em todo caso, tanto a denúncia de Frič, quanto as recomendações genocidas de Ihering, endossaram um debate público sobre a violência e políticas indigenistas no Brasil, além de ofertar, de uma perspectiva historiográfica, um olhar para as relações entre ciência e política, e entre produção do conhecimento e ideologia no início do século XX.

O naturalista foi demitido de suas funções em agosto de 1916, e após retornar ao sul do Brasil, retornou definitivamente para a Alemanha em 1924. O motivo para sua demissão, que ocorreu após um longo processo de investigação empreendido por uma comissão, foram obscuridades administrativas, sobretudo no que diz respeito à organização da biblioteca. A comissão acusou o diretor de furtar livros que pertenceriam ao museu e de superfaturar preços de livros importados.³⁶ Este replicou que dado o caráter personalista do museu, muitos livros enviados ao museu eram na verdade oferecidos à sua pessoa, e que, por ter tido que exercer a função de bibliotecário durante mais de duas décadas, além de seus compromissos corriqueiros, uma biblioteca desordenada seria compreensível. Para Ihering, a comissão não procurava por irregularidades, mas por um motivo para sua demissão, decidida *a priori*. Nos círculos intelectuais noticiou-se seu desligamento como consequência das perseguições decorrentes do clima antigermânico instaurado no país na época da Primeira Guerra Mundial.³⁷ Segundo Breffe (2005), a querela anti-indígena de Ihering não poderia ser desprezada na decisão que culminou em sua demissão. Mas no relatório da comissão investigativa as motivações são objetivamente colocadas e a referência à questão indígena feriria a imparcialidade jurídico-administrativa almejada pelo Estado. O fim da era Ihering representou uma mudança drástica na natureza do Museu Paulista, que sob direção de Taunay privilegiou a historiografia paulista. Embora Taunay tenha reposicionado o foco do museu, das ciências da natureza para a historiografia, ele fomentou as exposições etnográficas e regulamentou as competências da seção etnográfica (Breffe, 2005).

Havia, no entanto, uma característica subjacente às duas propostas intelectuais que as unia, a saber, o dispositivo anti-indígena de seus diretores. Enquanto

³⁶ | Hermann von Ihering a Altino Arantes, 22 de abril de 1916, TCS-FMP.

³⁷ | Theodor Koch-Grünberg a Hermann Schmidt, 10.05.1917, ES Mr, A23, Sch.

Ihering clamava pela necessidade de estudar os povos indígenas em sua frágil e débil existência, para cujo desaparecimento ele intencionou contribuir com seu suporte intelectual que se fundamentaria em uma análise científica objetiva e impessoal, Taunay glorificou estética- e intelectualmente aqueles que precisamente foram responsáveis por massacres e escravidão: os bandeirantes. John Monteiro apontou que coube aos intelectuais da Primeira República reposicionar São Paulo na historiografia do país, os quais, ao ocupar posições de produção do conhecimento subsidiados pelo Estado ou pela elite oligárquica, discutiam a origem dos povos indígenas, sua inserção no presente e suas possibilidades de futuro (Monteiro, 2001: 192).

Mas Ihering não sabia da alteração do dispositivo ideológico promulgado pelas elites econômicas de São Paulo, que paulatinamente buscavam menos um aval científico para a violenta implementação de seus objetivos financeiros do que uma alteração metanarrativa da sua história com seus efeitos propagandísticos e simbólicos.

Apesar da transformação dos fenômenos simbólicos que se sustentam em uma estrutura de longa duração, a saber, a de enaltecimento da violência contra povos indígenas, o que representa uma continuidade microscópica do imperativo categórico imanente aos deveres cívico-ideológicos paulistas, o fim da gestão Ihering caracterizou também o encerramento da apreensão volátil das coleções etnográficas. Ihering distinguiu o tipo de coleta aplicado às ciências da natureza e à etnografia e história. Para as primeiras, coleta, classificação e análise rigorosa e sistemática, culminando em publicações na *Revista do Museu* e no exterior. As peças arqueológicas, etnográficas e históricas foram instrumentalizadas por Ihering, sendo assim, tinham importância científica, mas também simbólica. Primeiramente, elas foram adquiridas como dádivas – portanto, o diretor nomeava os benfeitores e buscava enaltecer os objetos, ainda que não fossem efetivamente de valor científico – rodas antigas, bolas de pedra ou arcos. Os objetos estavam inseridos em círculos de troca que pudessem ser manipulados para a manutenção de certos aspectos das relações sociais e das posições políticas. Outra forma de manipulação dos objetos era seu uso para a publicação de artigos, uma vez que Ihering não fazia trabalho de campo etnológico. Deste modo, os mesmos simples objetos, muitas vezes destituídos de seu contexto, foram inseridos em novas relações sociais, ressignificados, manipulados e instrumentalizados para a manutenção das redes sociais. Apenas após a virada do século Ihering adquiriu coleções mais volumosas e até mesmo sistemáticas e instaurou um processo de coleta fundamentado nas ciências da natureza – ou seja, na descrição e compreensão de dados de campo obtidos através do método empírico e indutivo de observação, e na subsequente predileção da realidade social suportada pela análise dos dados – o que ocorreu, por um lado, por conta das alterações nos condicionantes de possibilidade de existências de aquisição, por outro, porque ele notou que essa transformação dos condicionantes era de interesse do

museu. A comprovação disso foi a contratação de Nimuendajú, pois pela primeira vez as coleções do museu não deveriam ser elaboradas por um cientista natural, mas por um sertanista, um etnógrafo em formação, um “amigo dos índios” (Ihering, 1911: 135) – o que não ocorreu naquele momento, mas estava no horizonte das possibilidades e no interior dos condicionantes sociais e lógicos, e, portanto, constituintes da construção da ciência.

FONTES E REFERÊNCIAS

Arquivos

Ethnologisches Museum Berlin = EM Bln

Acta betreffend die Reise des Adalbert Frič nach Südamerika. Vol. 1. Vom 8. Juni 1906 bis 30. September 1908. Pars I. B. 66.

Fundo Museu Paulista

Coleção Harold Alexander Hummel. Fundo Museu Paulista = CHAH, FMP.

Série Correspondências. Fundo Museu Paulista = SC, FMP

Trabalhos da Comissão de Sindicância 1916. Fundo Museu Paulista = TCS, FMP.

Nachlass Theodor Koch-Grünberg. Ethnographische Sammlung der Philipps-Universität Marburg = ES Mr

A2, A4, A23: Wissenschaftliche Korrespondenz

Fontes Não Publicadas

IHERING, Hermann. 1894. “O museu paulista no ano de 1894”. *Fundo Museu Paulista*.

IHERING, Hermann. 1897. “O museu paulista no ano de 1897”. *Fundo Museu Paulista*.

IHERING, Hermann. 1900a. “O museu paulista no ano de 1900”. *Fundo Museu Paulista*.

Fontes Publicadas

BOAS, Franz. 1887a. Zur Ethnographie British-Kolumbiens. *Petermann's Mittheilungen*, vol. 3: 129-133.

BOAS, Franz. 1887b. Die religiösen Vorstellungen und einige Gebräuche der zentralen Eskimos. *Petermann's Mittheilungen*, vol. 3: 302-316.

IHERING, Hermann. 1895a. História do Monumento do Ypiranga e do Museu Paulista. *Revista do Museu Paulista*, vol. 1.

IHERING, Hermann. 1895b. A Civilização prehistórica do Brasil meridional. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 1.

IHERING, Hermann. 1897. O museu paulista no ano de 1896. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 2.

IHERING, Hermann. 1900b. O museu paulista no ano de 1898. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 4.

IHERING, Hermann. 1902. O museu paulista em 1899 e 1900. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 5.

IHERING, Hermann. 1904a. O museu paulista em 1901 e 1902. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 6.

IHERING, Hermann. 1904b. Os Guayanãs e Caingang de S. Paulo”. *Revista do Museu Paulista*. São

Paulo, vol. 6.

IHERING, Hermann. 1907a. O museu paulista nos anos de 1903 a 1905. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 7.

IHERING, Hermann. 1907b. A Anthropologia do Estado de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 7.

IHERING, Hermann. 1907c. As cabeças mumificadas pelos índios Mundurucús. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 7.

IHERING, Hermann. 1911a. Os Botocudo do Rio Doce. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 8.

IHERING, Hermann. 1911b. A questão dos índios no Brazil. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 8.

IHERING, Hermann; IHERING, Rodolpho. 1911. O museu paulista nos anos de 1906 a 1909. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 8.

IHERING, Hermann. 1914. "O museu paulista nos anos de 1910, 1911 e 1912". *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 9.

IHERING, Hermann; LANGHANS, P. 1887. "Das südliche Kolonialgebiet von Rio Grande do Sul". *Petermann's Mittheilungen*, vol. 3: 289-302.

KRAUSE, Fritz. 1911. *In den Wildnissen Brasiliens*. Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya Expedition 1908. Leipzig: R. Voigtländers Verlag.

VON DEN STEINEN, Karl. 1886. *Durch Central-Brasilien. Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

VON DEN STEINEN, Karl. 1894. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition, 1887-1888*. Berlin: Dietrich Reimer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Ana Maria de Alencar. 2007. *O Ipiranga apropriado*. Ciência, política e poder. O Museu Paulista, 1893-1922. São Paulo: Humanitas / FFLCH.

AMOROSO, Marta. 2014. *Terra de Índio. Imagens em Aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome.

BREFE, Ana Claudia Fonseca. 2005. *O Museu Paulista*. Affonso de Taunay e a memória nacional. São Paulo: Editora da UNESP.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura / Fapesp.

DAMY, Antônio Sérgio Azevedo; HARTMANN, Thekla. 1986. As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, XXXI: 220-272. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Adamy-1986-colecoes/Damy%26Hartmann_1986_AsColecoesEtnogr-MuseuPaulista.pdf. Acesso em 10 set 2022.

DÍAZ DE ACRE, Norbert. 2005. *Plagiatsvorwurf und Denunziation*. Untersuchungen zur Geschichte der Altamerikanistik in Berlin (1900-1945). Berlin, Tese de Doutorado, Universidade Livre de Berlin.

DORTA, Sônia Ferraro. 1992. "Coleções Etnográficas: 1650-1955". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura / Fapesp, pp. 501-528.

FERREIRA, Lúcio Menezes. 2005. Arqueologia do Sul do Brasil e política colonial em Hermann von Ihering. *Anos 90*, vol. 12, n. 21 / 22: 415-426. DOI 10.22456/1983-201X.6380. .

FERREIRA, Lúcio Menezes. 2007. *Território Primitivo: A Institucionalização da Arqueologia no Brasil*

(1870-1917). Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

FERREIRA, Lúcio Menezes. 2009. Diálogos da arqueologia sul-americana: Hermann von Ihering, o Museu Paulista e os museus argentinos no final do século XIX e início do XX. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 19: 63-78. DOI 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2009.89875.

FRANÇOZO, Mariana. 2005. O Museu Paulista e a História da Antropologia no Brasil entre 1946 e 1956. *Revista de Antropologia*, vol. 48, n. 2: 585-612. DOI 10.1590/S0034-77012005000200006

GROLA, Diego Amorim. 2014. *Coleções de História Natural no Museu Paulista, 1894-1916*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

KOK, Maria da Glória Porto. 2018. *As coleções etnográficas Guarani do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/USP)*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

LAUKÖTTER, Anja. 2015. *Von der 'Kultur' zur 'Rasse' – vom Objekt zum Körper? Völkermuseen und ihre Wissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Bielefeld: transcript Verlag.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. 1999. "Karajá". *Povos Indígenas do Brasil*. Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karaj%C3%A1>. Acesso em 7 abril 2022

LOPES, Maria Margaret. 2000. Cooperação científica na América Latina no final do século XIX: os intercâmbios dos museus de ciências naturais. *Interciencia*, vol. 25, n. 5: 228-233. Disponível em <https://www.redalyc.org/pdf/339/33904702.pdf>. Acesso em 10 set 2022.

LOPES, Maria Margaret. 2001. A mesma fé e o mesmo empenho em suas missões científicas e civilizadoras: os museus brasileiros e argentinos do século XIX. *Revista Brasileira de História*, vol. 21, n. 41: 55-76. DOI 10.1590/S0102-0182001000200004

LOPES, Maria Margaret. 2009 [1997]. *O Brasil descobre a Pesquisa Científica*. Os museus e as ciências naturais no século XIX. São Paulo: Hucitec.

LOPES, Maria Margaret; FIGUEIRÔA, Silvia F. de M. 2003. A criação do Museu Paulista na correspondência de Hermann von Ihering (1850-1930). *Anais do Museu Paulista*, vol. 10, n. 1: 23-35. DOI 10.1590/S0101-47142003000100003

LOPES, Maria Margaret; PODGORNY, Irina. 2014. Between seas and continents: aspects of the scientific career of Hermann von Ihering. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. 21, n. 3: 809-826. DOI 10.1590/S0104-59702014000300002

MASSIN, Benoit. 1996 "From Virchow to Fischer. Physical Anthropology and 'Modern Race Theories' in Wilhelmine Germany". In: STOCKING JR., George (Org). *Volksgeist as Method and Ethic*. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 79-154.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. 1994. "Museu Paulista". *Estudos Avançados*, vol. 8, n. 22: 573-578. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9759>. Acesso em 10 set 2022.

MONTEIRO, John Manuel. 2001. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Campinas, Tese de Livre-docência, Universidade Estadual de Campinas.

NOMURA, Hitoshi. 2012. "Hermann von Ihering (1850-1930), o Naturalista". *Caderno de História da Ciência*, vol. 8, n. 1: 9-50. DOI 10.47692/cadhistcienc.2012.v8.35820.

PENNY, H. Glenn. 2003. "The Politics of Anthropology in the Age of Empire: German Colonists, Brazilian Indians and the Case of Alberto Vojtěch Frič". *Society for comparative study of society and history*, vol. 45, n. 2: 249-280. DOI 10.1017/S0010417503000136

PENNY, H. Glenn; RINKE, Stefan. 2015. "Germans abroad. Respatializing Historical Narrative". *Geschichte und Gesellschaft*, n. 2: 173-196. DOI 10.13109/gege.2015.41.2.173

PETSCHELIES, Erik. 2019. *As Redes da Etnografia Alemã no Brasil (1884-1929)*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

PETSCHELIES, Erik. 2022. The Trials of Maria: Deforestation and Genocide in Southern Brazil. *Unsettling Utopia: Southern Brazil*. Disponível em: https://www.hkw.de/media/texte/pdf/2022_2/programm_2022/alanis_obomsawin_1/the_trials_of_maria_by_erik_petschelies.pdf.

PODGORNY, Irina; LOPES, Maria Margaret. 2008. *El desierto es una vitrina. Museos e historia natural em la Argentina*. México: Limusa, 2008.

PRADO JUNIOR, Caio. 1981 [1945]. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.

QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonidad del saber: eurocentrismo y ciências sociales. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 777-832.

RAMOS, André. 2003. "Munduruku". *Povos Indígenas do Brasil. Instituto Socioambiental*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>. Acesso em 7 abri 2022.

RINKE, Stefan. 2013. "Alemanha e Brasil, 1870-1945: uma relação entre espaços". *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. 21, n. 1: 1-17. DOI 10.1590/S0104-59702014005000007

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. "Javaé". *Povos Indígenas do Brasil. Instituto Socioambiental*. São Paulo, março de 2010. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Java%C3%A9>. Acesso em 7 abri 2022.

RITZ-DETC, Ute. 2015. "Hermann von Ihering: Shifting Realities of a German-Brazilian Scientist from the Late Empire to World War I". *German History*, vol. 33, n. 3: 385-404. DOI 10.1093/gerhis/ghv086.

SANJAD, Nelson. 2005. *A Coruja de Minerva. O Museu Paraense entre o Império e a República, 1866-1907*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ.

SCHULZE, Frederik. 2015. "Von verbrasilianisierten Deutschen und deutschen Brasilianern. 'Deutschsein' in Rio Grande do Sul, Brasilien, 1870-1945". *Geschichte und Gesellschaft*, n. 2: 197-227. DOI 10.13109/gege.2015.41.2.197.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1993. *O Espetáculo das Raças. Cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras.

SERPA, Paulo. 2001. "Bororo". *Povos Indígenas do Brasil. Instituto Socioambiental*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Bororo>. Acesso em 7 abri 2022.

STOCKING JR., George (Org). 1996. *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press.

VERMEULEN, Han. 2015. *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln e Londres: University of Nebraska Press.

VERSWIJVER, Gustaaf; GORDON, César. 2002. "Mebêngôkre (Kayapó)". *Povos Indígenas do Brasil. Instituto Socioambiental*. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_\(Kayap%C3%B3\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_(Kayap%C3%B3)). Acesso em 7 abri 2022.

VIEIRA, Marina Cavalcanti. 2019. *Figurações Primitivistas: Trânsitos do Exótico entre Museus, Cinema e Zoológicos Humanos*. Rio de Janeiro, Tese

de Doutorado, Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

WITTMANN, Luísa Tombini. 2007. *O Vapor e o bo-
toque: Imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale
do Itajaí/SC (1850 – 1926)*. Florianópolis: Letras
Contemporâneas.

ZAMMITO, John H. 2002. *Kant, Herder and the
Birth of Anthropology*. Chicago e Londres: The
University of Chicago Press.

Erik Petschelies é doutor em antropologia pela Unicamp (2019), com uma tese sobre a história da etnologia indígena de língua alemã. Atualmente realiza pós-doutorado em antropologia na Universidade de São Paulo, pesquisando a história da etnografia e dos museus no Brasil. É membro pesquisador do CPEI-Unicamp, CEstA-USP, HISTAS-UFPE, HOAN-EASA e HITAL-CNRS.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP): processo 2019 / 18641-9.

Recebido em 23 de outubro de 2021. Aceito em 20 de junho de 2022.



Tradição, masculinidades e posições de sujeito: uma etnografia entre homens em Cabinda

DOI
<https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2023.202289>

Paulo Ricardo Muller

Universidade Federal da Fronteira Sul - Campus Erechim
Erechim, RS, Brasil paulomuller@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0003-0477-6976>

RESUMO

Neste artigo reflito sobre o papel da masculinidade como posição de sujeito entre interlocutores de uma pesquisa etnográfica sobre a noção de tradição Cabinda, província do norte de Angola, África central. Trata-se, nesse sentido, de um desdobramento da análise dos resultados da pesquisa a partir de questionamentos provenientes dos estudos de gênero e feministas. Parto do entendimento de que o conjunto de relações de pesquisa que se estabelece com pessoas, lugares e ideias no processo de inserção em um determinado contexto sociocultural direciona a pesquisa a enxergar e problematizar determinadas questões, e outras não, a respeito daquele contexto. Partindo do pressuposto de que a situação etnográfica é construída mutuamente entre pesquisador e interlocutores, busco, com esta reflexão, identificar correlações entre alguns elementos da descrição etnográfica da pesquisa em Cabinda e diferentes modos de construção de masculinidades descritos pelo referencial antropológico e dos Estudos Africanos..

PALAVRAS-CHAVE

Tradição, masculinidade, etnografia, posição de sujeito, Cabinda

Tradition, masculinities, and subject positions: an ethnography among men in Cabinda

ABSTRACT In this article I focus on the role of masculinity as a subject position among interlocutors of an ethnographic research on the notion of tradition in Cabinda, northern province of Angola (Central Africa), as a follow-up question to the research results, based on gender and feminist studies. Considering that the way a research approaches the people, places, and ideas, in the process of getting into a certain sociocultural context directs it to see and make certain questions but not others, and that the ethnographic situation is mutually constructed between researcher and interlocutors, what I seek with this reflection is to mark out correlations between some aspects of the ethnographic description of the research in Cabinda and different social constructions of masculinity described by anthropological and African Studies references.

KEYWORDS

Tradition, masculinity, ethnography, subject position, Cabinda

INTRODUÇÃO

Neste artigo busco analisar *a posteriori* a dimensão da masculinidade em dados etnográficos produzidos pela pesquisa que embasou minha tese de doutorado (Muller, 2015) sobre a noção de tradição em Cabinda, província do norte de Angola situada no litoral atlântico da África central¹. Não se trata, assim, de uma amostra ou síntese de resultados expostos na tese, mas de um desdobramento da análise destes resultados a partir de referências dos estudos de gênero e dos estudos feministas². Na tese busquei analisar o modo como a noção de tradição é agenciada por diferentes sujeitos conforme seus posicionamentos nas relações entre diferentes aldeias e grupos étnicos, entre as aldeias e o contexto urbano da província, e nas relações da população de Cabinda com o Estado e o mercado.

Ao longo do artigo abordo o conceito de tradição sobretudo como categoria êmica cujos sentidos são negociados no âmbito das interações cotidianas desses sujeitos. Como procuro argumentar, um dos sentidos atrelados à noção de tradição é o de uma certa masculinidade calcada em valores morais, tal como o da “respeitabilidade”, e no manejo de códigos de autoidentificação e reconhecimento interpessoal da posição dos sujeitos no campo da tradição, tais como o parentesco e a aldeia de origem. A partir de Henrietta Moore (2000: 22-23) entendo que debates e negociações em torno de tais valores e códigos propiciam a indivíduos oportunidades de combinar diversas formas de se identificar e diferenciar uns dos outros, compondo, dessa forma, “posições de sujeito” singulares que passam a definir como se apresentam e como são interpelados.

Colhi os dados que subsidiaram a tese em trabalho de campo realizado em 2011 e 2014 e em pesquisa documental em arquivos portugueses e angolanos. Em Cabinda convivi sobretudo com uma rede de homens negros com idades variando entre vinte e cinco e quarenta e cinco anos, com formação superior ou cursando cursos universitários diversos, e com variados laços de parentesco e afinidade entre si, a maioria trabalhadores da indústria petrolífera e do setor de serviços na cidade de Cabinda, capital da província, mas também servidores públicos (professores, policiais, jornalistas) e pequenos empresários. A principal conclusão de minha tese foi a de que a noção de tradição designa práticas e espaços simbólicos pelos quais circulam valores e posições que disputam a definição da identidade cabinda na forma de narrativas de diferentes atores acerca do lugar da província na história da colonização da região e no ordenamento angolano pós-colonial.³

Ao dar atenção para os usos e a circulação de noções de tradição emergiram no horizonte da pesquisa uma série de questões sobre as relações de poder entre diferentes formações sociais às quais meus interlocutores expressavam pertencimento (determinados grupos étnicos, de origem regional, de parentesco, de afinidade, de interesses econômicos e políticos). Entre os dados e observações que

1 | Por resolução do Tratado de Berlim (1884-1885), uma faixa de terra contígua à foz do rio Congo foi concedida ao então Congo Belga como via de acesso marítimo, separando o território de Cabinda do restante de Angola, o que o configura geopoliticamente como um “enclave”.

2 | Agradeço especialmente a Denise Jardim, Claudia Fonseca e Nara Magalhães pelo estímulo a este exercício de reanálise em chave de gênero..

3 | No século XVIII Cabinda foi um importante porto escravista relativamente autônomo em relação aos poderes coloniais concorrentes na região. Com a proibição do tráfico de pessoas escravizadas no final do século XIX, diferentes projetos extrativos, sobretudo de madeira, se instalaram na região. Entretanto, nos anos 1960 foram descobertos em seu *offshore* veios de petróleo, cuja exploração comercial ficou a cargo de empresas transnacionais e até hoje respondem pela maior parte da receita do Estado angolano. No mesmo período eclodiu a luta pela independência de Angola (1961-1974) e emergiram movimentos de reivindicação de um processo de descolonização à parte para Cabinda. Com a incorporação de Cabinda ao ordenamento angolano pelos Acordos de Alvor (1975) a disputa de reivindicações deu lugar a um conflito político e militar entre o Estado angolano e movimentos separatistas que perdura até hoje.

analisei na tese, nenhum abordou a relação entre os pontos de vista de meus interlocutores e o fato de serem *homens*, ou seja, não levei em conta o gênero como fator da formação social daquele conjunto de interlocutores. Embora possa argumentar que a análise de relações de gênero não fazia parte dos objetivos da pesquisa, diferentes reflexões (Almeida *et al.* 2002; Bonneti e Fleischer, 2007; Oliveira e Sousa, 2020; Scheper-Hughes, 1983) mostram que as concepções de gênero dos sujeitos de pesquisa influenciam de modo significativo a definição do lugar de quem pesquisa na construção de uma intersubjetividade etnográfica e, portanto, direcionam e possibilitam a mulheres e homens acessar e observar diferentes aspectos dos grupos sociais em que se inserem como pesquisadora ou pesquisadores.

Como advertiu Gutmann, em sua revisão sobre a masculinidade como objeto de estudo antropológico, a “Antropologia sempre envolveu homens falando com homens sobre homens. Porém, até recentemente⁴, foram poucos os que, dentro da disciplina do ‘estudo do homem’, examinaram o homem *como homem*” (1997: 385, tradução minha). Segundo o antropólogo, isso se deve em grande parte ao senso comum patriarcal que caracteriza o que significa “ser homem” como resultado de processos de socialização e aprendizado masculino, enquanto “ser mulher” seria inerente à própria natureza orgânica e psíquica feminina. Entretanto, tal concepção de “natureza feminina” tornou-se objeto de escrutínio da teoria feminista e da antropologia feminista de modo particular, ao passo que a “construção masculina” permaneceu um dado relativamente irrefletido sobre diferentes sociedades. Nesse sentido, à medida que a interlocução etnográfica com mulheres e grupos LGBTQIA+ deu forma a uma especialidade do conhecimento antropológico – os estudos de gênero e sexualidade –, a interlocução etnográfica com homens seguiu fundamentando etnografias com temas diversos e o conhecimento antropológico de modo geral.

A crítica feminista mostra que essa divisão do conhecimento resulta de um processo de universalização de classificações de gênero sexistas e coloniais que abordam preferencialmente homens como interlocutores sociais de relações tanto de troca e aliança quanto de disputa e conflito. Ou seja, enquanto mulheres representariam apenas universos sociais particularmente femininos, homens seriam representantes da sociedade como um todo, daí a masculinidade frequentemente não aparecer como um “marcador social de diferença” (Saggese *et al.*, 2018) ou como uma particularidade dos sujeitos. Por isso, ao refletir sobre o papel da masculinidade como dimensão geradora dos dados e interações etnográficas no contexto de minha pesquisa em Cabinda meu intuito também é “localizar” (Haraway, 1995) como tais, os saberes sobre tradições e identidade em Cabinda produzidos e compartilhados por homens negros cabindas com um homem branco brasileiro antropólogo que deram origem a uma tese de doutorado e outras formas de difusão do conhecimento.

Ao buscar nos dados etnográficos da pesquisa em Cabinda elementos que

4 | O artigo de Gutmann se refere à bibliografia antropológica até os anos 1990. Desde então o referencial e a discussão sobre masculinidades se ampliou significativamente, como procuro mostrar a seguir, a cidade sul-mineira.

evidenciem processos de construção de masculinidade, proponho-me a realizar uma “rotação de perspectiva” (Fernandes, 1975; Viveiros de Castro, 1999) que parte daquela construída “com” os interlocutores sobre as questões que pautaram a pesquisa de doutorado, para uma construída “a partir” dessas interlocuções sobre outras questões que vieram a interpelar a pesquisa posteriormente, no caso, sobre gênero e masculinidade. Realizar uma rotação de perspectiva em torno de dados etnográficos requer, assim, um esforço de desacomodação da perspectiva construída por ocasião da pesquisa que os produziu.

Conforme Viveiros de Castro (1999), “perspectiva” não é uma propriedade do olhar particular do pesquisador sobre os dados, mas sim do posicionamento social, teórico e metodológico a partir do qual diferentes agentes conseguem visualizar e problematizar as mesmas questões e fenômenos, ainda que de maneiras distintas. Nesse sentido, perspectivas antropológicas são resultado de conjuntos de conceitos compartilhados a partir dos quais pesquisadores enquadram determinadas situações e contextos sociais como instâncias eloquentes de preocupações e interesses por determinados temas e questões comuns. Para conseguir abordar os dados da pesquisa em Cabinda como instâncias que dizem algo sobre processos de construção de masculinidade, foi necessário apropriar-me de um referencial que me posicione em um ponto onde compartilhe da perspectiva antropológica sobre a masculinidade. Por essa razão, dedico a primeira seção do artigo à revisão do referencial bibliográfico que sustenta o exercício analítico exposto na seção subsequente.

REFERÊNCIAS SOBRE MASCULINIDADES NA ANTROPOLOGIA E NOS ESTUDOS AFRICANOS

O papel desempenhado pela etnografia na evidenciação de processos de construção de masculinidades é atestado por dois artigos que se propõem a descrever panoramas desse campo de estudos. Gutmann (1997) e Grossi (2004) partem de compilações de estudos monográficos realizados nas mais diversas regiões do mundo que correlacionam determinadas formas de agir socialmente com perspectivas sobre o que constitui o masculino e o que o diferencia do feminino e de outras concepções de gênero. A partir dessas referências, também se entende que a profusão de estudos etnográficos, ou, em geral, baseados em casos empíricos bem delimitados, para abordar questões de gênero e sexualidade a partir dos anos 1960 deveu-se à necessidade de afastar explicações e interpretações baseadas em discursos deterministas. Assim, procurou-se dar ênfase à diversidade e à variação de formas de construção social das relações de gênero, prescindindo de definições universalistas que normalmente advém de extrapolações pseudocientíficas a partir de dados da biologia e da psicologia.

Os estudos antropológicos sobre masculinidade fundaram-se fortemente na interpretação de diferentes significados de “ser homem” como consequência de sua correlação com outras características dos diferentes contextos etnográficos onde estes estudos se desenvolveram. A questão genérica que pautou a antropologia da masculinidade nas duas últimas décadas do século XX foi, assim, o que é ser homem em determinado lugar (correlacionando nacionalidade, relações urbano-rural e centro-periferia etc.), com determinadas experiências de socialização (correlacionando religião, trabalho, status socioeconômico etc.) e cumprindo determinados papéis sociais (correlacionando hierarquias e concepções de, por exemplo, paternidade/parentalidade, conjugalidade, amizade etc.). Configurou-se, assim, um movimento de pluralização e particularização das masculinidades por meio da evidênciação de variações nas concepções do que significa “ser homem” em diferentes contextos socioculturais (Gilmore, 1990).

Se por um lado esse movimento de pluralização e particularização permitiu desmistificar determinismos universalistas, por outro criou um quadro de “tipos de homens” relativamente distintos uns dos outros, ancorados sobretudo nas áreas culturais ou regiões do mundo⁵ onde foram observados. Entretanto, o acúmulo de pesquisas sobre práticas e papéis sociais desempenhados por homens associado à emergência de perspectivas comparativas em escala global nas ciências sociais a partir dos anos 1990 permitiu uma relativa unificação deste campo de estudos em torno do conceito de “masculinidade hegemônica” (Connel, 2003; Demetriou, 2001) para demonstrar que as variações regionais e sociais nos processos de construção de masculinidades são, para além de antíteses de concepções universalistas, deslocamentos do locus de poder social ocupado sistematicamente por homens em diferentes partes do mundo. Interrogar a masculinidade passou a implicar, nesse sentido, em olhar para como diferentes formas de ser homem se diferenciam entre si tanto quanto das formas de ser mulher, e nesse processo se colocam em posições mais ou menos hegemônicas de acordo com o quanto conseguem performar papéis de poder.

O corolário do conceito de “masculinidade hegemônica” para a reflexão sobre masculinidades advém de um deslocamento da abordagem sobre as particularidades do que significa “ser homem” em diferentes contextos socioculturais para uma perspectiva sobre o modo como as posições de poder são socialmente construídas em correspondência com essas particularidades. Trata-se, assim, de um programa de análise dos mecanismos de reprodução da dominação masculina diante das transformações da própria noção do que é “ser homem” em larga escala no mundo contemporâneo. A perspectiva engendrada pelo conceito de masculinidade hegemônica mostrou, assim, que as variações do que significa “ser homem” são formas de ajuste da heteronormatividade⁶ a diferentes condições e ambientações socioculturais.

5 | Esses “tipos” apareceram sobretudo sob designações regionais ou nacionais, tais como o homem “grego”, “mediterrâneo”, “árabe”, “latino”, etc., acompanhados de termos relativos a valores morais, como “honra”, “prestígio”, e seus opostos.

6 | Utilizo, aqui, o termo heteronormatividade para me referir a conjuntos de normas de organização social estruturadas em torno da heterodivisão sexual dos corpos, e que postulam uma congruência absoluta entre identidades de gênero (homem/mulher), a configuração dos corpos classificada pelos órgãos sexuais e reprodutores (macho/fêmea) e práticas e desejos sexuais (heterossexualidade/homossexualidade). Para uma discussão sobre a historicidade dessas divisões a partir de reflexões sobre suas subversões, bem como sobre os desafios de se abordar conceitualmente a heteronormatividade, conferir Butler (2003) e Preciado (2014).

A partir da noção de masculinidade hegemônica, os estudos sobre masculinidade deixaram de atentar apenas às variações de modelos de divisão sexual de papéis sociais entre homens e mulheres e passaram a se dedicar à análise de comportamentos e práticas associados a posições de poder historicamente ocupados majoritariamente por homens. Mudanças políticas e comportamentais caudatárias das reivindicações dos movimentos feminista e LGBTQIA+ por direitos reprodutivos e sexuais a partir dos anos 1990 alteraram esse cenário, eventualmente reduzindo assimetrias nas relações entre homens e mulheres e entre pessoas cis-heterossexuais e LGBTQIA+. Essas mudanças suscitaram reflexões e reações que evidenciaram processos de “crise” ou de “deslocamento” das masculinidades (Cornwall e Lindisfarne, 1994) diante da diversificação das concepções de homem e mulher, direcionando o foco das análises para os reposicionamentos e respostas de homens a novas situações e formas de se relacionar, e à apropriação e ressignificação das práticas de poder diante do protagonismo de mulheres.

A consolidação dessas perspectivas no campo das Ciências Sociais produziu uma forma de estratificação da concepção de homem, situando-o constantemente em “posições de sujeito” (Moore, 2000) indicativas de como identidades de gênero se correlacionam com outras dimensões constitutivas de suas situações e experiências sociais, sobretudo a racial e a de classe social. A estes conjuntos de correlações identitárias os movimentos sociais e intelectuais feministas negras denominaram “interseccionalidade” (Crenshaw, 1991; Collins, 2017), demonstrando como hierarquias e desigualdades entre categorias de pertencimento social se articulam, afetando sujeitos diferencialmente em função de como diferentes conjuntos de caracteres visuais são realçados, classificando determinados corpos como típicos de determinadas identidades raciais, de gênero, classe, regionais etc. A partir desse referencial a masculinidade não deve ser abordada como um tema relativo ao que constitui os homens, mas como um processo de diferenciação em relação a outros sujeitos em diferentes âmbitos sociais, permitindo o agenciamento e a performance de conceitos de homem/masculino de acordo com as interlocuções, situações e relações de poder em que os sujeitos se inserem (Brah, 2006).

Ao refletir sobre o papel da masculinidade na construção da perspectiva etnográfica de minha pesquisa em Cabinda, busco também ponderar sobre o quanto as abordagens desse conceito explicitadas nesta revisão são mais ou menos apropriadas, considerando as particularidades do contexto de meus interlocutores. Trata-se, nesse sentido, de sondar correlações entre os conceitos de tradição e identidade, que estruturaram a pesquisa em primeiro lugar, e o quanto estes também são mobilizados por estudos sobre masculinidades e relações de gênero em contextos africanos.

Morrell (1998) situa a emergência dos estudos sobre masculinidades na África nos anos 1980 na África do Sul, momento em que o debate público e as Ciências

Sociais no país voltavam-se para os fenômenos da violência urbana e da formação de gangues juvenis. Considerando o acirramento das tensões raciais e das disputas políticas que culminaram na dissolução do regime de *apartheid*, tais debates foram permeados por concepções essencialistas que atribuíam a violência e comportamentos criminosos ao caráter inato de homens sul-africanos negros. A essas concepções, os estudos de gênero, que já vinham se desenvolvendo no país com foco no estudo das mulheres, contrapuseram exemplos da diversidade de modos de agir masculinos de acordo com seus diferentes contextos e ambientes de convívio sociocultural.

Especialmente na África do Sul sob *apartheid*, as relações sociais no âmbito familiar e das comunidades e aldeias de origem da população negro-sul-africana se configuravam de acordo com princípios e normas consideradas tradicionais, enquanto nas áreas segregadas e nas periferias das cidades, onde havia intenso convívio interétnico, prevaleciam normas de conduta informadas pelo caráter formal das relações entre os sujeitos. Observações sobre as relações de gênero nesses diferentes contextos mostraram que homens atuavam de acordo com diferentes “regimes de gênero”, isto é, “uma estrutura de relacionamentos” (Connell, 2003: 256) que interconectavam masculinidades indígenas/tradicionais, masculinidades negras/trabalhadoras e masculinidades brancas/coloniais (Morrell, 1998).⁷

A análise das cisões entre “regimes de gênero” evidenciou a necessidade de se estudar seu assentamento em divisões e classificações produzidas pelo colonialismo. A partir de trabalhos pioneiros nesse sentido, como os de McClintock (1995) e Stoler (1995), gênero e sexualidade passam a figurar como categorias estruturantes de análises das relações e políticas coloniais e de seus prolongamentos pós-coloniais, justapostos a raça e etnicidade, por exemplo, que já faziam parte das preocupações acadêmicas e da própria linguagem colonial. Ao abordar práticas cotidianas e dimensões consideradas subjetivas – intimidade, práticas sexuais, desejos, erotismo, moralidades, estilos de vida – a partir de fontes não institucionais – como cartas, diários pessoais, coleções privadas –, tais estudos também ampliaram o escopo dos Estudos Africanos sobre o período colonial para além das análises sobre mecanismos de governo direto e indireto que prevaleciam até então. Análises das masculinidades em contextos coloniais/imperiais começaram a aparecer nesse mesmo momento.⁸

Também foi a partir do final da década de 1990 que os estudos sobre masculinidades se ampliaram e difundiram por diferentes regiões do continente, motivados sobretudo por observações a respeito de como homens vinham reagindo às políticas globais de promoção da igualdade de gênero e dos direitos reprodutivos das mulheres e LGBTQIA+ (Merry, 2006). Entre as décadas de 1990 e 2000, em diferentes países da África austral a dinâmica da masculinidade hegemônica manifestou-se, por exemplo, na forma de resistências a políticas públicas de enfrentamento e prevenção à aids, no recrudescimento de discursos sobre a naturalidade da divisão sexual desigual de papéis sociais e da heterossexualidade (Epprecht, 2008), e no

7 | Morrell (1998) coloca especial ênfase no modo como as relações entre homens brancos e negros eram caracterizadas por uma hierarquia intransponível, representada pelo uso do termo *boy* pelos brancos para se referirem a empregados negros, independente de sua idade.

8 | O dossiê onde foi publicado o artigo de Morrell (1998) é exemplo disso.

redirecionamento da violência e agressividade com conteúdo racial para as desigualdades socioeconômicas e de distinção de *status* social entre homens⁹ (Morrel, Jewkes e Lindegger, 2012; Ratele, 2008).

Referências como Broqua e Doquet (2013), Ouzgane e Morrel (2005) e Uchendu (2008) reúnem diversas abordagens sobre masculinidades que explicitam a pluralidade de definições e de experiências de “ser homem” no continente africano. Tais abordagens buscam demonstrar interconexões históricas e sociológicas entre processos de crise e reformulação dos modelos de masculinidade motivados por mudanças nas dinâmicas afetivo-sexuais, familiares, políticas e socioeconômicas impulsionadas pela circulação e valorização de atitudes e políticas de promoção da igualdade de gênero. Por outro lado, outros estudos também têm encontrado exemplos relevantes de reprodução e ressignificação de discursos e estereótipos sexistas em escalas mais amplas associadas ao aprofundamento do ideário neoliberal relacionado com novos padrões de mobilidade e comunicação globais, propiciados pelas mídias e plataformas digitais, a partir dos quais sujeitos produzem modos personalizados de “ser homem” projetando atributos individuais e corporais como propaganda de si ao disputar espaços e recursos em arenas diversas, como o mercado de trabalho, a religião, o esporte, a política, a arte, entre outras (Besnier *et al.*, 2018; Cornwall, Karioris e Lindisfarne, 2016; Griffin, Parpart e Zalewski, 2013).

A historicidade das noções e sentidos da masculinidade trazidas pelo referencial construído a partir de diálogos e interlocuções com perspectivas feministas e LGBTQIA+ em África reitera a afirmação de Oyewumí (2011) de que “para se compreender as estruturas e relações de gênero em África, devemos começar pela África” (Oyewumí, 2011: 1-2, tradução minha). Isto quer dizer que mesmo de um ponto de vista que leve em conta a interseccionalidade, identidades de gênero não podem ser deduzidas de correlações entre categorias identitárias abstratas, mas sim apreendidas das experiências históricas das quais os sujeitos extraem os elementos sensíveis que conferem sentidos culturais e pessoais a essas categorias (Mfecane, 2018). É com a intenção de exercitar esse modo de pensar que apresento, na seção seguinte, a situação cuja reanálise motivou esta reflexão sobre processos de construção de masculinidade em minha etnografia com homens cabindas.

TCHILADAS: BEBIDAS, DIÁLOGOS E CONFLITOS EM TORNO DE TRADIÇÕES E MASCULINIDADES EM CABINDA

Minha primeira incursão por Cabinda aconteceu em 2011 como parte de um trabalho de campo de três meses dedicado a reunir material sobre imigrantes e refugiados em diferentes localidades da fronteira norte de Angola. Cabinda era uma das sedes de uma organização não-governamental internacional que prestava

⁹ Refletindo uma tendência generalizada dos homens a inverter e se vangloriar do *status* de *boy* atribuído pela elite branca aos trabalhadores negros, como salientado em nota anterior.

assistência a refugiados nas fronteiras, motivo pelo qual conheci e convivi com um de seus funcionários, que se tornou meu principal interlocutor e anfitrião em minha segunda estadia em Cabinda em 2014.

Desde nosso primeiro contato, esse funcionário, e outras pessoas que conheci a partir dele, sempre me estimulou a dedicar minha tese ao estudo das tradições de Cabinda, seja porque percebia que essas tradições estavam desaparecendo, e seu estudo poderia “reavivá-las”, seja porque a partir de um conhecimento mais sistemático sobre as tradições cabindas seria possível formular e interpretar corretamente uma identidade própria e específica dos cabindas. Esse interesse e a disposição para colaborar com a pesquisa fizeram com que mantivéssemos contato via redes sociais digitais. A decisão por dedicar a segunda estadia em trabalho de campo e a tese de doutorado ao conhecimento sobre as tradições cabindas passou, assim, pelo compartilhamento de interesses, perspectivas e expectativas em relação à pesquisa com esses interlocutores.¹⁰

Os homens com quem convivi mais proximamente durante a segunda incursão em campo faziam parte das relações de parentesco e afinidade desse interlocutor-chave, e já sabiam de antemão que um antropólogo brasileiro iria a Cabinda e ficaria hospedado com ele para um estudo sobre as tradições, de modo que nossos diálogos quase sempre derivavam para esse tema. Para além de conversas, entrevistas individuais e visitas a aldeias distribuídas ao longo dos dias, todas as noites alguns de nós nos reuníamos em um bar para uma *tchilada*. Tchiladas são como *happy hours*, encontros em bares e restaurantes após o horário de trabalho em que se consume bebidas alcoólicas enquanto se conversa sobre os mais variados assuntos. As tchiladas foram momentos importantes da pesquisa, ocasiões para conhecer pessoas, iniciar ou continuar conversas sobre determinados assuntos e, quando a mesa estivesse cheia, para escutar diferentes histórias e relatos. A maioria das tchiladas aconteceu em bares no entorno do Largo da Paz, uma praça pública construída logo após o fim da Guerra Civil Angolana (2002) em uma região adjacente ao porto de Cabinda. A praça é ladeada pelo Centro Cultural Chiloango, um salão de eventos com cinema e teatro, e a Feira Popular, um complexo de bares e restaurantes mais frequentados por trabalhadores expatriados, políticos e empresários locais.

As tchiladas de que participei aconteceram no lado oposto ao da Feira Popular, em um bar onde era possível transitar entre o interior e a rua. Principalmente nos finais de semana, muitas pessoas, em sua grande maioria homens, levavam bebidas de casa, estacionavam os carros ao redor da praça e bebiam na rua, acedendo aos bares para comprar bebidas sobressalentes e porções de comida. Para além de conversas mais direcionadas para questões da pesquisa, nas tchiladas também presenciei e participei de conversas sobre, por exemplo, o quanto a homossexualidade não seria “natural”, pois “não haveria animais homossexuais”; a importância de se ter controle sobre as atividades diárias da esposa para poder sair de casa “sem preocupações”,

¹⁰ | Na tese, abordei essa interlocução nos termos da construção de uma “mutualidade do conhecimento etnográfico”, concepção formulada por Pina Cabral (2013) para se referir ao modo como etnógrafos compartilham interesses e ajustam os objetivos de suas pesquisas conforme suas interlocuções em campo.

referindo-se à possibilidade de a mulher trair; a instituição do “dia do homem”, que é como popularmente muitos em Angola referem-se à sexta-feira, quando idealmente os homens deveriam ter liberdade para sair de casa no turno pós-laboral e retornar somente no domingo, passando os finais de semana em festas e com outras mulheres. O contexto das tchiladas remete, assim, a uma instância específica de construção de masculinidades contemporâneas ressaltada pela literatura sobre gênero, que são os bares e a bebida. Seja por sua relação com a esfera do trabalho ou com o espaço público, beber socialmente se constitui histórica e sociologicamente como atividade social proeminentemente masculina e como um locus recorrente de análise do tema (Almeida, 1995; Jardim, 1991; Nascimento, 2016; Wilson, 2005).

Fora das tchiladas, bebidas alcoólicas fizeram parte de todos os diálogos sobre tradições que estabeleci com interlocutores chave, especialmente líderes de aldeias. Nesses diálogos aprendi o sentido do provérbio cabinda que diz que “para conversar, é preciso beber” (em ibinda, *mbuko nkungo, mbuka m'lavo*). Nesse sentido, beber faz parte de um conjunto de práticas prescritas pelas tradições e frequentemente suscita discussões e reflexões sobre as mesmas. A bebida não é, assim, apenas uma condição, mas também um estímulo para se dialogar sobre as tradições, entre outros assuntos. Por outro lado, o interesse pelas tradições não é algo particular do grupo no qual me inseri. Muitos assuntos e ocasiões podiam trazer à tona discussões sobre as tradições: casamentos e velórios a que atendi eram avaliados, *in loco* e posteriormente, por sua maior ou menor fidelidade às tradições; o maior ou menor domínio do *ibinda*, língua vernacular da região de Cabinda, ou mesmo de outras línguas da região, era indicativo de o quanto as pessoas seguiam ou preservavam as tradições; conflitos e disputas familiares envolviam debates sobre o que prescrevem as tradições etc. Tradição operava, dessa forma, como um termo em aberto cuja definição era negociada e disputada pelos sujeitos a partir de seus posicionamentos e interesses em situações específicas.

Nas tchiladas a relação entre beber e falar sobre tradições apareceu na medida em que mais pessoas passaram a participar em cada ocasião, gerando debates mais acalorados. Nos primeiros dias éramos em torno de quatro ou cinco homens à mesa, todos amigos ou parentes de meu anfitrião¹¹. Nesses encontros com participação mais restrita, o diálogo sobre tradições tinha um caráter mais informativo, composto sobretudo de descrições de normas para a realização de casamentos, velórios, rituais de iniciação, etc. Na medida em que outros foram se juntando ao grupo e as conversas ficando mais informais, variações dessas narrativas apareceram à mesa. Ao mesmo tempo introduziu-se no grupo o consumo de *buko*¹², que é como meus interlocutores chamavam um conjunto de raízes e castanhas nativas da região que se pode mascar ou deixar macerar em aguardente. Comprávamos o *buko* de zungueiros¹³ que circulavam pelo entorno do Largo da Paz, que provavelmente os traziam de matos das aldeias mais próximas da cidade. O consumo de *buko* também era visto,

11 | RMinha chegada em Cabinda coincidiu com o período em que muitos dos homens que faziam parte da rede de meus anfitriões estavam trabalhando nas plataformas petrolíferas em alto-mar. Seus turnos de trabalho eram de aproximadamente vinte dias embarcados para dez a quinze dias de folga em terra. Os homens que conheci que trabalhavam dessa forma, atuavam com *scaffolding*, que consiste na montagem e manutenção de andaimes..

12 | A introdução do *buko* também coincidia com a proximidade do fim do mês e, com isso, da diminuição de dinheiro do salário disponível para se gastar nas tchiladas. Enquanto cada garrafa *long neck* (com aproximadamente 300 ml) para consumo individual de uma cerveja nacional ou importada custava entre 150 e 300 kwanzas, o buco era consumido com uma garrafa de cachaça de 900 ml que custava cerca de 500 kwanzas e era compartilhada por todos. Coloca-se o buco em um copo e depois se acrescenta uma dose de cachaça, deixando a mistura macerar enquanto se bebe pequenos goles ao longo de algumas horas.

13 | Em Angola zungar é a atividade de caminhar equilibrando uma bacia ou cesto na cabeça, com mercadorias para vender. Usualmente são mulheres que zungam, apenas nesse contexto específico observei homens o fazendo.

assim, como uma prática tradicional pois estabelecia uma relação com a terra – pelas raízes – e com o contexto social de origem – as aldeias – de meus interlocutores.

Em uma dessas tchiladas com mais pessoas, entre oito e dez homens, um destes, da etnia *basolongo*, após várias doses de cachaça com *buko* levantou-se para explicar em voz alta para todos à mesa os significados de algumas palavras em *kisolongo* que ele havia aprendido com seus avós na aldeia onde nasceu, na província do Zaire. À mesa ao lado duas mulheres ouviram a explanação, e em determinado momento uma delas interveio, corrigindo a pronúncia de uma das palavras. O homem retrucou em defesa de sua interpretação, entabulando uma discussão onde cada uma das partes reiterava sua própria pronúncia como correta. Enquanto isso, um segundo homem de nosso grupo se levantou e aproximou-se da mulher para explicar, sem a exaltação do amigo, que a palavra à qual se referiam era em *kisolongo*, e não em *ibinda*, o que fez com que ela assentisse à pronúncia do primeiro, pois não falava *kisolongo*. Para quebrar a tensão deixada pela discussão, o segundo homem começou uma imitação jocosa dos trejeitos expansivos do amigo, em seguida desculpando-se com a mulher, dizendo que ele era “assim mesmo”.

Entretanto, enquanto conversava com a mulher, o segundo homem, em determinado momento tocou-a no ombro, ao que ela reagiu imediatamente dizendo-lhe para que não a tocasse pois “era falta de respeito”. Ele respondeu que o toque havia sido casual e que a atitude dela era “esnobe”, acrescentando: “eu nasci no Chinga e fui criado no Chiazzi, e lá há respeito”. Ela retrucou dizendo que também havia nascido no Chinga, e que mesmo assim não gostava de ser tocada por estranhos. Diante disso, ele perguntou qual era sua família, mas ela explicou que havia nascido no Chinga durante uma visita de seus pais à família do pai. Na ocasião a mãe entrou em trabalho de parto e teve que dar à luz lá mesmo. Depois desse diálogo se despediram e o homem retornou para nossa mesa rindo e dirigindo-se a mim dizendo que ela havia nascido no Chinga “por acidente”, pois o pai dela era de lá. Isso significava que eles podiam ter uma origem comum, mas que “não era a mesma coisa”. Outros dois convivas de nossa mesa, que haviam assistido tudo aos risos, comentaram que não importava quem era do Chinga, pois eles eram do Malembo, “a capital das aldeias”.¹⁴

Essa tchilada, especificamente, foi reveladora de um modo de agenciamento das aldeias de origem como um tipo de capital simbólico regulador das relações sociais no contexto urbano. Hierarquias entre posições no contexto urbano, indicados sobretudo pelo tipo de emprego e local de residência, eram frequentemente mediadas pelas relações familiares, de parentesco e de afinidade. Era comum, nesse sentido, que alguém tivesse uma refeição ou algumas cervejas pagas por uma pessoa que estava em outra mesa, que fazia parte de outro universo de relações sociais no contexto urbano, mas que o reconhecia como membro de uma determinada família ou de uma determinada aldeia. O manejo dessa economia das relações entre

¹⁴ | Chinga, Chiazzi e Malembo são as maiores aldeias localizadas no eixo rodoviário que interliga a capital, Cabinda, no Sul, ao município do Cacongo, a noroeste da província, na fronteira com o Congo-Brazzaville. Fazem parte, assim, de um circuito de pessoas, bens e serviços com o centro urbano da capital. Cabinda é composta por outros dois municípios, Belize e Buco Zau, no interior da floresta do Mayombe.

famílias e aldeias implicava em uma apropriação das regras de organização social prescritas pela tradição. Ou seja, definia quais eram as dinâmicas familiares consideradas naturais naquele contexto por, supostamente, serem repetidas e reafirmadas ao longo de diferentes gerações. Na discussão entre meu interlocutor e a mulher na tchilada veio à tona um princípio de matrilocidade como critério para se definir o pertencimento e/ou a origem correta de alguém no contexto das aldeias e o significado disso nos termos da “respeitabilidade” dos sujeitos.

Esse episódio aponta para outra instância recorrente de construção de masculinidades hegemônicas indicada pelos estudos de gênero, qual seja, a da evocação de valores morais, tais quais “respeito”, “honra” e “integridade”, como categorias descritivas da *posição* do homem em suas relações familiares, ainda que não necessariamente colocadas em prática ou reconhecidas nas relações interpessoais (Fonseca, 2000). Nas relações familiares em diferentes contextos africanos, mudanças no sentido de uma maior simetria na distribuição de competências e prerrogativas entre homens e mulheres incidem pouco e lentamente sobre as hierarquias de poder e autoridade baseadas em divisões de gênero. A própria problematização desses papéis e demonstrações das transformações nos modelos de família são frequentemente interpretadas como afrontas à masculinidade, gerando resistências e reações violentas a reivindicações de direitos das mulheres e pessoas LGBTQIA+. Embora se reconheça em alguma medida a diversidade de tipos de dinâmicas familiares, ainda é predominante socialmente um discurso sobre família baseado em um código heteronormativo e patriarcal (Duncanson, 2015; Ratele, 2016).

A predominância do código em relação às práticas não reproduz somente as desigualdades formais, mas o próprio domínio do código pelos homens. Como demonstrou Miguel Vale de Almeida (1996), o controle dos códigos de honra e respeito e dos modelos de masculinidade e de organização familiar é também uma forma de controle sobre as moralidades e as condutas individuais, demarcando os comportamentos considerados “desviantes” e socialmente recrimináveis. No senso comum, a noção de tradição tem, nesses contextos, um papel justificador da manutenção do status quo, muito embora empiricamente as realidades projetadas pelos modelos sejam sempre parciais. Discursos de “perda” e “resgate” das tradições remetem, assim, ao passado como origem de determinados costumes e práticas para sustentar visões de como as relações *devem ser* no presente, visões normativas e prescritivas, portanto.

Agenciamentos da noção de tradição para justificar a reprodução da dominação masculina não se configuram apenas como retórica para lidar pontualmente com mudanças ou para impor modelos normativos de divisão de papéis de gênero em seus relacionamentos cotidianos, mas também como construções coloniais de equivalências entre os universos simbólicos que envolvem práticas tradicionais coletivas africanas, sobretudo ritos de passagem, e moralidades e religiosidades

eurocênticas (Dulley, 2010). Análises das situações em que tais agenciamentos ocorrem evidenciam diferentes estratégias de associação e cisão entre masculinidades hegemônicas baseadas em ideologias patriarcalistas e heteronormativas universalistas, que remetem à ideia de uma natureza fundamental das relações de gênero, e “masculinidades tradicionais” a partir das quais homens se diferenciam de homens de outras coletividades (étnicas, linguísticas, religiosas, regionais), enquanto reiteram e/ou ressignificam padrões heteronormativos e ideologias patriarcais como prescrições de seus próprios sistemas culturais (Everitt-Penhale e Ratele, 2015; Vincent, 2008).

No âmbito das relações de gênero, o agenciamento da noção de tradição opera, assim, como um “investimento” em uma posição de sujeito (Moore, 2000) que permite aos indivíduos recorrer a diferentes códigos e valores para se situarem em interações sociais cotidianas. Ao remeter a mulher que o interpelou ao contexto das tradições – tendo como referente sua aldeia de origem – meu interlocutor buscou também reaver uma dimensão – a respeitabilidade – de sua identidade “como homem” que havia sido questionada por ela. Nesse sentido, da perspectiva de meus interlocutores, assim como o faz com as tradições, o contexto urbano, associado à modernidade e ao desenvolvimento econômico, suscita “crises” de masculinidade, pois engendra interações em que são vistos como homens, mas não como membros de determinadas coletividades, aldeias, famílias etc. Para de certa forma reaver a masculinidade questionada o procedimento neste caso foi o de fazer-se conhecido como “pessoa”, isto é, situado em relações de parentesco e em uma aldeia de origem. E diante da afirmação que considerou uma forma de descaracterização das tradições – a afirmação de que ela pertencia a uma aldeia, quando na verdade só havia nascido lá por acaso – reiterou a regra da matrilocidade, prescrevendo para a mulher como ela deveria se identificar. O “resgate” da tradição, nesse caso, operou simultaneamente como “resgate” de um modelo de masculinidade em crise.

A descrição da discussão entre os homens de meu grupo de interlocutores e as mulheres da mesa ao lado na tchilada trouxe elementos que permitem, assim, entrever no “interesse pela tradição” também a construção de uma concepção de “masculinidade tradicional”. Na visão de meus interlocutores, ao interpelar o homem que falava palavras em kisolongo e protestar contra a falta de respeito do outro por tocar-lhe, a mulher colocou em questão sua capacidade de articularem o código das tradições. A reação do segundo consistiu em explicitar suas conexões com aldeias, demandando, ao mesmo tempo, que a mulher fizesse o mesmo. A resposta dela desconsiderou a origem aldeã como critério de respeitabilidade, enfatizando a relação entre eles naquele momento específico, em que se viam como meros desconhecidos. Ao “corrigi-la” no que tange à matrilocidade como critério de pertencimento às aldeias, ele buscou restaurar seu domínio do código das tradições e, por meio dele, estabelecer quais comportamentos eram aceitáveis naquela situação.

TRADIÇÕES MASCULINAS, MASCULINIDADES TRADICIONAIS?

A fundação de posições de autoridade no domínio de códigos tradicionais remete à caracterização que Mamdani (1996) faz dos Estados e sociedades africanas pós-coloniais como prolongamentos de justaposições coloniais entre sociedades tradicionais rurais, nas quais as relações sociais são reguladas por códigos consuetudinários, e sociedades modernas urbanas, nas quais as relações sociais são reguladas por códigos jurídicos formais. O interesse pela tradição e a reafirmação desses códigos no contexto urbano é indicativo dessa cisão, pois se baseia na ideia de que as tradições estariam em “crise” ou perdendo espaço para valores da sociedade “moderna”. A tradição opera, assim, como um princípio de diferenciação social em contextos em que os sujeitos se percebem descaracterizados por categorias coletivas e buscam, dessa forma, reaver seu estatuto de “pessoas” (Mfecane, 2018; Passador, 2009). Diferenças de gênero e concepções de masculinidade são agenciadas, nesse sentido, não apenas como distinção entre corpos e seus papéis sociais, mas também como formadoras de relações por meio das quais é possível afirmar ou reafirmar a preponderância das prescrições tradicionais sobre os comportamentos individuais (Moolman, 2017; Passador, 2010).¹⁵

Os intercâmbios entre posições de sujeito fundadas no contexto aldeão/tradicional e no contexto urbano/moderno refletem uma dinâmica similar à descrita pelo conceito de “regimes de gênero”. Um indício disso está no discurso articulado por meus interlocutores sobre o desaparecimento das tradições que, no contexto das tchiladas, mostrou estar relacionado com a mobilidade dos sujeitos entre categorias uniformizadoras de identidades que caracterizam o contexto urbano, como “trabalhadores” ou “cidadãos”, por oposição a contextos rurais/tradicionais, em que o pertencimento dos sujeitos é definido pela particularidade de sua relação com a aldeia e a família, constituindo-o como pessoa (Geschiere e Nyamnjoh, 2000). Ao investirem no que entendiam como uma forma de “resgate das tradições” e na afirmação de masculinidades ligadas ao universo da tradição mesmo no contexto urbano, meus interlocutores também procuravam demonstrar uma relação de pertencimento endógeno a Cabinda, naturalizando seu modo de “ser homem” como expressão do próprio “ser cabinda”.

A história da luta anticolonial e da independência de Angola (1961-1975) mostra que o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) construiu sua hegemonia a partir de um discurso de superação das diferenças “tribais” e da fundação do “homem novo” angolano como sujeito universal (Araújo, 2005). Um fator que contribuiu para a eficácia desse discurso no pós-independência foi a composição da direção do MPLA por uma “elite crioula” (Birmingham, 2015; Pereira, 2008), formada

¹⁵ | Assim como diferenças etárias e geracionais, por exemplo, que colocam determinados sujeitos sob o controle de outros.

sobretudo por homens angolanos negros nascidos no contexto urbano colonial e com conexões familiares, intelectuais e políticas com Portugal e outros países europeus. O ideal de “homem novo” ou de cidadão nacional assentou-se, assim, em uma noção de sujeito cosmopolita cujos vínculos com o país se estabeleceriam prioritariamente por meio da sociedade civil e das instituições políticas, relegando às identidades étnicas e tradicionais, frequentemente sob o rótulo do “tribalismo”, o estatuto de atrasadas ou retrógradas.

Como mostram Auerbach (2021) e Schubert (2017), as relações cotidianas em Angola contemporânea fundamentam-se largamente em formas de agenciamento de posicionalidades de raça e classe¹⁶ que situam os sujeitos mais próximos ou mais distantes das estruturas de poder político e econômico. Categorias de identificação étnica e local (aldeias, bairros) interpelam as noções de posição ou *status* social atuando como parâmetros de pertencimento ou autoctonia que podem validar ou invalidar moralmente as trajetórias de ascensão social de determinados sujeitos, questionando desde a consistência de seus vínculos com suas origens sociais até sua própria “angolanidade”¹⁷. A intersecção entre status social individual e pertencimento étnico/local constitui, assim, um regime ao mesmo tempo de identificação e distinção entre sujeitos, atravessando e interligando suas experiências em contextos convencionalmente classificados como modernos ou tradicionais.

A análise do processo de construção de masculinidades entre veteranos de guerra do MPLA mostra como esses sujeitos se veem preteridos por valores e comportamentos que consideram moralmente reprováveis, sobretudo relativos à exacerbação da importância do dinheiro, porém supostamente muito cultivados pelas novas gerações. Enquanto os veteranos de guerra indicam a origem de sua crise de masculinidade nos processos de desmobilização de combatentes no pós-guerra que os destituiu da autoridade moral associada à hierarquia militar em tempos de guerra, homens mais novos teriam construído novas posições de autoridade a partir dos bens econômicos e de consumo que são capazes de obter (Spall, 2014; Spall e Abranches, 2021). Tal dinâmica aparece, de modo geral, em reflexões etnográficas sobre contextos pós-guerra que mostram o quanto o “tempo de guerra” incide sobre a construção de identidades de gênero e as sexualidades contemporâneas, embasando movimentos de “resgate” de valores considerados perdidos com as transformações sociais e políticas protagonizadas pelas gerações mais jovens (Duncanson, 2015).

A dimensão da guerra como fonte de elementos que compõem as concepções de masculinidades na África subsaariana também agrega proposições aos estudos de outros dois *tropos* de construção de masculinidades, normalmente abordadas de uma perspectiva comparativa transcultural, ou seja, como um tema recorrente que estrutura relações e fenômenos classificados sob uma mesma denominação em diferentes contextos. Refiro-me aos estudos sobre o consumo social de bebidas

¹⁶ | LNo cotidiano angolano categorias de raça definem diferentes concepções de mestiçagem que posicionam os sujeitos em determinadas origens etnolinguísticas e regionais, mas também de classe social. Termos como “mestiço” e “mulato” podem indicar pessoas que, pela cor da pele, se acredita serem descendentes de relações entre negros e brancos. O termo “crioulo”, por outro lado, refere-se não somente a pessoas com a coloração da pele mais clara ou mestiços, mas também ao pertencimento ao meio urbano da capital Luanda e ao não pertencimento ou afastamento de suas origens étnicas. Por sua vez, termos referentes a identidades étnicas como *bakongo*, *tchokwe*, *nganguela*, *ovimbundo*, etc., situam os sujeitos nessas identidades, mas também em determinadas regiões e províncias do país. No caso, respectivamente, no Norte (Zaire, Uíge e Cabinda), Nordeste (Lunda Norte, Lunda Sul e Moxico), no Sudeste (Cuando Cubango) e no planalto central (Bié, Benguela e Huambo).

¹⁷ | Schubert (2017) menciona especificamente os rumores de que o ex-presidente de Angola (1979-2017), José Eduardo dos Santos, seria originário de Cabo Verde, mas reivindica ter nascido no bairro do Sambizanga, onde também nasceu o principal líder do MPLA e primeiro presidente de Angola (1975-1979), Agostinho Neto.

alcoólicas e sobre as noções de honra e respeito, cujas ocorrências na literatura antropológica estão normalmente fundamentadas em observações sobre práticas sociais de homens, mesmo que nem sempre conjugadas com análises de processos de construção de masculinidades. Em Cabinda, essas instâncias, representadas pelas tchiladas, mostraram-se profícuas não apenas como temas de pesquisa, mas como situações estratégicas para o desenvolvimento do trabalho de campo, motivo pelo qual retornei aos dados produzidos dessa forma para refletir sobre a dimensão da masculinidade também como condição para o estabelecimento das relações de produção da pesquisa etnográfica.

Por fim, é importante salientar a relevância para a antropologia do conceito de masculinidades hegemônicas na medida em que permite visualizar articulações entre concepções de homem mais difusas que conformam um amplo senso comum e noções etnograficamente situadas do que isso pode significar. As instâncias de construção de masculinidades que analisei no caso de meus interlocutores cabindas são recorrentes em diferentes contextos, como salientei acima, e essa recorrência, por vezes, pode ser tomada como universalidade, alimentando percepções de que o consumo de bebidas alcoólicas e o respeito dos parentes, por exemplo, seriam naturais para corpos masculinos. O conceito de masculinidade hegemônica permite enxergar que tais instâncias são construídas de modos ao mesmo tempo similares e distintos entre si, pois respondem a uma mesma demanda, colocada pela colonialidade das formas de organização social contemporâneas, que é justamente a de estabelecer diferenças e identidades de gênero de modo que os sujeitos situados em posições hegemônicas nas relações de poder mais amplas de um determinado contexto se identifiquem e articulem as dimensões socioculturalmente atribuídas à masculinidade, independentemente de quais sejam. Para que se possa fazer a devida crítica desse processo é necessário continuamente contextualizar o que os sujeitos estão definindo como ser “africano”, “angolano”, “cabinda”, “homem”, “mulher”, etc., a partir de símbolos e referências socioculturais significativas em suas experiências, evitando, com isso, essencializações e naturalizações de representações reificadoras dessas noções em escalas amplas e genéricas demais para se notar a agência dos sujeitos.

Paulo Ricardo Muller é professor de antropologia e ciências sociais em diferentes cursos de graduação e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade Federal da Fronteira Sul – Campus Erechim (UFFS). Pesquisador do Grupo de Estudos em Mediações e Alteridade (GEMA/UNIFESP) e do Grupo de Pesquisa em História Oral e Memória Regional (GPHOMR/UFFS). Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande

do Sul (UFRGS), mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: A pesquisa que gerou os dados aqui analisados foi subsidiada por auxílios e bolsas do *Policy Development and Evaluation Service* do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (PDES/UNHCR) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Heloisa B.; COSTA, Rosely G.; RAMIREZ, Martha C. e SOUZA, Erica R. de. (orgs.). 2002. *Gênero em Matizes*. Bragança Paulista: EDUSF.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. 1995. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Etnográfica Press. DOI 10.4000/books.etnograficapress.459
- ARAÚJO, Kelly C. O. 2005. *Um só povo, uma só nação: o discurso do Estado na construção do homem novo em Angola (1975-1979)*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- AUERBACH, Jess. 2021. *Da água ao vinho: tornando-se classe média em Angola*. São Carlos: Áporo Editorial; Brasília: ABA Publicações.
- BESNIER, Niko; GUINNESS, Daniel; HANN, Mark; KOVAČ, Uroš. 2018. Rethinking Masculinity in the Neoliberal Order: Cameroonian Footballers, Fijian Rugby Players, and Senegalese Wrestlers. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 60, n. 4: 839-872. DOI 10.1017/S0010417518000312
- BIRMINGHAM, David. 1995. *The decolonization of Africa*. London: UCL Press.
- BIRMINGHAM, David. 2015. *A short history of modern Angola*. Oxford: Oxford University Press.
- BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. 2007. *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis/Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres/EDUNISC.
- BRAH, Avtar. 2006. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, vol. 26: 329-365. DOI 10.1590/S0104-83332006000100014
- BROQUA, Christophe; DOQUET, Anne. 2013. Penser les masculinités en Afrique et au-delà. *Cahiers d'études africaines*, vol. 209-210: 9-41. DOI 10.4000/etudesafricaines.17229.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- COLLINS, Patricia Hill. 2017. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, vol. 5, n. 1: 6-17. Disponível em <https://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/>

recicofi/article/view/559. Acesso em 4 set. 2022

CONNELL, Raewyn W. 2003. Masculinities, change, and conflict in global society: thinking about the future of men's studies.

The Journal of Men's Studies, vol. 11, n. 3: 249-66. DOI10.3149/jms.1103.249.

CORNWALL, Andrea; LINDISFARNE, Nancy (eds.). 1994. *Dislocating masculinity: comparative ethnographies*. London/New York: Routledge.

CORNWALL, Andrea; KARIORIS, Frank; LINDISFARNE, Nancy (eds.). 2016. *Masculinities under neoliberalism*. London: Zed Books.

CRENSHAW, Kimberlé. 1991. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6: 1241-1299. DOI 10.2307/1229039

DEMETRIOU, Demetrakis Z. 2001. Connell's concept of hegemonic masculinity: a critique. *Theory and Society*, vol. 30, n. 3: 337-361. DOI 10.1023/A:1017596718715

DULLEY, Iracema. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

DUNCANSON, Claire. 2015. Hegemonic masculinity and the possibility of change in gender relations. *Men and Masculinities*, vol. 18, n. 2: 231-248. DOI 10.1177/1097184X15584912

EPPRECHT, Marc. 2008. *Heterosexual Africa? The history of an idea from the age of exploration to the age of AIDS*. Ohio: Ohio University Press/KwaZulu-Natal: University of KwaZulu-Natal Press.

EVERITT-PENHALE, Brittany; RATELE, Kopano. 2015. Rethinking 'traditional masculinity' as constructed, multiple, and ≠ hegemonic masculinity. *South African Review of Sociology*, vol. 46, n. 2: 4-22. DOI 10.1080/21528586.2015.1025826

FERNANDES, Florestan. 1975. "Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil". In: *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, pp. 119-190.

FONSECA, Claudia L. W. 2000. *Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.

GESCHIERE, Peter; NYAMNJOH, Francis. 2000. Capitalism and autochthony: the seesaw of mobility and belonging. *Public Culture*, vol. 12, n. 2: 423-452. DOI 10.1215/08992363-12-2-423

GILMORE, David D. 1990. *Manhood in the making: cultural concepts of masculinity*. New Haven: Yale University Press.

GRIFFIN, Penny; PARPART, Jane L; ZALEWSKI, Marysia. 2013. Men, masculinity, and responsibility. *Men and Masculinities*, vol. 16, n. 1: 3-8. DOI 10.1177/1097184X12468103

GROSSI, Miriam. 2004. Masculinidades: uma revisão teórica. *Antropologia em primeira mão*, vol. 75: 4-37. Disponível em: <https://miriamgrossi.paginas.ufsc.br/files/2012/03/Visualizar3.pdf> acesso em 4 set 2022

GUTMANN, Matthew. 1997. "Trafficking in men: the anthropology of masculinity". *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, n. 1: 385-409. DOI 10.1146/annurev.anthro.26.1.385

HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, vol. 5: 7-41. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em 4 set 2022.

JARDIM, Denise. 1991. *De bar em bar: identidade masculina e auto-segregação entre homens de classes populares*. Porto Alegre, Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MAMDANI. Mahmood. 1996. *Citizen*

and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism. Princeton: Princeton University Press.

MCCLINTOCK, Anne. 1995. *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. London/New York: Routledge.

MERRY, Sally Engle. 2006. *Human rights & gender violence: translating international law into local justice*. Chicago: The University of Chicago Press.

MFEKANE, Sakhumzi. 2018. Towards Africa-centred theories of masculinity. *Social Dynamics*, vol. 44, n. 2: 291-305. DOI 10.1080/02533952.2018.1481683

MORRELL, Robert. 1998. Of boys and men: masculinity and gender in Southern African studies. *Journal of Southern African Studies*, vol. 24, n. 4: 605-630. DOI 10.1080/03057079808708593

MORRELL, Robert; JEWKES, Rachel; LINDEGGER, Graham. 2012. Hegemonic masculinity/masculinities in South Africa: culture, power, and gender politics. *Men and Masculinities*, vol. 15, n. 1: 11-30. DOI 10.1177/1097184X12438001

MOOLMAN, Benita. 2017. Negotiating masculinities and authority through intersecting discourses of tradition and modernity in South Africa. *NORMA: International Journal for Masculinity Studies*, vol. 12, n. 1: 38-47. DOI 10.1080/18902138.2017.1293398

MOORE, Henrietta. 2000. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. *Cadernos Pagu*, vol. 14: 13-44. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8635341>. Acesso em 04 set 2022.

MULLER, Paulo. 2015. *Historicidade, pós-colonialidade e dinâmicas das tradições: etnografia e mediações do conhecimento em Cabinda,*

Angola. Porto Alegre, Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

NASCIMENTO, Pedro. 2016. Beber como homem: dilemas e armadilhas em etnografias sobre gênero e masculinidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 31, n. 90: 57-71. DOI 10.17666/319057-70/2016

OLIVEIRA, Isabela V; SOUSA, Fernanda K M. 2020. "Podem duas mulheres falar sobre masculinidades?": entre saberes localizados e a reflexão sobre múltiplas masculinidades". *Periódicus*, vol. 13, n. 1: 25-43. DOI 10.9771/peri.v1i13.35695

OUZGANE, Lahoucine; MORRELL, Robert. (eds.). 2005. *African masculinities: men in Africa from the late nineteenth century to the present*. New York: Palgrave MacMillan/KwaZulu-Natal: University of KwaZulu-Natal Press.

OYEWÛMÍ, Oyèrónke. 2011. Introduction: gendering. In: OYEWÛMÍ, Oyèrónke (org.) *Gender epistemologies in Africa: gendering traditions, spaces, social institutions, and identities*. New York: Palgrave MacMillan, pp. 1-7.

PASSADOR, Luiz Henrique. 2009. "Tradition", person, gender, and STD/HIV/AIDS in southern Mozambique. *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 25, n. 3: 687-693. DOI 10.1590/S0102-311X2009000300024

PASSADOR, Luiz Henrique. 2010. "As mulheres são más": pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. *Cadernos Pagu*, vol. 35: 177-210. DOI 10.1590/S0104-83332010000200007

PEREIRA, Luena N. N. 2008. *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*. São Paulo: Serviço de Comunicação Social FFLCH/USP.

PINA-CABRAL, João. 2013. The two faces of mutuality: contemporary themes in anthropology". *Anthropological Quarterly*, vol. 86, n. 1: 257-275. DOI 10.1353/anq.2013.0010.

- PRECIADO, Paul (Beatriz). 2014. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1 edições.
- RATELE, Kopano. 2008. Analysing males in Africa: certain useful elements in considering ruling masculinities. *African and Asian Studies*, vol. 7: 515-536. DOI 10.1163/156921008X359641
- RATELE, Kopano. 2016. *Liberating masculinities*. Cape Town: HSRC Press.
- SAGGESE, Gustavo S. R.; MARINI, Marisol; LORENZO, Rocio A.; SIMÕES, Júlio A.; CANCELA, Cristina D. (Orgs.). 2018. *Marcadores sociais da diferença: gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica*. São Paulo: Terceiro Nome/Editora Gramma.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 1983. Introduction: the problem of bias in androcentric and feminist anthropology. *Women's Studies: an inter-disciplinary journal*, vol. 10, n. 2: 109-116. DOI 10.1080/00497878.1983.9978584
- SCHUBERT, Jon. 2017. *Working the system: a political ethnography of the new Angola*. Ithaca e Londres: Cornell University Press.
- SPALL, John. 2014. "Money has more weight than the man": masculinities in the marriages of Angolan war veterans. *IDS Bulletin*, 45: 11-19. DOI 10.1111/1759-5436.12063
- SPALL, John; ABRANCHES, Maria. 2021. Materiality, morality and masculinities in the social transformations of war in Angola. *Men and masculinities*, ahead of print: 1-18. DOI 10.1177/1097184X20986836
- STOLER, Ann L. 1995. *Race and the education of desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press.
- UCHENDU, Egodi. 2008. *Masculinities in contemporary Africa*. Dakar: Codesria.
- VINCENT, Louise. 2008. Cutting tradition: the political regulation of traditional circumcision rites in South Africa's liberal democratic order. *Journal of Southern African Studies*, vol. 34, n. 1: 77-91. DOI 10.1080/03057070701832890
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. "Etnologia brasileira". In: MICELI, Sérgio. (org.) *O que ler nas ciências sociais*. Vol I: Antropologia. São Paulo: Sumaré, pp. 109-223.
- WILSON, Thomas M. (ed.). 2005. *Drinking cultures: alcohol and identity*. Oxford/New York: Berg Publishing.

Recebido em 7 de dezembro de 2021. Aceito em 1 de abril de 2022.







|

Escolarização e reivindicação de uma teoria do conhecimento guarani e *kaiowá*: interconexões entre o modo de ser indígena – *ava reko* – e o modo de ser não indígena – *karai reko*

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2023.201335>

Renata Lourenço

Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul | Dourados, MS, Brasil
renatalourenco2301@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0001-6230-557X>

Levi Marques Pereira

Universidade Federal da Grande Dourados | Dourados, MS, Brasil
levipereira@ufgd.edu.br |
<https://orcid.org/0000-0002-8513-2613>

RESUMO

O artigo discute o engajamento de intelectuais Kaiowá e Guarani no esforço de sistematização de uma teoria do conhecimento oriunda de seus próprios princípios cosmológicos. Tal teoria seria forjada nas conexões multifacetadas entre o sistema de conhecimento indígena – *ava reko* –, referido como distintas modalidades de seres, habitantes dos vários planos de existência e acessados por especialistas indígenas, como os homens e mulheres xamãs, e o sistema não indígena de escolarização, no qual os jovens letrados estão intensamente inseridos – *karai reko*. O objetivo é demonstrar como o processo de letramento ou escolarização, que à primeira vista afastaria ou aprisionaria a perspectiva indígena, muitas vezes tem um efeito contrário, provocando a intensificação da (re)conexão desses/as jovens letrados/as com sua própria tradição. Priorizamos o diálogo com esses/as jovens pesquisadores/as e com suas produções escritas como base para o desenvolvimento da hipótese aqui sugerida.

PALAVRAS-CHAVE

Guarani e Kaiowá, conhecimentos indígenas, etnologia indígena, história indígena, educação escolar indígena

Schooling and the claim of a theory of Guarani and Kaiowá knowledge: interconnections between the indigenous livelihood – *ava reko* – and the non-indigenous livelihood – *karai reko*

ABSTRACT The article discusses the engagement of Kaiowá and Guarani intellectuals in the effort to systematize a theory of knowledge from their own cosmological principles. Such a theory would be forged in the multifaceted connections between the Indigenous knowledge system (*ava reko*), as different types of beings and inhabitants of the various planes of existence accessed by Indigenous specialists, such as the shaman men and women, and the non-Indigenous schooling system to which educated young people are intensely exposed – the *karai reko*. The aim is to demonstrate how the process of literacy or schooling that at a first glance would alienate or imprison the Indigenous perspective, has often the opposite effect: a deeper connection of these literate young people with their own tradition. We prioritize the dialogue with young researchers and with their intellectual productions as a basis for the development of the hypothesis.

KEYWORDS

Guarani and Kaiowá, Indigenous knowledge, Indigenous ethnology, Indigenous history, Indigenous school education

INTRODUÇÃO

A educação escolar indígena, até a Constituicão de 1988, pode ser caracterizada como política cultural *para* os índios, para usar a feliz expressão de Manuela Carneiro da Cunha e Pedro de Niemeyer Cesarino (2016), uma vez que estava orientada pelo paradigma integracionista no qual as culturas e línguas indígenas não tinham lugar em uma perspectiva de futuro. A Constituicão de 1988, ao assegurar aos indígenas o direito à diversidade cultural e linguística, inaugurou um período que se estende até os dias de hoje. Desta forma, o velho paradigma integracionista, ainda encrustado em alguns programas e práticas, convive de modo tenso com a orientacão da obrigatoriedade do Estado em assegurar a diversidade linguística, organizacional e cultural dos povos indígenas.

As pessoas Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul (MS) se esforçam para construir políticas educacionais ou políticas culturais referenciadas em seu próprio sistema de conhecimento: para retomar a distincão proposta por Carneiro da Cunha e Cesarino (2016), uma política cultural *dos* índios, no caso Kaiowá e Guarani. É importante ressaltar que a dinâmica protagonizada por estes povos se deu com forte organizacão do Movimento de Professores Guarani e Kaiowá, em fins das décadas de 1980 e 1990, como atores do processo de reivindicação de uma escola mais propriamente indígena. Ilustra essa discussão, por exemplo, as dissertações de Renata Lourenço, defendida em 2001 e publicada em 2013, e de Veronice Rossato, de 2002, publicada em 2021. A base de reflexão teórica aqui proposta parte de uma tendência relativamente recente que se esforça em ampliar o reconhecimento das ações criativas de indígenas frente aos instrumentos impositivos do contato. Essas ações envolvem as relações entre essas pessoas e a escolarizaçao, que acabou por produzir “efeitos”, ou o que se pode conceber como ações intercambiadas (Carneiro da Cunha; Cesarino, 2016: 9). Muitos/as pesquisadores/as buscam expressar como as conexões entre as populações indígenas e o Estado produzem transformações de várias ordens sobre múltiplos aspectos da vida cotidiana destes povos.

A presença da escola nas comunidades Kaiowá e Guarani se iniciou logo após a demarcaçao de oito reservas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), dentre 1915 e 1928. A instalaçao dos Postos Indígenas foi acompanhada da implantaçao de escolas, com o intuito de ensinar a ler e escrever em português. Em 1928, é fundada a Missão Evangélica Caiuá, com forte atuaçao na saúde, educaçao e evangelizaçao em todas as reservas. A educação orientada pelo paradigma da assimilação seguiu até a década de 1980, quando passou a ser contestada pelo movimento de professores/as indígenas e por setores do indigenismo, principalmente vinculados ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Tal contestaçao foi em grande medida assimilada no texto da Constituicão de 1988, iniciando um processo lento, mas persistente,

“Escarlarização e reivindicação de uma teoria do conhecimento guarani e *kaiowá*: interconexões entre o modo de ser indígena - *ava reko* - e o modo de ser não indígena - *karai reko*”

de mudança na educação escolar indígena. Os efeitos da educação integracionista e orientada pela evangelização foram objeto de profunda reflexão na dissertação do Guarani Valentim Pires, recentemente defendida no Programa de Mestrado em Educação e Territorialidade da Faculdade Intercultural Indígena (PPGET-FAIND) (Pires, 2022).

Atualmente, a escola permanece como instituição estatal que propõe, planeja e financia as políticas educacionais supostamente desejadas por indígenas. Entretanto, como demonstraremos adiante, em sua efetivação nas comunidades ela é apropriada de distintas formas, transbordando a função imaginada pelo Estado. Em muitos casos, essa apropriação pode provocar movimentos diversos, incidindo sobre o modo como os indígenas buscam transformar as relações com o Estado e a sociedade em que vivem, por meio da escola que é, assim, um espaço de intensificação das relações políticas. Melhor dito, essa educação apropriada se ingressa no movimento da cosmopolítica¹, que realoca o lugar da escola num conjunto de referências que transcende sua delimitação nas políticas e programas educacionais. Apesar das incongruências que suscitam entre sistemas de conhecimentos tradicionais e escolares, é revelador o protagonismo dos Guarani e Kaiowá, que se valem de seus próprios modos de fazer política frente às imposições das agências reguladoras do Estado.

¹ | A noção de cosmopolítica foi intensamente discutida por Isabelle Stengers (2014) e tem sido aplicada em várias pesquisas de etnologia como, por exemplo, na tese de doutorado de Spensy Pimentel (2012), *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*.

O ingresso de indígenas na condição de pesquisadores/as e em estreito diálogo com pesquisadores/as não indígenas que os apoiam nesse movimento nos cursos de graduação e pós-graduação tem facilitado a emergência do pleito de indígenas pesquisadores/as sobre uma nova abordagem teórica e metodológica na educação escolar indígena. Esses/as pesquisadores/as indígenas propõem a construção de uma epistemologia própria, a partir de suas lógicas e de seus conhecimentos, quer seja, uma teoria do conhecimento propriamente guarani e kaiowá.

CONHECIMENTOS INDÍGENAS, MOVIMENTO INDÍGENA E PRÁTICAS ESCOLARES

Alguns trabalhos sobre educação escolar de pesquisadores/as Guarani e Kaiowá, como o de Tônico Benites (2009), Elda Vasques Aquino (2012), Eliel Benites (2014), Claudemiro Pereira Lescano (2016) e Lídio Cavanha Ramires (2016) evidenciam o vínculo de parte expressiva dos/as professores/as com a luta pela terra e com a proposição de uma escola receptível aos conhecimentos indígenas. Evidencia-se, assim, que os/as pesquisadores/as indígenas acima citados/as são autores/as e importantes atores políticos: Tônico Benites é articulador da Aty Guasu – a Grande

Assembleia Guarani e Kaiowá no MS – e atual coordenador do Curso de Formação de Professores Kaiowá e Guarani em Ensino Médio – Ara Vera. Elda Vasques Aquino atua como gestora de educação na Prefeitura Municipal de Amambai. Eliel Benites foi coordenador do curso de Licenciatura Indígena Teko Arandu e é o atual diretor da Faculdade Intercultural Indígena. Claudemiro Lescano é vereador e foi o primeiro indígena a ser diretor de escola no município de Coronel Sapucaia. A ocupação de espaços institucionais por esses/as pesquisadores/as e atores políticos exige muito empenho e esforço de superação das barreiras historicamente colocadas para a presença indígena em tais espaços, sendo por eles/as considerado como estratégico para a garantia de seus direitos.

No engajamento com o movimento político, os/as pesquisadores/as indígenas reconhecem que esta força vem de anciãos/ãs e principalmente de rezadores/as, que passam a guiar lideranças e professores/as, constituindo vínculos de apoio recíprocos. Uma fala incisiva da professora Léia Aquino (*in memoriam*), em 2016, registrada em caderno de campo, explicita esses vínculos entre o sistema de conhecimento indígena e a luta por direitos: essa professora era muito atuante na luta pela terra e sua fala chama a atenção para a necessidade da presença de rezadores/as em todos os espaços de retomada pois, sem tais pessoas, as lideranças jovens ficavam “muito fracas”, sem saber para onde ir e como se proteger dos ataques dos fazendeiros. Quando fortalecidos pela reza, são os/as Kaiowá e Guarani a “pacificar os brancos”, a conter a fúria destes sobre suas terras e seus universos simbólicos. Essa percepção da professora Léia remete às formulações proposta por Carneiro da Cunha (2002) quando se refere ao modo de pensar e sentir o mundo vividos pelos povos indígenas do norte amazônico. A reza, nesse contexto, se constitui na arma mais poderosa que dispõem para se contraporem ao domínio dos “brancos”, em uma perspectiva de serem eles/as, no futuro próximo, os/as grandes vitoriosos/as.

Os princípios cosmológicos, impressos na maneira de pensar e agir das pessoas Kaiowá e Guarani, compõem um modo específico de apropriação da história e do mundo contemporâneo. A escola é apropriada como espaço socialmente adequado para demandar ações em movimento organizado e protagonizado por eles/as, visando sua continuidade como povos e, em uma perspectiva do cotidiano, a promoção e o fortalecimento de suas parentelas.

A condição histórica de reserva impôs o recolhimento de inúmeras comunidades em espaço exíguo, processo denominado por Brand (1993; 1997) como confinamento. Essa contingência produz inúmeras outras situações conflituosas que são discutidas permanentemente no interior das escolas, momentos em que a própria educação escolar busca assumir a tarefa de preparar crianças e jovens para os desafios da atualidade. Neste sentido verifica-se, de modo geral, que a escola vem

se apresentando como um espaço político cada vez mais significativo para negociações (e disputas) internas entre os vários segmentos e “coletivos” que compõem as reservas. Pesquisas recentes desenvolvidas pelos/as próprios/as indígenas nos indicam as possibilidades trazidas pela escolarização. Por um lado, a escolarização parece desarranjar a dinâmica protagonizada pelas lideranças tradicionais – rezadores/as ou anciãos/ãs – que sempre lideraram a organização socioeconômica, política e as práticas rituais nas parentelas. No contexto de reserva, a escola tende a assumir, cada vez mais, atribuições que antes eram desempenhadas por líderes de parentela e até mesmo por xamãs (Pereira, 2004). Por outro, a escola se abre para a emergência de novas configurações sociais, em que novos/as “levantadores de parentelas” se apresentam (Pereira, 2016), na atualidade, como mediadores/as do diálogo entre conhecimentos tradicionais e educação escolar. Um desafio enorme para as comunidades e que se reflete na escola tem sido a expansão das igrejas protestantes, de cunho pentecostal e neopentecostal, como registrado pela pesquisa do historiador Guarani Elemir Soares Martins (2020).

Os direitos indígenas assegurados na Constituição e toda a legislação escolar indígena dela decorrente não foram suficientes, até o momento, para assegurar de modo significativo o ingresso dos conhecimentos indígenas na escola. O que se constata é a continuidade de um processo histórico de subalternização dos conhecimentos indígenas, agora muitas vezes processado pelos próprios indígenas submetidos à condição de funcionários da escola. Quase 20 anos depois, continua válida a constatação de Veronice Rossato (2002: 57), apoiadora do movimento dos professores Kaiowá e Guarani desde 1985: a universalização da presença da escola “levou as comunidades a uma cristalização de conceitos e uma espécie de ‘sedução’ quanto ao papel e finalidade da escola, vinculando-a ao modelo individualista e competitivo da sociedade majoritária”. Este modelo vem sendo reproduzido ao longo dos anos, sedimentando a “colonialidade” dos saberes e práticas escolares, mas, eventualmente, escapa das práticas estritamente pedagógicas escolares e acaba por tecer caminhos para uma atuação política mais abrangente, aspecto acentuado no presente artigo.

A constatação dos problemas que giram em torno da escola, mas também de suas potencialidades como espaço de busca de formas de assegurar direitos, tem motivado uma nova geração de indígenas pesquisadores/as ao esforço de propor novos parâmetros para o seu funcionamento, buscando aproximar a escola dos anseios e necessidades da comunidade, como ficará mais evidenciado na parte final do presente artigo. Nesta perspectiva, a educação escolar indígena não pode ser considerada como simples resultante de políticas para “índios”, até porque ela é, em grande medida, uma conquista do próprio movimento indígena e é, também, um espaço de movimentação que estas populações foram criando, do qual podem se

apropriar de conhecimentos sobre o sistema não indígena e desenvolver novas práticas políticas. Enfim, se a escola é um espaço onde predominam práticas colonialistas, acontece aí um fato inusitado: “políticas para índios, e que se valem dos índios, se entrelaçam e se conjugam para produzir efeitos” (Carneiro da Cunha, 2016: 9). Na produção desses efeitos deve-se considerar a possibilidade de os/as indígenas se instrumentalizarem na escola para produzirem sua própria política. Entretanto, tudo leva a crer que esses processos comportam sempre ambiguidades, contradições e conflitos. Os/as próprios/as pesquisadores/as indígenas reconhecem que colocar a escola a serviço de suas comunidades será um trabalho longo e demandará muito esforço.

Ainda que protagonizados pelos/as indígenas, todo aparato legal da escola se apresenta como derivado das políticas culturais ordenadas pelo Estado. Ao longo do processo de consolidação destas políticas, no chão das comunidades, cada povo indígena, em cada momento de sua história, respondeu e responde de formas diferenciada a estes parâmetros. Resultam daí os modos a produzir “efeitos”, por vezes visíveis e por vezes muito sutis, exigindo um esforço maior em apreender estas transformações de modo mais assertivo.

No caso dos Kaiowá e Guarani de MS, atualmente as parentelas estão dispostas em vários tipos de assentamentos – reservas, áreas de retomadas, acampamentos ou mesmo nas periferias das cidades. Cada realidade estabelece relações específicas com a escola. As distintas modalidades de assentamento exigem maior cuidado para não se interpretar de modo genérico situações diversas. Isto provoca uma conseqüente variedade de “efeitos” decorrentes das ações educativas através da escola entre os mais variados tipos de assentamentos e seus coletivos, considerando suas configurações espaço/temporais. Aqui, o tempo está associado ao conceito de tempo social de realização das ações, que varia de acordo com cada povo e coletivo diferenciado. Para os/as Kaiowá e Guarani, a modalidade organizacional mais efetiva no dia a dia é a parentela bilateral, reunindo também um certo número de aliados. Entretanto, as políticas públicas, inclusive a escola, tendem a desconsiderar essa organização, se guiando por outras referências como “aldeia”, “reserva”, “retomada”, “acampamento”, “escola polo e extensão” etc. Cada localidade, de acordo com sua configuração específica, traçará sua política de relação com a escola, considerando as redes políticas estabelecidas entre parentelas, movimento pouco perceptível para a maior parte de gestores de políticas públicas.

POR UMA TEORIA DO CONHECIMENTO GUARANI E KAIOWÁ: “EFEITOS” E APROPRIAÇÕES DO PROCESSO DE EDUCAÇÃO ESCOLAR

O olhar aqui proposto sobre os chamados “efeitos” e apropriações produzidos pela conquista da escola pelos/as Guarani e Kaiowá do MS nas últimas três décadas é orientado pelo esforço em captar o sentido da reivindicação de alguns/umas indígenas pesquisadores/as sobre a sistematização de uma teoria do conhecimento propriamente guarani e kaiowá e a possibilidade de introduzi-la na escola. É interessante constatar que as falas de alguns/umas rezadores/as que tratam dos saberes indígenas vão ao encontro desta proposta dos/as indígenas pesquisadores/as, na maioria jovens, que frequentaram cursos de graduação ou pós-graduação acadêmica. Não podemos negligenciar o fato de que esta reivindicação esbarra em uma série de desafios que são permanentemente contingenciados pelas políticas governamentais implementadas nas instituições escolares, sendo que a maior parte desses/as pesquisadores/as indígenas parece estar consciente dessa condição. Um e outro segmento – professores e lideranças tradicionais – vêm se utilizando do aparato escolar a partir de inúmeras estratégias criativas permeáveis a concessões e, ao mesmo tempo, capazes de promover negociações para atingir objetivos. A operação destas estratégias não se restringe somente ao âmbito da escola, mas atua na constituição de redes de alianças políticas que possibilitam atender interesses e iniciativas diversas sobre a resolução de problemas da vida cotidiana, a maior parte deles referida a interesses específicos da própria parentela, o que se conecta com a pauta “cultural” de reforçar sempre a perspectiva política do próprio grupo parental.

Nestes termos, o desafio é pensar o deslocamento da escola e de seu programa de escolarização e letramento para um espaço de amplas transformações que derivam de políticas culturais para os indígenas, ou mesmo que se valem destes: protagonizadas pelo Estado para o esforço empreendido pelas comunidades, no sentido de transformar positivamente as relações com o Estado e a sociedade. Nesse movimento, se produzem políticas culturais dos/as indígenas através da escola. Retornamos, aqui, para a proposição sugerida por Carneiro da Cunha e Cesarino (2016) anteriormente citada. Este movimento exige acionar uma série de recursos de redes que fazem da escola espaços multifuncionais, servindo para uma série de outros objetivos que não somente educacionais, no sentido do letramento ou numeração. Captar estes movimentos de múltiplas táticas e estratégias é, no mínimo, desafiador e, talvez, pretensioso pensar que seja possível. Por isto mesmo, o intento é fazer alguns indicativos para futuras pesquisas mais adensadas. Reconhecemos que os/as indígenas pesquisadores/as continuarão a ter muito a dizer sobre isto.

Presenciamos e atuamos em vários cursos de formação de professores/as, convivendo por vários anos com representantes dos dois segmentos aqui elencados - por um lado, as lideranças tradicionais e, por outro, indígenas professores/as e pesquisadores/as. A convivência nos permitiu observar e discutir com os próprios atores

sobre este novo cenário de competitividades, mas também, de possibilidades de se fazer da escola um espaço de promoção da política cultural própria, sem deixar de considerar suas potenciais contradições. Dominique Gallois (2016: 509), discutindo temas correlatos em um cenário mais geral, registra que a escola “é percebida ao mesmo tempo como instrumento de empoderamento para a ‘autonomia’ e também como armadilha para a domesticação de conhecimentos”, proposição com a qual nos alinhamos. O posicionamento dos/as pesquisadores/as indígenas parece gravitar no alinhamento com estas duas percepções do papel da escola, gerando um intenso e profícuo debate.

Contudo, é preciso considerar, ainda, que os problemas advindos da escolarização dos indígenas, apontados pelos/as estudiosos/as não indígenas, não são necessariamente os mesmos que os próprios indígenas apresentam. Como apontados por Dominique Gallois (2016: 509) sobre os efeitos e os desafios epistemológicos que se sobressaem aos programas de formação de professores/as indígenas, se constata que os objetivos iniciais destes programas visavam consolidar “a participação efetiva dos índios para a valorização dos ‘conhecimentos tradicionais’ e o reconhecimento das ‘demandas de seus detentores’”. Gallois conclui que tais objetivos não alcançaram os resultados esperados. Contudo, a autora, ao relatar as exposições feitas durante o Seminário *Políticas culturais e povos indígenas - a escola e outros problemas*², realizada por pesquisadores/as indígenas e não indígenas, destaca algumas “lições” advindas dos povos ameríndios que aqui destacamos porque consideramos possível conectá-las às experiências dos Guarani e Kaiowá: “a escola não é nem o único nem necessariamente um espaço privilegiado para a construção de um saber próprio; os saberes são criados alhures, precisam ser buscados, descobertos por sujeitos que circulam em busca de conhecimento” (Testa, 2011 *apud* Gallois, 2016, p. 511). Este trecho talvez ajude a entender a insistência de boa parte dos/as pesquisadores/as Kaiowá e Guarani sobre a necessidade de buscar o entendimento mais profundo junto aos anciãos e lideranças tradicionais no seio das comunidades indígenas Guarani e Kaiowá no MS. Seriam nestes espaços que se encontrariam a fonte dos conhecimentos.

Poderíamos denominar estes espaços como originados da necessidade de os pesquisadores kaiowá e guarani realizarem um “caminhar em direção à casa de reza” que, como metodologia de pesquisa, é também observado na trajetória da maior parte desses/as pesquisadores/as. Alguns pesquisadores relatam, em suas autobiografias, que a escola e/ou as igrejas evangélicas promoveram o afastamento do acesso e da prática dos conhecimentos tradicionais (Benites, E. 2014; Pires, 2022, dentre outros). Entretanto, em determinado momento de seu processo de escolarização, em especial quando se tornam pesquisadores, são premidos pela necessidade de ampliar o domínio sobre tais conhecimentos. Assim, voltam a buscar os mes-

2 | Realizado pela equipe do Projeto Ford/Centro de Estudos da Metrópole (Cebrap) em parceria com o Centro de Estudos Ameríndios, na Universidade de São Paulo (USP), em novembro de 2013.

tres tradicionais, em geral na própria parentela ou na rede de aliados, o que nos leva novamente ao campo do parentesco.

No que diz respeito às escolas das reservas e terras indígenas regularizadas, é possível afirmar, de modo geral, que a escola serve para muitas coisas. Por um lado, é um espaço privilegiado para acessar ou ser acessado por políticas públicas, pois, como disse uma indígena que atua como coordenadora de uma das escolas da reserva de Dourados, “tudo chega através da escola, ela é procurada pelo conselho tutelar, os conselhos de defesa do direito da criança ou de assistência social, oficial de justiça, bombeiros, pesquisadores não indígenas, tudo... isso até atrapalha o trabalho da gente”. A escola serve também e, principalmente, para proporcionar a expressão das redes políticas internas em espaços que reúnem parentelas oriundas de distintas localidades, expropriadas de seus territórios e forçadas a viverem confinadas em pequenos espaços e a se apresentarem como coletivo. Assim, a escola expressa ou se torna um campo de disputa visando consolidar redes de dominação e controle político, dada a heterogeneidade das configurações sociopolíticas do que normalmente se denomina de comunidade, aldeia ou reserva.

Os cargos dos profissionais indígenas da educação e da saúde tendem a ser preenchidos por pessoas pertencentes às parentelas que compõem a rede política mais forte em cada localidade. Reconhece-se que esse pertencimento agrega maior legitimidade na atuação dos serviços prestados na comunidade e projeta maior prestígio para a própria rede. Desnecessário dizer o quanto o preenchimento desses cargos envolve disputas e rivalidades entre parentelas e suas redes, em especial em reservas com milhares de pessoas. Não raro, os gestores públicos se desgastam com esses embates e acusações recíprocas, a maior parte das vezes, sem ter a mínima condição de entender o que está efetivamente ocorrendo.

Constata-se que, em maior ou menor intensidade, o espaço escolar é tomado para realizar reuniões de atividades políticas das parentelas que vivem na localidade onde se delibera sobre vários assuntos. A escola é considerada como espaço público relativamente “neutro” e é um espaço passível de ser reivindicado por qualquer membro pertencente à comunidade escolar, sempre privilegiando os melhor posicionados na rede política dominante. A escola também é utilizada para encontros de vários coletivos, desde eleições até competições esportivas, para reuniões entre agentes institucionais com determinadas lideranças e seus aliados, como o Ministério Público Federal (MPF), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), representantes religiosos de Igrejas e equipes do governo local/regional ou mesmo federal.

Para além do que é imposto, as transformações suscitadas desta imposição indicam possibilidades inventivas em proveito da própria comunidade, sempre

levando em conta a correlação interna de poder entre redes de parentela. Dada a contingência do confinamento, a escola parece ser um espaço apropriado no esforço de produzir um coletivo, a “comunidade” de tal reserva, esforço sempre inconcluso.

A educação escolar para os indígenas sempre foi um campo privilegiado da atuação do Estado brasileiro para instauração de relações disciplinares de poder, visando convencer estas populações, através de métodos persuasórios, a se submeterem aos projetos nacionais. A atuação se deu via órgãos tutelares – SPI e FUNAI –, sempre em estreita aliança com missões religiosas. A partir de 1988, houve a coroação de uma atmosfera forjada de maior “civilidade” em que se buscou desenvolver uma convivência mais harmoniosa e respeitosa com as populações indígenas. De todo modo, é importante ressaltar que o poder disciplinar, conduzido pelo Estado e seus governos, teve “o objetivo primordial de ‘adestrar’ o indivíduo para se apropriar mais e melhor de suas potencialidades: ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo” (Foucault, 1987: 143 *apud* Lourenço, 2008: 186). Segundo Foucault (1987), o poder disciplinar não destrói o indivíduo, mas é fabricado por ele e se constitui em um dos seus mais importantes efeitos. O poder disciplinador da escola, como política do Estado, pode ser mais uma de suas armadilhas para o modo de ser Kaiowá e Guarani.

É possível propor que um dos “efeitos” deste poder disciplinador relacionado ao que predomina na educação escolar indígena e que produz uma de suas primeiras contradições seria o empenho para o surgimento do indivíduo enquanto produtor de saber e de poder. Também é possível propor que esses “efeitos” possibilitam despertar não só o interesse pelos saberes escolares, mas também o prazer das relações de dominação, ou seja, o sistema de conhecimento produzido na nossa própria sociedade baseada no consumo individual. Contudo, esta relação ambígua de produção de saber e de poder permite que estes mecanismos, voltados para submissão e dominação, acabem por se tornar espaços de movimentação em que as pessoas Kaiowá e Guarani, de modo geral, constroem uma ampla rede de relações – interna e externamente – fazendo circular informações e saberes novos, promovendo ações intercambiadas que fogem ao controle do Estado³. Do que foi pretendido como políticas culturais governamentais pensadas para os indígenas, estas podem ser originadas como políticas culturais próprias ou, em última análise, como produtoras de conhecimento envoltas em uma dinâmica permanente de transformações. Como expressa Michel de Certeau (1995: 19), é fundamental que se preste mais atenção: “[...] à operacionalidade e à virtualidade das práticas correntes, dinâmica infinita da cotidianidade”. Nisto reside a nossa compreensão dos chamados “efeitos” produzidos pela escola: uma combinação de forças em competição ou em conflito que desenvolve um grande número de táticas em espaços organizados, ao mesmo tempo marcados por coerções e contratos (Certeau, 1995).

3 | Para os professores indígenas parece ser difícil fugir do controle comunitário, em especial do círculo dos parentes, embora alguns tentem. O normal é que o/a professor/a cuja posição agrega prestígio e renda acabe se tornando uma referência para o grupo parental, passando a atuar como articulador/a ou liderança, posição que agrega prestígio, mas impõe também uma série de obrigações, inclusive redistribuição de bens. Fugir a essas obrigações implica em estar exposto a uma série de represálias e sanções.

É interessante observar que este processo é percebido por anciãos e lideranças xamânicas: grande parte sem escolaridade formal, mas especialista em sua própria tradição de conhecimento. É importante evidenciar que dentro desta nova estrutura de poder instituído em torno da escola, os mais velhos, de modo geral, foram perdendo atribuições para as lideranças escolarizadas sem formação ou aprofundamento em conhecimentos xamânicos. Em certa medida, as lideranças são consideradas mais aptas para resolver os problemas atuais das pessoas e da comunidade. Essa mudança, que aconteceu nas últimas décadas, alterou a composição das formas organizacionais dos Kaiowá e Guarani que tinham no xamanismo seu principal referencial. No tempo atual, os xamãs se consideram “encostados”, embora atuem pontualmente em momentos cruciais da vida social, como doenças e mortes ou ameaças sobrenaturais.

Mais do que a escola, a expansão das igrejas evangélicas talvez seja a principal responsável pelo afastamento dos xamãs. O pastor concorre diretamente com o/a xamã, existindo acusações recíprocas de prática de feitiçaria. Como os/as xamãs estão mais fragilizados, são os que mais sofrem essas agressões. Por falta de espaço, não aprofundaremos esse tema no presente artigo. Vale registrar, para nossos objetivos, que os/as xamãs normalmente consideram a escola e a igreja como agências de expansão do modo de ser não indígena – *karai reko* –, atuando contra o sistema de conhecimento indígena – *ava reko*. Alguns/umas xamãs têm se tornado evangélicos/as ou se aproximado da escola, talvez buscando seu fortalecimento ou a pacificação dessas instituições.

Em certos momentos, como nas retomadas de terra, eventos do movimento indígena ou junto às instituições do Estado recorrem aos xamãs e seus grupos de seguidores minoritários quando necessitam externalizar ou performar a cultura para se legitimarem como povos originários e, portanto, diferenciados. Os xamãs são considerados pessoas que estão constantemente “segurando a cultura no interior de suas comunidades”. Segundo Eliel Benites (2014) e Veronice Rossato (2002), esses momentos, embora esporádicos, permitem que aconteça algo a que os/as Kaiowá e Guarani se referem como a “volta” aos modos tradicionais, depois de terem se afastado deles. Os relatos autobiográficos dos/as pesquisadores/as registram que muitas pessoas o fazem por meio da escola, quando ela se abre para essas discussões, e do movimento político indígena. Nesse contexto, a escola passa a ser palco privilegiado de algumas lideranças tradicionais, quando convidadas para “falar da cultura”, que vão ocupando papéis aparentemente secundários, mas de importância fundamental para a reelaboração de novas estratégias para manter e/ou fortalecer a sua própria rede política, permitindo se sustentarem frente aos que são “contra a tradição”, em especial os evangélicos.

Quando a escola é refratária à aproximação com os/as rezadores/as, por exemplo, quando conduzida por professores indígenas evangélicos, o ambiente escolar se vincula aos valores e práticas das igrejas e pode, até certo ponto, se afastar dos objetivos estritamente “educacionais”, que podem ficar em segundo plano. Nesse caso, os conhecimentos ditos tradicionais, ou o diálogo entre conhecimentos, tendem a não ter espaço no ambiente da escola: acontece, então, a submissão do conhecimento indígena como confete, adorno ou folclore, como nas programações especiais do Dia do Índio. Não raro o/a rezador/a não é convidado/a para rezar ou falar, por ser considerado/a representante do diabo. Na maior parte dos casos, os conhecimentos indígenas entram fora de contexto, sem ambientação, já que a escola se torna quase exclusiva para a veiculação do sistema de conhecimento não indígena – *karai reko*.

Como a maior parte dos/as rezadores/as estão isolados nas comunidades, o convite da escola acaba sendo um espaço para estes se “apresentarem” e este ato sozinho tem valor, ainda que não necessariamente o valor que a escola identifica ou supõe. Nem todos/as os/as rezadores/as são convidados para participarem das atividades na escola: a rede política de controle dessa instituição, através de alguns/umas rezadores/as, se justifica perante a agentes externos, a legislação e o Estado, ainda que argumentando pelo diálogo de conhecimento e educação diferenciada. Entretanto, os/as rezadores/as também podem tirar algum proveito do envolvimento com a escola, como fortalecer sua própria rede política e ter mais chances de ter parentes como servidores/as na escola. Com todas as limitações e condicionantes, a presença de rezadores/as na escola é uma oportunidade para os/as alunos/as terem acesso a certos conhecimentos e discussões, permitindo a reflexão sobre a produção e reprodução da cultura em seus coletivos.

De todo modo, o jogo de forças entre conhecimento indígena (*ava reko*) e conhecimento não indígena (*karai reko*) é permanente. O que se assiste é uma reinvenção contínua do modo próprio de existir e se inserir no mundo, nas redes que conectam as parentelas com as instituições do Estado e da sociedade nacional. Essa condição evidencia a necessidade de domínio dos dois sistemas e das possibilidades de conexões entre eles. Alguns/umas indígenas pesquisadores/as consideram a necessidade da sistematização de uma teoria do conhecimento própria aos Guarani e Kaiowá, o que se daria a partir do mundo letrado da escola. Segundo entendem, essa seria uma condição para não sucumbirem frente ao modo de ser não indígena e seu sistema de conhecimento, o *karai reko*. Nesta direção, assistem-se inúmeros pontos de convergência entre as narrativas de mestres/as tradicionais e dos/as indígenas pesquisadores/as.

Exemplo disto é a fala do Sr. Atanásio Teixeira (*Ava Nhu Moendaju*) – mestre

tradicional. Ele projeta vários destes pontos de convergência com os/as indígenas pesquisadores/as no sentido das condições requeridas para os conhecimentos indígena adentrarem na escola:

Na escola os professores não ensinam como deveriam ensinar, no nosso modo de ser [...]. Os nossos costumes têm várias formas para ensinar as crianças para aprender bem o nosso modo de ser: é preciso os professores buscarem conhecimento com os rezadores ou conversar bastante com aquele que entende os nossos costumes, para ensinar conforme eles. Os professores têm que aprender primeiro para depois repassar para as crianças. Este ensino para as crianças é para elas não praticar o desentendimento constante com outro, para não beber na fase de criança e jovem, para não fumar na estrada. Conforme os problemas acontecem, para todos existe o modo adequado para ensinar, sobretudo, para as crianças aprender de verdade. Só assim as crianças vão aprender conviver na sociedade, ser pessoa de confiança, para cada coisa tem ensino adequado. (Entrevista, Sr. Atanásio, 2016, concedida a Renata Lourenço em 10 de julho de 2016).

Em sua fala, Atanásio transpõe códigos da moralidade Kaiowá que, hoje, muitos autores indígenas como Eliel Benites (2014; 2019), Izaque João (2011), Tonico Benites (2009; 2014), Claudemiro Pereira Lescano (2014) e Gileandro Barbosa Pedro (2020) vêm buscando sistematizar. Tais códigos ou fundamentos devem ser a pauta para a construção desta teoria do conhecimento Guarani e Kaiowá.

Várias outras falas de rezadores/as durante o Encontro da Ação *Saberes Indígenas na Escola*⁴, realizado na Terra Indígena Panambizinho, demonstraram o esforço empreendido pelos intelectuais tradicionais (rezadores/as) em recompor uma narrativa em que os conhecimentos próprios sejam difundidos pela escola, pois no espaço/território⁵ é que a grande maioria continua a viver e a se reproduzir como grupo societário.

Quando a primeira autora esteve na Terra Indígena Panambizinho, em janeiro de 2020, para acompanhar as discussões do projeto *Teko Joja*⁶, verificou que a terra estava, em quase toda a sua extensão, arrendada para o plantio de soja e milho em larga escala, assentado na lógica do modelo de produção do agronegócio. Ao que tudo indica, todo este cenário de pretensão diálogo se esvai no contexto da realidade em que os/as Guarani e Kaiowá têm dificuldades em promover a autossustentabilidade por razões diversas. Neste contexto, a escola é inquirida a contribuir para um debate criativo sobre assuntos complexos que geram intensas disputas internas nas comunidades. Se conseguirá, eis o grande desafio.

No mesmo encontro em Panambizinho, o indígena pesquisador Izaque

4 | Programa no âmbito do Território Étnico Educacional, criado pelo Ministério da Educação (MEC), que abrange as escolas das áreas ocupadas por Guarani e Kaiowá no sul de MS, cujo encontro aconteceu na Terra Indígena do Panambizinho, entre os dias 23 e 25 de junho de 2016.

5 | Ver BENITES, Eliel. 2020 "Tekoha Neropuã: aldeia que se levanta". Rev. NERA 23(52): 19-38. <https://doi.org/10.47946/rnera.v0i52.7187..>

6 | Projeto coordenado por Eliel Benites e financiado pela União Europeia, em parceria com a instituição Imagem da Vida e o Núcleo de Apoio Indígena da UFGD (NAIN), com o apoio do Ministério Público Federal. Objetivava-se o levantamento de 500 casos de violações de direitos humanos para estabelecer estratégias de combate e sua superação. A escola se torna mais uma vez espaço privilegiado destas ações.

João, ao fazer a tradução de falas de rezadores, em guarani, registradas pela primeira autora, evidenciou que as discussões ali processadas sobre os conhecimentos tradicionais apresentam as condições “ideais” para a reprodução da vida dos/as Kaiowá e Guarani. Contudo, no âmbito de sua aplicabilidade nas escolas, atrelado também à problemática geracional, o tema da reprodutibilidade ideal da vida dos/as Kaiowá e Guarani acaba tendo pouca adesão no ambiente escolar. Segundo este pesquisador, as novas gerações não acompanham o tema nas escolas porque os rituais, as danças e as rezas não podem ser transpostas para o papel e é necessária uma formação específica para se tornar rezador/a/xamã. Neste aspecto, a escola ajuda a interromper esta tradição, mas continua a ser motivo de debates e tentativas de reaver os pilares kaiowá e guarani na formação de crianças e jovens, ainda que tensionados pela concorrência com outros valores e normas, como os difundidos pelas igrejas (neo)pentecostais.

A primeira autora registrou, em caderno de campo, outras falas de Izaque João⁷ realizadas em cursos de formação de professores/as indígenas, nas quais explicita que as novas lideranças letradas e professores/as em geral têm o desafio de desenvolver uma teoria do conhecimento que repense como produzir e fazer circular estes bens culturais junto às novas gerações em idade escolar. Essa questão é remetida ao desafio de construção de uma filosofia guarani e kaiowá aplicada aos conhecimentos escolares. Izaque João sugere, ainda, eleger discípulos dispostos a manter uma certa fidelidade de reprodução de conhecimentos das regras ensinadas e praticadas pelos rezadores, mas também o desafio de “patrimonializar”, como dizia, estes conhecimentos, bem como a necessidade de descobrir a forma de fazê-lo. O esforço, ao que parece, é no sentido de realizar o autorreconhecimento dos bens culturais kaiowá e guarani e fazer com que eles sejam reconhecidos como patrimônio cultural desses povos, inclusive na escola. Esse parece ser um projeto de um grupo de pesquisadores/as Kaiowá e Guarani, sendo Izaque um de seus incentivadores.

Existe uma convergência em várias falas de lideranças escolares que remetem à incumbência que devem assumir na elaboração destes escopos de teorias próprias, questionando o modelo de pensar não indígena, baseado na desnaturalização do universo circundante, onde só o ser humano pode agir. O pensamento Guarani e Kaiowá, ao contrário, tem como premissa que todos os seres têm ação, intencionalidades e desejos, orientados pelos guardiões que geram vida. Nesse sentido, todos os tipos de seres formam coletividades próprias, com suas linguagens e modos de ser específicos de ser (*teko*), em um movimento circular contínuo, que conecta todos os modos de ser, dispostos nos vários planos do cosmos (cf. Benites, E.; Pereira, 2021).

As pesquisas realizadas por Izaque João (2011) demonstram que poucos espaços institucionais foram abertos para o modo de ser Kaiowá e Guarani, especialmente nas escolas indígenas e mesmo na Universidade, o que instiga a necessidade

7 | Izaque João é um pesquisador extremamente atento e aplicado, dedicado à compreensão da vida ritual e temas cosmológicos (João, 2011), agora cursando doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo. Entretanto, até recentemente atuou como professor e também como coordenador do curso de magistério *Ara Vera*, sempre conjugando as atribuições de pesquisador e ator político. Também atua na produção de filmes e edição de textos sobre as práticas rituais dos Kaiowá, em estreita colaboração com o antropólogo Spensy Pimentel, como na organização e tradução do livro *Cantos dos animais primordiais: Guyra guahu ha mymba ka'aguy ayvu* (Teixeira, 2022)..

de os/as professores/as, em posse dos conhecimentos tradicionais vitais para o “bem viver” destes grupos, elevarem os conhecimentos guarani e kaiowá para o âmbito da epistemologia educacional. É visível que muitos/as indígenas pesquisadores/as já se deram conta de que a Universidade até pode negociar conteúdos, mas não os modos de fazer educacional diferente, ou seja, os modos de produzir e transmitir conhecimentos, com implicações diretas nos contextos nos quais se efetiva sua produção e transmissão. Desta forma, até mesmo os modos de conhecer terão de ser confrontados. O desafio para os indígenas será questionar os vários campos do conhecimento, pensar em como avançar o saber indígena em sua presença no espaço escolar, fazer outras antropologias, para se espriar pelos ambientes de formação acadêmica ao mesmo tempo em que o diálogo com conhecimentos da sociedade nacional devem ser preservados, inclusive como forma de ampliação destes referenciais.

Ainda assim, algumas bases de conhecimento indígena são acionadas de modo pontual em algumas escolas, como possibilidade de encontro entre a escola e os conhecimentos tradicionais, ainda que em um ambiente tensionado por várias correlações de força e com baixa compreensão sobre como proceder estas aproximações. O empenho, neste caso, se versa sobre como aproximar o modo como se organiza o saber a partir de princípios filosóficos próprios e em diálogo com os conhecimentos não indígenas.

Com base na escuta e entrevistas com os mais velhos, podemos notar que a vida, em suas infinitas experiências cotidianas, não pode ser transposta em sua inteireza para a escola: o que pode e deve ir para a escola são os referenciais simbólicos e filosóficos do ser guarani e kaiowá, bem como as demandas decorrentes das mazelas sociais advindas da própria escola e das relações com o entorno regional (não só provindas de relações sociais, mas também de trabalho e consumo, entre tantas outras formas). De acordo com a percepção dos/as indígenas pesquisadores/as, a escola e seus sustentáculos devem ser acionados como possível espaço aglutinador, visando o desenvolvimento de projetos de futuro, ainda que na perspectiva de discussões embrionárias até o momento e com baixa coalizão de forças. A discussão ainda é restrita aos/às pesquisadores/as indígenas, alguns líderes tradicionais e outras lideranças e alunos/as das escolas. Entretanto, a maior parte das pessoas, em especial as evangélicas, não foram sensibilizadas por estas discussões e tampouco há dados sobre como reagirão a esse debate.

Os/as indígenas pesquisadores/as parecem indicar que as políticas culturais dos Guarani e Kaiowá passam necessariamente pela mediação entre seus próprios conhecimentos assentados no modo de ser e existir tradicional indígena, o *ava reko*, e os conhecimentos escolares. Um conceito que eventualmente possa fazer parte do debate é o de modo se ser atual, *teko pyahu*, ou *teko ko'āngagua*, podendo permitir uma abordagem que parta da ruptura, mas da conexão entre modos de

existir. O debate gravita em torno de demandas das mais variadas, relacionadas à luta pela terra, alimentação, saúde, segurança, produção e comercialização de alimentos, emprego/renda, transporte, moradia, escolarização, comunicação, parentesco, socialização das crianças, etc.

A partir das articulações provindas do próprio processo de formação escolar, Eliel Benites, através do projeto *Teko Joja* referido acima expressa uma série de estratégias possíveis que possibilitariam o diálogo entre os mais variados grupos dentro de cada reserva indígena, terra indígena ou retomada, buscando desenvolver na prática ações educativas via escola. A título de experiência piloto, se desenvolve junto à comunidade do Panambizinho, a partir de um conceito próprio guarani e kaiowá que ele define como um eixo orientador, o *teko koja*, que agregaria o núcleo central do modo próprio de ser kaiowá – o *ava reko*. A partir desse referencial, seria possível pensar práticas inovadoras, capazes de conferir inteligibilidade aos desafios atuais. O esforço seria no sentido de tangenciar uma teoria do conhecimento propriamente guarani e kaiowá, objetivando entrar com maior solidez nos conteúdos escolares. Trata-se, pois, de um projeto de futuro que, no mínimo, indica parte dos resultados positivos da escolarização das últimas três décadas. O resultado “positivo” da escolarização parece ser a possibilidade ou, talvez, a necessidade de transformá-la em uma outra coisa.

O estímulo à sistematização dessa teoria do conhecimento para ser reproduzida no ambiente escolar vem da constatação dos/as pesquisadores/as Kaiowá e Guarani de que a escolarização a que foram submetidos/as afastou essas pessoas dos conhecimentos indígenas, exigindo delas um esforço de reaproximação. Trazer para a escola o modo próprio de produzir e transmitir conhecimentos seria a condição para que as novas gerações escolarizadas não passem pelos mesmos prejuízos impostos.

Neste sentido, as reflexões de Eliel Benites nos apresentam uma escola como espaço privilegiado de discussões e acordos tácitos entre os vários grupos que compõem as comunidades. Se, por um lado, este projeto pode apresentar-se como uma “utopia” - não enquanto problema, pois é útil para a vida, de acordo com o próprio Eliel -, por outro lado o projeto aponta para avanços significativos a depender de uma série de forças em competição, mas que atualmente se propõem como espaço mais apropriado para debates que envolvem todos os aspectos da vida guarani e kaiowá. A proposta, centrada em conteúdos novos, passa por um modo particular de ver, ouvir e sentir, segundo o modo próprio destes grupos.

Eliel Benites é sempre enfático na especificidade do modo de produção do conhecimento indígena como **metodologia** que aciona outros campos de percep-

ção e outros sentidos, para além do racional. Segundo explicou Eliel, a própria palavra *arandu*, normalmente traduzida como conhecimento, traria implícita essa característica, uma vez que sua etimologia é composta por *ara* (substantivo que reúne os sentidos de tempo e espaço) e *hendu* (verbo ouvir). Assim, o sentido etimológico de *arandu* seria saber ouvir o tempo e o espaço, donde deduzimos: saber compreender e analisar o espaço de vivência e as relações que aí se desenvolvem, inclusive das conexões com outros modos de existir situados nos distintos patamares da existência. Estamos, portanto, bem distantes do cogito racional “penso, logo existo”, embrião do pensamento moderno.

É interessante observar a determinação dos/as indígenas pesquisadores/as em reivindicar para si o protagonismo dos processos que envolvem suas vidas; essas pessoas domesticam não só os conhecimentos provindos da cultura majoritária, mas buscam convertê-los aos seus próprios propósitos. É instigante verificar suas habilidades voltadas ao esforço de “pacificar” estes conhecimentos de modo a assumirem a condição de atores, protagonistas que conduzem a cena, ainda que se encontrem em franca desvantagem em um cenário adverso de exclusão e preconceito. Ao mesmo tempo em que denunciam as imposições e violências sofridas historicamente, tais pesquisadores/as, em tempos recentes, reivindicam a condução dos processos que dizem respeito às suas vidas, o que alguns costumam demonstrar claramente incitando a ideia de não se vergarem perante a dominação e driblarem as adversidades de modo a extrapolar estes ditames, se reinventando a partir dos referenciais kaiowá e guarani que se desdobram em ações a partir de seus próprios modos de pensar e existir, *ava reko*.

Nesta direção, Eliel reforça e introduz outras dimensões de uma teoria do conhecimento voltada para o sistema de organização social dos Guarani e Kaiowá – é aí que se assenta o projeto *Teko Joja*. Este se desdobrou em uma ação de formação na Terra Indígena Panambizinho para professores e lideranças, em diálogo com vários parceiros e colaboradores cujas reflexões e ações intentam reverter em iniciativas institucionais ou comunitárias para a construção de novas práticas voltadas, como expressaram, para o chão das escolas. Pedimos permissão ao leitor para citar um longo trecho de uma fala de Eliel, uma verdadeira aula magistral:

A ideia do projeto tem uma história um pouco diferente da própria ideia do *Teko Joja*, de quando a gente começou aqui na FAIND⁸, no Teko Arandu⁹. O *Teko Joja* enquanto ideia, já tinha, já existia na cultura guarani e kaiowá como uma filosofia, como *teko*, como uma palavra *teko*, que é o modo de ser, e com a palavra *tekoha* também, porque existem outros elementos filosóficos, vamos dizer assim, que orienta toda a existência dos Guarani e Kaiowá. [...] Daí a ideia

8 | Faculdade Intercultural Indígena da UFGD (FAIND)..

9 | Curso de graduação indígena em nível universitário da FAIND/UFGD, Teko Arandu.

de nós começarmos por três palavras fundamentais que orientam também a ideia do curso Ara Verá¹⁰, do Teko Arandu e do movimento indígena que é *Teko*, *Tekoha* e *Ñe'ẽ*¹¹. São três eixos que orientam todo o currículo do próprio movimento e do próprio curso. A partir dali a gente começou a pensar melhor o que seria o *teko*. O *teko*, na verdade, é um caminho, mas um caminho que tem que ter uma característica, que é o *Teko Joja*. Então, o *Teko Joja*, o *teko porã*, que é o belo modo de ser, são vários modos comportamentais no trajeto da busca do sagrado, que é a própria existência indígena. Então, foi interessante a gente pegar algumas ideias pra orientar o projeto, como o projeto estava enxergando, mas com *modus* não indígena, onde [...] dois polos de observatório de direitos indígenas e aí havia uma formação de lideranças, uma forma para entender melhor os seus problemas, de onde vêm os problemas mais comuns dos Guarani e Kaiowá, em todos os aspectos. A gente começou a referenciar nestas ideias que é o *Teko Joja*, aí foi se materializando e foi se caracterizando como um projeto. *Teko Joja* a gente foi atuar, agora recentemente, no Panambizinho, é uma formação como caminhar neste tempo, hoje, desafiador na conjuntura política. Então o que é exatamente *Teko Joja*. O *Teko Joja*, na verdade, é uma filosofia, é como um movimento, o movimento que harmoniza, um movimento que faz com que a coletividade seja reproduzida. Então, o coletivo não é estável, o coletivo é resultado do movimento. O *Teko Joja*, ele reflete isto, é como um movimento circular, quando tem uma força central, um eixo central no qual rodeiam os outros materiais. Então, ele parte um pouco desta ideia, parte da discussão cosmológica, como, por exemplo, das estrelas. Tem uma [ideia] central e tem as outras que rodeiam a margem, na busca de ficar conectados na centralidade das forças, que é o eixo, que é o *jekoha*, que é o central. Então, esta ideia de movimento que produz o coletivo harmônico, que é o *Teko Joja*, tá sendo esfacelado pelo outro modo de ser, que é o modelo mais individual. Então, esta é uma base que a gente tá discutindo e refletindo com outras lideranças, refletindo com o Movimento, com os professores, o tipo de *Teko Joja* que nós queremos. Hoje, na atualidade, é uma resistência, resistência de luta pelos seus direitos. Então, um pouco nesta linha que é o projeto e não só do projeto, mas que referencia toda uma atuação de militância como professor, como Movimento de professores indígenas, como formador também. E nesta linha, também, a gente pode usar na interdisciplinaridade nas escolas indígenas, nos currículos das escolas de formação de professores, e politicamente também... Então, a ideia filosófica guarani, como elemento norteador de toda atuação política teórica, neste momento que nós estamos vivendo, é isto aí... (Entrevista, Eliel Benites, 2020, concedida a Renata Lourenço)

10 | Formação em nível de 2º grau indígena para os Guarani e Kaiowá.

11 | Essas palavras-conceitos comportam muitos sentidos. Apresentamos aqui os que consideramos centrais, para melhor situar o leitor não familiarizado com a etnografia guarani e kaiowá. *Teko* é o modo de ser, de existir, podendo expressar a ideia de vida, como *che teko*, minha vida. *Tekoha* é o lugar onde se vive de acordo com o próprio modo de ser kaiowá e guarani, ou seja, o tempo-espaco onde se efetiva a prática do *teko*. *Ñe'ẽ* é a palavra, a língua, mas também a alma que toma assento no corpo da pessoa.

É interessante verificar, na fala de Eliel, algumas centralidades recorrentes

nas falas de outros/as indígenas pesquisadores/as e escritores/as Guarani e Kaiowá. Izaque João, quando fez uma palestra no Sindicato de Trabalhadores em Educação de Dourados (SINTED), em meados de 2017, enfatizava a necessidade de construção do ser Kaiowá a partir de seus próprios referenciais, o que, desde muito cedo, deve ser feito com as crianças, pois na origem do *ñe'ẽ* (o espírito que se manifesta assim que a criança nasce) é preciso muito diálogo com os/as rezadores/as para a compreensão de como isto se processará pelos pais. Segundo Izaque João, quando as pessoas morrem os seus espíritos, que são como pássaros, voltam ao seu lugar de origem. Eles habitam o corpo das crianças logo que nascem, os quais são novamente inseridos no processo de aprendizagem, de acordo com as etapas de desenvolvimento da criança. Assim, cada um tem sua hora de aprender a se comportar socialmente. Quando começa a transmissão do conhecimento para este pássaro, neste novo habitat, isto deve ser de um “modo bom”, requerendo um ambiente tranquilo na casa e na comunidade. Quando esse processo não se dá de modo bom, este pássaro adocece. Assim, uma série de “normas e regras” devem ser praticadas para não “assustar” este pássaro/criança, tal como ensinar a ter sossego no novo ambiente de vida. O esforço da família deve ser para receber bem esse “pássaro” e conduzi-lo de maneira apropriada dentro de ser/criança em constituição.

Ainda, segundo Izaque João, esse processo está intimamente relacionado à formação das palavras, que dão sentido a todas as coisas em suas duas dimensões: o *Nhanderu Vusu ñe'ẽ oguerojera* (processo de formação das palavras, construção de seus sentidos) é que vai possibilitar um conjunto de regras e normas para que possa ser passado de geração para geração, de pessoa para pessoa. A palavra tem vida e o seu sentido se dá na vivência. O processo de formação das palavras foi criado por *Nhanderu Vusu* para ser bem aplicado pelos rezadores ao ensinar os pais a educarem seus filhos. O *ñe'ẽ mboypy* (formação das palavras, construção e definição dos sentidos das palavras) é o que vai determinar toda a amplitude de cada palavra dentro de um sistema maior de significados: o que significa, onde e como usar, para que usar. Por exemplo: *tekoha* significa vida e espaço, *teko marane'ỹ* significa vida digna ou vida plena, *teko marangatu* significa plenitude da vida. O movimento circular de formação do ser kaiowá e guarani é voltado para alcançar o *Teko Marangatu* (vida em perfeição), que aciona o que se chama de *Teko Joja* (viver em reciprocidade, na solidariedade) e se relaciona com o *Teko Marane'ỹ* (viver sem maldade, em perfeição). Este circuito pode ser marcado também por rupturas (feitiço, casamentos desfeitos, disputas internas na família, rompimentos com a liderança e etc.), o que exige acionar uma série de outros sistemas de conhecimentos/práticas visando superar estas circunstâncias, de modo a permitir que este sujeito continue a viver em equilíbrio. Nas palavras de Izaque, tudo isto implica um conjunto de “regras e normas” e condutas para viver bem.

Os referenciais vinculados à cosmologia kaiowá e guarani, conectando ha-

bitantes dos diversos patamares celestes, estão atrelados a uma dimensão concreta da vida na terra – *yvy rupa* -, que está em constante processo de transformação, pressupondo a necessidade de novos arranjos. No contexto atual e existência nas reservas surgiram os novos levantadores de parentelas (Pereira, 2016), não mais só oriundos exclusivamente da conjugalidade de casais e dos parentes reunidos em torno do casal, mas de outros coletivos como o de mulheres, jovens, religiosos/as, professores/as, pastores e etc. que passam a mediar a produção de módulos organizacionais. É nesse cenário que os/as pesquisadores/as indígenas buscam refletir sobre a experiência social atual e de como é possível encontrar formas de engajamento na luta para seguir produzindo e fortalecendo suas coletividades. Estes/as pesquisadores/as buscam acionar uma série de conhecimentos dos mais velhos ou que circulam nas instituições nas quais transitam. É preciso destacar que cada coletivo ou modalidade organizacional que se levanta dispõe de um campo exclusivo de relações, resultando que sua composição é sempre *sui generis*, embora compartilhe um mesmo conjunto de referenciais disponível aos demais coletivos. É esse compartilhamento que permite a estes/as pesquisadores/as se reconhecerem como parte de uma mesma formação social: todos são Kaiowá ou Guarani, embora seus coletivos apresentem características que lhes são próprias, ou seja, um estilo próprio, desde o/a xamã até o pastor¹² (Pereira, 2016; Valiente, 2019).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria do conhecimento em cuja sistematização um expressivo número de pessoas Kaiowá e Guarani empenhadas em se qualificar como pesquisadores/as acadêmicos/as comporta temas variados e complexos como: luta pela terra, sustentabilidade, meio ambiente, produção de seus próprios coletivos, estratégias para se relacionarem com a sociedade nacional e suas instituições, rompimento com as relações de colonialidade, problemas da institucionalização da escola aos moldes não indígenas, assim como o próprio sistema de formação de professores.

Estas pautas, enquanto reflexões e sistematizações de tais pesquisadores/as, são orientadas pela necessidade de encontrar respostas e desenvolver práticas políticas para o enfrentamento dos problemas que afligem suas comunidades, tendo como referência o conhecimento dos antigos cuja patrimonialização começa entrar em pauta. Nesse sentido, trata-se de uma teoria engajada com a vida dos coletivos que compõem essa formação social e estão se preparando para embates e ampliação dos espaços de atuação com uma maior projeção de lógicas próprias para solução de problemas cotidianos. A escola e a pesquisa são tomadas como espaços para formulação de uma política cultural kaiowá e guarani que comporte formas de intervenção política capazes de defender seu modo próprio de ser e existir no mun-

12 | Estas podem ser posições intercambiáveis, ou seja, é possível a alguém apresentar-se como evangélico em um momento e como rezador em outro, ou vice e versa. Entretanto, muitos rezadores não aceitam essa alternância de posição e isso não exclui a existência de forte oposição entre pastores e evangélicos, gerando muitas vezes um clima tenso nas aldeias, situação em que prosperam muitas acusações de parte a parte, ocorrendo ainda frequentes incêndios de casas de rezas, creditados a supostas ações criminosas de opositores das práticas xamânicas.

do.

De modo geral, se apreende que os/as próprios/as indígenas reivindicam protagonizar as políticas de educação escolar, discutir e superar suas ambiguidades, no esforço de domesticar esses espaços em paralelo ao modo de ser e de viver próprio. São eles, enfim, a nos ensinar o que deve ser a educação libertadora e a serviço da sociedade.

Renata Lourenço é doutora em história, professora na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), e no programa de pós-graduação em História (Profhistória). Pesquisa temas relacionadas à história indígena, com temas sobre educação escolar indígena, relações étnico-raciais, movimento indígena e políticas públicas.

Levi Marques Pereira é doutor em antropologia, professor na Faculdade Intercultural Indígena – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) –, e nos programas de pós-graduação em História e Antropologia, também da UFGD. Realiza pesquisas em etnologia indígena, com temas sobre parentesco, organização social, terras indígenas e cosmologia.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Renata e Levi participaram igualmente da coleta e organização dos dados etnográficos em diferentes momentos e contextos de pesquisa. Ambos colaboraram com a elaboração do texto apresentado e também da sistematização do argumento e seu desenvolvimento no curso do artigo.

FINANCIAMENTO: A pesquisa não contou com financiamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- | | |
|--|---|
| <p>ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). 2002. <i>Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico</i>. São Paulo, Ed. UNESP/Imprensa Oficial do Estado.</p> <p>AQUINO, Elda Vasques. 2012. <i>Educação escolar indígena e os processos próprios de Aprendizagens: espaços de inter-relação de conhecimentos na infância Guarani/Kaiowá, antes da escola, na comunidade</i></p> | <p><i>indígena de Amambai-MS</i>. Campo Grande, Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.</p> <p>BENITES, Eliel. 2014. <i>Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no Processo de Desconstrução e Construção da Educação Escolar Indígena da Aldeia Te'yikue</i>. Campo Grande, Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.</p> <p>BENITES, Eliel. 2020. "Tekoha Ñeropu'ã: aldeia</p> |
|--|---|

que se levanta”. *Rev. NERA* vol. 23, n. 52: 19-38.

DOI 10.47946/rnera.voi52.7187.

BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi Marques. 2021. “Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani”. *Revista Tellus*, vol. 21, n. 44: 195-226. DOI 10.20435/tellus.vi44.745.

BENITES, Tônico. 2009. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BENITES, Tônico. 2014. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BRAND, Antonio Jacó. 1993. *O confinamento e seu impacto sobre os Paí-Kaiowá*. Porto Alegre, Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre.

BRAND, Antonio Jacó. 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre, Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre.

CERTEAU, Michel de. 1995. *A cultura no plural*. Campinas, Papirus.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2002. “Apresentação”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Rita. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo, Ed. UNESP/Imprensa Oficial do Estado, p. 7-8.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (orgs.). 2016. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo, Ed. UNESP.

FOUCAULT, Michael. 1987. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis/RJ, Vozes.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2016. “A escola como problema: algumas posições”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo, Ed. UNESP, pp. 509-517.

JOÃO, Izaque. 2011. *Jakaira Reko Nheypyryū Marangatu Mborahéi: Origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul*. Dourados, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

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

LESCANO, Claudemiro Pereira. 2016. *Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem*. Campo Grande, Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.

LOURENÇO, Renata. 2008. *A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área de educação esco-*

- lar (1929 a 1968). Dourados, Ed. UEMS.
- LOURENÇO, Renata. 2013. *Por uma nova textura histórica: O movimento dos professores indígenas Guarani/Kaiowá em Mato Grosso do Sul – 1988 a 2000*. Dourados, Ed. UEMS.
- MARTINS, Elemir Soares. 2020. *Transformações nos papéis desempenhados pelas lideranças tradicionais na Reserva Indígena de Caarapó, a partir da entrada de líderes evangélicos (1980-2017)*. Dourados, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.
- PEDRO, Gileandro Barbosa. 2020. *Ore Rekohaty (Espaço de pertencimento, lugar que não se perde): Do esbulho das terras à resistência do modo de ser dos Kaiowá da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica em Douradina MS (1943 – 2019)*. Dourados, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.
- PEREIRA, Levi Marques. 2004. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- PEREIRA, Levi Marques. 2016. “Levantadores de parentelas kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul: *agency* e atualização de saberes na produção da sociabilidade”. In: SILVEIRA, Nadia Heuse; MELO, Cláudia Rocha de; CARVALHO DE JESUS, Suzana (orgs.). *Diálogo com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis, Ed. UFSC, pp. 45-78.
- PIMENTEL, Spensy Kmitta. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- PIRES, Valentim. 2022. *Ore mbo'e ypy omboheko mitã – aproximações aos conhecimentos e práticas para a construção da criança guarani na aldeia pirajuy, Paranhos, MS*. Dourados, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.
- RAMIRES, Lidio Cavanha. 2016. *Processo próprio de ensino-aprendizagem Kaiowá e Guarani na Escola Municipal Indígena Nandajara Pólo da Reserva Indígena Te'yikue: saberes Kaiowá e Guarani, territorialidade e sustentabilidade*. Campo Grande, Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.
- ROSSATO, Veronice Lovato. 2002. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul – “Será o letrao ainda um dos nossos?”*. Campo Grande, Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.
- STENGERS, Isabelle. 2014. “La propuesta cosmológica”. *Pléyade*, vol. 14: 17-41. Disponível em <http://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>. Acesso em 5 set. 2022.
- TEIXEIRA, Ava Nõmoandyja Atanásio. 2022. *Cantos dos animais primordiais: Guyra guahu ha mymba ka'aguy ayvu*. São Paulo: Hedra.
- VALIENTE, Celuniel Aquino. 2019. *Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da Reserva de Amambai, MS*. Dourados, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

Schooling and the claim of a theory of knowledge Kaiowá and Guarani: interconnections between the indigenous livelihood - *ava reko* - and the non-indigenous way of life - *karai reko*

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2023.201335>**Renata Lourenço**

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul | Dourados, MS, Brasil
renatalourenco2301@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0001-6230-557X>

Levi Marques Pereira

Universidade Federal da Grande Dourados | Dourados, MS, Brasil
levipereira@ufgd.edu.br |
<https://orcid.org/0000-0002-8513-2613>

ABSTRACT

The article discusses the engagement of Kaiowá and Guarani intellectuals in the effort to systematize a theory of knowledge from their own cosmological principles. Such a theory is forged in the multifaceted connections between the indigenous knowledge system – the *ava reko* –, understood as different types of beings and inhabitants of the various planes of existence accessed by indigenous specialists, such as the shaman men and women, and the non-indigenous schooling system to which educated young people are intensely exposed – the *karai reko*. The aim here is to demonstrate how the process of literacy or schooling that at a first glance would alienate or imprison the Indigenous perspective has often the opposite effect: a deeper connection of these literate young people with their own tradition. We prioritize the dialogue with young scholars and their intellectual productions as a basis for the development of the hypothesis.

KEYWORDS

Guarani and Kaiowá, Indigenous knowledge, Indigenous ethnology, Indigenous history, Indigenous school education.

Escolarização e reivindicação de uma teoria do conhecimento guarani e kaiowá: interconexões entre o modo de ser indígena - *ava reko* - e o modo de ser não indígena - *karai reko*

RESUMO O artigo discute o engajamento de intelectuais Kaiowá e Guarani no esforço de sistematização de uma teoria do conhecimento oriunda de seus próprios princípios cosmológicos. Tal teoria seria forjada nas conexões multifacetadas entre o sistema de conhecimento indígena - *ava reko* -, referido como distintas modalidades de seres, habitantes dos vários planos de existência e acessados por especialistas indígenas, como os homens e mulheres xamãs, e o sistema não indígena de escolarização, no qual os jovens letrados estão intensamente inseridos - *karai reko*. O objetivo é demonstrar como o processo de letramento ou escolarização, que à primeira vista afastaria ou aprisionaria a perspectiva indígena, muitas vezes tem um efeito contrário, provocando a intensificação da (re)conexão desses/as jovens letrados/as com sua própria tradição. Priorizamos o diálogo com esses/as jovens pesquisadores/as e com suas produções escritas como base para o desenvolvimento da hipótese aqui sugerida.

PALAVRAS-CHAVE

Guarani e Kaiowá, conhecimentos indígenas, etnologia indígena, história indígena, educação escolar indígena.

INTRODUCTION

The indigenous school education might be defined as a cultural policy *for* Indigenous People until the Federal Constitution of 1988 – according to the definition of Manuela Carneiro da Cunha and Pedro de Niemeyer Cesarino (2016) – because this education used to be oriented by a paradigm of integration in which indigenous cultures and languages had no perspective of future. From the Federal Constitution of 1988 on, a new period guaranteeing the right of cultural and linguistic diversity started. Therefore, the old paradigm of integration coexists in a tense atmosphere with the State mandatory aspect of guaranteeing the linguistic and cultural diversity of Indigenous People, albeit that is still reflected in some programs and practices.

The Kaiowá and Guarani in the Mato Grosso do Sul (MS) state, Brazil, make efforts to build an education or cultural policies based on their own knowledge system: a cultural policy *of* Kaiowá and Guarani Indigenous People, also according to Carneiro da Cunha e Cesarino's (2016) definition. It's worth highlighting that this policy results from the Guarani Kaiowá Teachers' Movement¹, promoted by the end of the 1980s and 1990s - see Renata Lourenço's thesis (defended in 2001 and published in 2013) and Veronice Rossato's thesis (defended in 2002 and published in 2021) in this aspect.

This article aims to reflect on a relatively new move that tries to expand the recognition of creative actions of Indigenous People facing the authoritative issues of contact. Such actions involve the relationship between Indigenous People and schooling that ended up in specific "effects" or exchanged actions (Carneiro da Cunha; Cesarino, 2016: 9). Scholars try to express how the connections between indigenous populations and the State bring multiple changes in the daily lives of these people.

The school as an institution first appeared after the demarcation of eight lands by the Service of Protection for Indigenous People², between 1915 and 1928. The Indigenous Stations³ came along with schools to teach the Portuguese reading and writing. In 1928, the Evangelical Mission Caiuá⁴ – with a strong focus in the health, education, and evangelization areas – was inaugurated in the area. The education oriented by the assimilationist paradigm kept moving forward into the 1980s. By then, the Indigenous Teachers' Movement and some sectors of indigenism, mainly associated with the Missionaries Indigenist Council⁵, started questioning this kind of education. Such contestation was incorporated in the text of the Federal Constitution of 1988: a slow and constant process of change in the indigenous school education. The effects of an integrationist education oriented by the evangelization are the object of deep reflections in the thesis of the Guarani researcher Valentim Pires' for the Master Program in Education and Territoriality of the Indigenous Intercultural Faculty⁶ (Pires, 2022).

Currently, the school is a strong institution of the State that proposes, plans, and funds educational policies apparently required by Indigenous People. However,

¹ | Original text: Movimento de Professores Guarani e Kaiowá.

² | Original text: Serviço de Proteção ao Índio, or SPI.

³ | Original text: Postos Indígenas.

⁴ | Original text: Missão Evangélica Caiuá.

⁵ | Original text: Conselho Indigenista Missionário, or CIMI

⁶ | Original text: Programa de Mestrado em Educação e Territorialidade da Faculdade Intercultural Indígena, or PPGET-FAIND.

Schooling and the claim of a theory of knowledge Kaiowá and Guarani: interconnections between the indigenous livelihood - *ava reko* - and the non-indigenous way of life - *karai reko*

as we aim to show in this article, into the indigenous communities, such policies are appropriate in different ways and go beyond the State proposal. Frequently, such appropriations might lead to changes as educational policies affect the way Indigenous People seek changes in relation to the State and the society through the school. Therefore, the school is also a place for the intensification of political relations. Better said, such an education enters the cosmopolitics world⁷ and replaces the school into a set of references that go beyond educational programs and policies. Despite inconsistencies between traditional and school-based knowledges, the prominence of Kaiowá and Guarani people is revealing as they keep their own ways of doing politics *vis-à-vis* constraints from regulatory State agencies.

The admission of Indigenous People in a close dialogue with non-indigenous scholars supporting them in graduate and undergraduate programs has been easing the emergence of some indigenous scholars in a new theoretical and methodological approach in the indigenous school education. Such scholars propose a specific epistemology and have as a starting point their own thinking and knowledge: a theory of knowledge Kaiowá and Guarani.

7 | The notion of cosmopolitics is discussed extensively by Isabelle Stengers (2014) and is a useful tool in several studies in the ethnology field, i.e. the dissertation of Spensy Pimentel (2012), *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani* (Elements for a kaiowá and guarani political theory, free translation).

INDIGENOUS KNOWLEDGE, INDIGENOUS MOVEMENT AND SCHOOL PRACTICES

Some scholars on school education for Kaiowá and Guarani Indigenous people – such as Tónico Benites (2009), Elda Vasques Aquino (2012), Eliel Benites (2014), Claudemiro Pereira Lescano (2016), and Lídio Cavanha Ramires (2016) – demonstrate the bond of a striking part of teachers with the land struggle and the proposition of a school open to indigenous knowledge. It's evident that those scholars are authors and important political actors: Tónico Benites articulates the Aty Guasu – the Great Assembly Guarani and Kaiowá⁸ at the Mato Grosso do Sul state – and is coordinator of the Training Program of Kaiowá e Guarani Teachers in High School⁹ – Ara Vera. Elda Vasques Aquino is a public administrator of education at the Amambai City Hall, also in the MS state. Eliel Benites used to be the coordinator of the Graduation Indigenous Course Teko Arandu and currently is director at the Indigenous Intercultural Faculty. Claudemiro Lescano is a councilman and was the first indigenous person to be a school director at the Coronel Sapucaia municipality. Those scholars and political actors in institutional spaces requires a great effort and commitment to overcome historical barriers for the indigenous existence in such spaces, which is a strategy to guarantee rights.

8 | Original text: Grande Assembleia Guarani e Kaiowá in the original language

9 | Original text: Curso de Formação de Professores Kaiowá e Guarani em Ensino Médio.

By engaging with political movements, indigenous scholars recognize that their strength come from the elders and mainly from the shamans that by guiding leaders and teachers build bonds of mutual support. A strong speech of the teacher

Léia Aquino (*in memoriam*) in 2016 from author's fieldwork notebook makes clear the bonds between the system of indigenous knowledge and the struggle for rights: Professor Aquino was deeply involved in the land struggle, and she calls attention for the importance of shamans in all the processes to recover ancestral lands. Without shamans, the young leaders would be "very weak", lost, and unprotected from the attacks of farmers. When the Kaiowá and Guarani People get strong with the shamans praying, they are the ones to "pacify the Whites", by limiting their anger over ancestral lands and their symbolic universe. Professor Léia's perception reminds Carneiro da Cunha's (2002) when referring to the way of thinking of Indigenous People in the north Amazon. Praying, in this context, is the strongest weapon Indigenous People have as a strategy to oppose the domain of the "Whites": a perspective of indigenous victory soon.

The cosmological principles expressed in the Kaiowá and Guarani's ways of thinking and livelihoods are part of a specific manner of appropriation in the contemporary world. The school is appropriate as a socially suitable place for demanding actions in a movement organized and featured by Indigenous People aiming for their continuity as people and the promotion and strength of their relatives on a daily perspective.

The historic condition of indigenous reserves has placed several communities in a tiny space: a situation referred to as confinement by Brand (1993; 1997). This context generates other conflictual situations permanently discussed in the schools. In order to address such issues, the education at school takes the task of preparing children and young people for actual challenges. In this sense, the school is usually a political space increasingly significant for internal negotiations (and disputes) between different sectors and "collectives" that are part of indigenous reserves. Recent studies by indigenous scholars themselves point out to opportunities schooling brings. On the one hand, schooling seems to disturb the dynamics of the traditional leaders – shamans and the elderly – that have always led ritual practices and their relatives' social, economic, and political organization. In the indigenous reserve, the school assume tasks that used to be from the leaders of relatives and the shamans (PEREIRA, 2004). On the other hand, the school opens to the emergency of new social structures in a context where "relatives rising" currently emerge (PEREIRA, 2016) as mediators of dialogue between traditional knowledge and school education. A tremendous challenge to communities is the expansion of churches, either Pentecostal or neo-Pentecostal. In this respect, it's worth mentioning the Guarani historian Elemir Soare Martins' research (2020).

Hitherto, indigenous rights from the Federal Constitution of 1988 and all the indigenous school legislation were not enough to significantly guarantee the admission of indigenous knowledge in schools. Rather than that, the maintenance of a historic process of subalternation of the indigenous knowledge prevails, now

absorbed by the Indigenous People themselves as employees in the schools. Over 20 years after the Federal Constitution of 1988, the argument of Veronice Rossato (2002: 57, free translation)¹⁰ as a supporter of the Guarani Kaiowá Teachers' Movement since 1985 is still valid: the increasing popularization of schools “lead communities to incorporate concepts and to a kind of ‘seduction’ regarding the role and purpose of schools as an individual and competitive model from the dominant society”. Such a model has been reproduced over the years, solidifying the “coloniality” of school knowledge and practices, but it eventually escapes from the strictly pedagogical practices at school for a more comprehensive political action – the issue in this article

The recognition of problems related to the school but also its potential as a space to guarantee rights has been motivating a new generation of indigenous scholars to propose new parameters to the school. In this sense, such a generation seeks to bring closer the school to the aims and needs of indigenous communities – an issue that shall be clearer by the end of this article. Therefore, rather than simply a result of policies for “Indians”, the indigenous school education is a victory for the indigenous movement and space of agency in the sense that from the appropriation of non-indigenous knowledge they may develop new political practices. In sum, if the school is a space from the dominance of colonialist practices, then an unusual fact takes place: “policies for Indigenous People and based on Indigenous People are interconnected to produce effects” (Carneiro da Cunha, 2016: 9, free translation)¹¹. By producing such effects, it's worth considering the tools Indigenous People appropriate at schools to make their own politics. However, our results indicate that such dynamics always have ambiguities, contradictions, and conflicts. Indigenous scholars themselves recognize that putting the school for the benefit of communities shall demand a great effort and will be a long journey.

All the legal structure of schools is a result of cultural policies oriented by the State, even though such places and policies have Indigenous People as protagonists. Throughout the process of consolidation of such policies, in each community, every indigenous group, in every moment of their own histories, have been answering external parameters in different ways. As a result, ways of producing “effects” are sometimes invisible, sometimes very subtle, and demand a higher effort in understanding such transformations in a more assertive way.

Currently, in the Kaiowá and Guarani at the MS state case, kinship is organized in different settlements – reserves, areas of recovery of ancestral lands, camps, or even towns. Each reality has specific relations with the school. Different categories of settlements require greater attention to avoid a general understanding of this issue that ignores particularities. This leads to a set of “effects” from educational actions through the school between different settlements and the collectives based on configurations of space/time. Here, time is associated with the concept of social time for a task that varies according to each different group and collective. For the Kaiowá

¹⁰ | Original text: “levou as comunidades a uma cristalização de conceitos e uma espécie de ‘sedução’ quanto ao papel e finalidade da escola, vinculando-a ao modelo individualista e competitivo da sociedade majoritária”.

¹¹ | Original text: “políticas para índios, e que se valem dos índios, se entrelaçam e se conjugam para produzir efeitos”.

and Guarani people, the most efficient organizational mode is the “bilateral relatives” mode that unites a certain number of allies. However, public policies (including the school) ignores this mode of organization and consider other references such as “village”, “reserve”, “recovery of lands”, “camping”, “polo school and extension”, etc. Each place, according to specific features, designs its own policies with the school, considering political networks with relatives – a movement that managers of public policies don’t observe.

FOR A THEORY OF KNOWLEDGE KAIOWÁ AND GUARANI: “EFFECTS” AND APPROPRIATIONS OF THE PROCESS OF SCHOOL EDUCATION

The lenses at the “effects” and appropriations regarding the achievements of Kaiowá and Guarani over the three last decades we propose here is oriented by an effort in capturing the direction of vindication of a systematized theory of knowledge Kaiowá and Guarani into the school for some indigenous scholars. Interestingly, the opinion of some shamans on indigenous knowledge is aligned with the proposal of such scholars – most of them are young students at undergraduate or graduate schools. It’s worth mentioning that such a vindication has barriers permanently administered by governmental policies implemented by school institutions, and most scholars seem to be aware of this scenario. Both groups – teachers and traditional leaders – have been managing the school through several creative strategies pervaded by concessions and can promote negotiations to achieve their goals. The functioning of such strategies goes beyond the schools and includes networks of political alliances to attend different interests and initiatives for resolving problems in people’s daily lives. Most problems are related to specific interests of relatives, an issue connecting the “cultural” practice of reinforcement of a kinship perspective.

In this sense, the challenge here is thinking of a shift for the school and its programs of schooling and literacy to a space of comprehensive transformations of **cultural policies for Indigenous People** or that **benefit from it**. First, such cultural policies positively transform the relations between the State and the society: those are policies strated by the State and then promoted by the communities. In this context, **cultural policies of Indigenous People** are replicated at the school. It’s worth reminding Carneiro da Cunha and Cesarino’s (2016) propositions: such movement activates a set of resources and networks that makes the school a multifunctional space for other goals than education, literacy, or numbering. Capturing such movements of different tactics and strategies is challenging and might be too ambitious. For this reason, the aim of this article is to show some directions for future research. The indigenous scholars will have much to say about it.

By working and being in contact with teacher training courses, as well as with

both groups analyzed in this article – traditional leaders and indigenous teachers and scholars –, we could note and discuss with them this new scenario of competition but also possibilities of transforming the school to a place for the promotion of own cultural policies – even though not ignoring the potential contradictions of such a process. Dominique Gallois (2016, p. 509, free translation)¹², when discussing related issues in a more general scenario, observes that the school “is a tool of empowerment for an ‘autonomy’ and a trap for the domestication of knowledge at the same time” – reasoning we agree with. The position of indigenous scholars seems to gravitate between both perceptions around the role of the school, generating a fruitful debate.

However, problems from indigenous schooling pointed out by non-indigenous scholars are not necessarily the same problems the indigenous scholars themselves point out. Dominique Gallois (2016, p. 509, free translation)¹³ reflects about epistemological challenges that stand out to the indigenous teacher training courses: such courses aim initially to merge “the effective participation of Indigenous People to value a ‘traditional knowledge’ and the recognition of demands of Indigenous People themselves”. Gallois concludes that such objectives do not reach the expected results. However, during the Seminar *Cultural policies and Indigenous People—the school and other problems*¹⁴ with indigenous and non-indigenous scholars, Gallois pointed out some “lessons” from Indigenous Peoples of the Americas that are worth of consideration to connect with the Kaiowá and Guarani experiences: “the school is not the sole nor necessarily a privileged place to build specific knowledge; knowledges are created everywhere and have to be searched, discovered by people” (Testa, 2011 apud Gallois, 2016, p. 511, free translation)¹⁵. This citation might help to understand the persistence of Kaiowá and Guarani scholars on the need to search a deeper understanding with the elderly and shamans into Kaiowá and Guarani indigenous communities at the MS state: these would be the source of actual knowledges.

Such spaces could be called “walk toward an *ogá pysis*” (Guarani term for the space Kaiowá and Guarani people pray): a method for most Kaiowá and Guarani indigenous scholars. Some scholars describe in their autobiographies that the school and/or (neo) Pentecostal schools have promoted the distance of access and practice of traditional knowledges (Benites, E. 2014; Pires, 2022, among others). However, in the schooling process, and especially when they became scholars, they are benefited by the need to amplify the domains over such knowledges. Therefore, they get back to traditional masters, in general with relatives or the network of allies, an issue that leads us again to the issue of kinship.

Regarding schools at reserves and settled indigenous land, it might be claimed that, generally, the school has different purposes. On the one hand, the school is a privileged space to access or to be accessed by public policies. As an indigenous coordinator from a school at a reserve in Dourados city, MS state, points out: “every

12 | Original text: “é percebida ao mesmo tempo como instrumento de empoderamento para ‘autonomia’ e também como armadilha para a domesticação de conhecimentos”.

13 | Original text: “a participação efetiva dos índios para a valorização dos ‘conhecimentos tradicionais’ e o reconhecimento das ‘demandas de seus detentores”.

14 | Original title: *Políticas culturais e povos indígenas - a escola e outros problemas*. The Seminar was promoted by the Ford Project and the Center for the Metropolis Studies (in Portuguese Centro de Estudos da Metrópole, or Cebrap) in a partnership with the Center of Indigenous Peoples of the America at the University of São Paulo (USP), in November 2013.

15 | Original text: “a escola não é nem o único nem necessariamente um espaço privilegiado para a construção de um saber próprio; os saberes são criados alhures, precisam ser buscados, descobertos por sujeitos que circulam em busca de conhecimento”.

little demand comes to the school, such as the guardianship council, councils for the defense of the rights of children or social help, justice, firefighters, non-indigenous scholars... this situation even disturb our work” (free translation)¹⁶. The school also and serves mainly as the expression of internal political networks of relatives from different places, expropriated from their territories and forced to live squeezed in small lands and present themselves as collectives. This way, the school expresses or becomes a battlefield to networks of domination and political control, because of the heterogeneity of social and political contexts from the community, village, or reserve.

The positions of indigenous professionals in the education and health sectors are usually fulfilled by relatives from the stronger political network in each community. This sense of belonging aggregates a greater legitimacy in the services for the community and gives a greater reputation for the network. Of course, such positions involve disputes and competitions among relatives and their networks, especially in large reserves. It's common situations of stressful debates with reciprocal accusations involving public managers and in such moments most of them have no idea of what is effectively happening.

To a greater or lesser extent, the school is a place to assemble and promote political activities of relatives from communities to decide different issues. The school is a relatively “neutral” public space and might be claimed by any member from the school community, always favoring the best positioned members from the dominant political network. The school is also a space for different collectives to assemble, from elections to sports competitions, meetings with institutional agents – such as the Federal Public Ministry¹⁷, the National Indigenous Foundation¹⁸, and the Special Department of Indigenous Health¹⁹ –, religious representatives, churches, and staffs from the local/ regional or federal governments.

Besides imposed issues, transformations from such impositions point out to creative possibilities on behalf of communities, usually considering the internal correlation of power between networks of relatives. Because of the issues of confinement, the school seems to be a proper space for the flourishing of a collective or a “community” in a reserve – and this is a continuous effort.

The school education for Indigenous People has always been a privileged area of activity for the Brazilian State intervention through disciplinary power relations to convince such populations to submit to national projects. Such persuasive methods operate through tutelary governmental bodies – SPI and FUNAI – in close relation with religious missions. From 1988 on, an atmosphere of greater “civility” was framed and a more harmonious and respectful conviviality with indigenous populations has been the tone since then. It's worth emphasizing that the disciplinary power conducted by the State through its governments had the “primary aim of ‘training’ the new individual to appropriate more and better new potentialities: thus, the demand of

¹⁶ | Original text: “tudo chega através da escola, ela é procurada pelo conselho tutelar, os conselhos de defesa do direito da criança ou de assistência social, oficial de justiça, bombeiros, pesquisadores não indígenas, tudo... isso até atrapalha o trabalho da gente”.

¹⁷ | Original text: Ministério Público Federal, or MPF.

¹⁸ | Original text: Fundação Nacional do Índio, or FUNAI.

¹⁹ | Original text: Secretaria Especial de Saúde Indígena, or SESAI.

efforts aim to reduce them; connect such efforts to multiply and use them” (Foucault, 1987, p. 143 apud Lourenço, 2008, p. 186, free translation)²⁰. According to Foucault (1987), the disciplinary power does not destroy the individual, but is produced by him and is one of its most important effects. The disciplinary power at school as a policy of State might be one of its pitfalls for the livelihood of the Kaiowá and Guarani people.

One “effect” of the disciplinary power might be the engagement for the emergence of the individual reproducing knowledge and power in the indigenous school education. Also, such “effects” might awaken either an interest in school knowledges and a pleasure for relations of domination: the system of knowledge from our society based in the individual consumption. However, such an ambiguous relation of knowledge and power allow that such mechanisms oriented to submission and domination become spaces of movement for the Kaiowá and Guarani people to build a comprehensive network of relations – internally and externally – to circulate new information and knowledges and promote exchanged actions that escape the State control²¹. Cultural policies designed for Indigenous People might become cultural policies or ultimately Indigenous Peoples are producers of knowledge in a permanent dynamic of transformations. As Michel Certeau (1995, p. 19, free translation)²² expresses it, it’s worth paying attention to: “[...] the operation and virtue of current practices as an infinite dynamic of the everyday life”. Our understanding of the “effects” in the school include: a combination of forces in competition or conflict that develops a large amount of tactics in organized spaces at the same time marked by coercions and contracts (Certeau, 1995).

It’s worth observing how such a process is seen by the elderly and the shaman leaders: most of them do not have a formal schooling but is expert in their own tradition of knowledge. Inside this new structure of power into the school, the older ones usually lose attributions to literate leaders that do not necessarily have a profound shamanic knowledge but in a certain way are best adapted to solve contemporary problems of people and the community. Such a change altered the composition of organizational forms of Kaiowá and Guarani people based on the shamanism as the primary reference in the last decades. Currently, the shamans consider they are unoccupied, although they have a role in crucial moments of the social life, i.e., diseases, deaths, and supernatural threats.

Besides the school, the expansion of (neo)Pentecostal churches might be the main responsible for a distance from shamans. The priest is a major competitor of shamans, and both (priests and shamans) accuse each other of witchcraft. As shamans are more fragile, they are the ones who suffer the most from this kind of aggression. Although in this brief article we will not deepen this issue, it’s worth mentioning that shamans usually consider the school and the church as agencies to expand the non-indigenous way of life – *karai reko* – against the indigenous system

20 | Original text: “o objetivo primordial de ‘adestrar’ o indivíduo para se apropriar mais e melhor de suas potencialidades: ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo”.

21 | For indigenous professors it seems challenging to escape the community control, especially the relatives’ social circle, even though some of them try to do so. The professor with jobs and reputation become a reference to the relatives and become an articulator or leadership – a position with reputation but also a set of obligations, including the redistribution of goods. Avoiding such responsibilities implies in a set of reprisals and penalties.

22 | Original text: “[...] à operacionalidade e à virtualidade das práticas correntes, dinâmica infinita da cotidianidade”.

of knowledge – *ava reko*. Some shamans have become (neo)Pentecostals or get closer to schools, maybe seeking for the strengthening or pacification of such institutions.

At certain times – i.e., moments of recovery of ancestral lands – events from the indigenous movement *vis-à-vis* State institutions appeal to shamans and their groups of minor followers to perform the culture and legitimate the group as Indigenous People, thus with differentiated rights. Shamans are regarded as people that are constantly “sustaining the culture on the inside of their communities”. Although such moments are sporadic, according to Eliel Benites (2014) and Veronice Rossato (2002), the Kaiowá and Guarani refer to it as the “return” to the traditional livelihoods after a time distant from them. The autobiographical stories from scholars show that something similar happens through the school and the indigenous movement when such spaces are open that. In this context, the school is a privileged area of some traditional leader to “talk about culture” that apparently have been taking secondary roles but are fundamental for changing new strategies to maintain or strength own political networks *vis-à-vis* people “against traditional livelihoods”, especially the (neo)Pentecostal ones.

When the school is reluctant to get close to the shamans – for instance, when conducted by (neo)Pentecostal indigenous teachers – it might get close to religious values and practices and, at some point, withdraw from strictly “educational” aims that might remain in the sidelines. Here, the so-called traditional knowledge or the dialogue between knowledges might not have space in the school environment: then, the submission of the indigenous knowledge is subordinate as an “ornament”, “confetti” or folklore, i.e., the Indian Day²³. Frequently, shamans are not invited to talk about it because they are regarded as a representative of the devil. In most cases, the indigenous knowledge is out of context because the school turns into a nearly exclusive place to the non-indigenous system of knowledge – *karai reko*.

As most shamans are isolated into their communities, the school invitation is an opportunity for them to “present” themselves and this is an act of great value, although not necessarily the value the school identifies or supposes. However, not everyone is invited to take part in the school activities: the political network of control in such institution through some shamans is qualified *vis-à-vis* external agents, the legislation, and the State, even though the argument of a dialogue of knowledges and differentiated education prevails. However, the shamans also might take advantage of the involvement with the school, i.e., the strengthening of their own political networks, and a better chance of relatives as school employees. Shamans at school are an opportunity for students to access specific knowledge and debates that lead to reflections about the production and reproduction of culture in their collectives.

Anyway, the power play between the indigenous knowledge – *ava reko* – and non-indigenous knowledge – *karai reko* – is permanent. There’s a continuous reinvention of own livelihoods in the networks connecting relatives with State institutions

23 | Original text: Dia do Índio.

and the national society.

Such a condition highlights the need to master both systems and the possibilities of connection between them. Some indigenous scholars raise the importance of a systematized theory of Kaiowá and Guarani knowledge from the literacy system at school. According to them, this would be a necessary condition for not succumbing *vis-à-vis* the non-indigenous way of life – *karai reko*. In this sense, there are different common grounds between the narratives of traditional masters and indigenous scholars.

An example of this is Mr. Atanásio Teixeira's speech. He is also known as *Ava Nhu Moendaju* – a traditional master. He talks about such common grounds with indigenous scholars in the sense of required conditions to enter the school:

In the school, teachers do not teach how they should do so, based on our livelihood [...]. Our traditions have different ways of teaching children to learn our livelihood: the teachers should look for knowledge from shamans or talk a lot with people that understand our traditions to teach according to them. Teachers must learn first and then teach children. That kind of teaching for children is important because in that way children avoid frequent misunderstandings, drinking [alcohol], smoke. As problems urge, for every person, there is a correct way to teach and overall, there is a specific manner for really teaching children. That's the only way children might learn how to live in a society and be a trustworthy person; for each thing there's a correct teaching. (Interview, Mr. Atanásio to Renata Lourenço, July 10th, 2016, free translation)²⁴.

In his speech, Atanásio transpose the Kaiowá moral codes that indigenous authors as Eliel Benites (2014; 2019), Izaque João (2011), Tônico Benites (2009, 2014), Claudemiro Pereira Lescano (2014) and Gileandro Barbosa Pedro (2020) have been trying to systematize. Such codes or foundations must be the agenda for the building of this theory of knowledge Kaiowá and Guarani.

Different other narratives of shamans during the Meeting *Indigenous Knowledges at School*²⁵ at the Indigenous Land “Panambizinho” show efforts by indigenous intellectuals – shamans – in recovering a history with own knowledges at school and the indigenous territory²⁶ is the most important place for most people to live and reproduce as a social group.

When by the first time the author was in the Indigenous Land “Panambizinho” (January 2020) to follow up debates in the project *Teko Joja*²⁷, she realized that almost all the land is leased for large-scale soy and corn plantation. Apparently, the context of an expected dialogue gets more complicated in the context Kaiowá and Guarani People face in promoting self-sustainability for different reasons. In such a context, the school is a space for creative debates on complex issues that generate internal disputes in the communities. Whether or not the school will succeed in this task is

24 | Original text: Na escola os professores não ensinam como deveriam ensinar, no nosso modo de ser [...]. Os nossos costumes têm várias formas para ensinar as crianças para aprender bem o nosso modo de ser: é preciso os professores buscarem conhecimento com os rezadores ou conversar bastante com aquele que entende os nossos costumes, para ensinar conforme eles. Os professores têm que aprender primeiro para depois repassar para as crianças. Este ensino para as crianças é para elas não praticar o desentendimento constante com outro, para não beber na fase de criança e jovem, para não fumar na estrada. Conforme os problemas acontecem, para todos existe o modo adequado para ensinar, sobretudo, para as crianças aprender de verdade. Só assim as crianças vão aprender conviver na sociedade, ser pessoa de confiança, para cada coisa tem ensino adequado. (Entrevista, Sr. Atanásio, 2016, concedida a Renata Lourenço em 10 de julho de 2016).

25 | Original text: *Saberes Indígenas na Escola*. This is a Program in the Education and Ethnical Territory, by the Secretary of Education (in Portuguese, Ministério da Educação, or MEC) that involved schools from the lands occupied by Kaiowá Guarani people in the south area of the Mato Grosso do Sul state, Brazil. This meeting was promoted at the Indigenous Land (Panambizinho) between June 23-25th, 2016.

26 | See BENITES, Eliel. 2020. “Tekoha Neropuã: aldeia que se levanta”. *Rev. NERA* 23(52): 19-38. <https://doi.org/10.47946/nera.v0i52.7187>.

27 | Project coordinated by Eliel Benites and funded by the European Union in partnership with the Organization Image of Life (in Portuguese, Imagem da Vida) and the Center of Indigenous Support (in Portuguese Núcleo de Apoio Indígena, or NAIN) from the Federal University of Metropolitan Dourados with the support of the Federal Public Ministry. The aim is to raise over 500 cases of human rights violations and establish strategies to combat and overcome such violations. The school is again the prime location for such actions.

an open question.

By translating the shamans in that meeting, the indigenous scholar Izaque João explained that the debates about traditional knowledges present the “ideal’ conditions for the reproduction of Kaiowá and Guarani livelihoods. However, the application of an ideal reproduction in the daily lives of Kaiowá and Guarani people at schools, aligned with a generational issue, is challenging and has a low level of adhesion in the school environment. According to the scholar, the new generations do not follow up the matter because the rituals, dances and prays cannot be literally transpose to papers and is necessary a specific training for a person to become shaman. In this aspect the school is an auxiliary to disrupt such tradition but is still a space for debates and attempts to revive the Kaiowá and Guarani foundations in the education of children and young students, even though they are in a constant tension with other values and norms, i.e., the (neo)xPentecostals’.

Izaque João²⁸ explained that new literate leadership and teachers are challenged to develop a theory of knowledge to rethink how to produce and circulate cultural goods with new generations during the schooling age in an indigenous teachers’ training course (field notes). This issue is related to the challenging of building a Kaiowá and Guarani philosophy for the school knowledge. Yet, Izaque João suggests that to maintain a reliable reproduction of knowledge based on the shamans it’s worth electing their followers – a “legacy”, according to João, based on the way to do so. It seems that the challenging issue here is a self-recognition of Kaiowá and Guarani’s cultural goods, including in the school space: apparently this is the project of a group of scholars Kaiowá and Guarani, and professor Izaque João shares this same point of view.

There’s a convergence in several narratives of leaderships at schools that reminds their duty in elaborating own theories, by questioning the non-indigenous way of thinking based on the estrangement of the environment that only human beings might have actual actions. On the opposite side, the Kaiowá and Guarani thinking departs from the premise that all living beings have actions, intentions, desires, and are oriented by guardians that generate life. In this sense, all living beings have their own collectives, languages, and livelihoods – *teko* – in a continuous circular movement connecting all livelihoods in different plans of the cosmos (see Benites, E.; Pereira, 2021).

Izaque João’s research (2011) shows that few institutional spaces is open to the Kaiowá and Guarani livelihood, especially in indigenous schools and even at the university, so it’s worth promoting the Kaiowá and Guarani knowledge in the educational epistemology by teachers for the wellbeing of such groups. Indigenous scholars realized that the University might negotiate the curriculum, but not the ways of teaching. Put in another way, the producing and passing knowledge has direct effects in the contexts of its effective production and passing. Therefore, even the

28 | Izaque João is a deeply careful and hard-working scholar devoted to the understanding of aspects of the ritual life and cosmological issues (João, 2011). Currently, professor João is conducting a PhD research at the University of São Paulo. However, he used to be a teacher and coordinator of the indigenous teachers training course *Ara Vera*, always combining the duties of researcher and political actor in such positions. Professor João also works in movies and text editing about Kaiowá Guarani rituals in a close collaboration with the anthropologist Spensy Pimentel, i.e., the organization and translation of the book *Cantos dos animais primordiais: Guyra guahu ha mymba ka’aguy ayvu*. Editora Hedra. 2022.

ways of knowing must be challenged. The challenging issue for Indigenous People is questioning different fields of knowledge, thinking about how to move forward the indigenous knowledge in the school space, and doing other anthropologies. That way, they can go further in the environments of academic qualification at the same time the dialogue with knowledge from the national society is preserved, also as a way of expanding such references.

Some foundations of indigenous knowledge are activated punctually in some schools – i.e., the *Teko Joja* project coordinated by Eliel Benites – as a point of contact between the school and the traditional knowledge, even though in an environment with several correlations of force and a low understanding about the way of proceeding such contacts. Here, the challenging issue is how to organize the knowledge from own philosophical foundations in a dialogue with non-indigenous knowledge.

Based on the listening and interviews with older people, we can note that life in different expressions cannot be entirely shifted to the school: what can and shall be at school are the Kaiowá and Guarani symbolic and philosophic references, as well as demands due to social issue from the school and the relations with the regional area (i.e., social relations such as work and consumption). According to the indigenous scholars' angle, the school and its mechanisms must be activated as a potential unifying space for the development of future projects, although up to now discussions are initial and with low coalition forces. Debates are still restricted to the indigenous scholars, some traditional leaders, and students from the schools. However, most people, especially the (neo)Pentecostals, have not been touched by such debates nor there is data on how they could react to that.

The indigenous scholars seem to suggest that the Kaiowá and Guarani cultural policies are mediating their own knowledge based on indigenous and traditional livelihoods – *ava reko* – and school knowledge. A concept that eventually might be part of the debate is the actual livelihood – *teko pyahu* or *teko ko'ãngagua* – from an approach of connection between livelihoods. The debate goes back and forth according to varied demands related to the struggle for land, nutrition, health, security, production, sales of food, jobs, transportation, living, schooling, communication, kinship, social relations of children, and so on.

Based on the experience of school education, in the *Teko Joja* project, Eliel Benites expresses several strategies enabling different dialogues within each indigenous reserve or ancestral land that develops educational actions via school. In the pilot experiment with the Panambizinho community, the Kaiowá and Guarani concept *teko joja* adds the Kaiowá livelihood *ava reko*. Departing from such reference, innovative practices to make possible an understanding of actual scenarios. Here, a proper Kaiowá and Guarani theory of knowledge is the challenging issue for solidifying the school content. Therefore, this is a future project that points to positive results of schooling in the last three decades. The “positive” result of schooling seems

to be the possibility or maybe the need of transforming it into another project.

The promotion of such a theory of knowledge in the school environment is the result of a general observation from Kaiowá and Guarani scholars that the schooling they have been submitted is far away from the indigenous knowledge, so they must focus on a rapprochement. Bringing their indigenous own ways of producing and passing on knowledge to the schools would be a condition for new literate generations.

In this sense, Eliel Benites' reasoning is that the school is a privileged space for debates and tacit agreements between different groups of a community. Such a project might be "utopian" – not a problem because utopia is good for life, according to Benites –, but the project points to significant advances to the probably most advanced space for debates involving all aspects of the Kaiowá and Guarani life, although it depends on a constant correlation of forces. The proposal is centered on new content and includes a particular view mode, as well as specific ways of listening and feeling according to the livelihoods of such groups.

Eliel Benites always emphasizes the peculiarities of the way of producing indigenous knowledge as a **method** that activates other fields of perception, besides the rational. According to professor Benites, the word *arandu* is usually translated as knowledge and has such implicit meaning. However, the etymology of this word includes two other smaller words: *ara* (a substantive that unites the sense of time and space) and *hendu* (from the verb "listening"). Therefore, the etymological meaning of *arandu* would be "listen to the time and space": from that, we conclude that the word means to know how to understand and analyze the space of living and the relations from it, including connections with other livelihoods on different levels of existence. The modern reasoning "I think, therefore I am" is far away from the indigenous philosophy.

It's worth noting the indigenous scholars' willingness to arrogate the prominence of processes involving their lives; they "bring home" the knowledge from the broader society and aim to convert it for their own purposes. It's inspiring to see efforts for "pacifying" such knowledge in a way that indigenous scholars assume the position of actors and protagonists conducting a scene, even though at a clear disadvantage and in a challenging context of exclusion and prejudice. Hence, indigenous scholars denounce impositions and historic violence, and recently vindicate the direction of a process involving their lives. Some of them refer to that as a situation they must stand up for themselves in the face of domination and to respond to adversities, reinventing themselves and departing from the Kaiowá and Guarani references that inform their own livelihoods – *ava reko*.

In this sense, Eliel reinforces and introduces other dimensions of a theory of knowledge Kaiowá and Guarani – on which the project *Teko Joja* is based upon. At the indigenous land Panambizinho, such a project is based on the training for teachers and leaders in dialogue with partners whose reflections and actions try to transform

institutional and community actions for new practices on the school floor. Here's a long part of the professor's Eliel speech, a brilliant lesson:

The idea of this project has a history a bit different from *Teko Joja's* and started here at FAIND²⁹, Teko Arandu³⁰. The *Teko Joja* as an idea is part of the Kaiowá and Guarani culture as a philosophy, as *teko*. The word *teko* that means the way of being - something like the word *tekoha*, because there are some philosophical elements, let's say, that orient the Kaiowá and Guarani existence. [...] So we had the idea of starting with three fundamental words that also guide the idea of the Ara Verá³¹ course, the Teko Arandu and the indigenous movement: *Teko*, *Tekoha* and *Ñe'ẽ*³². These are three axes orienting all the movement's curriculum and the course itself. From that, we imagined what would be the *teko*. Actually, *teko* is a road, but this road has a specific feature, the *Teko Joja*. Therefore, the *Teko Joja*, the *teko porã* – a beautiful way of living – has different ways of behaving in the journey in the searching of the sacred, namely the indigenous existence itself. Therefore, it was interesting to pick some ideas to orient the project and observe that how was moving forward non-indigenous modus wherein two indigenous rights observatories took part and a training for leader was proposed to a better understanding of most common Kaiowá and Guarani problems in all aspects. We started by referring to the idea of *Teko Joja*, then strengthening and characterizing it as a project. At Panambizinho land, *Teko Joja* started acting recently as a challenging journey in the actual political context. What exactly is *Teko Joja*? A philosophy, a movement, a movement that harmonizes, a movement that reproduces a community. Therefore, the collective is rather than tight, the result of a movement. *Teko Joja* reflects it as a circular movement with a central power, a central axis surrounded by other issues. Thus, *Teko Joja* departs from this idea and from a cosmological discussion, for instance, the stars. There's a central [idea] on that and other ideas surrounding it that aim to keep connected to centrality of powers, the axis, the **jekoha**, the central issue. However, the idea of movement produces a harmonic collective. The *Teko Joja*, is being ripped by another way of being, the individual. So, the base that has been discussed and reflected with other leaders reflecting with the movement and with the professors, the *Teko Joja* we want. Currently, this is a resistance, a fight for rights. Besides the idea of the project itself, this is a reference of practice and activism as a professor in the indigenous teachers' movement, and as a leader. In line with this reasoning, we can also apply interdisciplinarity in indigenous schools, curriculums in schools and teachers' training, and politically... In sum, this is the philosophical Guarani idea as a guiding element in this moment... (Interview, Eliel Benites, 2020, to Renata Lourenço, free translation)³³.

It's worth noting at professor Benite's interview some central issues that are also frequent in the narratives of other Kaiowá and Guarani scholars and writers. During a lecture at the Union of Dourados City Education Workers³⁴ in 2017, professor Izaque João emphasized the need of establishing a Kaiowá being departing from these Peoples' own references. For children, this must be promoted since an early

29 | Indigenous Intercultural Faculty at UFCD (FAIND).

30 | Indigenous graduation degree at FAIND/UFCD, Teko Arandu.

31 | Indigenous High School for the Kaiowá Guarani people.

32 | Such words-concepts accommodate different meanings. Here is a summary of central meanings to situate the reader unfamiliar with the Kaiowá Guarani ethnography: *Teko* is the way of living/ exist é and might express the idea of life, i.e., *che reko*, my life. *Tekoha* is the place a person lives according to the Kaiowá Guarani livelihood: the time-space na effective practice of *teko* is applied. *Ñe'ẽ* is the word, the language but also the soul that becomes part of a person's body.

33 | Original text: "A ideia do projeto tem uma história um pouco diferente da própria ideia do *Teko Joja*, de quando a gente começou aqui na FAIND, no Teko Arandu. O *Teko Joja* enquanto ideia, já tinha, já existia na cultura guarani e kaiowá como uma filosofia, como *teko*, como uma palavra *teko*, que é o modo de ser, e com a palavra *tekoha* também, porque existem outros elementos filosóficos, vamos dizer assim, que orienta toda a existência dos Guarani e Kaiowá. [...] Daí a ideia de nós começarmos por três palavras fundamentais que orientam também a ideia do curso Ara Verá, do Teko Arandu e do movimento indígena que é *Teko*, *Tekoha* e *Ñe'ẽ*. São três eixos que orientam todo o currículo do próprio movimento e do próprio curso. A partir dali a gente começou a pensar melhor o que seria o *teko*. O *teko*, na verdade, é um caminho, mas um caminho que tem que ter uma característica, que é o *Teko Joja*. Então, o *Teko Joja*, o *teko porã*, que é o belo modo de ser, são vários modos comportamentais no trajeto da busca do sagrado, que é a própria existência indígena. Então, foi interessante a gente pegar

age, because of the origin of ñe'ẽ (the spirit when a child is born): much dialogue with shamans must be promoted so parents can understand how this process will take place. According to Izaque João, when people die, their spirits come back to their places of origin, as birds. Such spirits inhabit children's bodies once they are born and become part of learning, according to the stages of development of a child. Therefore, each person has a proper moment to learn how to behave socially. The knowledge transmission to this bird in this new habitat must start in a "good way": a peaceful environment at home and in the community. When this process takes place in a bad way, this bird gets sick. Therefore, a set of "norms and rules" must be applied so the bird/child does not get "scared" and have peace in the new living environment. The family must make efforts to welcome this "bird" and conduct him properly inside the making up human being/child.

According to Izaque João, this is intimately connected to word formation that gives meaning to all things in all dimensions: the *Nhanderu Vusu ñe'ẽ oguerojera* (the word formation and the meaning of words) sets rules and regulations from one generation to the other, from one person to the other. A word has life, and its meaning comes with experience. A process of word formation was created by *Nhanderu Vusu* and must be applied by the shamans when they teach parents to educate their siblings. The ñe'ẽ mboypy (word formation, building, and definition of the meaning of a word) will define the range of each word in a broader system of meanings: what does a word mean, where and how a word is applied, and what is a word for (for instance, *tekoha* means life and space, *teko marane'ỹ* means decent life or full life, *teko marangatu* means fullness in life). The circular movement of Kaiowá and Guarani human formation has a focus on the *Teko Marangatu* (life in perfection) and activates the *Teko Joja* (reciprocal life, solidarity) and is related to the *Teko Marane'ỹ* (a life without malice, perfectly). Such issues might be marked by disruptions (spells, divorces, family disputes, discordance with leaders, etc.). Such disruptions activate a set of other systems of knowledge/ practices to overcome them, in a way that a human being keeps living a balanced life. According to Izaque João, all those issues imply a set of "rules and regulations" and attitudes for a good life.

The references associated with the Kaiowá and Guarani cosmology connect inhabitants from different celestial patamars and are tied to a concrete dimension of life on Earth – *yvy rupa* –, in a constant process of transformation that requires new arrangements. In the actual context, the reserves raise new kinship promoters (PEREIRA, 2016): besides couples and relatives around couples, also other collectives such as women, young people, religious, teachers, priests, etc. that mediate new ways of organizing. In this context, indigenous scholars pursue to reflect about the contemporary social experience and new ways of commitment in social struggles to produce and strength their collectives. Such researchers aim to activate a set of knowledges from the elderly or from the institutions they are in transit. It's worth

algumas ideias pra orientar o projeto, como o projeto estava enxergando, mas com *modus* não indígena, onde [...] dois polos de observatório de direitos indígenas e aí havia uma formação de lideranças, uma forma para entender melhor os seus problemas, de onde vêm os problemas mais comuns dos Guarani e Kaiowá, em todos os aspectos. A gente começou a referenciar nestas ideias que é o *Teko Joja*, aí foi se materializando e foi se caracterizando como um projeto. *Teko Joja* a gente foi atuar, agora recentemente, no Panambizinho, é uma formação como caminhar neste tempo, hoje, desafiador na conjuntura política. Então o que é exatamente *Teko Joja*. O *Teko Joja*, na verdade, é uma filosofia, é como um movimento, o movimento que harmoniza, um movimento que faz com que a coletividade seja reproduzida. Então, o coletivo não é estável, o coletivo é resultado do movimento. O *Teko Joja*, ele reflete isto, é como um movimento circular, quando tem uma força central, um eixo central no qual rodeiam os outros materiais. Então, ele parte um pouco desta ideia, parte da discussão cosmológica, como, por exemplo, das estrelas. Tem uma [ideia] central e tem as outras que rodeiam a margem, na busca de ficar conectados na centralidade das forças, que é o eixo, que é o *jekoha*, que é o central. Então, esta ideia de movimento que produz o coletivo harmônico, que é o *Teko Joja*, tá sendo esfacelado pelo outro modo de ser, que é o modelo mais individual. Então, esta é uma base que a gente tá discutindo e refletindo com outras lideranças, refletindo com o Movimento, com os professores, o tipo de *Teko Joja* que nós queremos. Hoje, na atualidade, é uma resistência, resistência de luta pelos seus direitos. Então, um pouco nesta linha que é o projeto e não só do projeto, mas que referencia toda uma atuação de militância como professor, como Movimento de professores indígenas, como formador também. E nesta linha, também, a gente pode usar na interdisciplinaridade nas escolas indígenas, nos currículos das escolas de formação de professores, e politicamente também... Então, a ideia filosófica guarani, como elemento norteador de toda atuação política teórica, neste momento que nós estamos vivendo, é isto aí..."

highlighting that each collective or way of organizing has a specific field of relations because of *sui generis* structures, although they share the same set of references available to other collectives. Such a shared context frames all of them in a same social formation: Kaiowá and Guarani, although their collectives have specific features and a particular style, from the shaman to the priest³⁵ (Pereira, 2016; Valiente, 2019).

CONCLUDING REMARKS

The theory of knowledge has a significant number of Kaiowá and Guarani people committed to qualify as scholars and includes varied subjects, such as: land struggle, sustainability, environment, strengthening of collectives, strategies to interact with the national society and its institutions, disruption with colonial relations, and the system of teachers training.

This agenda results from reflections and systematizations of such scholars, is oriented by the need to find answers and develop practices oriented to face problems in the communities and has as reference the knowledge of the elderly whose legacy is at stake. In this sense, this is an engaged theory with the life of collectives that form this new context and are preparing themselves for confrontations and expansion of areas of activity projecting new logics for daily problem resolution. School and research are both spaces for the development of a Kaiowá and Guarani cultural policy that accommodates new forms of political intervention to protect their own livelihoods.

By and large, the indigenous themselves vindicate a prominence for the making of policies of school education, debate and overcome ambiguities, to tame such spaces in parallel to a particular livelihood. After all, these are the people to teach us what must be a liberating education for the society.

Renata Lourenço is PhD in History, professor at the Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, and a researcher in issues related to the indigenous history, indigenous school education, ethnic-racial relations, indigenous movement, and public policies.

AUTHORSHIP: Main author.

FUNDING: None.

Levi Marques Pereira is PhD in Anthropology, professor at the Intercultural Indigenous University, and at the undergraduate programs of History and Anthropology at

34 | Sindicato de Trabalhadores em Educação de Dourados, or SINTED in the original language (Portuguese).

35 | Such positions are interchangeable, which means that a person might present her/himself as a (neo) Pentecostal priest in a moment and as a shaman in another moment, and vice-versa. However, many shamans do not accept such alternance of position and this does not exclude an opposition between (neo)Pentecostal priests and shamans, frequently a tense situation in the villages with mutual accusations. Yet, it's worth mentioning that such opposition might lead to situations such as fires in the *ogã psys*, and the accused of such supposed criminal actions are the opponents of shaman practices.

Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Professor Pereira research indigenous ethnology, kinship, social organization, indigenous lands, and cosmology.

AUTHORSHIP: Co-author.

FUNDING: None.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). 2002. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, Ed. UNESP/Imprensa Oficial do Estado.
- AQUINO, Elda Vasques. 2012. *Educação escolar indígena e os processos próprios de Aprendizagens: espaços de inter-relação de conhecimentos na infância Guarani/Kaiowá, antes da escola, na comunidade indígena de Amambai MS*. Campo Grande, Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.
- BENITES, Eliel. 2014. *Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no Processo de Desconstrução e Construção da Educação Escolar Indígena da Aldeia Te'yikue*. Campo Grande, Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.
- BENITES, Eliel. 2020. "Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta". *Rev. NERA* 23(52): 19-38. <https://doi.org/10.47946/rnera.voi52.7187>.
- BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi Marques. 2021. "Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani". *Revista Tellus*, 21(44): 195-226. <https://doi.org/10.20435/tellus.vi44.745>.
- BENITES, Tónico. 2009. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BENITES, Tónico. 2014. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BRAND, Antonio Jacó. 1993. *O confinamento e seu impacto sobre os Pa'i-Kaiowá*. Porto Alegre, Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre.
- BRAND, Antonio Jacó. 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre, Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre.
- CERTEAU, Michel. 1995. *A cultura no plural*. Campinas, Papyrus.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2002. "Apresentação". In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Rita. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo, Ed. UNESP/Imprensa Oficial do Estado, p. 7-8.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (orgs.).

2016. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo, Ed. UNESP.

FOUCAULT, Michael. 1987. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis/RJ, Vozes.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2016. "A escola como problema: algumas posições". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo, Ed. UNESP, p. 509-517.

JOÃO, Izaque. 2011. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: Origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul*. Dourados, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

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

LESCANO, Claudemiro Pereira. 2016. *Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem*. Campo Grande, Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.

LOURENÇO, Renata. 2008. *A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área de educação escolar (1929 a 1968)*. Dourados, Ed. UEMS.

MARTINS, Elemir Soares. 2020. *Transformações nos papéis desempenhados pelas lideranças tradicionais na Reserva Indígena de Caarapó, a partir da entrada de líderes evangélicos (1980-2017)*. Dourados, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

PEDRO, Gileandro Barbosa. 2020. *Ore Rekohaty (Espaço de pertencimento, lugar que não se perde): Do esbulho das terras à resistência*

do modo de ser dos Kaiowá da Terra Indígena Panambi—Lagoa Rica em Douradina MS (1943—2019). Dourados, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

PEREIRA, Levi Marques. 2004. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu entorno*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

PEREIRA, Levi Marques. 2016. "Levantadores de parentelas kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul: *agency* e atualização de saberes na produção da sociabilidade". In: SILVEIRA, Nadia Heuse; MELO, Cláudia Rocha de; CARVALHO DE JESUS, Suzana (orgs.). *Diálogo com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis, Ed. UFSC, p. 45-78.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

PIRES, Valentim. 2022. *Ore mbo'e ypy omboheko mitã—aproximações aos conhecimentos e práticas para a construção da criança guarani na aldeia pirajuy, Paranhos, MS*. Dourados, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

RAMIRES, Lidio Cavanha. 2016. *Processo próprio de ensino-aprendizagem Kaiowá e Guarani na Escola Municipal Indígena Nandajara Pôlo da Reserva Indígena Te'yikue: saberes Kaiowá e Guarani, territorialidade e sustentabilidade*. Campo Grande, Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.

ROSSATO, Veronice Lovato. 2002. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul—"Será o letrao ainda um dos nossos?"*. Campo Grande, Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.

STENGERS, Isabelle. 2014. "La propuesta cosmopolítica". *Pléyade*, 14: 17-41.
<http://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>.

VALIENTE, Celuniel Aquino. 2019. *Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da Reserva de Amambai, MS*. Dourados, Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.

Received on April 7th, 2021. Accepted on June 20th, 2022.

“Não é só um comprimido!”: conflitos, moralidades e a gestão de um “saber” sobre viver com HIV/Aids indetectável

DOI
<https://doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.2023.185464>

Ricardo Andrade Coitinho Filho

Universidade Federal Fluminense | Niterói, RJ, Brasil
ricardoacf@id.uff.br | <http://orcid.org/0000-0001-8909-7731>

RESUMO

Este artigo busca examinar as tensões, conflitos e ajustamentos que têm sido mobilizados a partir da emergência da indetectabilidade viral para o HIV/Aids, enquanto política global de saúde. A análise parte das diferenças geracionais que, ao serem associadas a outros marcadores sociais, modulam formas de sentir, perceber e vivenciar as experiências cotidianas com HIV/Aids indetectável e, mediante a isso, implicam na produção de enquadramentos políticos. Portanto, se insere num cenário recente de disputas entre gerações do ativismo e que complexifica a centralidade biomédica que ainda permeia a condução da política de Aids. São tomadas como foco de reflexão duas situações etnográficas que fazem parte de um campo mais amplo da pesquisa desenvolvida entre 2016 e 2021 junto à Rede de Jovens + RJ.

PALAVRAS-CHAVE

HIV/Aids, moral, geração, corporalidades, movimentos sociais

"It's not just a pill": conflicts, moralities and the administration of a "knowing" about living with undetectable HIV/AIDS

ABSTRACT This paper tries to examine the tensions, conflicts and adjustments that have been mobilized since the emergency of a viral undetectability to the HIV/AIDS as a global health policy. The analysis begins from the generational differences that, when associated with other social markers, modulate ways of feeling, perceiving and living the daily experiences with the undetectable HIV/AIDS and, thereby, they imply the production of political frameworks. Thus, it places itself in a recent scenery of disputes among generations of the activism and brings complexification to the biomedical centrality still crossing the conduction of AIDS politics. Two ethnographic situations are taken as focus of reflections and are part of a more amplified field of researches developed between 2016 and 2021 in the *Rede de Jovens + RJ*.

KEYWORDS
HIV/AIDS, moral, generation, corporalities, social movements

INTRODUÇÃO

As tecnologias de saúde recém desenvolvidas na esfera científica de controle sobre o HIV possibilitaram uma série de mudanças práticas, que vão da constituição de políticas públicas à ressignificação da percepção sobre viver com HIV/Aids. Constituem-se como desdobramentos de uma agenda de movimentos sociais em torno da aparição da Aids, segundo as diferentes estratégias e produção de enquadramentos desde meados da década de 1980 aos dias atuais. As mudanças que recompõem este histórico do ativismo são reflexos de diferentes adventos – científicos, políticos, epidemiológicos, sociais etc. – que, combinados, conformam o que temos como a atual política de Aids no Brasil.

Não há dúvidas de que a distribuição dos medicamentos antirretrovirais pelo Sistema Único de Saúde é um direito importante que remonta a trajetória dos movimentos sociais em HIV/Aids, como precisam Parker (1997) e Galvão (2000). Porém, é importante por sob a mesa de análise a centralidade e, por vezes, a exclusividade dada à estratégia biomedicalizante que ainda sustenta nas políticas de Aids. Esse apontamento se faz necessário por, pelo menos, três fatores: primeiro, pelos resultados históricos pouco produtivos de políticas centradas em modelos exclusivamente biomédicos; segundo, porque há atualmente outras estratégias que compõem o arsenal político de prevenção ao HIV/Aids; e, por fim, pelo reconhecimento, inclusive científico, de que fatores estruturais e subjetivos constituem diretamente as experiências cotidianas de quem vive com HIV/Aids.

Considerando estas questões, o que implica, o afinamento sobre o caráter biomédico na política de Aids?

Devido ao recorte proposto neste artigo, destacarei brevemente¹, quais fatores favoreceram a consolidação do formato recente em que se encontra a política de tratamento de Aids no Brasil, mais especificamente sobre os insumos medicamentosos. Juntamente a outras modificações que aqui não serão apresentadas, num aspecto mais amplo essas transformações são resultado da ratificação do país à Meta 90-90-90, estabelecida pela Organização das Nações Unidas (ONU) em parceria com a Organização Mundial de Saúde (OMS)². Conforme a meta estabelecida, como política global, os Estados Nacionais ficariam incumbidos de construir meios próprios para garantir “o fim da Aids”. Em termos específicos, ficariam “obrigados” a construir políticas e mecanismos autossustentáveis de permanência ininterrupta do tratamento de “pessoas vivendo com HIV/aids”, com amplo investimento em tecnologias que garantam diagnósticos mais acessíveis e medicações antirretrovirais com maiores índices de tolerância e eficácia.

Em 2013, foi criado no Brasil o Protocolo Clínico e Diretrizes Terapêuticas de Tratamento de Adultos com HIV e AIDS, pelo Ministério da Saúde (Brasil, 2013). Conforme as orientações da Organização Mundial da Saúde, as Diretrizes são

1 | Essa exposição também facilitará a compreensão das situações etnográficas que serão analisadas mais à frente.

2 | Como forma de produzir resultados concretos para esta finalidade, foi desenvolvida uma estratégia, nomeada como Meta 90-90-90, pela UNAIDS (Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/AIDS), em 2014. A aposta central da Meta consiste na ampliação de investimento medicamentoso para tratamento de quem tem resultado positivo para HIV/AIDS, tendo como base os estudos HPTN 052, PARTNER e Opposites Attract Study, anteriormente mencionados. Como estratégia complementar sugere-se o alargamento de informações, testagem e oferta de serviços especializados para pessoas vivendo com HIV/AIDS.

consolidadas pelo uso de medicamentos antirretrovirais para tratar e prevenir infecções de HIV, sendo publicadas no mesmo ano. Neste documento, determinava-se que a terapia antirretroviral, de combinação tripla – Fumarato de Tenofovir Desoproxila (300 mg), Lamivudina (300 mg) e Efavirenz (600 mg) – seria disponibilizada em um único comprimido. Este medicamento ficou conhecido como “três em um” (representado como 3 x 1), cuja fórmula conjugava três medicações antirretrovirais de duas classes diferentes – sendo os dois primeiros “Inibidores Nucleosídeos da Transcriptase Reversa” e o último “Inibidor Não Nucleosídeo da Transcriptase Reversa”. Essas classes, ao serem combinadas, agem diretamente no bloqueio da reprodução do vírus na cadeia de DNA, impedindo, assim, a sua multiplicação e modificação das células de defesa do organismo.

Durante a pesquisa etnográfica, um novo protocolo passou a recomendar a utilização do “dois em um + um” (2 x 1 + 1), que combinava o Fumarato de Tenofovir Desoproxila (300 mg) e o Lamivudina (300 mg) em um único comprimido, a ser administrado juntamente ao comprimido do Dolutegravir Sódico (50 mg)³, que é um “Inibidor de da Integrase”. Como efeito, substituía-se o Efavirenz (600 mg) pelo Dolutegravir (50 mg). Assim, era mantida a utilização de duas classes diferentes, sendo este último voltado para a inibição de replicação do vírus, bem como da capacidade de infectar novas células. Esta combinação está disponível como política de dispensação de antirretrovirais desde 2017, restritamente para pacientes diagnosticados após este período.

À época de divulgação destes protocolos, ativistas comemoraram o feito, na maioria das vezes racionalizando o alcance desse sobre a adesão à terapia antirretroviral para pessoas vivendo com HIV/aids. Muitos interlocutores sinalizaram que a redução do quantitativo de drogas a serem ingeridas não somente facilitaria a inserção dos insumos, como também atenuaria os efeitos colaterais de quem faz ingestão de grande quantidade de drogas, principalmente os estomacais. Também mencionaram que o menor quantitativo possibilitaria o armazenamento e possível uso em ambiente público de forma mais discreta, como um “truque que a gente bota junto com uma vitamina, um colágeno e pronto”.

Como decorrência deste processo, neste artigo é trazido como questão central as tensões em torno dos arranjos que estabelecem uma “nova cultura preventiva em HIV/Aids”, pressuposta pelo uso irrestrito da Terapia Antirretroviral e seu potencial garantidor da condição “indetectável” para o HIV. A “eficácia” que estabelece a “indetectabilidade viral” foi garantida por meio do desenvolvimento de estudos científicos internacionais. São eles: HPTN 052 (2011), PARTNER (2014) e Opposites Attract Study (2017), legitimados pelo selo da Organização Mundial da Saúde (OMS) e do Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/Aids (UNAIDS)⁴. Em 2017, a indetectabilidade viral ganhou forma mais real e o crescente número de evidências científicas possibilitou sua incorporação às políticas de saúde Coerente a esse status,

3 | Ao final de 2021, houve nova atualização, com aprovação da Anvisa, de recomendação para o tratamento, mantendo a administração apenas dos fármacos Lamivudina (300 mg) e Dolutegravir Sódico (50 mg). Esta nova terapia antirretroviral tem sido compreendida por ativistas, pacientes, gestores e profissionais da saúde como mais eficaz e de menor efeito adverso, inclusive à longo prazo. A retirada do Fumarato de Tenofovir Desoproxila (300 mg) garante menor toxicidade renal ao paciente, sem comprometer, com isso, a eficácia do tratamento.

4 | Como resultado da pesquisa que foi desenvolvida, a categoria “indetectável” é empregada neste artigo como uma das estratégias da política de prevenção ao HIV/Aids, a “Terapia como Prevenção” (TcP). Ela compõe o conjunto de estratégias preventivas – conhecida como Prevenção Combinada – que, como a Profilaxia Pré-Exposição (PrEP), tem sido gerenciada de modo a evitar novas taxas de infecção pelo HIV por meio do uso regular de insumos medicamentosos. Esta última, contudo, é consumida por pessoas que não têm diagnóstico positivo para o HIV.

a noção de indetectabilidade viral passou a ser amplamente difundida nos espaços de saúde, como hospitais de referência, centros de testagem e postos de saúde, e no interior do ativismo em HIV/Aids.

Portanto, se insere num cenário recente de disputas de sentidos entre gerações do ativismo em HIV/Aids, sob as quais as experiências cotidianas, diferencialmente sentidas, são política e moralmente gerenciadas como ponto de reflexão sobre a condução da política de Aids. A interseccionalidade, que tem sido operada como perspectiva local de complexificação de saberes, noções e produção de enquadramentos, orienta a análise proposta.

Dada a relevância que incide sobre esta categoria, faz-se necessário explicitar o valor atribuído à indetectabilidade, a partir de três frentes principais de interpretação. Em termos biomédicos, indetectável é o indivíduo que conseguiu “neutralizar” a replicação do vírus HIV sobre o seu sangue, a um nível tão mínimo (no Brasil o protocolo é de <40 cópias/mm³), que a quantidade do vírus não consegue ser suficiente para “transmissibilidade”. Também, as cédulas T CD4 e CD8, componentes auxiliares do grupo de linfócitos, deixam de ser atacadas pelo vírus, de modo que o corpo não adocece por Aids.

A dimensão política em torno da indetectabilidade viral estabelece uma analogia entre a potencial “intransmissibilidade” que dela advém e o chamamento do “fim da Aids”. Ou seja, o “fim” empregado na atual política global é da Aids como epidemia, a partir da perspectiva de promoção da condição indetectável ao maior número de pessoas que vivem com HIV/Aids que, por sua vez, não transmitirão o vírus.

Dentro do trabalho pedagógico desempenhado pela *Rede de Jovens+RJ*, como também por outros espaços do ativismo em HIV/Aids, se tornar indetectável corresponde a uma posição máxima a ser adquirida, numa lógica pautada por um compromisso ético de “cuidado”. Por isso, remete a um complexo feixe de contradições e “ajustes de conduta”, como forma de aproximar os sujeitos dos limites normativos de uma identidade “normalizada”, mais do que uma busca pela noção saudável da saúde (Coitinho Filho, 2021a). Assim, diferentemente do que se poderia supor, como um dado a priori, constitui-se por meio de disputas de sentidos e de ampla negociação pelos seus membros.

Os dados analisados são resultados de uma pesquisa de doutoramento, realizada entre 2016 e 2021, cuja etnografia foi desenvolvida a partir do intercurso de certos interlocutores, membros da Rede de Jovens+ RJ, que politizavam suas experiências de forma interseccionada ao HIV/Aids “indetectável”⁵ Como aposta central, estes sujeitos visavam borrar noções estanques sobre viver com HIV/Aids, presentes não apenas no senso comum, mas também em um “discurso oficial” biomédico e político que permeia o mundo social da Aids (Valle, 2008) e que estabelece tipos ideais de conduta para as “pessoas vivendo”.

5 | Para a discussão ora proposta, o marcador geracional é tornado central, em razão dos dados etnográficos que referenciam a análise).

Algumas mudanças na organização política da Rede de Jovens + RJ (cf. Cunha, 2018) aproximou, aos espaços de tomada de decisão e de maior visibilidade nas instâncias de poder, pessoas que tinham como características a origem e vivência em lugares da periferia, sendo majoritariamente pretos e pardos e que faziam parte de coletivos e/ou participavam de estudos acadêmicos nas ciências humanas e/ou da saúde⁶. Esse novo perfil representou significativas mudanças em torno dos enquadramentos no ativismo dos “jovens da rede”, principalmente pela emergência da categoria biomédica “indetectável” e seus usos políticos.

Cabe destacar que não há precedência dos jovens no movimento social em HIV/Aids, embora estes sejam levados à evidência pela forma como se espera que deem continuidade ao ativismo político e, sobretudo, pela mobilização de estratégias e demandas públicas, que se diferenciam dos demais. Conforme destaca Cunha (2014), a emergência do “Jovem Vivendo com HIV/Aids”, como um “novo personagem” da Aids, faz parte de um investimento político-moral na política de Aids, instituído por meio de diferentes estratégias educacionais. A autora destaca que, embora seja requerida e incentivada a participação dos jovens nesta seara, as estratégias são enredadas por “certos modos de produzir, moldar e modelar” (Idem: 93) a atuação deles.

Assim como identificado por Aguião (2014) e Carvalho e Carrara (2015), compreendo a emergência e/ou novas formas de participação social nestes espaços de interação socio-estatal como características das políticas de governo de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, ambos do Partido dos Trabalhadores (PT). A abertura propiciada por esta nova forma de governo, foi fundamental na articulação de convenções, reconfigurações e nexos relativos à expansão do escopo, em conteúdo e forma, do ativismo em HIV/Aids. Inclusive, será o rompimento a este modo de governo, a partir do golpe em 2016, que engendrará instabilidades nos segmentos do movimento de Aids e, conseqüentemente, a busca pelo consenso de uma nova agenda e formato de atuação ativista, já tendo a indetectabilidade viral como mote central de disputas de sentidos e mobilização ativista (Coitinho Filho, 2021b).

Ancorado numa perspectiva antropológica voltada para a ênfase sobre o caráter relacional e multivocal que integra a experiência cotidiana de políticas públicas (Langdon; Grisotti; Maluf, 2016), me aproprio de algumas situações vivenciadas em campo para abordar a relação que há entre as políticas públicas pautadas em evidências científicas e as micropolíticas dos interlocutores da pesquisa – suas vivências e o modo como as politizam.

Entendo assim que, para além da produção de ajuda mútua, ativismo e sociabilidade, a Rede de Jovens+RJ constitui-se como um campo discursivo de disputas e que atua por meio de diferentes estratégias de visibilidade. Por isso, quando os jovens vivendo com HIV/Aids se colocam em diálogo com outros atores do movimento de Aids, sobretudo quando marcados por fatores geracionais, provocam

⁶ |Ao longo da tese pude explorar mais detidamente as mudanças ocorridas na Rede de Jovens + RJ e, sobretudo, as principais implicações que isso significou em termos de reorganização e condução política (cf. Coitinho Filho, 2021a). Cabe destacar, dentre elas, a mudança geográfica dos locais de encontro mensal da Rede de Jovens + RJ, saindo da região central do Rio de Janeiro para bairros mais periféricos, e das diretrizes para desempenhar funções de gestão no interior deste espaço e a utilização de linguagens e estratégias direcionadas para o público jovem, que culminaram na modificação do perfil predominante dos participantes.

fissuras num discurso que se quer hegemônico, se revelando como importante ator social e político na coprodução (Jasanoff, 2004) de saberes, políticas e práticas. A emergência da indetectabilidade viral provocou que muitas dessas noções, há muito engessadas, revelando seus fragmentos, alterando a produção de enquadramentos dentro do movimento em HIV/Aids.

ENTRE NEGOCIAÇÕES E DISPUTAS: A “NOVA REALIDADE” DE VIVER COM HIV/AIDS INDETECTÁVEL E O CARÁTER GERACIONAL NO ATIVISMO

Recorro aqui a uma atividade promovida no Rio de Janeiro, em 2017, na qual participantes de diferentes segmentos do movimento social em HIV/Aids e outros atores que atuam de modo correlato a este – na medida em que os interlocutores da minha pesquisa não se identificam estritamente como movimento social –, reuniam-se para discutir e projetar ações em torno do 1º de dezembro, Dia Mundial de Luta contra a Aids. Conforme já mencionado, o trabalho de campo foi conduzido a partir dos eventos promovidos pela *Rede Jovens+RJ*, mas, principalmente, pelo fluxo de alguns interlocutores-chave, que agregam noções e pautas do movimento de HIV/Aids com outros movimentos sociais, como o feminista, racial, LGBTI+ e universitário.

O contexto sociopolítico do país, que já acenava para um cenário de repressão a manifestações, acentuou a vigilância sobre movimentos sociais com pautas consideradas “de esquerda” a partir do processo de impeachment da presidente Dilma Rousseff. Neste ínterim, mediante a propositura da PEC 241/55 de 2016, acaloraram-se as emoções no que se referia ao papel dos movimentos sociais em HIV/Aids para a construção de uma agenda pró-direitos (Coitinho Filho, 2021b)⁷.

Desta forma, a pauta passou a ser dedicada ao impacto econômico, compreendido como mote de ampliação das desigualdades sociais no país e, conseqüentemente, de aprofundamento das dificuldades de acesso e/ou permanência das políticas de saúde em HIV/Aids (Farmer, 1996; Inhorn e Brown, 2004). Essa temática permeia os enquadramentos políticos de movimentos sociais em razão da histórica minimização da pauta sobre desigualdades sociais na construção e reavaliação de políticas de saúde global.

Em situação análoga, contribui à argumentação aqui defendida a análise de Márcia Grasotti (2016) sobre a epidemia do Ebola. Foi somente quando os casos da epidemia romperam as fronteiras dos países africanos, passando a atingir também os Estados Unidos e a Europa, que esta questão passou a ser encarada como um problema de saúde global e, em consequência, foram construídas medidas – pesquisas, vacinas, políticas – para a sua contenção. As milhões de mortes por diarreia ocasionadas no continente africano pela epidemia de Ebola eram, até então, negligenciadas. Como também foi o caso da Aids, anteriormente mencionado.

O que se esperava deste momento era a elaboração de um documento, mas,

⁷ | PEC é a sigla para Proposta de Emenda Constitucional, elaborada a fim de alguma parte específica de matéria constitucional, à luz de novas interpretações, sem, para tanto, precisar convocar uma nova constituinte. Neste sentido, a PEC 241/55 de 2016 foi proposta como medida de limite de gastos públicos à variação da inflação. Este novo regime fiscal de controle dos gastos gerou ampla discussão e mobilização política de diversos setores e movimentos da sociedade civil, visto que o limite de gastos com previsão na inflação decresce a demanda mínima para determinadas pastas, como é o caso da “saúde” e da “educação”. A medida foi iniciada já no ano de 2017, com liberação de recursos primários, acrescidos pela correção no percentual de 7,2%, com exceção da “saúde” e da “educação”. O ano de 2018, teve como base a inflação entre os períodos de junho de 2016 e junho de 2017. Para obter acesso à proposta, suas modificações e o texto final, acessar o site: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/127337..>

sobretudo, de uma racionalidade que fomentasse novas abordagens de enfrentamento ao HIV/Aids, que se pretendia “mais unificada”, “representativa da realidade brasileira” e que fosse, principalmente, “proativa”.

As falas iniciais, feitas por representantes com grande visibilidade e “tempo” no universo político da Aids – escolhidas já na intenção de demarcar a seriedade sobre o assunto e a posicionalidade dos sujeitos que a enunciavam – acentuavam um temor pelo que poderia estar por vir. Dentre as temáticas levantadas, todas relativas ao acesso às políticas públicas de saúde que se relacionam, direta ou indiretamente, às pessoas vivendo com HIV/Aids, destacaram-se as novas tecnologias de saúde, o acesso gratuito e de qualidade aos antirretrovirais, a permanência do Sistema Único de Saúde, pesquisas e disponibilização de novos medicamentos etc. De uma forma geral, as preocupações, o medo e outras emoções que compunham as falas, evidenciam a dimensão da vulnerabilidade associada a estes sujeitos.

No entanto, a construção narrativa destas falas se caracterizou, inicialmente, por dispositivos de acusação entre os presentes, compreendidos como parte representativa do movimento social em HIV/Aids. A percepção sobre agenciamentos sociais e novas formas de pensar a vulnerabilidade e a qualidade de vida das pessoas vivendo com HIV/Aids como demandas políticas estavam marcadas pela distinção geracional entre os presentes, numa perspectiva mais geral, e, por outros marcadores sociais, como raça, classe, gênero e sexualidade, menos dimensionados.

Simões (2018), ao analisar mudanças e continuidades na articulação entre homossexualidade masculina e a epidemia de HIV/Aids, reflete sobre aspectos que, por fazerem parte de distintas “sensibilidades geracionais” (Henning, 2014), demarcam e produzem vivências diferenciadas entre os sujeitos na experiência de viver com HIV/Aids.

As mudanças decorrentes dos avanços tecnológicos para tratamento e prevenção ao HIV/Aids revela diferenças entre os sujeitos que viveram antes e após esse marco, em 1996. Para o primeiro grupo, que faz parte da “velha Aids”, o enfrentamento da discriminação, o adoecimento e morte causados pela aids, o temor pela falta de compreensão sobre o vírus e a doença e a ausência de políticas provoca um sentimento de trauma numa trajetória de vida que é marcada pela experiência daqueles anos iniciais da epidemia (Zamboni, 2014). Para estes sujeitos, há uma sensação de nova fase da epidemia, ou “nova Aids”, dadas as implicações da Terapia Antirretroviral (TARV) sobre o controle do vírus pelo organismo e seus resultados na gestão do cuidado de jovens que vivem com HIV/Aids. É como se o fato de não terem passado pelas angústias daquele contexto inicial os posicionasse num lugar privilegiado e, por isso, menos preocupados com o curso das ações ativistas.

Dados das pesquisas de Henning (2014), Zamboni (2014) e Simões (2018) conferem uma demarcação da diferença entre as gerações de pessoas vivendo com HIV/Aids, em que o “esforço de transmissão das experiências” dos mais velhos, por

serem percebidas como pouco apreciadas pelos mais jovens, resultam em embates e mesmo depreciação de um grupo para com o outro.

Somados a essas análises, apresento a seguir, uma das situações etnografadas que expõem o que venho destacando nesta seção.

[Carlos] Eu pergunto a vocês. Onde estão os jovens aqui nesta manhã?

Rio de Janeiro, praia, noitada, curtição [...] o que vocês imaginam?

[Augusto] É exatamente isso que venho falando. Os jovens de hoje não sabem o que é viver com medo de morrer amanhã. Não viveram o que nós vivemos e, por isso, não sabem o que é lutar, literalmente, para se manter vivo. Não viveram aquele momento em que você, de repente, tomava conhecimento da morte de algum conhecido ou amigo e, logo no dia seguinte, de mais outro, e outro, e assim sucessivamente. O que a gente sabia era apenas que a qualquer momento poderia ser um de nós.

[Simone] E aquela foto estampada do Cazuzo! A manchete daquela época ainda vem na minha cabeça, mais pra lembrar mesmo que os tempos são outros.

[Marcos] O problema é que esse tempo mudou, gente! Graças a Deus, é claro. A gente não vive mais isso e eu nem sei se ficar lembrando disso vai ajudar em alguma coisa. É preciso entender o hoje, o agora.

[Augusto] Os tempos são os mesmos! Nada mudou [...] quer dizer, pouca coisa mudou. E o que mudou fomos nós que provocamos a mudança. Nós saíamos nas ruas, dávamos a nossa cara, enfrentávamos o estigma do preconceito da Aids, ali mesmo na nossa cara, todos os dias.

Eu não sei como se faz para entender o hoje e o agora, se não for através de um pensamento que nos faça compreender todo o processo. E é exatamente nisso que estamos pecando. Deixamos tudo para os jovens, para os “militudos” da era digital, para os “closeiros”. Porque os jovens só querem é isso.

Eu realmente fico indignado! Eles não tentam, minimamente, compreender a importância do que nós já fizemos, como forma de seguir adiante. Veja só: hoje em dia basta tomar um comprimido e você está a salvo. Na minha época eram mais de 20 comprimidos por dia, com efeitos que me deixavam quase morto e sem a esperança de um amanhã, de uma vida. É por isso que eles não se preocupam, porque não precisam mais.

[Simoni] Sem falar que hoje só querem “pele na pele”, porque sabem que tem um comprimido que resolve tudo. Vão pra balada, bebem, transam e não se preocupam com nada além do próprio prazer.

(Cadernos de campo – Rio de Janeiro – novembro de 2017).

A discussão parecia ter identificado o que lhes parecia o problema central: os jovens e a forma pela qual estes constroem estratégias de agenciamentos políticos no contexto atual, reconfigurando, assim, o que nomeiam como ativismo dos movimentos de HIV/Aids.

É importante destacar que as categorias “militudos” e “closeiros” foram acionadas de forma acusatória numa retórica que buscava distinguir modos de ativismo. Para além da temporalidade, expressa em “nossa época” e “os dias de hoje”, são também inscritos sobre os corpos e as subjetividades experienciadas em torno do HIV/Aids uma marca que visa destoar as diferentes formas de agenciamentos políticos.

Por fim, e não menos importante, destacou-se a nova concepção sobre o HIV (já diferenciado da Aids, que era, à época, associada à morte) a partir das novas evidências científicas sobre o uso medicamentoso da terapia antirretroviral e das tecnologias associadas a este. Para tanto, firma-se a ideia que “hoje em dia, basta tomar um comprimido”.

Outras questões foram sendo apresentadas ao longo da discussão feita na parte da manhã dentro daquelas temáticas anteriormente mencionadas. As anotações feitas em um data show apontavam para a consolidação de ações a curto, médio e longo prazo que, definidas, moveriam a construção de agendas dentro dos segmentos representativos do movimento de HIV/Aids. Na parte da tarde, contudo, a presença de quatro jovens da *Rede de Jovens + RJ* provocou uma redefinição da condução da atividade que havia sido dada até aquele momento.

Após a fala inicial, de retorno às discussões, foi recolocada a necessidade de interlocução dos representantes presentes, a fim de promover uma narrativa que contemplasse o que foi nomeado como “realidade das pessoas vivendo no estado do Rio de Janeiro”. Relatos de fracionamento de medicação – que deveriam ser entregues para o período mínimo de um mês e estavam sendo disponibilizadas para período semanal ou quinzenal, a depender da unidade de retirada –, exposição da identidade sorológica por profissionais de saúde, dificuldades para marcação da primeira consulta ou consulta de rotina/retorno com médico infectologista, demora para realização de exames, cancelamento de gratuidade no transporte público etc., foram mencionados como problemas enfrentados no Rio de Janeiro (neste caso, só haviam representantes do município).

A intenção destas “denúncias”, em específico, visava a construção de um documento que mapeasse as Unidades de Saúde com os problemas relatados para a marcação de uma reunião do movimento social em HIV/Aids com a Secretaria Municipal de Saúde. Desta forma, o que se esperava era a resolução dos problemas, a partir das demandas coletadas.

Os jovens presentes apresentaram relatos semelhantes aos mencionados acima, o que foi percebido como contribuição relevante para a construção do referido documento. Eles reintroduziram uma discussão apresentada na parte da manhã sobre adesão à terapia antirretroviral, a partir da complexificação de fatores que implicavam diretamente sobre ela. Desdobrou-se, neste momento, o que já havia sido mencionado no período da manhã.

Augusto, homem branco, com aproximadamente 50 anos de idade, de identidade gay, morador da zona norte do Rio de Janeiro e que vive com HIV/Aids há 23 anos, reproduziu a mesma fala da manhã. Nesta oportunidade, além de minimizar a problemática em torno da adesão à terapia antirretroviral e culpabilizar os jovens, em geral, pela disseminação do vírus – na medida em que acredita ser o fato de não terem vivido as décadas de 1980 e 1990, em que a morte era atrelada ao HIV, o fator

motriz para não se prevenirem – também se utilizou da fala para questionar a forma como têm sido levantadas temáticas outras que, segundo ele, “não cabem aqui”.

Ele se referia a questões relativas à LGBTIfobia, ao machismo, racismo, sexismo, às questões de classe, geração e espaço/território etc. Em sua fala mencionou que “o problema é que agora tudo é ‘mimimi’. E que [devido a isso] o foco tá sendo desviado para falar de outras coisas que não contribuem para resolver o que se propõe”. Ele afirmou enfaticamente que “a gente aqui fala sobre HIV/Aids e ponto”. E continua:

Nos anos 80 [1980] e 90 [1990] a gente não sabia se iria dormir e amanhecer vivo. Lutamos dia após dia, fomos às ruas, fizemos acordos, brigamos com o pessoal do governo, exigimos direitos. Perdemos pessoas que estavam ao nosso lado instantes anteriores de morrer. Agora, a galera que chegou, principalmente os mais jovens, já com tudo pronto e fazendo uso de apenas um comprimido diário que logo fica indetectável, quer fazer “intervenção”, militância pela internet e aguardar que os direitos permaneçam, ou seja, adquiridos por si só.

(Cadernos de campo – Rio de Janeiro, novembro de 2017).

Pode-se observar que o modelo biomédico é normativo, a ponto de que os usuários das políticas públicas, e não apenas seus formuladores, ratificam um lugar privilegiado à racionalidade biomédica. Não que se esteja aqui negando ou minimizando a eficácia ou a relevância dos advogados biomédicos. No entanto, cabe destacar que ignorar outros elementos estruturais e o modo como os sujeitos percebem, valoram e os experienciam, enquanto sujeitos participativos, não contribui para a real avaliação do alcance das políticas públicas.

Como objeto de questionamento, dois dos jovens presentes imediatamente solicitaram a fala. Em uma exposição oral que se complementava uma à outra, apresentaram uma série de argumentos que colocavam em xeque a fala anterior. Dentre os argumentos, vê-se a seguir a forma como articularam a devolutiva e contribuíram para a discussão.

Primeiramente, condenaram a culpabilização da juventude pelo aumento expressivo dos casos de diagnóstico em HIV/Aids, ainda que este segmento seja o mais atingido atualmente, conforme os dados disponíveis abaixo. O registro do Boletim Epidemiológico de 2018 (cf. Figura 1), que tem como referência os dados notificados entre 2007 e 2017, demonstram que, no perfil etário, jovens entre 20 a 29 anos são os de maior expressividade em novos diagnósticos, com grande acentuação, se comparados ao período inicial, composto de adolescentes entre 13 e 19 anos.⁸

8 | Para acesso ao referido documento, acessar: <http://www.Aids.gov.br/pt-br/pub/2018-boletimepidemiologico-hivAids-2018>. Acessado em: 17/03/2019..

Figura 1. Crescimento dos casos de notificação de infecção por HIV no Brasil segundo diferentes grupos etários entre 2007 e 2017. Fonte: Brasil (2018).

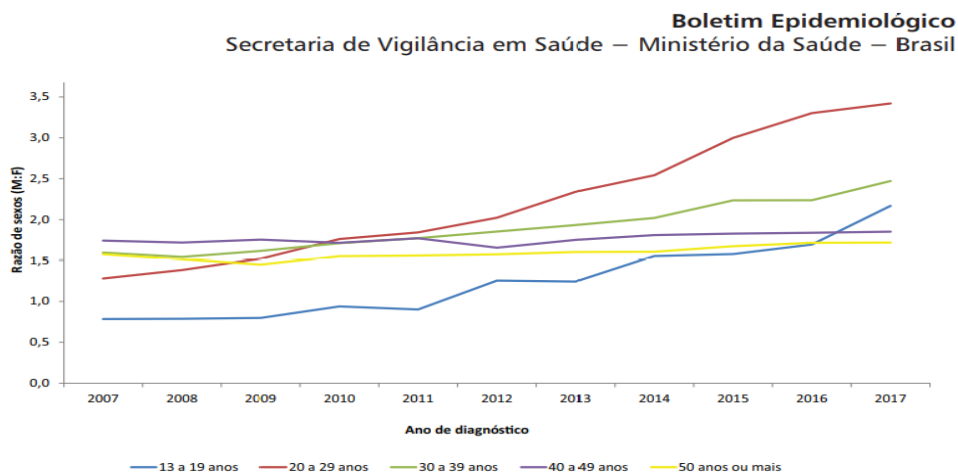


Figura 8 – Razão de sexos segundo faixa etária, por ano de diagnóstico. Brasil, 2007 a 2017*.

Fonte: Sinan; Siscel/Sidom; SIM.

Nota: (*) Casos notificados no Sinan e Siscel/Sidom até 30/06/2018; no SIM, de 2000 a 2017.

Neste aspecto, na discussão mencionada, os jovens destacaram que a ausência de políticas públicas e de ações voltadas para adolescentes e jovens eram dirimidas numa tentativa de deslocar do Estado a responsabilidade que lhe cabe. Lembraram, neste ínterim, que as campanhas de carnaval e de 1º de dezembro, realizadas na grande maior parte das vezes por ONGs financiadas pelo governo (Galvão, 2000 e outros) e/ou por parceria com movimentos sociais LGBTI+ e de HIV/Aids, são as únicas que falam mais abertamente sobre a problemática, mas num período muito específico e insuficiente.

Dito isto, mencionaram a importância de uma educação em saúde sexual que seja contínua e que não seja “prensada” em moralidades religiosas ou numa cultura do medo (Terto Junior, 2015). Neste sentido, atentavam para a necessidade de ações sociais em educação, comunicação, cultura e política que visassem o enfrentamento do estigma social relacionado ao corpo, ao sexo, às liberdades individuais e à construção de identidades, que produzissem nexos com as vulnerabilidades às novas taxas de infecção de HIV, bem como ao adoecimento por Aids.

Quanto à minimização da problemática que envolve a adesão à terapia antirretroviral, João, que é um jovem negro, gay e morador da Zona Oeste do Rio de Janeiro, envolvido com movimento social negro da periferia, fez uma importante colocação. Nesta oportunidade, mencionou que a adesão à terapia antirretroviral estava sendo pautada por uma “visão essencializada” e “acortinada por uma forma não coerente com o contexto e a cultura vigente”.

Caracterizou, assim, que a noção de que “hoje em dia é mais fácil, pois é só tomar um comprimido”, mascara os desafios que viver com HIV/Aids ainda

representam, mesmo num momento temporal em que o diagnóstico não é mais lido, necessariamente, como “sentença de morte anunciada”. E, que, por fim, essa perspectiva se dava pelo fato de que se acreditava que falar de HIV é algo atemporal, flexionado apenas quanto à inserção das novas tecnologias sem, no entanto, compreender a forma como, mesmo estas, impactam na vida cotidiana das pessoas.

Diretamente relacionado à adesão à terapia antirretroviral está o que foi caracterizado como “questões outras”, acima descritas. No entanto, conforme já apresentado, não há um consenso neste quesito, sobretudo por quem participou do ativismo em HIV/Aids nos vinte primeiros anos da epidemia.

No que se refere à temática em tela, entretanto, João fez uma importante consideração. Ele disse:

Não é só um comprimido, ainda que seja só um, para os novos diagnosticados [à época, a utilização do 3 x 1 estava restrita para novos pacientes. No entanto, a quantidade de insumos medicamentosos já era reduzida ao nível comparativo feito por Augusto, referente aos primeiros anos da epidemia], e mesmo que o fosse para todos nós aqui presentes. Mas eu preciso dizer a vocês que ter adesão não é só tomar um comprimido todo dia e, principalmente, que o discurso da militância não pode se utilizar desta ideia que contribui para mascarar a necessidade de uma política pública, na medida em que isso não está sendo pautado como um problema social. Não é só um comprimido e não seria isso o suficiente mesmo. Me parece que são vocês, e não nós jovens, que estão acatando com muita passividade e satisfação o que o “Estado dá” [fez o símbolo das aspas com as mãos]. Somos nós que temos protagonizado novas necessidades das ‘pessoas vivendo’, que são mais específicas e aprofundadas. Vocês precisam compreender que a luta que vocês iniciaram foi muito importante, mas que precisa ser modificada, inclusive a forma em que a pensamos estrategicamente. As pessoas que estão lá [nas instituições de saúde, como Ministério da Saúde, Secretarias estaduais e municipais de saúde, Organização das Nações Unidas e UNAIDS, por exemplo] também são outras.

(Cadernos de campo – Rio de Janeiro, novembro de 2017.).

E foi complementado por Elisa:

Recentemente, eu ajudei um jovem que estava sem trabalho e que por isso, não tinha o que comer. Já ouvi inúmeros relatos de pessoas que estão passando por depressão pós-diagnóstico, em alguns casos, mesmo o diagnóstico sendo de mais de anos. Convivi com uma mina, que nasceu com HIV, que era espancada pelo companheiro dela. Vi muitos jovens morrer, porque não conseguiam administrar a vida pessoal com o fato de ter contraído o vírus.

Pensa nas pessoas desempregadas neste país e que estão passando necessidades para ter o que comer; nas pessoas que tomam um monte de outros comprimidos para outros tratamentos e tem que conciliar com os antirretrovirais; nos moradores de rua, nas trans que usam hormônios corporais, nas crianças que ainda nascem com HIV [...] imagina o efeito que os ARVs [antirretrovirais] fazem nestas pessoas. Eu mesma, em tanto tempo de militância, já desisti e já fui ajudada. Ao longo desse tempo, tenho marcas

no meu corpo [aponta para as bochechas e para as pernas, resultado da lipodistrofia], meus olhos são da geração que tem como fundo o amarelado. Quantas vezes me questionei quem era a real culpada, do tipo, olhar pro comprimido e ver nele um mal, que me faz lembrar quem eu sou.

Vocês ainda vão insistir que é mesmo só uma questão de querer ou não tomar um comprimido e que essa problemática está a nível pessoal?

(Cadernos de campo – Rio de Janeiro, novembro de 2017).

As três contra-argumentações feitas por João e Elisa denotam a diferença de perspectiva que há entre as gerações que dialogavam sobre as (novas) abordagens e o enquadramentos do ativismo em HIV/Aids e, principalmente, que conduziam o que compreendem e demandam politicamente como direitos à saúde.

A noção em torno do “é só tomar um comprimido” revela uma assimetria das interações políticas entre os segmentos que compõem o campo discursivo da Aids, que, pautadas por uma ótica geracional, culpabilizam os jovens. Mais ainda, é necessário destacar que a produção de uma agenda sobre “prevenção ao HIV/Aids”, que tem centralidade nas ações desenvolvidas em torno do 1º de dezembro, reproduz estereótipos sociais e é moralmente dotada de valor.

Os discursos produzidos pelos jovens enquanto regimes de visibilidade repercutem uma série de outras disputas internas, que acontecem na Rede de Jovens+ RJ. Fazem parte de negociações e conflitos que visam estabelecer uma narrativa política sobre jovens vivendo com HIV/Aids do Rio de Janeiro, por meio da politização das singularidades que marcam suas experiências coletivas.

Torna-se produtivo, neste contexto, problematizar o marcador geracional mobilizado por alguns segmentos ao demarcarem as ações dos “jovens”. Mais do que se referir ao pertencimento a um grupo etário em si, o que está em jogo é a forma como “outras narrativas”, complexificadas por meio de “novos” nexos de articulação, são produzidas e politizadas dentro deste campo.

Esta forma de diferenciação entre “o nós” x “os jovens” representa “lugares” que são acionados como práticas discursivas (Brah, 2006) produzidas em razão das demandas que estes últimos defendem e que são lidas como algo que “não cabe aqui”, nas relações sociopolíticas do movimento social em HIV/Aids.

Há uma outra lógica organizadora destes conflitos que se relaciona – em termos de aproximação e de afastamento – da perspectiva geracional de quem a aciona. É o que Brah (2006: 362) compreende enquanto a “diferença como relação social”:

[Um] grupo geralmente mobiliza o conceito de diferença neste sentido quando trata das genealogias históricas de sua experiência coletiva. De fato, diferença e comunalidade são signos relacionais, entretecendo narrativas de diferença com aquelas de um passo e destinos coletivos compartilhados.

Esses “lugares” que são afixados, na realidade, se compõem pela fluidez do discurso, ainda que pautados por diferentes temporalidades sobrepostas. Semelhante à análise de Carmo (2018), em sua pesquisa de doutoramento sobre os ideais de “autonomia” e “horizontalidade” entre participantes do *Rolê Feminista*, pude perceber que a diferenciação discursiva não se determina pela idade de quem o enuncia, mas pela relação com o ideal do que representa o “novo”.

CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE 1º DE DEZEMBRO

Um dos consensos possíveis, resultado da discussão acima, foi a utilização de abordagens multicêntricas como estratégia de visibilidade da prevenção ao HIV/Aids. Em todos os anos anteriores, desde quando iniciei minhas primeiras aproximações neste campo, as atividades desenvolvidas pelos interlocutores da pesquisa eram realizadas exclusivamente na Cinelândia, em razão da localização central e de grande integração entre transeuntes. Porém, a centralidade atribuída a esta região passou a ser questionada, na medida em que parte expressiva do perfil de pessoas consideradas vulneráveis e com baixo acesso a informações e cuidados com a saúde não circulava por ali. As atividades passaram a ser descentralizadas para outras regiões da cidade do Rio de Janeiro.

Neste sentido, acredito que a descentralização pode oferecer mais oportunidades de conhecimento sobre prevenção, por meio da visibilidade temática, mas também pelo alcance das atividades promovidas por/para este público. No entanto, esta estratégia só se tornou possível na campanha do ano seguinte, devido à necessidade de maior articulação com setores públicos e privados, bem como dos movimentos sociais em HIV/Aids.

Neste sentido, na campanha de 1º de dezembro de 2018, além dos stands de testes rápidos e de vacinação de Hepatite B, disponibilizados pela prefeitura municipal do Rio de Janeiro, em parceria com ONGs que fazem testes rápidos e *acolhimento*⁹, também foi oferecida uma programação com atividades produzidas pelos ativistas do movimento social em HIV/Aids.

Em razão da aproximação com alguns interlocutores e da minha perspectiva analítica em torno dos “marcadores sociais da diferença”, optei por acompanhar as atividades desenvolvidas por um grupo de jovens, em articulação com os demais segmentos organizadores, que foram para o parque central de um bairro de grande proporção populacional no chamado subúrbio, na zona norte do Rio de Janeiro.

Duas ONGs, promovidas por meio de financiamento privado, realizavam, à parte dos stands da secretaria municipal de saúde, testes rápidos e *aconselhamento*, em meio ao som de música eletrônica alta. Uma delas, identificava-se por meio de

9 | Neste contexto, o acolhimento consiste numa abordagem inicial, com maior concentração de esforços para a entrega de resultados dos testes rápidos. A intenção se desdobra entre fornecer informações relativas à prevenção, principalmente sobre as profilaxias (PrEP e PEP), e à camisinha, mas também criar um ambiente favorável para um possível diagnóstico reage, no qual o sujeito poderá se sentir “entre iguais”.

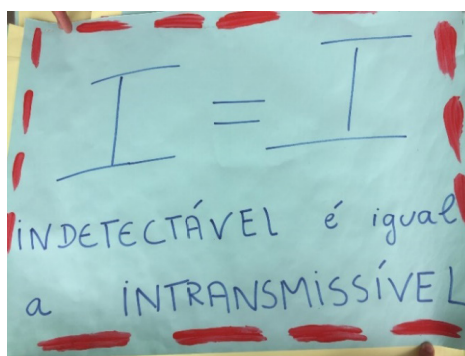
equipe uniformizada e a outra, com camisa específica da campanha. Enquanto a primeira chamava atenção por meio de homens brancos com os corpos atléticos, a segunda recorreu ao trabalho, já realizado periodicamente, de drag queens montadas.

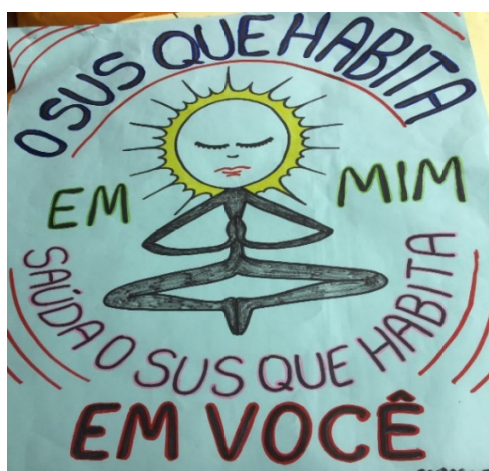
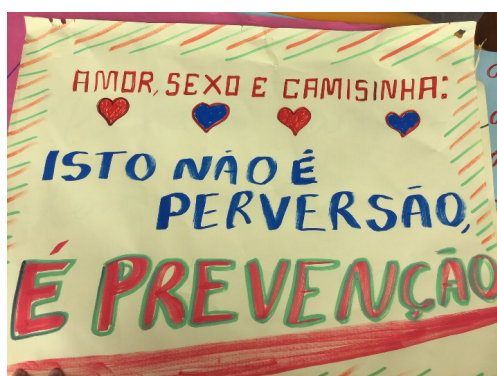
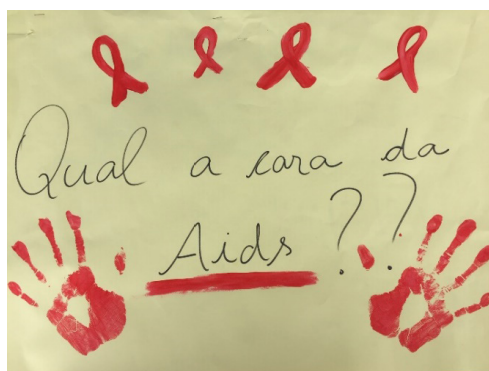
De modos distintos, cada um desses atores chamava e atendia o público, fornecendo panfletos informativos sobre prevenção, uso da camisinha externa e interna, bem como do gel lubrificante para sexo anal e “sinais de alerta” sobre ISTs e HIV/Aids. Juntamente aos panfletos, havia três camisinhas externas e um gel em sachê. Para pessoas com vagina, havia camisinhas internas, mas que acabaram logo pelo início da manhã, sendo substituídas pelas camisinhas penianas.

Durante a parte da manhã, os jovens voluntários colaboraram com o trabalho das ONGs, como acima descrito. Majoritariamente, atuaram com a ONG que levava as drag queens. Na parte da tarde, entretanto, eles promoveram suas próprias atividades.

A primeira delas foi a confecção de cartazes com mensagens curtas e direcionadas a públicos-chave, inclusive do próprio movimento social. Algumas chamaram minha atenção, em particular: “Transe. Previna-se. E goze!”, “Seu corpo, suas regras. Prevenção é a primeira regra.”, “Senta aqui, jovem: vamos falar de prevenção?” [em alusão a um meme que circulava nas redes sociais à época, no qual um personagem aleatório (urso, gato, criança etc.) convidava um jovem a conversar, como forma de auxiliá-lo em algo que estivesse o incomodando], “Prevenção gera prevenção”, “Você sabe o que é o HIV e a AIDS?”, “Prevenção não é brincadeira”, “Ainda precisamos falar da prevenção”, “Eu sei minha sorologia, e você?”, “Diga não ao preconceito contra as pessoas que vivem com HIV/Aids”, “Cuidado: sou soropositivo e eu transmito amor!”, “Cuide-se: seu bem mais valioso é a vida – seja ela como for”.

Outros cartazes, que tive autorização para fotografar – pois foram feitos por interlocutores da minha pesquisa –, e que denotam questões semelhantes às mencionadas estão disponíveis abaixo:





Figuras 2 a 7. Cartazes produzidos para atividades de sensibilização durante o Dia Mundial de Luta Contra a Aids, na Cinelândia, Rio de Janeiro. Fonte: O Autor, 2018

Os cartazes foram pendurados em um grande varal, que precisou de mais barbante e certo improvisado para a fixação (por meio de colagem com fita crepe). Eles ficaram expostos de modo que as pessoas, quando transitavam em meio à praça, tivessem fácil visualização. De forma complementar, foram feitas intervenções pelos jovens presentes que denotavam o valor da mensagem ali inscrita. Por vezes, recorriam a alguns dos cartazes, de modo a evidenciar a relação entre o que estava sendo dito, com o que havia sido anteriormente escrito.

Estas intervenções compunham a segunda atividade. Foram assim distribuídas: intervenção com os transeuntes, com perguntas de fácil resposta ou que reproduziam estereótipos e estigmas sobre o HIV/Aids e/ou às *pessoas vivendo*; roda de conversa, a partir de questões propostas pelos dinamizadores – pessoas escolhidas para desenvolverem uma abordagem “dinâmica”, por vezes caracterizada pela comichidade; e um ato final de abraço coletivo entre os participantes e demais pessoas que circulavam ou que olhavam de longe, enquanto faziam movimentos livres no ar, por meio de fitas de crepom amarradas a um bastão feito de jornal, ao som da música “Dance queen”, do grupo ABBA. Em todas as atividades mencionadas, o direcionamento era em torno da temática da prevenção, à luz da noção da indetectabilidade

viral, e feito com auxílio de microfone, que amplificava tudo o que era dito, por meio de caixas de som espalhadas pelo parque.

Dentre estas atividades, tomarei como material analítico um dos momentos da roda de conversa, tanto pelo desdobramento de uma questão que não era percebida como relevante até o momento, mas também pela relação que mantém com o que está sendo ora discutido.

Foi estendido no chão um grande peça em lona com a representação do esquema da Mandala da Prevenção Combinada¹⁰. As pessoas que estavam dispostas nas cadeiras em formato de círculo dentro de uma tenda cedida para as atividades dos jovens – e onde os varais com cartazes foram posteriormente anexados – eram convidadas ao centro para mencionar/refletir sobre as escolhas preventivas.

¹⁰ | Recurso disposto em formato de mandala, cujas principais métodos de prevenção ao HIV, às Infecções Sexualmente Transmissíveis e às Hepatites Virais são apresentados a fim de gerar a combinação de dois ou mais, segundo expectativas e possibilidades pessoais..

Figura 8. Reprodução do esquema da mandala de prevenção combinada feita em lona e utilizada durante as atividades do Dia Mundial de Luta contra a Aids. Fonte: O Autor, 2018.



A dinâmica consistia em indicar, com auxílio dos pés e/ou das mãos, qual(ais) daquelas estratégias representadas na mandala compunham a prevenção individual. A proposta visava enfatizar a noção de “prevenção combinada”, em que se sugeria a combinação de mais de um dos itens como forma de amplificar o potencial preventivo.

Eu mesmo, que estava com um pequeno caderno de anotações, um lápis e um celular para eventuais registros fotográficos, fui convidado a participar. Apoiei a

mão esquerda sobre o item “Usar preservativo masculino, feminino e gel lubrificante”, a mão direita sobre o item “Testagem regular para o HIV, outras IST (Infecções Sexualmente Transmissíveis – anteriormente conhecidas como DSTs) e HV (hepatites virais)” e um dos pés sobre “Imunizar para HBV (hepatite B) e HPV (papilomavírus humano)”.

Fui parabenizado pelas minhas escolhas, que compunham uma “combinação” de diferentes estratégias. Em seguida, fui convidado a refletir se me incluía dentro do grupo das populações-chave e/ou prioritárias, de modo a perceber as condições estruturais de vulnerabilidade, assim como os demais participantes. Como homem gay e, à época, considerado jovem (com 29 anos de idade), fui orientado sobre a importância de estar atento sobre as estratégias preventivas ao HIV e às demais ISTs.

Outro jovem, que é *peessoa vivendo* e participava da dinâmica, ao ser convidado, sinalizou como estratégias “Tratar todas as Pessoas Vivendo com HIV/Aids”, “Usar preservativo masculino, feminino e gel lubrificante” e “Imunizar para HBV e HPV”. Ele mencionou que em momento anterior, também já foi necessário “Diagnosticar e tratar as pessoas com IST e HV”, pois ele tinha contraído sífilis¹¹, uma *infecção* sexualmente transmissível.

¹¹ | O tratamento é feito à base de penicilina, cuja administração, sob orientação médica, dependerá da fase de evolução da doença no organismo.

Em seguida, ele mencionou que veio de outro estado, do nordeste do Brasil, devido a busca por uma projeção de vida no Rio de Janeiro. Disse que após o diagnóstico percebeu a necessidade de viver mais intensamente os seus sonhos. Porém, também encontrou dificuldades para se manter aqui, num bairro localizado na zona Oeste, e que percebia o racismo como algo ainda mais evidente do que no seu estado.

Ao tentar fazer uma analogia entre sua adesão à terapia antirretroviral (uma das estratégias de prevenção acima mencionadas, que é o Tratamento como Prevenção – TcP) e estes desafios cotidianos, que percebia como agravados por fatores de raça, classe e sexualidade, foi imediatamente interrompido.

Outro participante – um homem branco, gay, classe média baixa, na faixa etária dos 40 anos de idade e morador da zona norte do Rio de Janeiro –, membro de uma das ONGs presentes, que acompanhava a atividade como convidado, questionou a relevância deste tipo de fala para eventos cujo público-alvo são pessoas que não vivem com HIV/Aids.

Neste sentido, sua crítica inicial parecia indicar uma “dica” de alguém que já está há mais tempo no movimento social sobre abordagens de prevenção para um público leigo. Isso ficou ainda mais evidente pela forma como fez a sua fala: pegou o microfone (o que lhe dava o direito à fala), mas não fez uso dele. No entanto, ao longo da sua exposição, foram feitas algumas colocações que mais do que uma “dica”, punham em xeque uma narrativa que foi considerada como “desnecessária”.

Segundo ele, há atualmente uma facilidade para atingir a indetectabilidade viral, por meio do uso diário da medicação, o que garante a sua eficácia. E, para ele, autoapresentado como ativista, “peessoa vivendo” e profissional da saúde, é isso que

precisa ser divulgado. Exemplifica seu argumento ao contrapor a atualidade a períodos anteriores, posto que, para ele, o HIV é hoje algo que pode ser controlado, semelhante ao diabetes e à hipertensão arterial.

Também destacou que enfatizar fatores que desfavorecem a pessoa vivendo com HIV/Aids, como os que a colocam numa condição do que ele caracterizou como vítima, só contribui para ampliar o estigma. Para superar este último, incentiva que as pessoas procurem pontos positivos da sua vida após o HIV – algo muito presente no movimento social de HIV/Aids (cf. Coitinho Filho, 2018). Ele assinala que o período inicial do diagnóstico foi difícil, mas logo superou àquela situação. Diz que atualmente se sente uma pessoa livre e feliz, e que o HIV nem faz parte do seu dia-a-dia, exceto na hora que o seu celular desperta para tomar a medicação. Finaliza, acentuando que “viver com HIV/Aids” não modificou em nada a sua vida.

O jovem que havia tido sua fala interrompida, constrangido, tentou se desculpar frente aos demais, mencionando que falara algo que passava em sua mente naquele momento, no decorrer dos diálogos. Ao que outros jovens, já engajados com essa discussão, fizeram uma importante consideração. Uma delas, gravada por um aplicativo do próprio celular que eu estava em mãos, destacava que:

É preciso sair da nossa caixinha do ego e entender que cada um tem a sua própria experiência. Nós vivemos com HIV, mas, cada um, de forma muito diferente do outro. Aqui é mesmo um espaço para falar sobre prevenção, mas alertar que não é algo tão fácil como parece ser, também não é uma forma de chamar atenção para a realidade e, assim, contribuir para desmistificar o HIV e a Aids? Eu acho muito importante a sua fala, muito bem elaborada, sobre não tratar a prevenção a partir de um discurso do medo, como era feito anteriormente. Mas, também, não é mais possível que a gente tenha que se prender a um discurso único, que impossibilita que a realidade de muitos de nós soropositivos, principalmente nós brasileiros, pobres, pretos etc., seja revelada. (Cadernos de campo – dezembro de 2017, Rio de Janeiro).

Importante atentar a esta fala, pois ela problematiza mais do que uma narrativa que se propõe homogênea ou um ponto de vista, mas, antes, uma concepção engessada sobre o que (ainda) se espera do ativismo das redes, movimentos e ONGs atuantes em HIV/Aids.

Mediante a isto, o que procuro destacar é que as experiências individuais têm sido acionadas por Jovens Vivendo com HIV/Aids engajados numa perspectiva interseccional como importante nexos complexificador de políticas, discursos, noções, vivências e até mesmo de uma evidência científica, no sentido *stricto sensu*. No caso acima relatado, a prevenção ao HIV/Aids não foi tida como distante das questões sobre desigualdades sociais, lógica de privilégios e experiência sorológica, que impactam diretamente na adesão à terapia antirretroviral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os conflitos originados em razão dos enquadramentos políticos evidenciam diferentes perspectivas sobre uma agenda pró-direitos das pessoas vivendo com HIV/Aids, em contexto de contenção dos gastos públicos na esfera da saúde. As estratégias de visibilização das experiências dos jovens vivendo, ao serem interseccionadas, extrapolam enquadramentos engessados de um movimento que se fortaleceu por meio de protestos, negociações com setores do poder público e privado, alianças com ONGs e movimentos LGBTI+ (ou, em certo período, movimento homossexual) etc. Mediante a produção e a politização de novas demandas, complexifica-se a ideia de um sujeito social homogêneo – o paciente que precisa apenas de “um único comprimido”.

A análise buscou não polarizar o campo em sujeitos antagônicos entre si, mas destacar o modo como os discursos se produzem em termos de relações sociais e políticas advindas das trajetórias em outras temporalidades e vivências experienciais. A impossibilidade de um discurso único, mencionada no trecho acima, por um jovem que questiona a realidade de pretos e pobres como uma das possibilidades de exercício de relativização, contribui em acentuar a fluidez das demandas de um coletivo que não pode ser lido como estanque.

De certo, a indetectabilidade reflete importantes avanços biomédicos, epidemiológicos e sociais sobre a vida das pessoas vivendo com HIV/Aids. No entanto, não esvazia realidades outras, como as dificuldades na adesão à terapia antirretroviral, marcadas por fatores sociopolíticos que acentuam as desigualdades já características do cenário nacional e local. Viver com HIV/Aids – “Não é só um comprimido!” – e, por isso, não se reduz à dispensação de antirretrovirais. Tampouco pode única ou predominantemente a esfera biomédica representar a política nacional de HIV/Aids, cuja epidemia, ainda que mais “próxima do fim” (cf. Coitinho Filho, 2021a), requer esforços significativos para seu enfrentamento.

As narrativas, que representam as diferentes perspectivas sobre viver com HIV/Aids e os ativismos que se produzem em torno disso, fazem parte da significação da própria realidade em um “saber corporificado” (Haraway, 1995) que é, ao mesmo tempo, produto e produtor de subjetividades. Quando estas são postas sob óticas geracionais, associadas a outros fatores como classe, papel social e mesmo interesses (Crisotti, 2016), permitem compreender uma dinâmica de transformações históricas, políticas e sociais na cultura por meio da apropriação material do corpo e dos sentidos que o desperta. Evidencia que a experiência cotidiana está para além da política de dispensação de medicamentos, desestabilizando um saber epistemológico que se arroga único / universal.

Ricardo Andrade Coitinho Filho é doutor em Antropologia (UFF), mestre em Ciências Sociais (UFRRJ) e especialista em Gênero e Sexualidade (UERJ). Suas pesquisas são desenvolvidas nas áreas de gênero e(m) Interseccionalidades, Ciência/Saúde, Políticas Públicas e Direitos Humanos.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Os dados apresentados neste artigo foram desenvolvidos durante a pesquisa de doutoramento, realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, com bolsa Capes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIÃO, SILVIA RODRIGUES. 2014. *Fazer-se no “Estado”: uma etnografia sobre o processo de constituição dos “LGBT” como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo*. CAMPINAS, TESE DOUTORADO, UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS.

BRAH, AVTAR. 2006. “DIFERENÇA, DIVERSIDADE, DIFERENCIAÇÃO”. *Cadernos Pagu*, VOL. 26: 329-376. DOI 10.1590/S0104-83332006000100014.

CARMO, Íris Nery. 2018. *O rolê feminista: autonomia, horizontalidade e produção de sujeito no campo feminista contemporâneo*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

CARVALHO, Mario Felipe de Lima; CARRARA, Sérgio. 2015. “Ciberativismo trans: Considerações sobre uma nova geração militante”. *Contemporânea – comunicação e cultura*, vol. 13, n. 2: 382-400.

DOI 10.9771/contemporanea.v13i2.13865

COITINHO FILHO, Ricardo Andrade. 2021a. *Mais próximos do fim: o meio – agenciamentos políticos, saúde e sexualidade entre Jovens Vivendo com HIV/Aids, na emergência da indetectabilidade viral*. Niterói, Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense.

COITINHO FILHO, Ricardo Andrade. 2021b. A PEC n. 55/2016 e o medo que dela sobrevém: Agenciamentos, disputas e enquadramentos no ativismo em HIV/Aids. *Antropolítica*, n. 52: 271-296. DOI 10.22409/antropolitica2021.i52.a42144

COITINHO FILHO, Ricardo Andrade. 2018. Uma “rede” de muitos significados: a positividade pedagógica da “experiência soropositiva”. *Sexualidad, salud y sociedad*, n. 29: 195-241. DOI 10.1590/1984-6487.sess.2018.29.09.a

CUNHA, Cláudia Carneiro da. 2014. “Modos de fazer sujeitos na política de Aids: a gestão

de jovens vivendo com HIV/Aids”. *Século XXI – Revista de Ciências Sociais*, vol. 4, n. 2: 91-132. DOI 10.5902/2236672517039

CUNHA, Cláudia Carneiro da. 2018. “Configurações e reconfigurações do movimento de jovens vivendo com HIV/Aids no Brasil: identidades e prevenções em jogo”. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 29: 249-312. DOI 10.1590/1984-6487.sess.2018.29.14a

FARMER, Paul. 1996. Social inequalities and emerging infectious diseases. *Emerging Infectious Diseases*, vol. 2, n. 4: 259-269. Disponível em https://wwwnc.cdc.gov/eid/article/2/4/96-0402_article. Acesso 4 set. 2022

GALVÃO, Jane. 2000. *AIDS no Brasil: a agenda de construção de uma epidemia*. Rio de Janeiro: ABIA; São Paulo: Editora 34.

GRISOTTI, Márcia. 2016. “Interfaces entre ciências sociais e saúde e reflexões sobre políticas de saúde.” In: LANGDON, Esther Jean; GRISOTTI, Márcia. *Políticas públicas: reflexões antropológicas*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, pp.63-82.

HENNING, Carlos Eduardo. 2014. *Paixões, tiozões, tias e cacuras: envelhecimento, meia-idade, velhice e homoerotismo na cidade de São Paulo*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

INHORN, Márcia; BROWN, Peter. 2004. *The anthropology of infectious disease: international*

health perspectives. New York: Routledge.

JASANOFF, Sheila. 2004. *States of knowledge: the co-production of science and social order*. New York: Routledge.

LANGDON, Esther Jean; GRISOTTI, Márcia; MALUF, Sônia Weidner. 2016. “Reflexões antropológicas sobre as políticas públicas.” In: LANGDON, Esther Jean; GRISOTTI, Márcia. *Políticas públicas: reflexões antropológicas*. Florianópolis: Ed. da UFSC pp. 7-13.

PARKER, Richard. 1997. *Políticas, Instituições e Aids: enfrentando a epidemia no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar/ABIA.

SIMÕES, Júlio Assis. 2018. “Gerações, mudanças e continuidades na experiência social da homossexualidade masculina e da epidemia de HIV-Aids”. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 29: 313-339.

TERTO Junior, Veriano. 2015. “Diferentes prevenções geram diferentes escolhas? Reflexões para a prevenção de HIV/AIDS em homens que fazem sexo com homens e outras populações vulneráveis”. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, n. 18, vol 1: 156-168. DOI 10.1590/1809-4503201500050012

VALLE, Carlos Guilherme. 2008. “Apropriações, conflitos e negociações de gênero, classe e sorologia: etnografando situações e performances no mundo social do HIV/AIDS (Rio de Janeiro)”. *Revista de Antropologia*, vol. 51, n. 2: 651-698. DOI 10.1590/S0034-77012008000200009

ZAMBONI, Marcio. 2014. *Herança, distinção e desejo: homossexualidade em camadas altas na cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

Recebido em 5 de março de 2021. Aceito em 18 de março de 2022.

Raiva, medo e o pequeno número: o indigenismo bolsonarista a partir de Arjun Appadurai

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.189414>

Marcos Pereira Rufino

Universidade Federal de São Paulo, SP, Brasil
mrufino@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-0364-5037>

RESUMO

As ações do governo federal no âmbito da política indigenista, no governo de Jair Bolsonaro, caracterizam-se por um forte antagonismo aos direitos territoriais indígenas, consagrados na Constituição de 1988, e às políticas públicas de atenção a essas populações estabelecidas ao longo dos governos civis nas últimas três décadas. Este artigo discute as principais ações da política indigenista do governo Bolsonaro, como também as suas relações com o tema da diferença, a partir do trabalho de Arjun Appadurai, *Fear of small number*, publicado originalmente em 2006.

PALAVRAS-CHAVE

Política indigenista, terras indígenas, minorias, Bolsonaro, Arjun Appadurai

Anger, fear and the small number: Bolsonaro's indigenous policy according to Arjun Appadurai

ABSTRACT Under Jair Bolsonaro's government, the actions of the federal administration related to the indigenous policy, was characterized by a strong antagonism against indigenous territorial rights, enshrined in the 1988 Constitution. It was also marked by attacks against the public policies that aim to protect cultural differences laid out in the last few decades. This article discusses the main actions of the Bolsonaro government's indigenous policy, as well as its relationship with the issue of difference, based on the work of Arjun Appadurai, *Fear of small number*, published in 2006.

KEYWORDS Indigenous policy in Brazil, indigenous lands, minorities, Bolsonaro, Arjun Appadurai

INTRODUÇÃO¹

Como presidente, Jair Bolsonaro esforçou-se em cumprir a promessa de campanha de não demarcar nenhuma Terra Indígena em seu governo, evitando, assim, criar territórios que podem, segundo suas palavras, se tornar “novos países no futuro”.² Além dos obstáculos a novas demarcações e de diversas iniciativas que atacam direitos consolidados na Constituição Federal, o presidente, como também outros membros de seu governo, já fizeram declarações hostis e impertinentes sobre os povos indígenas do país, expressando um misto de cólera e temor, indignação e receio, e reproduzindo uma estrutura discursiva há muito presente na fala de segmentos políticos e econômicos que o apoiaram na campanha eleitoral de 2018, como aqueles vinculados à agropecuária, à mineração, à atividade madeireira e ao garimpo.³

A forma como esse discurso anti-indígena se estrutura e serve de alicerce para ações concretas na política indigenista nos conduz aqui ao exercício intelectual despretensioso de interpretar o momento atual do indigenismo oficial brasileiro apoiado nas considerações feitas por Arjun Appadurai, em seu livro *Fear of small numbers - an essay on the geography of anger*, traduzido ao português em 2009. Não proponho que o escopo e o argumento do autor se aplique de modo manifesto e insuspeito à realidade da política indigenista bolsonariana, porquanto o trabalho de Appadurai volta-se a pensar questões próprias a sua longa reflexão sobre o fenômeno da globalização. Mas defendo que ele nos permite traçar paralelos interessantes entre o temor, e aversão, às minorias por parte de alguns Estados-nação e o modo como essa modalidade de direita populista radical, no comando do Executivo federal brasileiro, lida com a alteridade ou, mais especificamente, com a diferença cultural interna em sua forma mais conspícua, a dos povos indígenas.

O livro de Appadurai é de natureza ensaística, como denuncia o título, e constitui ele mesmo uma reflexão despojada sobre a ação hostil de Estados nacionais frente às minorias presentes em seu território, encetada mormente desde os anos 90, no contexto da Queda do Muro de Berlim. É o próprio autor que o considera, a um só tempo, uma pausa e um movimento de transição no interior de um projeto maior de análise dos processos de globalização econômica, política e cultural. Ele dá continuidade à investigação iniciada em *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, de 1996, e consiste, em grande parte, na resposta às críticas e objeções de que lá Appadurai teria tratado da globalização sob um ângulo assaz favorável, ignorando os seus aspectos mais nefastos, dentre os quais a violência, a desigualdade crescente e a exclusão socioeconômica sistemática de parcelas importantes das populações de cada país. Neste livro, portanto, a atenção do autor se dirige a esses aspectos, com atenção especial à violência e à “demonização” das minorias.

1 | Devo um agradecimento especial aos/às pareceristas deste artigo pelas sugestões que fizeram, permitindo-me tornar o texto mais claro e a tratar de questões negligenciadas em sua versão original.

2 | “O índio é um ser humano igualzinho a nós. Quer o que nós queremos, e não podemos usar o índio, que ainda está em situação inferior a nós, para demarcar essa enormidade de terras, que no meu entender poderão ser, sim, de acordo com a determinação da ONU, novos países no futuro. Justifica, por exemplo, ter a reserva ianomâmi, duas vezes o tamanho do estado do Rio de Janeiro, para talvez, 9 mil índios? Não se justifica isso aí”. Declaração de Bolsonaro à imprensa, pouco após à sua eleição à presidência da república, em Cachoeira Paulista, (SP), 30 nov. 2018.

3 | Os ataques aos direitos indígenas, conquistados sobretudo na Constituição de 1988, não são novos e não se limitam ao espectro da direita bolsonarista. Discuti alhures (Rufino, 2022) que esses ataques estiveram presentes desde o processo constituinte, como vemos no testemunho ocular de Carneiro da Cunha (2018), e se estenderam por todo o período posterior. Além da ação conhecida de parlamentares vinculados à bancada ruralista (somada aos parlamentares que representam os interesses de outros setores econômicos, como a mineração, a indústria da infraestrutura e as igrejas evangélicas), tivemos ações anti-indígenas em todas as forças políticas que comandaram o Executivo federal a datar do governo de Fernando Collor de Mello. Mesmo os governos mais à esquerda do Partido dos Trabalhadores frustraram as expectativas do movimento indígena organizado e das organizações parceiras da causa indígena. Falaremos sobre isso mais à frente.

O MEDO AO PEQUENO NÚMERO

Para que nossa leitura do indigenismo bolsonarista assentada nas elucubrações de Appadurai faça algum sentido, é preciso expor algumas de suas ideias e temas que julgamos pertinentes para a reflexão e o reconhecimento do lugar ocupado pela diferença na política indigenista deste governo. Façamos então uma reconstituição do argumento do autor, mesmo que breve.

Ao reduzir a capacidade dos Estados em controlar as suas economias e, de certo modo, o destino de seus próprios países, o processo histórico de globalização, mormente nas últimas quatro décadas, teria sido responsável pela criação de um ambiente de incerteza política, econômica e cultural ao redor do planeta, que atinge inclusive as democracias liberais. Um componente importante na produção dessa incerteza é o fato de que a redução de distâncias e a forte circulação de pessoas dentro e por entre as fronteiras dos Estados tensiona e desestabiliza aquilo que está sob sua fundação, desde os acordos da paz de Westfália: a soberania política estatal e o *ethnos* nacional. Appadurai (1996) já explorava a ameaça aos projetos dos Estados-nação, identificada a partir de relações inéditas (surgidas na segunda metade do século XX) entre soberania, território e *ethnos* nacional, em sua discussão acerca do processo de *produção de localidades* (lugares coletivamente ocupados e transformados por uma forma de circulação de pessoas tornada possível apenas nos últimos anos). Cidades que estão no meio desses trajetos transnacionais se tornam divorciadas de seus contextos nacionais, tornando-se *translocalidades*, e formam uma nova categoria de organização humana que aponta para o envelhecimento dos modelos atuais de soberania.

E aqui temos o combustível necessário para o medo, e também o ódio, que se propaga entre os grupos sociais que se representam como coletividades majoritárias em seus países, contribuindo para a formação de uma política global da raiva. Incerteza, insegurança e raiva, por sua vez, se reforçam mutuamente e se alimentam da mobilização de conexões, feitas de modo cada vez mais frequente, entre eventos distantes, velhas histórias, novas provocações e medos próximos (2006: 100). A raiva, não obstante, pede um objeto, um alvo concreto e visível sobre o qual ela possa ser exercida, o que deixa incólume exatamente aquilo que participa de sua origem. A globalização, diz o autor, por se constituir como um processo imaterial e por pertencer, como categoria ou conceito, ao plano do discurso, é inatingível e, de certo modo, invisível à raiva. As minorias sim são tangíveis, constituindo então um fim em direção ao qual o propósito do ódio possa ser dirigido. Povos indígenas, migrantes, ciganos, comunidades quilombolas, pessoas transgêneras possuem a materialidade necessária para que se possa indexar os males da globalização, ou os “medos próximos” à que se refere Appadurai, a uma corporeidade localizável no espaço.

A pluralidade étnica, representada, em nosso caso, pela sociodiversidade in-

dígena, viola o isomorfismo entre território e identidade nacional na qual se apoia o Estado-nação moderno (1996: 45). Ela é o “pequeno número”, apreendido como ameaça ao *ethos* nacional e que pode, em determinadas circunstâncias, ser entendida pelo Estado como um risco à sua soberania. Entre a insegurança e a cólera, temos a mediação importante de uma forma de ansiedade social decorrente da percepção, por parte da coletividade nacional, de uma incompletude fundamental em sua própria existência. A mera presença do pequeno número no interior das fronteiras de seu território funciona como a afirmação dessa incompletude, de uma coesão nacional deficiente, de uma identidade nacional inconclusa. Há, assim, uma ansiedade da incompletude (*anxiety of incompleteness*) que cresce pela ação constante de um narcisismo das pequenas diferenças⁴ e que faz das minorias o bode expiatório adequado. A reflexão de Appadurai nos sugere uma potência criadora da raiva, que mobiliza os indivíduos e agrega a coletividade no entorno daquilo que se percebe como um mal comum. As minorias estão no meio da dissidência entre o Estado-nação e a globalização. O primeiro, marcado por uma forma de circulação política vertebrada, demanda coesão e identidade. O segundo, caracterizado por uma circulação celular, aponta para a abertura, a ação em rede e os fluxos transnacionais. Se o Estado-nação afirma a soberania e a fronteira, a globalização declara o seu inverso, expressando um mundo outro, marcado pelo hibridismo e pela circulação incontida de pessoas, ideias e instituições. O confronto entre demandas tão díspares conduz o Estado-nação a perseguir a homogeneidade nacional, horizonte mítico e inatingível, mas cuja procura oferece um sentido de segurança e destino coletivo.

A ALTERIDADE E A FÚRIA PATRIÓTICA

Com Bolsonaro, avistamos a maior transformação já imposta à política indigenista oficial desde o fim da ditadura militar quando, em meados dos anos 1980, testemunhamos a consolidação de um novo marco no entendimento da alteridade indígena, que negou o assimilacionismo como política de Estado e culminou com os avanços dos direitos indígenas na Constituição, promulgada ao final daquela década (Souza Lima, 2015; Carneiro da Cunha, 2018; Le Tourneau, 2019).⁵ Pela primeira vez em pouco mais de trinta anos, o Executivo federal retomou a bandeira da integração cultural dos indígenas, propondo a dissolução das políticas públicas voltadas à diferença e a transformação das Terras Indígenas em espaços de produção econômica (ISA, 2020b). Viu-se o renascimento de um ufanismo patriótico que só admitiria uma forma social de existência e um único modo de ser e viver.

As críticas do presidente Bolsonaro à política indigenista anterior e aos direitos fixados na Constituição apresentavam-se com um verniz de modernidade, com um lustro desconstrucionista de quem promete enxergar o que a maioria não vê. A

4 | Appadurai faz uso frequente deste conceito, proposto inicialmente pelo antropólogo britânico Ernest Crawley, mas tornado famoso por Freud, em *O mal-estar na civilização*, escrito em 1929.

5 | Um dos pareceres a este artigo observou que a escalada de ataques aos direitos indígenas ocorre exatamente após o momento em que o Estado dá passos importantes na superação de lacunas históricas e na concessão de direitos a essas populações, o que seria um paradoxo frente ao argumento de Appadurai acerca de seu enfraquecimento. Isso nos permite explorar melhor um aspecto no raciocínio do autor que, muitas vezes, se vê num certo “ponto cego” frente a esta discussão. Para Appadurai, a redução da capacidade do Estado em controlar a sua economia, com o fortalecimento dos mercados internacionais, ou mesmo a circulação em suas fronteiras, não é contraditória com sua ação no âmbito da proteção de direitos relativos à diferença. Ao contrário, ele se torna mais suscetível a essas demandas exatamente pelo fortalecimento das estruturas de circulação política celular, mais facilmente associadas aos processos transnacionais. O ódio se associa então à percepção de que o Estado esteja, não ausente, mas sendo atravessado por forças e interesses externos ao focar sua atenção sobre os direitos de minorias.

sua fala recorrente de que os indígenas seriam “iguazinhos a nós” e que a diferença cultural, tão propalada pelas políticas públicas após a Constituição de 1988, constitui uma invenção, é um exemplo disso. Ele, e outros personagens importantes de seu governo e base de apoio, difundem a tese de que ONGs, nacionais e estrangeiras, partidos de esquerda, movimentos sociais e outros agentes estariam na origem da produção desta invenção, que responderia a interesses alheios à pátria. O Brasil já seria um país de iguais, mas forças políticas com interesses escusos disseminam a ilusão da diferença e impedem que a unidade nacional se manifeste plenamente sob a mesma bandeira e o mesmo hino.

Combater essa ilusão seria uma tarefa premente e que tem por alvo não apenas a sociedade brasileira, mas também os povos indígenas. Presos em grandes “zoológicos humanos”, as Terras Indígenas, eles seriam vítimas do paternalismo estatal que os impede de exercer plena e livremente a sua condição de humanidade.⁶ Esses grandes territórios demarcados, repletos de riquezas minerais e potência agrícola, pecuária e energética, fariam as vezes, simultaneamente, de espaço de servidão e de reserva de recursos e riqueza para as potências estrangeiras. Assim, a política de não demarcar “nem mais um centímetro”, ou de rever as demarcações existentes, seria uma forma de enfrentar esses dois problemas. Sob Bolsonaro, a política indigenista almejou, paradoxalmente, o fim último de si mesma. Fim de si mesma porque se quer o fim dos indígenas como signos de diferença, tornando-os todos brasileiros, produtores rurais e, idealmente, cristãos evangélicos. Se a política indigenista tem sido, a datar da abertura democrática, uma política voltada à proteção da sociodiversidade, ela não teria mais lugar em um Estado para quem formas diferentes de ser e viver são antes de tudo um problema. O combate à diferença na ordem do indigenismo parece acompanhar o combate à diferença em todas as outras ordens, seja nas formas de família, no pertencimento religioso, ou nas elaborações sobre sexualidade e gênero.⁷ Em um mundo sem o múltiplo, a política indigenista não precisa existir.

A relação entre insegurança (ou incerteza) e raiva que, para Appadurai, é central para o entendimento da perseguição a minorias em várias partes do planeta, parece ganhar contornos próprios no universo da direita radical bolsonarista. Vamos aqui a afirmação frequente de que os direitos das minorias instituem privilégios indevidos, vantagens e regalias injustificadas, tornadas possíveis pela ação de organismos e movimentos de esquerda, que seriam supostamente beneficiados por criar um público devotado e fiel. A declaração de Abraham Weintraub, ex-ministro da educação e considerado integrante do núcleo ideológico do governo, ilustra essa associação:

Odeio o termo povos indígenas, odeio esse termo. Odeio. O povo cigano. Só tem um povo nesse país. Quer, quer. Não quer, sai de ré. É povo brasileiro, só tem um. Pode ser preto, pode

6 | “Agora, veja, na Bolívia temos um índio que é presidente. Por que no Brasil temos que mantê-los reclusos em reservas, como se fossem animais em zoológicos?” Declaração de Bolsonaro, ainda em Cachoeira Paulista (SP), em 30 nov. 2018.

7 | Em uma análise da reconfiguração do campo político-identitário no país, Letícia Cesarino (2019: 541) argumenta que as estratégias discursivas da direita conservadora bolsonarista é cautelosa ao explorar o tema da diferença nas mídias digitais, que se tornaram palco importante da ação política após a universalização do uso do smartphone e do Whatsapp: “Não por acaso, a fama original de Bolsonaro como misógino, racista e homofóbico reproduz ponto a ponto os marcadores da diferença privilegiados pelas políticas de identidade no Brasil e alhures: gênero, raça e orientação sexual. Durante a campanha, a memética bolsonarista mobilizou todos estes, de modo central, enquanto inimigos – porém, teve o cuidado de traçar a fronteira antagonística não entre brancos e negros, homens e mulheres, ou heteros e gays, mas entre a militância feminista, LGBT e do movimento negro e os ‘cidadãos de bem’. Assim, brasileiros negros, pardos, gays ou mulheres que não tinham um investimento especial na gramática identitária das políticas de reconhecimento (podemos supor, uma maioria) puderam ter seu pertencimento mobilizado pela cadeia de equivalência do bolsonarismo, que operou com significantes vazios como ‘brasileiros’, ‘trabalhadores’, ‘cidadãos de bem’ ou ‘patriotas’.”

ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô!
Acabar com esse negócio de povos e privilégios.

(Declaração de Weintraub em reunião interministerial, abr. 2020).

Não importam, sugere o ex-ministro, os caracteres e qualidades particulares de cada um, contanto que eles não operem como sinais diacríticos ou como marcadores de diferença. O ódio ao “termo” é mais do que a ojeriza a um componente do vernáculo da língua. Se o Estado-nação produz um “*fiction of ethnos*”, como nos diz Appadurai – e, de certo modo, Benedict Anderson (1983) –, a forma como a ideia de identidade nacional é mobilizada no falatório bolsonarista aponta para uma entidade larga o suficiente para abarcar todas essas qualidades. Consagrar a diferença seria exaltar as imperfeições da identidade, tornando o mal menor em um ente ameaçador, fraturando a igualdade dos brasileiros nos privilégios do pequeno número.⁸

O caso específico dos povos indígenas traz um outro componente ao temor à diferença e que nos remete a um ponto importante no argumento de Appadurai sobre as tensões contemporâneas de um mundo cada vez mais globalizado. Trata-se da associação, nas representações do Estado-nação, da minoria interna a uma maioria internacional. O pequeno número desloca-se, assim, do frágil ao perigoso, do diminuto ao graúdo, tornando-se, para a maioria, algo além de sua mera incompletude.⁹ A maneira como os indígenas são “inventados” no país, pensa o bolsonarismo, os torna mais próximos de uma comunidade global dos povos indígenas do que da nação brasileira, categoria primordial em seu discurso. A proximidade e semelhança dos temas presentes em documentos internacionais como a declaração de direitos dos povos indígenas das Nações Unidas, como também a da OEA, a Convenção 169 da OIT e os capítulos dos índios em nossa Constituição Federal, seriam a expressão de uma confabulação global que ameaça a soberania de países como o Brasil.

Não é gratuito, para o presidente, que os direitos territoriais indígenas estejam no centro da legislação dedicada a estes povos. A demarcação das Terras Indígenas teria o intuito de dificultar o desenvolvimento econômico do país, condenando-o a uma posição subserviente no cenário internacional, e de impedir a exploração, pelos brasileiros, de recursos naturais centrais para a economia mundial, como minérios os mais variados.¹⁰ Ao garantir a posse permanente dos indígenas, que não realizam atividades econômicas na escala que poderia interessar ao país, e proibir qualquer forma de exploração de seu subsolo, os territórios indígenas teriam a função de fazerem a custódia dessas riquezas para a exploração futura por parte de nações e empresas estrangeiras. A proibição de arrendamento dessas terras e a sua interdição para as atividades do agronegócio e da grande pecuária não poderia significar outra coisa senão o servilismo do país frente aos interesses de potências externas.

8 | Para Cesarino (2019), a comunicação desta direita conservadora logra realizar inversões importantes na maneira como as minorias são apreendidas por aqueles que se sentiram excluídos do jogo político ao longo dos últimos anos, em que o país avançou na promoção de “políticas da identidade”. Expressões como “ditadura gay” e “feminazi” são exemplos da ressignificação das minorias como forças “opressoras”.

9 | Entre os exemplos explorados por Appadurai, temos as minorias muçulmanas na Índia e em outras partes, comumente acusadas por governos nacionalistas de serem a ponta de lança de uma força exterior ambiciosa e calculista, conspirando sempre contra a soberania territorial dos Estados onde residem.

10 | “Não tem Terra Indígena onde não têm minerais. Ouro, estanho e magnésio estão nessas terras, especialmente na Amazônia, a área mais rica do mundo. Não entro nessa balela de defender terra pra índio”. Fala do presidente ao portal *Campo Grande News*, 22 abr. 2015.

TERRA NULLIUS E CARTOGRAFIAS INDÍGENAS PÓS-NACIONAIS

Os riscos que as Terras Indígenas colocam ao país, todavia, não param aí. Haveria ainda a ameaça, sombria e aterradora, de ataque direto à soberania nacional por meio da internacionalização desses territórios. O usufruto exclusivo de grandes extensões territoriais para comunidades diminutas e o veto rigoroso em suas formas de uso seria o indício da ausência do Estado brasileiro e do apartamento dessas áreas do território da nação. As Terras Indígenas, e também as Unidades de Conservação, seriam *terra nullius*, aguardando a definição de seus futuros ocupantes. Nesse tópico, o bolsonarismo recicla uma narrativa já conhecida desde o último processo constituinte, em que grandes veículos de imprensa, militares e o campo político-econômico do agronegócio insistiam na tese de que os capítulos dos índios seriam frutos de uma grande “conspiração contra o Brasil” (Carneiro da Cunha, 2019). De lá para cá, muitas falsas notícias contribuíram para alimentar teses complotistas sobre a nossa perda de soberania.¹¹ Contudo, um episódio ocorrido no início do governo Bolsonaro contribuiu para alimentar as suspeitas de que grandes potências estrangeiras estariam interessadas em debilitar a soberania brasileira. Desta feita, a notícia era real e envolveu o presidente da França, Emmanuel Macron, e o G7, o grupo das sete maiores economias do mundo.

O presidente da França fez, em 26 de agosto de 2019, a polêmica declaração de que a Amazônia poderia ganhar estatuto internacional, caso um Estado soberano agisse contra o “interesse do planeta”. Era uma clara alusão ao governo brasileiro que naquele período estava sendo fortemente criticado, dentro e fora do país, em razão dos graves incêndios na região amazônica, sobretudo por conta do “Dia do Fogo”, ação criminosa coordenada por fazendeiros do entorno dos municípios de Novo Progresso e Altamira, no Pará. Essa queimada espetacular e de grande escala, iniciada em 10 de agosto, foi tornada possível pela tolerância do novo Executivo federal e pelo apoio direto de Bolsonaro à demanda dos fazendeiros para desmatar a floresta. A indignação de parte importante da opinião pública internacional com o governo brasileiro não começou naquele mês de agosto, mas alcançava ali o seu ponto mais alto. Desde o início da gestão Bolsonaro, o número de incêndios aumentou amplamente, atingindo inclusive as Unidades de Conservação e as Terras Indígenas¹², contribuindo para desacreditar a já maculada política de proteção ambiental do Estado, tomada de assalto por diversas iniciativas de desregulação e desmonte do órgão ambiental já nos primeiros meses do novo governo. Esse clima de *laissez-faire* serviu como pano de fundo para que o presidente da França manifestasse preocupações sérias com o futuro da Amazônia, levando-o a fazer declarações inauditas para um chefe de Estado acerca de um outro país.

11 | Uma dessas notícias circulou fartamente desde o ano 2000, em um momento em que a Internet se expandia a passos largos no país. Tratava-se da fotocópia de um suposto livro didático utilizado em escolas dos Estados Unidos que mostrava o mapa da América do Sul com a região amazônica descrita como “território internacional”, separado do Brasil. A Câmara dos Deputados chegou a fazer um requerimento formal ao então ministro de relações exteriores, Luiz Felipe Lampreia, para que desse informações sobre o episódio. O senador Mozarildo Cavalcante, da bancada ruralista de Roraima, fez uma declaração, em novembro de 2001, denunciando o “atentado à soberania do país” e se referindo ao mapa como um “processo inteligentemente armado para anestesiá-las as camadas formadoras de opinião e evitar reação”. O embaixador dos Estados Unidos no país, Anthony Harrington, precisou, mesmo com o ridículo da situação, declarar que a floresta amazônica pertence ao Brasil e que a notícia, além de falsa, era hilária.

12 | Segundo dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), por meio do satélite Aqua M-T da agência espacial norte-americana, 345 Terras Indígenas foram alvos de 16.680 focos de queimadas em 2019, número muito superior aos 8.942 focos no ano anterior. No país inteiro, foram 197.632 focos de incêndio em 2019 contra 132.872 em 2018. As queimadas nas Terras Indígenas, no primeiro ano do governo Bolsonaro, foi 19% maior do que a média dos dez anos anteriores. É preciso observar ainda que estes dados dizem respeito às terras já demarcadas, o que deixa de fora um grupo de mais de 500 terras reivindicadas, mas cujos processos de identificação ou delimitação cartográfica não foram iniciados pela Funai.

Associações, ongs e atores, já há vários anos – por vezes alguns atores jurídicos internacionais – levantaram a questão para saber se podemos definir um status internacional da Amazônia. (...) Hoje, não é o caso da iniciativa que tomamos. Mas é uma questão que se coloca. Se um estado soberano toma, de forma clara, concreta, medidas que evidentemente se colocam em oposição ao interesse de todo o planeta. Há todo um trabalho jurídico, político a ser feito. (fala do presidente francês, Emmanuel Macron, 26 ago. 2019).¹³

Soma-se ao impacto dessa declaração o lugar simbólico onde ela se deu. Apesar de responder a perguntas de jornalistas em Biarritz, França, Macron falava no âmbito do G7, lá reunido. Era a ocasião em que ele anunciava uma ajuda de 20 milhões de euros para que os incêndios fossem debelados pelo governo brasileiro, que a recusou prontamente. O fato de o presidente francês questionar abertamente a soberania territorial brasileira e fazê-lo em um fórum internacional do qual o Brasil não faz parte foi, para o governo Bolsonaro, a evidência que faltava para mostrar aos incrédulos que a soberania do país corre riscos. E apesar deste episódio ser protagonizado por um líder político europeu, que faz a defesa do fim das fronteiras para aquelas regiões que interessam a “todo o planeta”, para o governo, forças e interesses hábeis em dissimular o seu tamanho e poder estariam por trás das tentativas de ferir a soberania territorial brasileira. Para Bolsonaro, a França não age só quando critica o governo brasileiro e sugere retirar a Amazônia da jurisdição territorial brasileira. Junto a ela estão os agentes de uma rede transnacional de organizações não-governamentais e organismos de cooperação multilateral, mas também os povos indígenas e suas organizações e lideranças, protegidas sob as máscaras das minorias. A fragilidade das minorias indígenas, amparadas por um discurso de vitimização propalado pela esquerda política, por ONGs indigenistas e ambientais, por antropólogos, missionários católicos e parte da grande imprensa seria, portanto, uma farsa, um embuste a ocultar o pertencimento da minoria a uma maioria internacional, ávida pelo enfraquecimento das soberanias nacionais e por uma cartografia livre das fronteiras dos Estados. Avistamos aqui a mesma dinâmica observada por Appadurai em outras partes: a diferença, como oponente moral interno, é globalizada e associada a inimigos morais externos e distantes, permitindo ao Estado que se lance na produção de uma grande performance que o autor denomina como “*dramas of national sovereignty*”.

Em seu discurso à Assembleia Geral da ONU, no ano seguinte, o presidente Bolsonaro tratou das queimadas na Amazônia e no Pantanal, que ganharam o noticiário internacional em janeiro de 2020, ignorando a ação criminosa de fazendeiros e o papel de seu governo no aumento extraordinário das taxas de desmatamento florestal em todo o país. Em sua versão do ocorrido, ele culpou os povos indígenas pelas queimadas, em companhia das populações tradicionais, ONGs e a imprensa.¹⁴ Mas o que mais nos chama a atenção, na maneira turva como se organiza o argu-

13 | O discurso do presidente francês foi veiculado em diversos portais de notícia e veículos de imprensa. Um trecho de sua fala pode ser visto na matéria do mesmo dia, produzida por portal G1: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/08/26/questionado-sobre-status-internacional-da-amazonia-macron-diz-que-pode-ser-uma-questao-se-algum-pais-tomar-medidas-contra-o-planeta.ghhtml> Acesso em 11 dez. 2022.

14 | “Nossa floresta é úmida e não permite a propagação do fogo em seu interior. Os incêndios acontecem praticamente nos mesmos lugares, no entorno leste da Floresta, onde o caboclo e o índio queimam seus roçados em busca de sua sobrevivência, em áreas já desmatadas.”

mento do presidente diante da relação entre meio ambiente, povos indígenas e soberania nacional, é o encadeamento açodado entre minorias e “impatriotismo”. Para ele, a aliança entre lideranças indígenas e os setores simpáticos à sua causa age, dentro e fora do país, em uma campanha “brutal de desinformação” contra o presidente, mas também contra o Brasil. E atacar o primeiro é ferir o segundo pois o presidente vende-se como a personificação das qualidades e valores da nação.¹⁵ Como afirmou no encerramento de seu discurso na ONU (Nações Unidas, 2020), “o Brasil é um país cristão e conservador e tem na família sua base”.

O DIABO E O PEQUENO NÚMERO

Se, como afirma Appadurai, o Estado produz minorias no mesmo movimento em que produz um *fiction of ethnos*, o Estado brasileiro sob Bolsonaro opera uma forma própria de reposicionar, ou reinventar, a alteridade no país. Muito longe do que dispõe o Artigo 216 da Constituição Federal, que afirma a multiplicidade de formas de criar, pensar e viver como um patrimônio nacional, o governo Bolsonaro propõe enxergar a sociodiversidade indígena como infortúnio, empecilho a ser superado pela integração desses grupos ao universo dos produtores rurais. Ele quer a unicidade do brasileiro, lançando-se em uma cruzada contra a diferença. E aqui chegamos a uma segunda dimensão do medo ao pequeno número em sua versão bolsonariana, que se distingue do tema da perda econômica prescrita ao país ou das ameaças à sua soberania territorial, ambos resultantes da mera existência das Terras Indígenas. Esse outro aspecto do temor, e ojeriza à diferença indígena, relaciona-se à ascensão indiscutível, na estruturação desse novo indigenismo oficial, de missionários evangélicos neopentecostais, há muito conhecidos pela prática do proselitismo religioso entre as populações indígenas e pela ofensa e desrespeito por suas práticas culturais.¹⁶ Criticados por organizações indígenas, indigenistas, pesquisadores e pela Funai de governos anteriores, esses missionários cristãos fundamentalistas, para quem as sociedades indígenas são a morada do diabo, agora agem no coração da política indigenista oficial.¹⁷

Não se trata, agora, de recusar a alteridade indígena tão somente em razão de sua vida improdutiva e de seus territórios gigantes “onde não se pode fazer nada”, roubando ao país a oportunidade de avançar economicamente. Não se trata também de temer esses povos exclusivamente pela ameaça que representam à soberania nacional, seja por serem o microcosmo de uma entidade maior seja por conta de seus territórios constituírem, por conta das muitas interdições legais sobre o seu uso, localidades transnacionais, fora do alcance dos brasileiros mas abertos a uma rede de circulação globalizada de minorias, ONGs, ativistas e organismos externos. O governo Bolsonaro, em sua face evangélica, rejeita a diferença porque ela lhe pa-

15 | Cesarino (2019: 534), apoiada em uma perspectiva cibernética (Gregory Bateson), mostrou como o episódio do atentado a Bolsonaro em plena campanha eleitoral à presidência foi mobilizado na construção de um “corpo digital do rei” que serve de metáfora da nação: “o mecanismo do populismo digital não colocou em relação líder e povo enquanto sujeitos políticos preexistentes, mas os (re) constituiu enquanto tais: num sentido bastante concreto, o líder Bolsonaro era esse corpo digital, e não existiria sem ele. O atentado a faca consumou o processo em que corpo do líder e corpo político – relação de equivalência amplamente ancorada na simbologia da nação brasileira – tornaram-se metáforas um do outro: o corpo (Bolsonaro, o Brasil) foi ferido e está sob ameaça; é preciso união e pronta ação para defendê-lo do inimigo comum (a corrupção, a esquerda, etc.)”.

16 | O governo Michel Temer (MDB) já nomeara um pastor, Antônio Fernandes Toninho Costa, para conduzir a Funai, em 2017. Contudo, este pastor, indicado pelo PSC, sigla que abriga diversos parlamentares ruralistas, não escancarou as portas do órgão indigenista oficial aos missionários evangélicos como era de se esperar. Quatro meses depois de sua posse, ele foi exonerado a pedido do próprio partido após se negar a nomear mais de 20 nomes alheios ao indigenismo em posições importantes da Funai.

17 | Ronaldo de Almeida (2002) qualifica a teologia das denominações neopentecostais, das quais fazem parte esses missionários, de transcultural fundamentalista e explica a sua ênfase na tradução da Bíblia para as línguas das minorias indígenas ao redor do mundo. São missões salvacionistas para quem a tarefa mais urgente é levar os Evangelhos para as culturas não cristãs e contrastam, de maneira muito direta, com a experiência do protestantismo histórico, de perfil ecumênico.

rece diabólica. As Terras Indígenas, onde se esconde o ócio e se aprisiona a riqueza, é também o esconderijo do Mal. Se governos anteriores foram complacentes com o relativismo cultural, impedindo que a palavra de Deus chegasse nesses últimos refúgios de paganismo, caberia a Bolsonaro, eleito com o apoio importante das denominações religiosas pentecostais e neopentecostais¹⁸, proclamar uma nova era para o Estado brasileiro. “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” é o dístico de um governo onde o “um” reina absoluto sobre o “múltiplo”. Não há lugar possível para alteridade em um cosmos político de reverência extrema à unicidade, em que um “Brasil acima de todos”, ou “o meu partido é o Brasil”, expressa horror ao dissenso e à política como lugar de divergência. Tampouco se permite a diferença quando “Deus está acima de todos” e se afirma, assim, o radicalismo de um monoteísmo que proclama a verdade cabal e irrecusável de sua leitura do mundo (Oro, 1996).

A política indigenista do Estado brasileiro, tomada de assalto por missionários salvacionistas, é arremessada em direção a um passado distante, em que o paganismo figurava como categoria de alteridade central para o mundo europeu.¹⁹ É transformada em uma política anacrônica que dissipa décadas de avanços do indigenismo oficial, cujo acúmulo de reflexão e conhecimento sobre os povos indígenas ao longo do tempo permitiu ao Estado brasileiro formular ações importantes para a construção de políticas públicas específicas que resultou, entre outras coisas, em um sistema de saúde e educação diferenciados. De maneira feroz e displicente, esses apóstolos da Palavra fazem terra arrasada desse legado que, construído ao longo dos anos, contou com a atuação vigilante de indigenistas, pesquisadores, lideranças indígenas e setores da sociedade civil. A heterogeneidade dos povos e sua multiplicidade de experiências históricas desvanece diante da figura pálida de uma alteridade pariforme, um “outro” sempre igual a si e cujo problema maior seria a danação da alma. Além do mal que professam, essas minorias seriam advertências visíveis da incompletude da identidade cristã do país; um pequeno número responsável por despertar uma atenção pública excessiva, mas desmerecida, sobre suas práticas religiosas e seus modos de vida. Para essas missões religiosas, Bolsonaro surge como um enviado de Deus para estabelecer a justiça e aniquilar a máquina que promove a idolatria e o culto a entidades pagãs que não seriam outra coisa senão as muitas formas do diabo. Antes perseguidos pelo ministério público, antropólogos e por agentes do indigenismo oficial, como eram perseguidos os primeiros cristãos no Império Romano, agora os missionários podem realizar o trabalho para o qual foram talhados. O presidente, que traz “messias” em seu nome, encarna o imperador Teodósio I, abre os portões da política indigenista brasileira aos evangélicos e dá início a uma guerra santa ao paganismo indígena.

A virada evangélica começou já no primeiro dia do novo governo, com a Medida Provisória n. 870/2019, que estabelece uma reestruturação ampla no Executivo federal. Além de transferir os procedimentos administrativos da demarcação

18 | Artionka Capiberibe (2021), ao apresentar as relações entre o governo Bolsonaro e as missões religiosas evangélicas, explora os elementos da teologia cristã que orientam esses agentes e faz uma comparação importante entre a política indigenista do atual governo e aquela presente na ditadura militar.

19 | Bestard e Contreras, em *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos* (1987) nos lembra que a Europa conheceu, ao longo de sua história, quatro momentos distintos em sua forma de representar o “outro”. No Império Romano, com a ascensão do cristianismo como religião oficial, o “outro” deixou de ser o “bárbaro” para se tornar o “pagão”, aquele que não professa a fé em Cristo e no Deus único de Abraão. O paganismo, como marcador central da alteridade perdurou por muito tempo, até se ver substituído pelo “selvagem”, figura que emergiu desde as Grandes Navegações, e posteriormente pelo “primitivo”, já no contexto de surgimento das ciências humanas desde o século XVIII.

20 | Trata-se de um ministério novo, mas que mostra a sintonia do governo Bolsonaro com a direita conservadora radical fora do Brasil, sobretudo a direita cristã norte-americana sob os anos em que Donald Trump esteve na presidência (2017-2020). O nome do ministério faz uma articulação insólita e não usual entre termos que parecem não andar juntos, ao menos aqueles que atuam no campo dos direitos humanos e sobre as questões de gênero. A família cristã heteronormativa é a categoria que articula direitos humanos (com ênfase nos direitos das vítimas de criminosos, mas não às vítimas do Estado e da repressão policial) e mulher (sem as conotações das questões que essa direita conservadora qualifica como “ideologia de gênero”).

de Terras Indígenas para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, o presidente Bolsonaro determinou a remoção da Funai do Ministério da Justiça e seu deslocamento para o Ministério de Estado da Mulher, Família e dos Direitos Humanos²⁰, comandada por Damares Alves, uma pastora que já atuou na Igreja do Evangelho Quadrangular e na Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte. Ambas as mudanças foram posteriormente rejeitadas, primeiramente pelo Congresso Nacional, que alterou a MP antes de sua aprovação, e depois pelo STF, quando o governo tentou driblar o legislativo federal, repropoando as mesmas mudanças em uma outra lei.²¹ Apesar do retorno da Funai ao Ministério da Justiça (e Segurança Pública), então comandado por Sergio Moro, que não queria o órgão indigenista sob sua alçada, o fortalecimento político de Damares Alves dentro do governo e entre os segmentos políticos conservadores que lhe davam sustentação teve implicações diretas na conversão evangélica da política indigenista do Estado brasileiro. De assessora parlamentar à estrela do mundo bolsonarista²², o percurso de Damares Alves neste governo acompanhou o estreitamento de relações entre o presidente e a rede sociopolítica estruturada no entorno das igrejas pentecostais e neopentecostais.²³ Fiel ao presidente e crítica daqueles que não conduziam suas pastas ministeriais com a índole do governo Bolsonaro, ela se mostrava refratária à fritura pela qual passaram diversos ex-ministros e passou a opinar sobre um leque cada vez maior de questões. Além da militância anti-aborto, o ataque aos estudos de gênero, a denúncia à “guerra contra a família” e à desconstrução da “identidade biológica das crianças” promovida nas escolas, ela se lançou na luta por uma nova política indigenista. Um novo indigenismo que alargasse o seu escopo e não se limitasse às questões territoriais.

“O índio é gente e precisa ser visto de uma forma como um todo. Índio não é só terra.” Com essa frase, dita em um dos muitos vídeos publicados em sua conta no Twitter, ainda em 2018, a ministra antecipava a perspectiva assimilacionista que deveria conduzir essa nova etapa das relações entre Estado e alteridade indígena. As demarcações de Terras Indígenas saíam de cena para que o Estado se concentrasse, de agora em diante, no índio “como um todo”. Reiterando o que já disse Bolsonaro acerca dessas populações, Damares nos lembra que o índio é gente, é brasileiro e quer o que todos queremos, seja lá o que isso signifique. Sobre o respeito que a Constituição impõe a seus usos e costumes, ela diz que isso precisa mudar: “Isso tem que ser revisto, nós precisamos ver o índio no integral, o índio quer progresso, o índio quer inclusão, o índio quer produzir, quer estudar. O índio pode.” É paradoxal que a contraparte evangélica dessa direita populista radical se apresente como arauta de uma crítica, quase pós-moderna, quase pós-colonial, de estruturas contemporâneas de dominação sobre os povos indígenas. Se Bolsonaro questionava as Terras Indígenas por manterem os indígenas cativos, como “homens pré-históricos dentro do nosso próprio país”²⁴, Damares Alves questionava antropólogos e indigenistas empenhados em manter as culturas indígenas intactas, longes das trocas e da his-

21 | Nos governos Lula e Dilma, tivemos uma movimentação política nessa mesma direção, por conta da necessidade de garantir a governabilidade, por meio da atração da bancada ruralista nas votações do Congresso Nacional. A posição de “descentralizar” o processo demarcatório ganhou força mormente no governo Dilma. Gleisi Hoffmann, ministra-chefe da Casa Civil, e José Eduardo Cardoso, ministro da Justiça, estão entre os membros do primeiro escalão que manifestaram essa posição do governo (Rufino, 2022). Um dos pareceres a este artigo me recorda que Hoffmann fez uma visita ao Congresso, em 2013, para questionar as demarcações realizadas pela Funai, utilizando como base um laudo técnico elaborado por Evaristo Miranda, agrônomo e pesquisador da Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária), que afirmava, entre outras coisas, que os Avá Guarani (em Guaíra - PR, estado que é domicílio eleitoral da senadora) eram paraguaios que estariam invadindo o território nacional e, assim, afrontando a soberania do país. A ação de Hoffmann abriu espaço para a criação da CPI da Funai, instituída em novembro de 2015, e cujo relatório final indiciou mais de 120 pessoas, entre antropólogos, lideranças indígenas, missionários do Cimi, procuradores federais e servidores públicos da Funai e do Ministério da Justiça (ISA, 2016). Evaristo Miranda, cujo laudo pautou a ação da ministra-chefe da Casa Civil de Dilma, tornou-se uma das figuras mais importantes da política ambiental de Bolsonaro, atuando ativamente na montagem do Ministério do Meio Ambiente e tornando-se, ele mesmo, um forte candidato ao comando da pasta antes da emergência de Ricardo Salles. O descaço de Dilma Rousseff com a Funai pode ser observado também no período recorde, 24 meses, em que o órgão esteve à deriva, sem que alguém fosse nomeado para presidi-lo (deixando-o sob o comando de presidentes interinos, sem força política e interlocução com o governo).

tória. A perspectiva particularista sobre as culturas indígenas seria responsável não só pela miséria desses povos, pois não se permite que eles ingressem na ordem econômica da produção, mas também pela cristofobia, pois não lhe permitem o acesso aos evangelhos.

A guerra ao diabo escondido no paganismo indígena nos serve aqui como uma alegoria do combate à diferença em um indigenismo de forte coloração evangélica. O medo à sua figura concerne, ainda no diálogo com Appadurai, ao medo ao pequeno número. Originário do grego, a palavra latina *diabolus* designa aquele que divide, desune ou engana. É quem desagrega o conjunto compacto de uma comunhão (nacional, familiar ou de fé), o seduz e o alicia para que siga um outro caminho. Ele tem muitos nomes, mas sua obra maligna é inconfundível para o missionário diligente. Nos povos indígenas, ele se manifesta, por exemplo, no infanticídio indígena ou no abandono de crianças, que seriam, no relato dessas missões transculturais, práticas corriqueiras.²⁵ A política indigenista pré-bolsonaro, ou “velha política indigenista socialista”²⁶, teria sido conivente com o Mal, erigindo entraves intransponíveis para a ação redentora do indigenismo missionário. O governo Bolsonaro, todavia, teria vindo para aniquilar esses “novos Herodes da Funai”²⁷ e, para isso, conta com o apoio incondicional das mesmas missões que há décadas lamentam a “perseguição” a elas inflingidas por indigenistas, antropólogos de esquerda e por uma Constituição que teria consagrado o “relativismo radical”.

COORDENAÇÃO GERAL DOS POVOS NÃO ALCANÇADOS

Organizações célebres pelo proselitismo religioso, pelo desrespeito às formas culturais nativas e pela presença ilegal em Terras Indígenas vivem o seu grande jubileu, com a ascensão de Bolsonaro ao poder. As missões religiosas transculturais²⁸ não eram parte da paisagem do indigenismo brasileiro até os anos 1950, quando então começam a chegar ao país.²⁹ Originárias dos Estados Unidos, em um contexto em que a expansão do evangelismo pentecostal conservador servia de instrumento aos propósitos norte-americanos na Guerra Fria (Colby e Dennett, 1998), estes grupos, organizados em agências missionárias vinculadas a uma ou mais denominações evangélicas, compõem uma rede ampla e descentralizada de instituições que, em comum, partilham de concepções teológicas de natureza fundamentalista, apoiadas no literalismo bíblico, e de uma perspectiva salvacionista de conversão religiosa (Almeida, 2002; Johnston, 1985; Marques, 2013). Apesar de algumas tentativas feitas a contar dos anos 90, a Funai nunca conseguiu produzir um levantamento confiável de seu número e sobre onde estão. Depois de um momento inicial de dispersão, hoje elas compõem a Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB) e consolidam a sua nacionalização por meio de missionários brasileiros e, nos úl-

22 | Ela, que é advogada de formação, atuou como assessora parlamentar no Congresso Nacional por mais de vinte anos. Foi se tornando conhecida e admirada no meio evangélico desde sua atuação como chefe de gabinete do deputado federal João Campos, do PRB de Goiás, expoente da bancada neopentecostal, coordenador da frente parlamentar evangélica na Câmara dos Deputados e autor do polêmico projeto que propunha a “cura gay”. Depois, passou a assessorar o deputado federal e depois senador Arolde de Oliveira, do PSD do Rio de Janeiro e próximo do clã político da família Bolsonaro. Em 2015, Damares se tornou assessora do senador Magno Malta, pastor, figura ilustre entre os parlamentares evangélicos e um dos articuladores da candidatura presidencial de Jair Bolsonaro. Magno Malta, do PL do Espírito Santo, recusou o convite de Bolsonaro para ser o seu vice na campanha eleitoral de 2018, preferindo se candidatar ao senado.

23 | Desde o início de seu governo, Bolsonaro tem colecionado diversas desavenças com lideranças e segmentos políticos que o apoiaram na eleição, tornando antigos colaboradores em ex-aliados. Apesar das mágoas do ex-senador Magno Malta com o presidente, a frente parlamentar evangélica e líderes religiosos de denominações pentecostais e neopentecostais se mantêm comprometidos com o projeto político do governo, fazendo com que essa fidelidade se traduza em uma ampliação e fortalecimento dessa presença evangélica no círculo mais próximo de comando do Executivo federal. O silenciamento de Olavo de Carvalho e a saída de nomes importantes do chamado núcleo ideológico do governo como o ex-ministro da educação Abraham Weintraub, o ex-chanceler Ernesto Araújo e o ex-ministro do meio ambiente Ricardo Salles permite um destaque especial a Damares Alves na base mais conservadora e radical do governo.

timos anos, com a formação de missionários indígenas. Com Bolsonaro no poder, essas missões não só ganharam acesso à política indigenista oficial como passaram a receber apoio financeiro do governo federal. Não foi só o ministério de Damares Alves que repassou recursos a instituições evangélicas, como vem sendo noticiado pela imprensa em diversas ocasiões.³⁰ A primeira-dama, Michelle Bolsonaro, batista como Damares, permitiu que parte dos recursos do programa Pátria Voluntária, sem qualquer edital público, fosse destinado à AMTB, ao Instituto Missional e ao Serviço Integrado de Missões.³¹ O governo promoveu também a entrada no país de outros grupos da direita política norte-americana como o Capitol Ministries, dedicado à proliferação do fundamentalismo evangélico no interior de governos e instituições políticas mundo afora, e o The Send, que mira a evangelização e o fomento de uma educação política ultraconservadora sobre a juventude na América Latina.

A história das ofensivas mais preocupantes contra as formas de ser dos povos indígenas no país envolve duas organizações ilustres no campo das missões transculturais que não poderiam ser ignoradas aqui. A Missões Novas Tribos do Brasil (MNTB)³² e a Jocum (Jovens com uma Missão)³³ estão entre as mais conhecidas instituições do fundamentalismo missionário engajadas na salvação das almas e na conversão espiritual dos povos indígenas do país (Fernandes, 1980; Gallois e Grupioni, 1999). Atuam no país a contar dos anos 1970 e continuam com essa prática de ataques ao universo cultural das populações com as quais atuam mesmo após a Constituição de 1988 lhes assegurar o direito à diferença, a permanecerem como são, com as crenças, costumes e formas de organização social que lhes são próprias. Frequentam amiúde os inquéritos do Ministério Público Federal e o noticiário policial por conta de suas práticas ilegais, especialmente frente às populações mais vulneráveis, os povos indígenas isolados. Frequentam agora o centro da política indigenista do Estado brasileiro.

Na manhã de 31 de janeiro de 2020, lideranças indígenas, indigenistas e pesquisadores receberam atônitos a notícia da nomeação de Ricardo Lopes Dias, pastor e missionário da Missões Novas Tribos do Brasil, para comandar a Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC) da Funai. Esta nomeação constituiu um escândalo não só por que o CGIIRC constitui um dos setores mais sensíveis da instituição a exigir experiência de campo e qualificação técnica, mas principalmente porque seus objetivos são diametralmente opostos àqueles das missões evangélicas transculturais.³⁴ O próprio conceito de “povos isolados” é visto com horror por essas missões, pois a mera existência de grupos humanos nessas condições, a do não pertencimento à ecúmene cristã, configura um sinal vigoroso da incompletude e fracasso do apostolado evangélico. O que a política pública almeja manter, a obra missionária quer aniquilar. Aqueles a quem a nossa política indigenista chama de povos isolados são, no jargão da Missão Novas Tribos do Brasil e de outras missões transculturais, Povos Não Alcançados, coletivos humanos definidos

24 | Fala do presidente na manhã de 27 de novembro 2019, Zona Franca de Manaus: “Nossos índios, a maior parte deles, são condenados a viver como homens pré-históricos dentro do nosso próprio país. Isso tem que mudar. O índio quer produzir, quer plantar, quer os benefícios e maravilhas da ciência, da tecnologia. Todos nós somos brasileiros.”

25 | É o que se pode inferir, por exemplo, da campanha “Voz pela vida”, da Atini, ONG criada por Damares Alves e cujo foco é combater as “aberrações” culturais no mundo indígena. A Atini é acusada pelo Ministério Público de incitação ao ódio contra as populações indígenas, pelas campanhas e publicações que produz. É acusada também por tráfico e sequestro de crianças indígenas.

26 | Em nota intitulada “Os fatos”, a Funai ataca o “assistencialismo subserviente” e o paternalismo da política indigenista “socialista” das duas décadas anteriores, apoiadas por “ONGs e grupos religiosos ligados à Teologia da Libertação, de matriz marxista, capitaneados pelo Bispo mexicano Samuel Ruiz”. (Funai, 4. maio 2020, Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2020/osfatos> Acesso em: 12 jun. 2021).

27 | Expressão utilizada por Paulo Fernando Melo da Costa, ex-membro da Atini, liderança da Frente Integralista Brasileira e assessor especial do Ministério de Estado da Mulher, Família e dos Direitos Humanos. Disponível em: <https://paulofernando.com.br/paulo-fernando-professor-assessor-cristao-e-politico/> Acesso em: 22 jun. 2021.

unicamente por não conhecerem os Evangelhos. A imensa diversidade de formas de ser e entender o mundo, que a CGIIRC tem por incumbência proteger, reduz-se ao paganismo a ser vencido. O desígnio e razão de existências desses “não alcançados” é aguardar a chegada daqueles a quem Cristo confiou o encargo tão claramente expresso no *Evangelho de Mateus*: Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei (Mt. 28.19).³⁵

As minorias, nota Appadurai, parecem ofender os Estados na proporção inversa de seu número, pois quão mais diminuto é o pequeno número, mais evidente é a afronta a uma identidade nacional exclusiva, mas inalcançável. Para esses religiosos, a ofensa dos isolados constitui um tipo particular de insulto e provocação à obra missionária pois multiplica os objetos da evangelização, obrigando-a a multiplicar também os esforços, as traduções e as estratégias de conversão. A cada descoberta de um novo grupo isolado, ou a cada ação de política pública que assegure a manutenção de seu isolamento, a missão se vê mais distante de seu objetivo. A página principal da New Tribes Mission, agora Etnhos360, traz a informação, em tom de lamento, da existência de mais de seis mil povos não alcançados no mundo e a pergunta, em tom de indignação: “Are we ok with that?”.

Ao entregar o setor responsável pelos índios isolados aos missionários, o governo Bolsonaro produz um atalho jamais esperado no caminho desses obreiros, demolindo o principal bloqueio à sua entrada nas terras desses povos e garantindo a tão aguardada liberdade para que eles enfim possam evangelizar, agora com auxílio de recursos públicos. Uma grande ironia nesta nomeação de alguém externo aos quadros técnicos da Funai³⁶ e sem qualificação para o trabalho com esses grupos isolados foi o argumento usado pelo órgão indigenista para justificar a escolha do pastor missionário: como credencial de sua competência, foi citado o seu trabalho de evangelização entre os Matsés, que, a propósito, nunca aceitaram sua presença no território indígena. Ironia, pois, o governo transforma o vício em virtude, transmutando a “coordenação geral dos índios isolados” em uma “coordenação geral dos povos não alcançados”.

Pouco após a posse de Ricardo Lopes Dias, a irresponsabilidade da atuação do governo federal em relação aos povos indígenas isolados se mostrou evidente na malfadada tentativa de realizar uma expedição aos Suruwahás, povo de recente contato localizado no sul do estado do Amazonas, valendo-se do argumento de que haveria uma “crise de saúde mental” no grupo. Como se não bastasse a associação de práticas culturais a problemas mentais, a expedição organizada pelo ministério de Damares Alves e pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) seria protagonizada por duas agentes da Jocum cuja história expressa, em si mesma, a violência da guerra evangélica ao pequeno número.³⁷ A expedição, que não contou com anuência prévia dos Suruwahás, e que não respeitou os protocolos de quarentena obrigató-

28 | A observação feita por um dos avaliadores deste artigo sobre a presença das missões transculturais no Brasil requer uma nota de esclarecimento sobre esses aparelhos missionários. Por “transcultural” não estamos adjetivando toda e qualquer missão religiosa cristã que almeja a evangelização e catequese dos povos indígenas (ou de qualquer outro grupo percebido como estando fora da ecumene cristã), a exemplo das missões religiosas católicas que se fizeram presentes no país desde o período colonial. Este termo é utilizado como forma de autodesignação pelas próprias agências missionárias evangélicas pentecostais e neopentecostais que atuam com populações indígenas em todo o mundo; e esse é certamente o caso da Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB). De modo menos frequente, utilizam também a designação “missões de fé”. É também nesse sentido que a literatura antropológica voltada ao estudo da ação destes agentes religiosos faz uso do termo missões transculturais. Vide Almeida (2002).

29 | Antes disso, temos algumas experiências incipientes e em menor número, como a chegada de missionários norte-americanos no baixo Amazonas, nos anos 30, responsáveis por fundar a Cruzada de Evangelização Mundial, cujo herdeiro atual é a Missão Evangélica da Amazônia (Meva).

30 | Apesar de termos evangélicos em todo o governo, e dois outros ministros pastores (educação e justiça, ambos presbiterianos), a pasta comandada por ela foi o polo base dessa direita cristã fundamentalista. Segundo levantamento feito pela Carta Capital, em maio de 2021 eram 30 cargos importantes, dentre um universo de 46, reservados a representantes dessas igrejas. As igrejas Batista, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Universal e Presbiteriana detinham 17 dessas posições. Organizações católicas conservadoras ocuparam 8 cargos. Outros 6 cargos estavam “sob sigilo”. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/o-ceu-de-damares-como-a-ministra-dos-direitos-humanos-aparelha-sua-pasta/>. Acesso em: 23 jun. 2021.

rios em atividades com povos isolados ou de recente contato, foi então cancelada, após a forte repercussão negativa na imprensa e do protestos de lideranças indígenas, indigenistas, diversas organizações civis de apoio aos indígenas e do Ministério Público Federal.

O caso trouxe à memória, nos veículos de imprensa, os graves impactos epidemiológicos que a intrusão missionária evangélica acarretou em situações passadas, envolvendo as Missões Novas Tribos, Jocum, Summer Institute of Linguistics e outras agências missionárias. Até hoje, esses missionários procuram forçar o contato com populações extremamente vulneráveis aos patógenos e às doenças infecto-contagiosas presentes na sociedade majoritária e desconhecidas por seus sistemas imunológicos (Rodrigues, 2019), demonstrando uma insensatez e indiferença pela vida alheia comparável àquela manifestada pelo presidente Jair Bolsonaro diante da crise sanitária que o Brasil enfrentou na pandemia de Covid-19 (Capiberibe, 2020). Em ambos os casos, não se trata de incúria por falta de dados ou conhecimento científico que atestem as consequências sanitárias do contato e da inobservância de protocolos estabelecidos, mas de uma ação consciente que persegue os seus objetivos e coloca os riscos à vida em segundo plano.³⁸ Para esses missionários evangélicos, a redução dramática da população de alguns grupos, causada por sua presença entre eles, não é motivo de culpa e lamentação, pois a luta contra o diabo presente no mundo indígena tudo justifica. O evangelismo fundamentalista entre os indígenas na era Bolsonaro ganhou aspectos novos que parecem mimetizar o estilo e feição das práticas do presidente, seja em relação à ciência seja em relação a “notícias” de veracidade questionável. No contexto da grave epidemia de Covid-19 no país, a imprensa noticiou, desde o início da campanha de imunização, que pastores e missionários evangélicos tentaram convencer as populações indígenas a evitarem a vacina. Seguindo os passos do presidente, estes missionários espalham medo e terror entre os indígenas, em um esforço de convencê-los das teorias as mais mirabolantes sobre o vírus, a doença e a vacina.³⁹

A nova coordenação dos índios isolados, nas mãos das Missões Novas Tribos, teve uma atuação negligente e omissa diante da pandemia, conforme denunciam lideranças indígenas e servidores de carreira da Funai. A indicação de outros missionários para atuar no âmbito da CGIIRC e o ingresso nas áreas sem o respeito à quarentena e sem a utilização de equipamentos de proteção, colocando em risco não apenas a saúde dos indígenas, mas também a dos servidores da Funai, só confirmaram os temores iniciais quando da nomeação de Dias Lopes. Questionado por uma servidora de carreira sobre suas intenções em levar missionários para evangelizar os Korubo utilizando a estrutura da Funai, ele responde: “E daí se for, qual o problema?”⁴⁰ A permanência de Dias Lopes na CGIIRC perdurou por nove meses, mas a sua exoneração não significou uma mudança da política indigenista bolsonarista, tampouco o enfraquecimento das missões transculturais no governo.⁴¹ Ainda

31 | Em março de 2021, o governo forneceu uma outra grande ajuda financeira a essas instituições ao atender a bancada evangélica e perdoar a dívida de quase 2 bilhões de reais de igrejas com a receita federal e o INSS.

32 | A New Tribes Mission foi fundada em 1942, na Flórida, e hoje atua em mais de 20 países. Em 2017, ela passou a se chamar Ethnos360, em uma tentativa de dissociar sua imagem dos diversos escândalos e acusações acumulados ao longo dos anos em várias regiões do mundo. Além da prática de racismo, intolerância, desrespeito cultural, deslocamento forçado de populações, há diversas acusações de abuso sexual envolvendo missionários da organização.

33 | A Youth with a Mission (YWAM) nasceu em 1960, em Lausanne, Suíça, por meio de um missionário norte-americano, filho de pastores da Assembleia de Deus. Como a New Tribes Mission, ela ambiciona atingir todos os recantos do planeta e converter todos os povos ao cristianismo. Apesar de seu foco inicial em atrair jovens missionários, a YWAM hoje incorpora cristãos evangélicos de todas as idades. Há muitas controvérsias envolvendo essa agência missionária que, em grande medida, lembram aquelas relacionadas a New Tribes Mission. O livro *Spiritual Warfare*, de Sara Diamond (1989), cita a participação da YWAM em reunião de líderes cristãos conservadores norte-americanos com o general José Efraín Ríos Montt, que liderou o golpe militar na Guatemala, em 1982. Esse é apenas um dos exemplos dos esforços desses missionários em influenciar diretamente a política dos países em que atua, por meio da aproximação aos partidos e lideranças políticas conservadoras.

34 | Essa coordenação nasce com base em um novo entendimento do órgão indigenista oficial sobre a política de contato com os povos isolados, firmado em meados dos anos 1980. As missões de contato feitas ao longo do século XX, muitas das quais contaram com a participação de missionários religiosos cristãos, foram vetores na proliferação de epidemias mortais entre os grupos contatados, dizimando parte importante de sua população (Valente, 2017; Rodrigues, 2019). A CGIIRC surge com a tarefa de assegurar o não contato e o respeito ao isolamento voluntário desses grupos indígenas.

em julho de 2021 foi noticiado que o tenente da reserva do Exército Henry Charles Lima da Silva, coordenador da Funai no Vale do Javari, incentivou os Marubo a atirem contra os índios isolados da região e prometeu, ele mesmo, neles atear fogo.⁴²

OUTRAS AÇÕES DO INDIGENISMO BOLSONARISTA

Sem poder rever as demarcações já homologadas, um antigo sonho dos segmentos ruralistas e do agronegócio a datar dos anos 1980, o indigenismo bolsonarista cuida para que nenhuma nova demanda territorial seja atendida. O governo identifica, corretamente, o território como o pilar central dos direitos indígenas, no entorno do qual se materializa o exercício da diferença e diversas políticas públicas dirigidas a essas populações. A sua política de não demarcação permitiu a obstrução do fluxo burocrático dos processos no âmbito da Funai ou do Ministério da Justiça, afetando centenas de territórios que se encontram em algum estágio das etapas anteriores à homologação de uma Terra Indígena.⁴³

O Ministério Público Federal identificou uma “política estruturada” de obstrução administrativa nos processos de demarcação, caracterizada não apenas pela paralisação injustificada dos procedimentos normativos previstos como também pelo recuo desses processos a etapas anteriores (Rufino, 2022). A asfixia financeira da Funai e a não contratação de servidores são outras estratégias importantes do governo para inviabilizar a atuação do órgão indigenista. O Cimi já apontou a baixa execução no orçamento da Funai para o primeiro semestre de 2020, redução que afeta principalmente as atividades de proteção e regularização fundiária (Santana e Miotto, 2020). Mais de 90% de seu orçamento foi contingenciado no início de 2019, provocando a desativação de postos e coordenações em áreas indígenas (Barros, 2019). Além do sucateamento dos aparelhos internos do órgão indigenista, essa asfixia financeira resulta na não renovação de servidores mais antigos, o que prejudica a memória institucional da Funai e ameaça a manutenção de um repertório importante de conhecimento e saberes sobre os povos indígenas (Assirati e Moreira, 2019:11).⁴⁴ Uma tática suplementar posta em marcha pelo Executivo federal para dificultar o andamento no fluxo demarcatório foi a mudança frequente no quadro de servidores e Grupos de Trabalho responsáveis pelos estudos de delimitação.

O apoio ao Projeto de Lei 490/2007, que institucionaliza a tese do “marco temporal” é outra frente de ação do governo para impedir o reconhecimento das Terras Indígenas pelo Estado.⁴⁵ Trata-se de uma iniciativa antiga do legislativo, apoiada sobre um movimento do STF que procurou dirimir alguns dos conflitos suscitados pela demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, em 2005.⁴⁶ Desde então, ela tem sido objeto de defesa incessante da bancada ruralista, de outros setores anti-indígenas, e do próprio Jair Bolsonaro, quando ainda era deputado federal. Para as forças

35 | A Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB) estabelece uma alteração importante na definição dos Povos Não Alcançados em seu Relatório Povos Indígenas do Brasil: “Um povo sem comunidade cristã autóctone, com insuficiente número, recursos e visão para fazer discípulos de Jesus no seu próprio povo sem apoio externo, em geral com menos de 2% de evangélicos” (AMTB, 2019: 6). Agora, o que antes entendíamos por “não alcançados” são designados como “povos não engajados” (“Um povo não alcançado sem a presença de cristãos, igrejas, missionários ou Bíblia na língua materna e sobre o qual não há nenhuma iniciativa ou intenção de evangelização, interna ou externa.”). O relatório define também os “povos menos alcançados” (“Um povo com reduzida presença cristã local, frequentemente com necessidade de cooperação externa para fazer discípulos de Jesus no seu próprio povo, em geral entre 2% a 5% de evangélicos.”), e, finalmente, aqueles que representam a meta desse salvaçãoismo fundamentalista: os povos alcançados (“Um povo com comunidade cristã autóctone e suficiente número, recursos e visão para fazer discípulos de Jesus no seu próprio povo sem apoio externo, em geral com mais de 5% de evangélicos”). Neste artigo, contudo, manteremos a categoria de “povos não alcançados”, ainda utilizada por grande parte das missões de fé.

36 | Para tornar possível essa nomeação, a Funai antes alterou o seu próprio regimento interno, extinguindo a exigência de que essa função fosse ocupada por um servidor de carreira.

37 | Muwaji e Inikiru Surawahá foram separadas do grupo em 2006 e 2007, respectivamente, e criadas pelos missionários para atuarem como obreiras na conversão religiosa dos povos indígenas. Inikiru se tornou missionária da Jocum e Muwaji, também evangélica, atua em campanhas da organização. Muwaji empresta o seu nome para o Projeto de Lei 1059/2007, caro às missões transculturais e que visa combater “práticas tradicionais nocivas” entre os povos indígenas, como o infanticídio. Ela, que deu à luz a uma criança portadora de deficiência, contou com a ajuda de missionários da Jocum para retirá-la do grupo. Muwaji é a figura símbolo da campanha “Voz pela Vida”, da Atini, e do documentário *Hakani: a história de uma sobrevivente*, dirigido por David L. Cunningham, filho de fundadores da Youth with a Mission (YWAM).

do anti-indigenismo essa tese é um instrumento precioso para paralisar a concessão de novos territórios aos povos indígenas, deixando livres para a exploração econômica uma quantidade significativa de terras em situação de litígio ou que se encontrem em alguma das etapas do processo demarcatório que não a homologação pela Presidência da República. Governos anteriores já apoiaram, mesmo que de forma hesitante, o “marco temporal”, como podemos ver em manifestações de lideranças políticas importantes dos governos Lula e Dilma.⁴⁷

Uma ação inédita na política indigenista de Bolsonaro é a declaração de “desinteresse”, pela Funai, sobre os casos de litígio territorial envolvendo comunidades indígenas e ocupantes não indígenas. Trata-se da recusa deliberada do órgão em defender os direitos indígenas em terras ainda não homologadas e que sejam objetos de liminar na justiça. Como analisado anteriormente (Rufino, 2022), o Estado sujeita essas comunidades a possibilidade de serem despejadas em ações de reintegração de posse, posicionando o órgão indigenista em uma situação contrária à sua missão institucional, que é a de atuar em nome da União em defesa dos indígenas.⁴⁸ Por mais que governos anteriores, a contar do mandato de José Sarney, iniciado em 1985, tenham assumido posições hesitantes e mesmo contrárias aos direitos indígenas, essa é a primeira vez que a Funai se coloca em uma condição de prevaricação, por não praticar atos de sua incumbência direta.

Um movimento importante da política indigenista bolsonarista é o esforço em flexibilizar as possibilidades de uso das Terras Indígenas, como se vê no PL 191/2020, que extingue, em termos práticos, o usufruto exclusivo dos indígenas sobre o solo, rios e lagos, tornando possíveis empreendimentos econômicos externos como o arrendamento de terras para a monocultura agrícola, a instalação de usinas hidrelétricas, a pecuária intensiva e em larga escala, o turismo e outros. De modo criativo, o governo age combinando mais de três dezenas de propostas legislativas apresentadas ao Congresso pelos segmentos anti-indígenas desde a promulgação da Constituição de 1988. Cuidadosamente gestado por Grupo de Trabalho que envolve a Funai, a Casa Civil, o Ministério de Minas e Energia e o Programa de Parcerias e Investimentos, o PL 191/2020 desfigura os dispositivos legais de proteção das Terras Indígenas e ignora a obrigatoriedade da já consagrada “consulta prévia, livre e informada”, tópico central da Convenção 169 da OIT.⁴⁹ Esse projeto de lei permite também a mineração do subsolo e, o que talvez seja mais chocante, a atividade de garimpo feita por terceiros, tornando as Terras Indígenas um eldorado livre para novos agentes econômicos, nacionais e estrangeiros, e para os segmentos que há anos assediam os povos indígenas em investidas ilegais.⁵⁰ O Projeto de Lei ainda prevê o cultivo de organismos geneticamente modificados nas TIs, almejando não apenas tornar os indígenas produtores rurais, mas campeões da produção agrícola nacional. O cultivo de OGMs colocaria em risco a grande variedade de sementes tradicionalmente utilizadas por essas populações, impactando diretamente, por conta

38 | Douglas Rodrigues, médico sanitário que há mais de 50 anos atua com populações indígenas, nos lembra de diversos casos em que agentes da sociedade nacional produziram “manifestações mais graves das doenças entre os indígenas isolados ou de contato recente” em função da ausência de anticorpos nessas populações (2019: 40).

39 | São muitas as teorias difundidas por esses evangelistas. Uma delas diz que a vacina vem contaminada da China e marca aquele que a toma com o número 666, aludido no Apocalipse como o signo da Besta, condenando-o ao inferno. Outra, aposta na transmutação do vacinado em um “animal homossexual”. Há a versão que cita simplesmente o alto risco de morte. E em todas essas versões, há o arremate comum de que “a vacina não é de Deus” e somente os convertidos ao cristianismo evangélico estariam protegidos contra a doença.

40 | A servidora Ildilda Obando relatou a tentativa de Dias Lopes de entrar, juntamente com outros missionários, na Terra Indígena Vale do Javari, em ofício (43/2020) encaminhado por ela ao Ministério Público Federal e à Diretoria de Proteção Territorial da Funai. (O Globo, Rio de Janeiro, 24 set. 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/coordenador-da-funai-tentou-quebrar-quarentena-indicou-missionarios-para-area-de-indios-isolados-diz-chefe-de-protecao-no-vale-do-javari-24657614>. Acesso em: 29 jun. 2020).

41 | Recordemos que outras esferas do governo, também ocupadas por pastores e missionários evangélicos, interagem com o indigenismo. Além da pasta chefiada por Damares Alves, temos o Ministério da Justiça, comandado por André Mendonça, e o Ministério da Educação, por André Ribeiro, ambos pastores presbiterianos. O presidente Bolsonaro já indicou um nome para uma vaga no STF simpático às causas evangélicas. Kassio Nunes Marques substituiu Celso de Mello e atuará em decisões importantes da suprema corte sobre os direitos indígenas. Ao que parece, a vaga de Marco Aurélio Mello, que se aposenta, será ocupada pelo pastor André Mendonça, que deverá abandonar o Ministério da Justiça para ser o membro “terrivelmente evangélico” do STF, como promete Bolsonaro a seus aliados.

da redução das variedades crioulas, a capacidade das espécies nativas de se adaptar às mudanças ambientais do entorno, privando as Terras Indígenas de seu papel crucial na manutenção da biodiversidade.⁵¹ Os povos indígenas tornariam-se reféns das corporações multinacionais detentoras das patentes das sementes, e também dependentes dos aditivos e agrotóxicos específicos para cada “produto”.⁵²

A predação ao pequeno número envolve também a desidratação dos povos indígenas enquanto minorias, pois o governo propõe um novo paradigma para o reconhecimento da diferença: os indígenas, doravante, são apenas aqueles que vivem em Terras Indígenas homologadas. A recusa em enxergar os grupos indígenas nas cidades ou em territórios não homologados é ilegal pois fere não apenas a Constituição Federal, mas os tratados dos quais o Brasil é signatário e que estabelecem as formas de reconhecimento dos povos indígenas pelos Estados nacionais. São deixados de fora da política indigenista ao menos 40% da população indígena do país, que, segundo o Censo Demográfico de 2010, vive fora de áreas demarcadas. O número é certamente maior, pois o governo ignora que os territórios demarcados que ainda não atingiram a etapa da homologação são Terras Indígenas, como dispõe a Carta Magna.

De modo congruente com esse temor e raiva pela diferença, o indigenismo bolsonariano silencia organizações e lideranças indígenas do modo que pode. Os mecanismos de controle social que permitem aos indígenas agir sobre a política indigenista oficial, constituídos após a Constituição de 1988, foram desmantelados de maneira célere, já no início do novo governo. Para comemorar os seus 100 primeiros dias, Bolsonaro assina um decreto, o de número 9.759, cujo efeito é a extinção de centenas de coletivos sociais que reuniam representantes da sociedade civil (em grande parte minorias) junto a membros do governo e o fim da Política Nacional de Participação Social, que desde 2014 buscava estratégias e soluções para aprimorar a participação popular nas políticas públicas. O que para a direita conservadora bolsonarista era uma festa de aniversário, para as minorias sociais era uma solenidade fúnebre. Povos indígenas, mas também LGBTQIA+, pessoas em situação de rua, com deficiência, submetidas a trabalho escravo, idosos, ambientalistas e ativistas dos direitos humanos perdem, a partir de então, os canais de comunicação direta com a gestão federal e toda a possibilidade de atuar na formulação, acompanhamento e avaliação das políticas públicas dirigidas a eles. No campo do indigenismo, espaços importantes deixam de existir, como o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), a Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena e o Fórum de Presidentes de Conselhos Distritais de Saúde Indígena (FPCondisi). Assim, indígenas e outras minorias são proibidos de frequentar a Esplanada dos Ministérios e o Palácio do Planalto, sendo então empurrados para longe das vistas do Executivo federal.

42 | A fala deste agente da Funai está registrada em áudio e foi fartamente noticiado pela imprensa. A título de exemplo, cito o artigo publicado em Folha de S. Paulo (24 jul. 2021). Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/07/tenente-do-exercito-coordenador-da-funai-fala-em-meter-fogo-em-indigenas-isolados-no-am-ouca-audio.shtml> Acesso em 24/07/2021. Bolsonaro a seus aliados.

43 | A obstrução na demarcação de Terras Indígenas não é algo inédito, mas ganha uma magnitude extraordinária sob Bolsonaro. Este governo supera o recorde do governo Temer, que demarcou apenas uma TI. Os governos do Partido dos Trabalhadores também demarcaram poucas terras, em comparação aos governos Fernando Henrique e Collor, como nos revela o placar das demarcações do Cimi (<https://cimi.org.br/terras-indigenas/>). O governo Dilma Rousseff, depois de Bolsonaro e Temer, foi o que menos demarcou desde o fim da ditadura militar. Assirati e Moreira (2019) descrevem a estratégia de “embargo das Terras Indígenas” de Dilma, que paralisava os processos até que todo e qualquer conflito fundiário fosse resolvido em mesa de negociação. O Cimi, por sua vez, denunciou que a constituição de Grupos de Trabalho para iniciar novos processos de reconhecimento territorial pela Funai estaria submetida à aprovação direta de Dilma.

44 | A baixa contratação de servidores para o órgão indigenista também pode ser observada em governos anteriores, como denunciaram há muito o Conselho Indigenista Missionário, o Instituto Socioambiental e organizações indígenas importantes, como a Apib, Coiab e Foirn. Há uma década, a Funai já funcionava com apenas um terço dos quadros necessários para a execução de sua tarefa e vimos o governo Dilma ser questionado pelo Tribunal de Contas da União em razão dos poucos concursos públicos abertos para o preenchimento de posições na Funai.

DISJUNÇÕES E “PAISAGENS” DO FUNDAMENTALISMO SOB BOLSONARO

A constituição das forças conservadoras que compõem e apoiam o governo, mormente no caso das organizações evangélicas, sinaliza a necessidade de realizarmos algumas permutas e inversões na leitura e argumento de Appadurai, forçando assim os limites de seu modelo analítico. A oposição e tensão entre formas de circulação vertebrada e formas de circulação celular estão no centro da produção da ansiedade que, segundo o autor, torna as minorias bodes expiatórios para problemas de diversas ordens. A circulação vertebrada se manifesta no Estado-nação, ao passo que a circulação celular se realiza por meio das minorias. No governo Bolsonaro, contudo, temos elementos novos que trazem, à teoria, novas disjunções e assimetrias. Primeiramente porque não temos todo o Estado-nação comprometido com um mesmo projeto, mas uma parte importante dele, o Executivo federal, em uma situação de disputa com os outros poderes que, até o momento, se mostram comprometidas com a Constituição de 1988 e seu princípio de proteção das minorias. O Executivo federal, por sua vez, foi tomado por forças que afirmam a universalidade de sua visão de mundo e se apresentam como representantes da essência nacional brasileira, mas que não deixam de constituir, eles próprios, um grupo, uma comunidade no interior da nação.

Além disso, os evangélicos pentecostais e neopentecostais, mas também os grupos católicos ultraconservadores, integram redes transnacionais que operam nos termos daquilo que Appadurai qualifica como estruturas de circulação celular, confundindo-se com as minorias que procuram combater. A título de exemplo, a cartografia dos povos não alcançados que serve de base para o trabalho das missões de fé é produzida nessa circulação celular e envolve os esforços de agentes espalhados pelo globo, vinculados a agências e organizações interdenominacionais multinacionais. A Ethnos360, a Youth with a Mission, a Summer Institute of Linguistics International, e a Finishing the Task são exemplos de agenciamentos que se movimentam em fluxos globais, mas que, dentro de cada país onde atuam, tentam se “vertebralizar” ocupando espaços críticos no interior do Estado (Diamond, 1989). Algumas dessas organizações têm a tarefa direta de fazer isso acontecer, atuando junto aos partidos, ao parlamento e órgãos da administração federal, como o Capitol Ministries. Sob um outro ângulo, o Estado-nacional, que nos contextos estudados por Appadurai se vê como objeto de ataques das minorias, aqui se vê sitiado pela rede de agências conservadoras cristãs.

Esse transnacionalismo da direita conservadora cristã coloca em suspeita o ideário de autonomia e independência nacional propalado pelo presidente Bolsonaro e afirmado em contraposição ao internacionalismo esquerdista por trás das minorias. Não seriam apenas as minorias indígenas, portanto, a participar de uma extensa rede mundializada, cuja trama envolve organismos externos, outros Esta-

45 | Discutimos melhor o apoio do governo ao projeto em Rufino (2022). O “marco temporal” estabelece que a demarcação só pode ser feita sobre áreas que estivessem comprovadamente ocupadas por populações indígenas até 05/10/1988 (data de promulgação da Constituição).

46 | Para uma análise das posições do STF sobre o tema, ver Dan e Assis (2020).

47 | A título de exemplo, citamos o ex-deputado federal Aldo Rebelo, que ocupou, nos governos petistas, a posição de presidente da Câmara dos Deputados e de ministro em diversas pastas (Secretaria de Coordenação Política e Assuntos Institucionais, Ministério do Esporte, Ministério de Ciência, Tecnologia e Inovação e Ministério da Defesa). Oriundo do PC do B, Rebelo manifestou em diversas entrevistas e pronunciamentos a sua defesa do “marco temporal” e a preocupação com o perigo representado pelas Terras Indígenas à soberania nacional. Em seu livro *Raposa Serra do Sol - O índio e a questão nacional*, publicado em 2010, temos a reunião de diversos de seus textos que expõem uma interpretação comum a muitos outros dentro do governo. Lembremos também que os governos petistas contaram com figuras proeminentes do anti-indigenismo nacional, como os senadores Romero Jucá (líder dos governos Lula e Dilma no Senado Federal, além de ministro da previdência no governo Lula) e Kátia Abreu (ex-líder da bancada ruralista e ex-presidente da Confederação Nacional da Agricultura e Pecuária), para nos atermos a apenas dois exemplos.

48 | O Cimi exemplifica estas situações nos casos que envolvem os Guarani Kaiowá, da Terra Indígena Nhandê Ru Marangatu, em Mato Grosso do Sul (Santana, 2019a), e os Kaingang, da Terra Indígena Palmas, no Paraná (Santana, 2019b). Em ambas as situações, a Funai retrocede nas ações que, em governos anteriores, ela impetrou a favor do reconhecimento dos direitos desses grupos, pedindo formalmente à justiça a rescisão de suas ações anteriores.

dos nacionais, e interesses gestados fora de nossas fronteiras. O alinhamento incondicional e um tanto subserviente do governo brasileiro aos Estados Unidos, sob a presidência de Donald Trump, corrobora a materialidade dessa rede conservadora evangélica e também contradiz o discurso de soberania e liberdade plena do projeto político bolsonarista.

Todavia, se esse evangelismo fundamentalista, acolhido pelo Estado, nos obriga a fazer ajustes no argumento de Appadurai em *Fear of small number*, o mesmo não se faz necessário quando relacionamos a prática desses agentes a um outro trabalho do autor. Em “Disjuncture and difference in the global cultural economy” (1990), Appadurai propõe observar o mundo globalizado a partir de um conjunto assimétrico e disjuntivo de fluxos heterogêneos, onde percebemos a circulação de pessoas, ideias, recursos financeiros, tecnologias e conteúdo de mídia. As relações não isomórficas e muitas vezes tensas entre esses fluxos, ou “paisagens”, sustentam o campo cultural contemporâneo, revelando-nos um quadro complexo das trocas culturais e da circulação dos agentes e seus objetos por um mundo de fronteiras cada vez mais precárias. É inequívoco que a natureza transnacional dos aparelhos missionários fundamentalistas que passaram a ocupar a política indigenista brasileira atravessa essas dimensões da mundialização. Vemos em um primeiro plano o repertório comum de noções teológicas, constituindo um “ideoscape”, que exige a propagação da “verdade revelada” por todos os cantos da Terra e a conversão de todos os povos ao Deus de Abraão, condição sine qua non para o tão aguardado retorno do messias. A tarefa de conversão exige a circulação física dos agentes missionários pelas fronteiras dos Estados-nação em um “ethnoscape” que, em função da história particular do trabalho missionário em cada localidade, se mostra também assimétrico, como vemos em países da América Latina, África e Ásia e mesmo no interior de um mesmo país, como o Brasil. Aqui, temos a ocorrência simultânea das diversas “ondas” da missionação evangélica, com alguns grupos indígenas sendo assediados por missionários estrangeiros (primeira onda), outros sendo evangelizados por brasileiros (segunda onda) e alguns outros sendo alvo da ação de missionários indígenas (terceira onda).⁵³

Cartilhas, materiais didáticos e bíblias traduzidas circulam nesses fluxos de missionação transnacional, formando um “mediascape” de peso e extensão também irregulares, mas de importância crítica na tarefa de evangelização dos povos não alcançados. Nos últimos anos, essa “paisagem de media” missionária passou a incorporar as ferramentas digitais presentes na Internet, como blogs, portais, canais do YouTube, redes sociais e cursos online que se retroalimentam e colaboram para a rápida circulação dos conteúdos da “ideoscape”. De maneira também disjuntiva, e algumas vezes inconstante, recursos financeiros percorrem a rede dos aparelhos missionários, formando um “financescape” complexo que mobiliza, por sua vez, outros atores e agências, dispostos em uma situação de proximidade variável em

49 | Discutimos mais em detalhe esse Projeto de Lei em Rufino, 2022. Lá, destacamos igualmente que o desrespeito aos princípios da Convenção 169 da OIT não é algo inédito nos governos brasileiros desde que o país ratificou a convenção, em 2002. A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, iniciada em 2011, é um exemplo de obra de infraestrutura de grande porte que ignorou a posição dos grupos indígenas afetados. De acordo com lideranças indígenas e organizações como o Instituto Socioambiental e o Conselho Indigenista Missionário, as audiências públicas realizadas pelo empreendimento estiveram longe de atender aos requisitos básicos da Convenção 169.

50 | Há uma farta e longa literatura antropológica sobre os impactos do garimpo sobre os povos indígenas em todo o país e seria impossível listá-los aqui. O tema do garimpo já era explorado no 4º “Caderno” da Comissão Pró-Índio de São Paulo e esteve presente também em todos os volumes da série *Aconteceu - Povos Indígenas no Brasil*, do antigo Cedi (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), cujo programa Povos Indígenas é parte hoje do Instituto Socioambiental, todos publicados no início dos anos 1980. Um texto célebre por tratar das representações dessa atividade entre os indígenas é “La fumée du métal”, de Bruce Albert (1988), que aborda o garimpo entre os Yanomami. Citamos, a título de exemplo, um trabalho sobre os Yanomami porque eles talvez constituam os grupos indígenas mais afetados pelo garimpo. A intrusão de milhares de garimpeiros em suas terras em meados dos anos 1980 voltou a se repetir agora, no atual governo. Desde 2019, as intrusões têm crescido e atingiram o número de mais de 20 mil garimpeiros em 2021 (BBC News Brasil, 2022).

51 | O lugar das Terras Indígenas, juntamente com as Unidades de Conservação da Natureza, na proteção da diversidade biológica serviu de apoio à Lei 11.460/2007, que proíbe os OGMs nesses territórios.

relação às missões transculturais.⁵⁴ Tecnologias as mais variadas também participam dos fluxos que envolvem o trabalho missionário, como os sistemas de georeferenciamento utilizados na cartografia dos lugares a serem alcançados, os bancos de dados sobre as populações a serem evangelizadas, os instrumentos de comunicação em campo, os meios de deslocamento nos territórios indígenas e outros dispositivos. Grupos como Asas de Socorro (ADS), Jungle Aviation and Radio Service (Jaars) e Mercy Ships são exemplos dessa “technoscape” apostólica de alcance planetário. Podemos argumentar que estes fluxos e dimensões das forças missionárias cristãs evangélicas atravessam o Brasil, mas constituem sobretudo uma vasta rede de extensão global, contribuindo a seu modo para a instituição do que Appadurai entende ser um “mundo imaginado”.⁵⁵

IDENTIDADES PREDATÓRIAS

Ao se colocar a tarefa de pensar as razões pelas quais pequenas minorias estão frequentemente na mira da violência e do ódio, Appadurai observa o quão misterioso é o fato de que grupos frágeis, pequenos e indefesos despertem a fúria, e ao mesmo tempo o temor, de comunidades muito maiores em tamanho, força e recursos. A resposta ao enigma, diz ele, deve estar na ameaça que o pequeno número realiza às narrativas de poder e controle daqueles que se pensam como maioria.⁵⁶ O autor nos apresenta como perigosa a associação ou o aparentamento entre uma grande comunidade, com pretensões de totalidade, e a figura de um *ethnos* nacional como base do Estado-nação. Trata-se de uma ideia perigosa pois ela produz, no mundo real, um abismo entre duas categorias que se supõe equivalentes: a nação como comunidade identitária e a nação como agregado numérico e populacional. As minorias existem na zona cinzenta entre uma e outra; fazem parte do agregado, mas não compõem o *ethnos*; participam de uma humanidade abstrata, mas não dos limites da cidadania. Por isso, expressam a disjunção conceitual entre a maioria e a pureza ou entre a maioria e a totalidade.

O medo, e ódio, ao pequeno número, diz Appadurai, se manifesta comumente no entorno de categorias étnicas e identidades religiosas, e o caso da política indigenista brasileira afinada com o programa das missões evangélicas transculturais é um exemplo disso. No indigenismo bolsonarista, vemos um movimento discursivo que tenta indexar o indivíduo cristão, conservador e patriota ao “brasileiro” comum, figura padrão de uma comunidade de iguais, situado em oposição a um “outro” que reúne atributos contraditórios mas que devem ser igualmente combatidos; os povos indígenas são manipulados e abusados por forças externas, mas também são perigosos e ameaçadores. Nos discursos de Bolsonaro e seus parceiros de governo, a nação é uma “maioria” de pessoas para quem Deus está “acima de tudo”, mas cujo

52 | A especialista em biodiversidade do ISA, Nurit Bensusan (ISA, 2020a), coloca em evidência um outro aspecto nocivo da introdução de OGMs nesse contexto, que é a possível homogeneização de práticas e modos de vida resultantes de uma mesma forma de cultivo e alimentação. O argumento bolsonarista de que os indígenas são brasileiros como todos os outros e que a diferença é uma construção de antropólogos e ONGs ganharia então um importante ponto de apoio.

53 | O Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas (Conplei) reúne estes missionários nativos que simbolizam uma vitória importante para as missões transculturais, cuja meta é a constituição de igrejas indígenas autônomas e autossustentadas em cada nação indígena do planeta. “Em cada povo uma igreja genuinamente indígena” é um lema não apenas da Conplei, mas das muitas missões transculturais filiadas à AMTB.

54 | A origem dos recursos financeiros que apoiam a prática de evangelização entre os indígenas expressa a complexidade e irregularidade dessa dimensão, ou “paisagem”, do fluxo missionário transnacional. Entre essas fontes de recursos, temos as igrejas e denominações religiosas, agências interdenominacionais de apoio ao trabalho de base missionário, organismos e empresas simpáticas ao conservadorismo cristão dessas missões e mesmo programas governamentais, como o “Pátria Voluntária”, do governo federal brasileiro.

55 | Em diálogo direto com a análise de Benedict Anderson (1983), Appadurai entende que as tensões entre os processos de globalização e a realidade do Estado-nação nos força a viver não apenas no interior de “imagined communities”, mas também em “imagined worlds”.

56 | Maioria e minoria, lembra Appadurai, são categorias de invenção recente, surgidas no contexto de formação das grandes concentrações urbanas após a revolução industrial e a data do desenvolvimento de técnicas e procedimentos administrativos modernos, como o mapeamento da população e a realização de levantamentos censitários.

domínio se vê ameaçado por narrativas que celebram a diversidade e por minorias indígenas que, por existirem, afirmam a todo instante a disjunção entre o brasileiro cristão e a totalidade almejada. Nesse sentido, o bolsonarismo apoia-se, ao menos no campo do indigenismo (mas talvez além dele), em uma identidade predatória, que exige das populações indígenas que se integrem à sociedade nacional, tornando-se cristãos, produtores rurais e parceiros do garimpo, mineração e outras atividades econômicas que possam ser feitas em suas terras. Não interessa à nova política indigenista a maneira como cada grupo concebe o lugar em que vive ou a maneira como utiliza o território, nem tampouco as suas práticas simbólicas, mitos e formas rituais.

O presidente Jair Bolsonaro demonstrou mais de uma vez o seu encanto pelo agora ex-presidente americano Donald Trump que, como ele, foi apoiado por grupos evangélicos conservadores e cuja administração foi também marcada pelo ódio às minorias. Antes dele, outro personagem público norte-americano já encantou o presidente brasileiro: Philip Sheridan, general do exército nas Guerras Indígenas dos Estados Unidos e protagonista do massacre de diversos povos nativos daquele país. “Índio bom é índio morto”, frase supostamente dita por Sheridan⁵⁷, ecoa o feitiço discursivo de Bolsonaro e o seu desejo de uma pátria idealmente uniforme. Em pronunciamento no Congresso Nacional, em abril de 1998, ele fez questão de homenageá-lo: “Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus indígenas no passado e hoje em dia não tem esse problema em seu país”.⁵⁸ Mais do que saudar o extermínio dos indígenas americanos, Bolsonaro lamenta que a cavalaria brasileira não tenha tido a mesma maestria e que, por conta disso, estejamos à volta com a alteridade indígena no presente. Para ele, caberia aos patriotas cristãos e conservadores resistir à luta das minorias por visibilidade e direitos. O governo do mito veio, em nome de Deus, conflagrar uma guerra à diferença, seja em qual ordem ela se manifeste, sonhando um futuro em que a floresta dê lugar ao pasto e que os povos indígenas não sejam mais do que objetos do folclore e do passado.

57 | A participação decisiva de Sheridan na guerra travada contra os povos indígenas americanos é um fato fartamente documentado, mas ele negou ter dito a frase comumente associada à sua biografia: “The only good Indians I ever saw were dead”. As declarações de Bolsonaro sobre os indígenas, entretanto, estão registradas em dezenas de periódicos da imprensa brasileira e internacional.

58 | Pronunciamento de Jair Bolsonaro, quando deputado federal pelo PPB (atual PP), em 15 de abril de 1998.

Marcos Pereira Rufino é doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e professor de Antropologia na Universidade Federal de São Paulo.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. 1988. La fumée du métal - Histoire et représentations du contact chez les Yanomami. *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, n. 106/107: 87-119. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1988_num_28_106_368972 acesso em 11 dez. 2022.

ALMEIDA, Ronaldo de. 2002. *Traduções do fundamentalismo evangélico*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

AMTB (Associação de Missões Transculturais Brasileiras). 2019. *Relatório indígenas do Brasil - atualização 2018*. Departamento de Assuntos Indígenas da Associação de Missões Transculturais Brasileiras (DAI-AMTB).

ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined communities - reflections on the origin and spread of nationalism*. London/New York: Verso/New Left Books.

APPADURAI, Arjun. 1990. Disjuncture and difference in the global cultural economy. *Theory, culture & society*, vol. 7, n. 2-3: 295-310. DOI 10.1177/026327690007002017

APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: Minnesota University Press.

APPADURAI, Arjun. 1997. Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional. *Novos Estudos Cebrap*, n. 49: 33-46.

APPADURAI, Arjun. 2006. *Fear of small numbers - an essay on the geography of anger*. Durham and London: Duke University Press.

ASSIRATI, Maria Augusta; MOREIRA, Luís Gustavo Guerreiro. 2019. O Estado anti-indígena: da colônia ao novo golpe. *Tensões mundiais*, vol. 15, n. 29: 97-118. DOI 10.33956/tensoesmundiais.v15i29.2079

BARROS, Ciro. 2019. "Operando com 10% do orçamento, Funai abandona postos e coordenações em áreas indígenas". *Pública - Agência de Jornalismo Investigativo*. 25/03/2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/03/operando-com-10-do-orcamento-funai-abandona-postos-e-coordenacoes-em-areas-indigenas/#Link1> Acesso em: 17 maio 2021.

BBC News Brasil. 2022. "O que se sabe sobre a invasão de garimpeiros no território Yanomami". *BBC News Brasil*, São Paulo, 4 maio 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-61328546> Acesso em: 19 maio 2022.

BESTARD, Joan; CONTRERAS, Jesus. 1987. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos - una introducción a la antropología*. Barcelona: Barcanova.

CAPIBERIBE, Artionka. 2020. "COVID-19: Um novo velho conhecido dos indígenas". *Boletim ciências sociais e o coronavírus*, n. 18. Disponível em: <http://anpocs.org/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2331-boletim-n-18-covid-19-um-novo-velho-conhecido-dos-indigenas> Acesso em 20/05/2022.

CAPIBERIBE, Artionka. 2021. Reaching Souls, Liberating Lands: Cross-cultural Evangelical Missions and Bolsonaro's Government". *Brazilian political science review*. Vol.15, n. 2: 1-22. DOI <https://doi.org/10.1590/1981-3821202100020002>

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2018. Índios na Constituição. *Novos estudos Cebrap*, vol. 37, n. 3: 429-443. DOI 10.25091/S01013300201800030002

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2019. A contribuição da pesquisa sobre povos indígenas. *Campos – Revista de Antropologia*, vol. 20, n. 2: 26-36. DOI 10.5380/cra.v20i2.71858.

CESARINO, Letícia. 2019. Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 3: 530-557. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2019.165232.

COLBY, Gerard; DENNETT, Charlotte. 1998. *Seja feita a vossa vontade: a conquista da Amazônia: Nelson Rockefeller e o evangelismo na idade do petróleo*. Rio de Janeiro: Record.

DAN, Vivian Lara Caceres; ASSIS, Flavia Benedita Sousa. 2020. "A tese do marco temporal nas decisões do Supremo Tribunal Federal e a controvérsia possessória acerca dos direitos territoriais indígenas". *Teoria jurídica contemporânea*, vol. 5, n. 2: 263-286. DOI 10.21875/tjc.v5i2.25496.

DAVIS, Shelton. 1978. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.

DIAMOND, Sara. 1989. *Spiritual warfare - the politics of the Christian right*. Boston, MA: South End Press.

FERNANDES, Rubem César. 1980. "Um exército de anjos: as razões da Missão Novas Tribos". *Religião e Sociedade*, n. 6: 129-166.

GALLOIS, Dominique; GRUPIONI, Luís Donisete. 1999. "O índio na Missão Novas Tribos". In: WRIGHT, Robin. (org.), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, pp. 77-129.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). 2016. "O que o governo Dilma fez e não fez para garantir o direito à terra e áreas para a conservação?". *Notícias socioambientais*, São Paulo, 1 jun. 2016. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-para-garantir-o-direito-a-terra-e-areas-para-conservacao> Acesso em: 19 maio 2022

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). 2020a. "PL da devastação" ameaça alimentação dos índios ao liberar transgênicos em Terras Indígenas. *Blog do ISA*, São Paulo, 21 fev. 2002. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-isa/pl-da-devastacao-ameaca-alimentacao-dos-indios-ao-liberar-transgenicos-em-terras-indigenas> Acesso em: 26 maio 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). 2020b. "PL da devastação" pode ser um "liberou geral" para mineração em 315 Terras Indígenas. *Blog do ISA*, São Paulo, 19 mar. 2020. Disponível em: <https://>

site-antigo.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-isa/pl-da-devastacao-pode-ser-um-liberou-geral-para-mineracao-em-315-terras-indigenas Acesso em: 23 maio 2021

JOHNSTON, Kenneth. 1985. *The story of the New Tribes Mission*. Sanford, Florida: New Tribes Mission.

LE TOURNEAU, François-Michel. 2019. "O governo Bolsonaro contra os povos indígenas: as garantias constitucionais postas à prova". *Confins - Revue franco-brésilienne de géographie*. n. 501. DOI 10.4000/confins.22413

MARQUES, Delcídes. 2013. *Da vida santificada: a moralidade do caminho estreito*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

MARTY, Martin E. 1992. "Fundamentals of Fundamentalism". In: KAPLAN, Lawrence (Ed.) *Fundamentalism in comparative perspective*. New York: The University of Massachusetts Press, pp. 15-23.

NAÇÕES UNIDAS. 2020. "Íntegra do discurso do presidente do Brasil na Assembleia Geral". *ONU News*. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2020/09/1727082> Acesso em: 17 jun. 2021 ORO, Ivo Pedro. 1996.

ORO, Ivo Pedro. 1996. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus.

RICARDO, Fany; GONGORA, Majó Fávero (Orgs.). 2019. *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São

Paulo: Instituto Socioambiental.

RODRIGUES, Douglas. 2019. "Desafios da atenção à saúde dos povos isolados e de recente contato" In: RICARDO, Fany; GONGORA, Majó Fávero. *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

RUFINO, Marcos Pereira. 2013. "Águas da discórdia: a transposição das águas do Rio São Francisco e as mudanças de curso da missão indigenista católica". *Revista de Antropologia*, vol. 56, n. 1: 15-44. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2013.64459

RUFINO, Marcos Pereira. 2022. "The equality trap: notes on indigenist policies in the Bolsonaro government". *Vibrant - Virtual brazilian anthropology*. vol. 19.

SANTANA, Renato. 2019a. "Alegando 'desinteresse', Funai desiste de processo no TRF-4 contra reintegração de posse da TI Palmas". Portal do Conselho Indigenista Missionário, 6 nov. 2019, Brasília: Cimi. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/11/alegando-desinteresse-funai-desiste-de-processo-no-trf-4-contr-reintegracao-de-posse-da-ti-palmas/> Acesso em: 18 maio 2021.

SANTANA, Renato. 2019b. "Funai desiste de ação que mantém indígenas em Nande Ru Marangatu – GT sofre interferência e portarias isolam aldeias". Portal do Conselho Indigenista Missionário, 2 dez. 2019, Brasília: Cimi. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/12/funai-desiste-de-acao-que-mantem-indigenas-em-nande-ru-marangatu-gt-sofre-interferencia-e-terras-declaradas-deixam-de-ser-atendi->

das/ Acesso em: 18 maio 2021.

SANTANA, Renato; MIOTTO, Tiago. 2020.

“Com apenas 0,02% do orçamento da União, valor gasto pela Funai até junho é o mais baixo em dez anos”. *Porantim*, Conselho Indigenista Missionário, jun/jul 2020, Brasília: Cimi.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2015.

“Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, século XX/XXI”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 21, n. 2: 425-457. DOI 10.1590/0104-93132015V21N2P425.

VALENTE, Rubens. 2017. *Os fuzis e as flechas: a história de sangue e a resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido em 10 de agosto de 2021. Aceito em 13 de outubro de 2022.



“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.193086>

Francisco Miguel

Universidade Estadual de Campinas | Campinas, SP Brasil
fvmiguel@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-1173-9727>

RESUMO

No presente artigo, investigo historiográfica e etnograficamente, três jornais moçambicanos de grande circulação entre os anos de 1975 e 2007, no intuito de perceber como a imprensa do país tratou a questão da homossexualidade desde a independência. A partir da abordagem teórica proporcionada pela Antropologia da mídia, começo por uma contextualização da questão homossexual na imprensa de outros países africanos e pela contextualização histórica da imprensa moçambicana. Abordo cronologicamente os principais temas que foram desenvolvidos pela imprensa do país no tocante à dissidência sexual e de gênero. Concluo que a imprensa local, ao publicizar a homossexualidade de estrangeiros e não engajar em um discurso de ódio, reforçou a ideia da exogenia da homossexualidade em África e, diferente de outras nações africanas vizinhas, contribuiu para produzir um ambiente de tolerância para com a questão em Moçambique.

PALAVRAS-CHAVE

LGBT; África; imprensa; Moçambique; história

“Exogeny” and “tolerance”: the double role of the print media in the institutionalization of homosexuality in post-colonial southern Mozambique (1975-2007)

ABSTRACT The article investigates, historiographically and ethnographically, three large-circulation Mozambican newspapers published between 1975 and 2007 in order to understand how the media used to address the homosexuality since independence. Based on the theoretical approach provided by the Anthropology of the Media, firstly it contextualizes the debate related to homosexuality in other African countries' press, secondly it provides a historical background of the discussion in the Mozambican media. Chronologically it approaches the main themes developed by the country's press regarding sexual and gender dissidence. As conclusion, by publicizing the homosexuality of foreigners and not engaging in hate speech, the local media reinforced the idea of the exogeny of homosexuality in Africa and, unlike other neighboring African nations, contributed to produce an environment of tolerance towards the theme in Mozambique.

KEYWORDS

LGBT; Africa; press media; Mozambique; history

INTRODUÇÃO

Quando se investiga a dimensão política e social da homossexualidade no continente africano, é possível encontrar alguns artigos que demonstravam a forte influência da imprensa em recentes crises nacionais de violência homofóbica (Awondo, 2012; Mwikya, 2013; Bompani e Brown, 2014; Mbaye, 2018). Estes textos tratam de veículos locais de comunicação como agentes ativos no que já fora chamado de “pânico moral” (Cohen, 2011; Miskolci, 2016; Rubin, 2018), especificamente na perseguição aos dissidentes sexuais e de gênero de seus respectivos países, inclusive denunciando individualmente cidadãos que tinham ou que se suspeitavam ter preferências homoeróticas (Awondo, 2016:109).

Tais cenários de violência midiática homofóbica em alguns países africanos diferiam da narrativa que encontrei tanto em etnografias sobre homossexualidade em Moçambique quanto com meus próprios dados de campo de que lá haveria uma espécie de maior “tolerância” da população (e da mídia) em relação à questão da homossexualidade. Certa tolerância aos homossexuais em Moçambique já fora constatada tanto por pesquisas de opinião (Dulani et al, 2016), quanto por pesquisadores de dentro (Chipenembe, 2018; Mugabe, 2019) e de fora de Moçambique (Miguel, 2019), inclusive em perspectiva comparada (Dulani et al, 2016; Santos e Waites, 2021). Assim sendo, ao que tudo indicava Moçambique jamais teria passado por crise semelhante de perseguição estatal e midiática como a que ocorrera em outros países cujos exemplos mais famosos são Uganda e Zimbábue, e o mais recente é a Tanzânia (*O País*, 5 dez. 2018).

Neste artigo darei enfoque à imprensa local pós-independência (1975-2007)¹, com o objetivo de identificar se tal diferença com outros cenários de mídia do continente é factível e, assim sendo, qual seria o papel da imprensa moçambicana em contribuir na produção desta especificidade local.² Ao fim, pretendo demonstrar que se a mídia moçambicana de fato se diferencia de várias outras do continente em relação ao tratamento dispensado aos homossexuais, ela – como tantas outras – colaborou para difundir, durante algumas décadas, a ideia de que a homossexualidade era uma prática ou uma identidade exógena ao continente africano.³ Além disso, e fundamental, a mídia foi a instituição pública em Moçambique que primeiro parece ter transmutado a categoria de origem portuguesa “homossexualidade” de prática sexual à identidade, “institucionalizando-a”, nos termos de Mary Douglas (2007), e politizando-a.

Assim, este artigo se insere menos nos esforços de uma antropologia do gênero e da sexualidade, e mais nos de uma antropologia da mídia (Rothenbuhler, [s/d]; Osorio, 2001; Travancas e Nogueira, 2016). Parto de uma antropologia da mídia que está preocupada com as representações sociais de determinados assuntos e seu impacto naqueles que a consomem. Uma vertente recente da disciplina, cujos

1 | Escolho três jornais com circulação em Maputo para a análise sistemática: O diário *Journal Notícias*, por sua hegemonia e importância desde o período colonial, e os semanários/tablóides *Savana* e *Zambeze*, por me parecerem de grande circulação e repercussão nas ruas de Maputo enquanto do meu trabalho de campo em 2018. Outros, como o *Diário de Moçambique* e *O País*, irão aparecer de forma subsidiária.

2 | A mídia moçambicana não foi única instituição a historicamente produzir essa especificidade. Em minha tese de doutorado, busquei demonstrar como o Estado Moçambicano, as igrejas, a mídia, os pesquisadores e organizações internacionais, e o próprio movimento LGBT local produziram e ainda produzem esse diagnóstico de um país “tolerante” à homossexualidade.

3 | Os discursos sobre a exogenia da homossexualidade em África e os debates teóricos que eles têm suscitado podem ser acessados em Mott (2005) e Kaoma (2009).

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

métodos, porém, são antigos.⁴ Não perdendo de vista que a mídia é apenas um dos produtos culturais consumidos simultaneamente a outros (Dickey, 1997: 416; Postill e Peterson, 2009: 338) e de que seu consumo não é passivo, darei especial ênfase à sugestão de Postill e Peterson de elaborar uma etnografia histórica da mídia, atento às transformações tecnológicas e não me limitando somente a uma análise de notícias atuais e seus impactos.

Autores como Campanella e Martineli (2010) revelam os motivos pelos quais tais reflexões teóricas propostas pela antropologia da mídia podem nos ser aqui cara se quisermos compreender o papel da mídia e dos seus discursos em um contexto de criação de “comunidades imaginadas” (Anderson, 1983) em um recente (e em andamento) projeto de formação nacional, como é o caso em Moçambique. Conforme analisam:

Anderson (1983) argumenta que a mídia impressa, em particular os jornais, foi capaz de criar uma noção de comunidade imaginada em que seus membros compartilham não somente uma língua comum, mas também o conteúdo e o próprio hábito cotidiano dessa leitura. Ou seja, o indivíduo começava a se imaginar fazendo parte de uma comunidade nacional, com uma história e características culturais comuns – mesmo que ambas tivessem sido elaboradas num passado recente. Considerando a predominância do nacionalismo enquanto sistema político no século XX, nada mais natural para os antropólogos do que analisar os meios de comunicação de massa na formação da estrutura política das sociedades em que investigavam (Campanella e Martineli, 2010: 4).

De acordo com Anderson (1983), a mídia – que tem idealmente por objetivo principal informar⁵ – produz o efeito nem sempre consciente ou perseguido de criar uma “comunidade imaginada”. Baseado em dados etnográficos, utilizarei a ideia do que chamo de um efeito não programado⁶ para defender o argumento de que a tradicional mídia impressa moçambicana se não estava pautando de maneira consciente um discurso de, por um lado, exogenia da homossexualidade em África e, por outro, de tolerância para com a mesma, foram esses os efeitos que colaborou para produzir e reproduzir na consciência nacional desde a década de 1980, quando rompeu o pacto de silêncio e começou a tratar do tema.

Pegando de empréstimo teorias do campo da comunicação, creio particularmente interessante pensar aqui no conceito de *agenda-setting* que, segundo Rabaça e Barbosa (2002), diz não apenas sobre o que pensar a partir das notícias veiculadas, mas afirmam “[...] que as notícias também nos dizem como pensar. Tanto a seleção dos assuntos que despertam a atenção como a seleção dos enquadramentos para pensar esses objetos” (:175, grifo do autor). Algo semelhante foi relatado pelo antropólogo Tom Boellstorff (2003) para o caso indonésio, que demonstra como os meios de comunicação em massa daquele país foram atores-

4 | Alguns autores remontam sua origem para a obra *O Crisântemo e a Espada*, de Ruth Benedict (1946) por ela ser a pioneira em tratar materiais escritos como “diários, romances, filmes, jornais, programas e rádio” como dados etnográficos (Eiselein, Topper e Osorio, 2001: 8).

5 | Wright (apud Rabaça e Barbosa, 2002: 173) cita quatro objetivos da comunicação de massa: detecção e informe dos acontecimentos; interpretação e orientação prescritiva dos eventos; transmissão de cultura; e entretenimento.

6 | Como, em entrevista, disse a mim Miguel, jornalista moçambicano e um dos precursores do movimento LGBT no país, “Às vezes as coisas vão acontecendo sem tu refletires, né?” (Entrevista Miguel, Maputo, 7 set. 2018).

chave na construção – de maneira não intencional – das subjetividades “gay” e “lesbi” desde a década de 1970 por lá:

Os meios de comunicação indonésios certamente não pretenderam estabelecer a possibilidade de subjetividades gays e lesbis, nem os programas importados que eles frequentemente retransmitiam; na verdade, eles raramente assumiram uma postura negativa em relação a posições de homossexuais e lésbicas. No entanto, são esses meios de comunicação de massa que, em um sentido muito real, possibilitaram subjetividades gays e lesbis, assim como as comunidades imaginárias nacionais que são tão socialmente eficazes em todo o mundo não poderiam ter existido antes de Gutenberg bater de ponta a ponta (Boellstorff, 2003: 229)

No caso moçambicano, os dados que disponho e as etnografias já realizadas (Souza, 2015; Chipenembe, 2018) também corroboram a visão de que para muitos homossexuais do país a mídia foi quem ofereceu o principal vocabulário no qual hoje eles se reconhecem e sob a qual criaram parte de suas subjetividades.

A mídia impressa em Moçambique

Antes de avançar nesta seção, uma questão teórica precisa ser ainda enfrentada. Em um documento de 1977, fruto do I Seminário Nacional da Informação, é dito que em Moçambique, à época, havia um contingente de 90% de analfabetos (Magaia, 1994: 115). Um quadro publicado pelo Jornal Notícias em 28 de maio de 1984, a que tive acesso, apontava que, dez anos após a independência, Moçambique ainda tinha uma taxa de 72% de analfabetos. Dados do último censo moçambicano, realizado pelo Instituto Nacional de Estatística (INE, 2017), apontam que em 2007 esse número havia caído para 50,4% e, em 2017, para 39%. Uma diminuição considerável no pós-independência. Mas contando que saber ler não significa necessariamente comprar e ler jornais, poder-se-ia afirmar que esses números revelariam a limitação até os dias atuais do impacto da mídia impressa no dia-a-dia de grande parte dos cidadãos moçambicanos. No entanto, de acordo com a teoria *two-step flow* ou “teoria do fluxo comunicacional em duas etapas” de Katz (1957), os jornais teriam influência em massa mesmo em sociedades majoritariamente iletradas, uma vez que seus conteúdos seriam mediados por “líderes comunitários” e “formadores de opinião” letrados, via oralidade. Nesse sentido, torna-se fundamental compreender o que pensava e pensa essa elite midiática e seus consumidores nos rumos da nação.

Dito isso, voltemos à história. Com a independência do país, em 1975, a mídia, como todo o restante do setor privado em Moçambique, foi estatizada. De acordo com Mário (2016: 22), o partido único, Frelimo, estabeleceu o controle social sobre todo o setor por meio do Ministério da Informação. Assim sendo, “os meios de comunicação

social dentro deste quadro eram considerados instrumentos de difusão da ideologia do partido único” (Mário, 2016: 22). E dessa visão compartilhavam muitos jornalistas à época: “se na altura da independência se fizesse uma pesquisa nas redacções, penso que a percentagem de apoiantes entusiásticos da Frelimo andaria perto dos 100 por cento” (Machado da Graça *in*: Mário, 2016: 22).

Ainda assim, haveria divergências pontuais entre os jornalistas e os interesses do partido no poder. Em razão disso, foi criado poucos anos depois um Conselho Editorial, “em que todos os directores e chefes de redacção reuniam-se semanalmente sob a orientação do Ministro da Informação”. E o mesmo autor prossegue: “Neste Conselho Editorial era definida a visão editorial através da qual todos os *media* deveriam abordar os principais assuntos nacionais e internacionais da actualidade” (Mário, 2016: 23, grifo do autor). No entanto, como veremos, parece que a homossexualidade nunca foi assunto principal na agenda da Frelimo e da revolução, razão pela qual abundam matérias sobre o assunto sem ter havido, ao que tudo indica, nenhuma censura a respeito.

Essa também parece ser a visão do escritor Mia Couto, diretor do *Jornal Notícias* a partir de 1981, e que, em entrevista a mim, explica que o momento era de muita tensão devido à guerra civil e à necessidade de criar uma unidade nacional. Nesse contexto, a homossexualidade simplesmente não era assunto relevante para o Estado. Para ele, havia assuntos mais urgentes, como a guerra. (Entrevista com Mia Couto, Maputo, 18 jun. 2018). Ao responder sobre a minha ideia de que a mídia em Moçambique parecia ter sido vanguardista no tratamento positivo dado ao assunto da homossexualidade, ele acaba revelando não só as origens liberais dos jornalistas daquele momento (jovens estudantes simpáticos à Frelimo recrutados da antiga metrópole no momento da independência), como o quanto foram, neste assunto, dissidentes não apenas do senso comum da população moçambicana, quanto do próprio partido.⁷

Todavia, a moralização da sexualidade aparecia em diversos discursos do então presidente Samora Machel. Nesse sentido, cito um trecho de pelo menos um desses discursos, realizado em 1976 em Maputo e dirigido a toda a juventude do país:

Assim, aproveitando-se da tendência dos jovens para se divertirem, os colonialistas esforçaram-se por difundir um tipo de diversão baseado no consumo de álcool e da droga, na promiscuidade sexual, no desprezo pela cultura nacional e na imitação cega dos valores decadentes da burguesia estrangeira. Surgiram deste modo os “*parties*”, ou sejam as festas ao bom estilo americano ou sul-africano onde eram correntes a bebedeira, a droga, a promiscuidade e aberrações sexuais; as sessões de “passa” ou sejam as reuniões de drogados onde jovens inexperientes eram iniciados no mundo da droga; o chamado “amor livre”, directamente importado das democracias burguesas, que outra coisa não é, senão uma

7] Em outros países africanos, como Uganda, críticos da chamada “agenda gay” acusariam a liberalização dos jornais como veículos de propagação de tal agenda (Mwikya, 2013: 143).

abjeta promiscuidade sexual com o desprezo mais profundo pela mulher; [...]

(“Juventude: o centro da batalha” *Revista Tempo*, n. 325, 26 dez. 1976)

Mesmo com uma incerta alusão à homossexualidade, eu argumentei com Couto e com Ba Ka Khosa, outro grande escritor moçambicano e também interlocutor nesta pesquisa, que, diferente dos países vizinhos, a Frelimo não havia enfatizado os homossexuais como inimigos declarados do Estado. Citei os discursos de Samora Machel em que os homossexuais não foram elencados – diferente dos violadores, dos ladrões etc. – como inimigos internos a se combater.⁸ Para a Frelimo, Ba Ka Khosa disse que a homossexualidade, na verdade, era um “não problema”, “não era uma questão”, apesar de mencionar, assim como Couto já o tinha feito, que Samora mandou Fernando Ganhão, o primeiro reitor da Universidade Eduardo Mondlane e reconhecido por muitos como homossexual, casar-se com uma mulher.

Ba Ka Khosa falou de uma “surdez do Samora”, no sentido de que apesar de ter homens gays próximos, como o próprio Fernando Ganhão e o radialista que foi seu adido de comunicação⁹, entre outras ainda hoje vivas, essas pessoas para Samora eram pessoas normais, aliadas; suas sexualidades não eram um problema para o qual não houvesse solução. Eles só precisavam rezar a cartilha do “homem novo” e por isso foram “obrigados” a se casar com mulheres. Sobre essas pessoas, Ba Ka Khosa diz que eram reprimidas, silenciadas, não tiveram espaço de abertura, mas que também nunca foram violentadas fisicamente¹⁰ – diferente do que teria ocorrido pela mesma época, por exemplo, no regime ditatorial brasileiro (Quinalha, 2018: 36).¹¹ Por último, Ba Ka Khosa diz que, em Moçambique, a homossexualidade sempre existiu, mas não a sua manifestação pública.¹² Revelado o contexto mais amplo do lugar da homossexualidade na política nacional pós-independência, voltemos ao jornalismo moçambicano.

Magaia afirma que entre as esperanças dos jornalistas dos anos 1980 estava a de fazer um jornalismo propriamente africano, com a perspectiva e com o conteúdo africanos (Magaia, 1994: 61). A vontade geral era, pelo menos idealmente, a de se ver independente também das agências de notícias internacionais, como a LUSA, Reuters etc. Todavia, o que se percebe ao longo da década é que as agências internacionais continuaram sendo fundamentais para que o leitor moçambicano acessasse o mundo estrangeiro. Nos jornais que analisarei nas próximas seções, é significativo o volume de matérias internacionais apenas transcritas dessas agências. As razões eram várias: 1) incapacidade econômica de manter correspondentes internacionais; 2) falta de conhecimento amplo dos jornalistas moçambicanos sobre questões internacionais, e as mais prosaicas; 3) na falta de conteúdo, as notícias que chegavam dos *telexes* eram rapidamente traduzidas (quando não vinham de agências lusófonas) e publicadas como tapa-buracos.

Quem me contou isso foi Miguel, um veterano jornalista moçambicano,

8 | Em um discurso em 1979, para acusar a Igreja Católica de agente do colonialismo, Samora associou a homossexualidade à imoralidade e à despersonalização do povo (Machel, 1979: 9-10). Este foi o único documento que encontrei em que Samora explicitamente cita a homossexualidade. Como era comum ainda anos depois da independência, o *Jornal Notícias* publicava discursos inteiros do presidente Samora Machel. Em 28 de Setembro de 1982, o jornal então publica o discurso “Rompamos definitivamente com a burguesia” (: 5-8). Nele, é possível acessar quem eram os inimigos do Estado, de acordo com o presidente: “[...] limpar os ladrões, os bandidos, os violadores de menores, os traficantes, os drogados, os marginais, os assassinos, os criminosos, os boateiros, os entreguistas, os agitadores”.

9 | Trata-se de Gulamo Khan, o adido de comunicação do presidente Samora Machel que morreu com ele no famoso “acidente” de avião no território sul-africano. Gulamo é reconhecido por diversas pessoas com quem conversei como alguém que era claramente homossexual.

10 | Há rumores de que, anos mais tarde, alguns homossexuais seriam, por sua orientação sexual, enviados aos campos de reeducação (Santos e Waites, 2021). Dada a inacessibilidade de documentação desse período nebuloso da história recente de Moçambique, no entanto, não há ainda provas concretas que isso tenha de fato ocorrido.

11 | No entanto, “o cerne da política sexual da ditadura [no Brasil também] não era exterminar fisicamente estes grupos vulneráveis do mesmo modo como se fez com a subversão política. Antes, o objetivo era reforçar o estigma contra os homossexuais, ‘dessexualizar’ o espaço público expulsando estes segmentos e impelir, para o âmbito privado, as relações entre pessoas do mesmo sexo” (Quinalha, 2018: 36).

12 | Ba Ka Khosa, em seu livro *Entre Memórias Silenciadas* (2013), cria o personagem de um soldado que alega ser homossexual para fugir da guerra, sendo enviado para um campo de reeducação. Em entrevista a mim, no entanto, disse que o personagem é totalmente ficcional.

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

gay e ativista LGBT. Em entrevista ele contava que muitas das vezes, por “preguiça e comodismo”, os radialistas apenas copiavam as notícias que chegavam dos *telexes*. De certa forma, isso demonstra uma falta de zelo ou despreocupação com as notícias internacionais e, certamente, afetou inclusive, os conteúdos relativos à homossexualidade que chegavam de fora. Para Miguel, a homossexualidade entrava nos jornais como um *fait divers*, ou seja, como uma notícia que distensionaria notícias supostamente mais “pesadas” ou mais graves, tais como “Os EUA bombardearam o Iraque” ou o assassinato de uma pessoa qualquer (Entrevista com Miguel, Maputo, 7 set. 2018). Eu então lhe questiono sobre o fato de a homossexualidade ser considerada um *fait divers* em Moçambique, mas sem a carga negativa. Sem discordar e baseado em sua experiência profissional como radialista, Miguel revelou também um certo descaso com notícias importadas de uma forma geral, independentemente do conteúdo específico.

— [...] Diariamente, eu chegava na redação, tínhamos duas fontes: a máquina do telex, que vinha os lençóis enormes das agências noticiosas internacionais, agências *Francepress*, [...] Que constantemente estavam a despejar notícias e tinha um setor, chamado “Setor de Escuta”. Eu gravava as notícias da *BBC*, da *Voz da América*, da *Deutsche Welle*, da Rádio França Internacional e trazíamos para a redação os cassetes com os noticiários. O que que nós fazíamos? Líamos a notícia no telex, tínhamos o gravador, usávamos os computadores, olhávamos as notícias e literalmente reproduzíamos em português. [...] Sem fazer a editorialização muito da notícia. [...] tudo o que não era produto nacional tinha que encher chouriço literalmente. “Temos uma página que precisamos descer. Onde é que vamos arranjar?” [...] E *copy and paste*. [...] “Porque tá aqui a notícia, está feita, pra quê o trabalho de estar a reescrever, dar um outro ar? Não!” (Entrevista com Miguel, Maputo, 7 set. 2018)

Pergunto então se tal descaso com o conteúdo das notícias, principalmente as internacionais, não era perigoso no contexto de doutrinação ideológica socialista pretendida pela Frelimo naqueles tempos e Miguel me respondeu que tal preocupação só se dava na capa do jornal e nos cadernos de política. As matérias do caderno “Recreio-Divulgação”, onde figurava a maioria das notícias sobre homossexualidade, eram, segundo ele, “para encher” o jornal.

Já se encaminhando para o fim da guerra civil e do período socialista, Moçambique abriu seu mercado e promulgou sua primeira Constituição multipartidária. No ano seguinte, os moçambicanos acompanhariam a promulgação da nova Lei de Imprensa, que basicamente regulamentava o setor em novas bases pós-coloniais, liberais e democráticas. Segundo Mário, após a Lei de Imprensa, “foram desmanteladas as principais estruturas e mecanismos através dos quais o Estado exercia o controlo político directo sobre a comunicação social nacional” (Mário, 2016: 28). O autor conclui que o ambiente era então de tolerância política

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

(Mário, 2016: 38).

Entretenimento e repressão inauguram o tema da homossexualidade na mídia impressa moçambicana

A partir da dica de António Sopa, talvez o maior especialista vivo dos arquivos históricos de Moçambique¹³, fui atrás de notícias na década de 1970, mais especificamente nos anos de 1974 e 75 – quando na transição do período colonial para o novo regime independente instaurado pelo governo comandado pela Frelimo – sobre a expulsão de padres católicos, alguns acusados de “práticas homossexuais”. Encontrei então uma notícia datada de 30 de outubro de 1975, em que um padre italiano teria sido expulso de Moçambique supostamente por esse motivo (*Jornal Notícias*, 30 out. 1975: 3).

Sopa me alertou, no entanto, que a perseguição a padres católicos no novo regime instaurado pela independência moçambicana extrapolava a questão homossexual ou a pedofilia de que eram acusados. Como é possível averiguar na bibliografia relativa ao tema (Rocca, 1998), apesar de diversos líderes da Frelimo terem sido formados em instituições cristãs, o governo de Samora Machel teve diversas rugas com a Igreja Católica de Moçambique nesse período, considerada por muitos partidários como reacionária por ter apoiado o regime colonial. O próprio presidente, em um discurso em outubro de 1979, alegou que a Igreja Católica abençoaria, nos campos de concentração, “a prostituição e a homossexualidade” e “todos os métodos de despersonalizar o nosso Povo, todas as formas de aperfeiçoar a imoralidade” (Machel, 1979: 9-10). Quando abordei o tema da dita tolerância nesse período com Miguel, o mesmo apresenta uma hipótese concorrente sobre o (não) papel das igrejas em relação à opressão aos homossexuais à época:

[...] uma das forças mais reacionárias deste país ou de qualquer país foi abafada, que foi a Igreja. A Igreja Católica, igrejas protestantes, mulçumanas.... Em muitos países são as vezes que alimentam o movimento contra [direitos LGBT]. Aqui não tinha mais. Não tinha um advogado contra, né? A Igreja estava preocupada em sobreviver como igreja. (risos) [...] Querias aí que ninguém lhes chateasse, então também não vocalizavam grandes agendas. [...] Ao contrário de países como Zâmbia, Uganda, Malawi... Aí já é o centro da reação. Aqui, as igrejas eram mais marginalizadas do que nós [gays] até. Era pior ser cristão do que ser gay. (risos) Era um bocado maior aos olhos da liderança [política] na altura. Então, epa, eu creio que terá também contribuído um pouco [para o ambiente de tolerância aos homossexuais]... Não houve, portanto, um discurso político contra [a homossexualidade].

(Entrevista com Miguel, Maputo, 7 set. 2018)

13 | Por arquivos históricos de Moçambique, refiro-me principalmente àqueles encontrados no Arquivo Histórico de Moçambique (AHM) – em suas instalações tanto na Baixa da cidade, quanto no campus principal da Universidade Eduardo Mondlane – e na Biblioteca Nacional de Moçambique (BNM), onde realizei pesquisa sistemática.

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

O papel das religiões na conformação da tolerância moçambicana já foi analisado por mim e por outros autores (Miguel, 2019; Santos e Waites, 2019). Relevante, no entanto, é que quando os governos, tanto colonial quanto pós-colonial, reprimiram práticas homossexuais, isso teria sido muito mais uma desculpa, um adendo acusatório, para riscos mais fundamentais de cunho político-institucional para o regime colonial e para a revolução, do que propriamente um intento deliberado de uma força de conservação da heteronorma pelas autoridades no poder (Miguel, 2021a). Isso pode ser aqui percebido em uma outra notícia desse mesmo jornal, do ano anterior. Nela é possível ver a chamada para um concurso de travestimento, no contexto de um baile de carnaval de Lourenço Marques, inclusive com uma provocativa ilustração, em que não se tem notícias de ter havido repressão ou censura estatal.¹⁴

14 | Alguns jornalistas por mim entrevistados, porém, alertaram-me para o fato de que não haveria apenas censura prévia e que, muitas vezes, a censura vinha a posteriori. Para um interessante artigo sobre o lugar da comunidade queer nos carnavais coloniais de Lourenço Marques, ver Araújo (2021).

Figura 1 | “Carnaval no Malhanga”, Jornal Notícias, 8 fev. 1974.



É possível que estas performances no carnaval de Lourenço Marques não passassem de um “entretenimento hétero de luxo”, ou “*high het entertainment*”, nos termos de Judith Butler (1993: 85). Ainda conforme Butler, tais performances confirmariam as fronteiras entre as identidades “hétero” e as “não-hétero” como “um escape ritualístico para uma economia heterossexual que precisa constantemente policiar suas próprias fronteiras contra a invasão do queer” (Butler, 1993: 126). Em

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

outras palavras, é possível que essas noites de travestimento em Lourenço Marques nada tivessem a ver com homossexualidade ou com expressões identitárias conscientes de subversão de gênero.¹⁵ No entanto, concordo com Araújo quando disse que “para homens que se identificam como gays, este também pode ter sido um momento para brincadeiras e experimentação” (2021: 140).

¹⁵ | Outras claramente o eram. Como podia ser visto nos anos 1960 e 1970 em shows de travestis na Rua Araújo, em Lourenço Marques (Santos, 2017: 485; Araújo, 2021).

Meu argumento principal é que o aparente baixo índice de repressão a esta e a outras manifestações de práticas homossexuais e de travestimento – que tive conhecimento tanto a partir de registros escritos como de depoimentos pessoais – parece indicar que a homossexualidade nunca (ou quase nunca) esteve no horizonte como inimiga declarada do Estado moçambicano e, portanto, alvo direto de suas investidas de controle.¹⁶

¹⁶ | Isso, no entanto, não exime as autoridades governamentais que detiveram e detém o poder em Moçambique das responsabilidades e violações aos direitos humanos das pessoas LGBT que foram alvos de sua esporádica repressão.

Por último, é importante marcar que a imprensa de Moçambique rompia com o silêncio que vigorava até então e inaugurou uma real publicização do fenômeno, descrevendo-o inicialmente como uma prática sexual. Ouseja, no momento imediato à independência, ela trata da homossexualidade como ato e não como identidade – em termos relativamente semelhantes ao ocorrido na Europa do século XVII, onde se promoveu a conversão da “sodomia” para o “homossexual” (Foucault, 1988: 44; Bleys, 1995: 156-60). O tal padre italiano da notícia apresentada anteriormente é dito *ser* expulso não por ser homossexual, mas por “actos homossexuais”. Isso é fundamental para perceber a futura transição politizadora que o discurso midiático fará ao começar adjetivar os sujeitos que praticam o homoerotismo como homossexuais.

Na década de 1980 pré-SIDA, a inflexão de prática à identidade

As notícias sobre a questão só reapareceriam em 1981, com uma pequena nota no caderno Internacional sobre a despenalização da homossexualidade na França (*Jornal Notícias*, 25 dez. 1981: 7). Esta notícia, todavia, representa diversas inflexões não apenas no tratamento do fenômeno da homossexualidade pelo jornal quanto no próprio jornal. Ocorre que depois da Independência, após os jornalistas finalmente se livrarem da censura colonial, o jornalismo moçambicano se viu diante do proselitismo revolucionário – especialmente no *Jornal Notícias*, um dos principais veículos de comunicação do novo governo com o povo. Se os jornais tinham servido, em grande parte, até então, para a propaganda colonial, eles agora tinham sido capturados pelo que Magaia chama de “revolucionarismo” (2000: 40), em outras palavras, para propaganda do novo regime socialista independente.

Em documento do I Seminário Nacional da Informação, de 1977, mencionado anteriormente, é possível extrair um resumo crítico daquele momento: “O jornalista transformou-se no funcionário da Informação. O seu trabalho consiste em apanhar a fotografia oficial, meter o discurso na íntegra e puxar o título a palavra de ordem”

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

(Honwana apud Magaia, 1994: 42). Minha impressão ao ler o Jornal Notícias nos anos imediatamente seguintes à Independência (ou seja, entre 1975 e 1980) era exatamente esta: um jornal “chapa-branca”, para usarmos um termo brasileiro. Nesse sentido, após 1980, percebi uma mudança gráfica e conceitual do Jornal Notícias, da qual essa matéria sobre a despenalização da homossexualidade na França já era consequência. O jornal não mais trazia apenas textos de doutrina marxista e panafricanista, mas também trazia o *fait divers*, o inusitado, o entretenimento e o humor (e muitos deles provenientes do mundo capitalista).

É a partir daí que surge um jornalismo em Moçambique que, apesar de relativamente refém, agora das diretrizes de um novo governo e uma nova ideologia (Magaia, 1994: 45-6), buscava ser mais atrativo aos seus leitores. E essa atratividade seria buscada, entre outras estratégias, no caderno Recreio-Divulgação, que tratava de entretenimento, curiosidades e costumes. Por exemplo, no dia 9 de agosto de 1982, foi noticiado com algum sensacionalismo que “Um homem deu à luz”. Segundo o jornal, “uma história incrível, mas verídica”. Ao ler a reportagem, percebe-se que a pessoa é um sujeito que chamaríamos hoje de “intersexo”, provido, neste caso, da capacidade de gestar uma criança. Tal matéria, entre outras, demonstra como o jornal buscou publicar notícias que envolviam questões de sexualidade e gênero, na medida que elas de alguma forma eram interessantes o suficiente para despertar a curiosidade dos leitores e, assim, alavancar suas vendas (*Jornal Notícias*, 9 ago. 1982).¹⁷

Como é possível depreender a partir da sequência cronológica que venho seguindo, a primeira notícia que substantiva o fenômeno homoerótico é aquela que trata da despenalização da homossexualidade na França, pois lá o jornal moçambicano assumia, consciente ou não, que houvesse “homossexuais”. Como veremos, essa transição de discurso e de abordagem da questão, de prática à identidade, marcará a tônica em quase cem por cento dos casos que o jornal passa a relatar.

É importante ainda ressaltar que tal notícia é a que primeiro politiza a homossexualidade para o público leitor moçambicano, ao demonstrar que sua prática havia sido despenalizada alhures. A conquista desse direito de existir dentro da lei inaugura uma série de outras notícias dos jornais moçambicanos que demonstrarão direitos sendo adquiridos por diversos homossexuais estrangeiros. E aqui também temos o início de um privilégio editorial dado aos diversos casos envolvendo homossexuais estrangeiros que, de certa forma, construirão e reforçarão um discurso em Moçambique – especialmente para os leitores menos cosmopolitas e não partícipes do “mundo homossexual” (Boellstorff, 2005) – de que a homossexualidade é um fenômeno exógeno, dos estrangeiros, e dos brancos, como é possível verificar em diversos relatos etnográficos recentes em Moçambique (Souza, 2015; Chipenembe, 2018; Miguel, 2020).

17 | Uma estratégia comum, que em Uganda tomou o contorno de uma perseguição aos homossexuais por dois tabloides do país (Mwikya, 2013: 144)

O advindo da SIDA e o (não) impacto no discurso sobre a homossexualidade

Seguindo outros grandes veículos de comunicação pelo mundo, a edição de 22 de abril de 1983 do *Jornal Notícias*, em sua sessão Recreio – Divulgação noticiava: “estranha doença vitima [sic] norte-americanos”. No corpo da matéria, esclarecia-se: “Detectada pela primeira vez nas comunidades homossexuais de Nova Iorque, S. Francisco e Los Angeles, a doença espalhou-se por 35 estados norte-americanos e 16 países incluindo a França, a Alemanha Federal e a Dinamarca”. O jornal explicava a origem da doença no paciente número um: um “homossexual masculino de 31 anos que apresentava uma infecção na garganta”. Contudo, corretamente retificava que “embora 72 por cento dos casos digam respeito a homossexuais, os sintomas parecem estar a propagar-se em outros grupos da população, como os consumidores de droga injectáveis, hemofílicos e pessoas que sofreram transfusão de sangue” (*Jornal Notícias*, 22 abr. 1983).

Ao contrário do que aconteceu em diversos países ocidentais, que estimularam um forte discurso sobre o “câncer gay” e uma ênfase na culpa, com consequente estigmatização de homossexuais como causadores da epidemia de HIV/Aids¹⁸, analisando o material, é possível dizer que o mesmo não ocorreu em Moçambique. A exceção é formada por dois materiais: (a) uma notícia de 25 de junho de 1983, reportando os dados britânicos sobre a doença, cujo título é “Doença venérea dos homossexuais” (*Jornal Notícias*, 25 jun. 1983b: 10) e que contém em sua redação o trecho, “a chamada ‘doença dos homossexuais’”, e (b) uma foto publicada pelo jornal *Zambeze*, já em 2007 (*Jornal Zambeze*, 28 jul. 2007: 13). Não é possível encontrar, nas dezenas de notícias que encontrei, uma correlação acusatória e pejorativa entre homossexualidade e a Sida.¹⁹ O que se segue daí, são pequenas ou médias notas sobre o desenvolvimento da epidemia em diversos países, começando pelos ocidentais – o que, de certa forma, acompanha o curso histórico-geográfico da própria epidemia (*Jornal Notícias*, 10 nov. 1984: 4; *Jornal Notícias*, 3 dez. 1984: 4; *Jornal Notícias*, 25 jan. 1985: 4; *Jornal Notícias*, 7 jun. 1985; *Jornal Notícias*, 18 dez. 1985: 5; *Jornal Notícias*, 7 jun. 1986: 5; *Jornal Notícias*, 31 dez. 1987: 4). Em uma e outra, há o dado de uma prevalência da doença entre homossexuais em cada país tratado, mas no geral sem julgamentos morais. Há também um volume significativo de notícias, especialmente depois de 1985, que relatam o desenvolvimento de possíveis vacinas e cura para a síndrome.²⁰

Em meio às notícias sobre a Aids que se revezam entre os cadernos Internacional e Recreio-Divulgação, é possível encontrar outras que abordam a homossexualidade. Importante ressaltar também que sempre e até aqui, os casos se dão em contextos nacionais fora de Moçambique. Ainda que nem sempre de

18 | Como em muitos países africanos de língua portuguesa, em Moçambique o termo mais corrente e adotado para a Síndrome da Imunodeficiência adquirida é Sida, em contraste com o Brasil que adota a grafia Aids. Ao longo do texto, ambos os termos serão adotados.

19 | Pelo contrário, em 1985, António Marmelo publica um artigo no *Jornal Notícias* de título “SIDA: uma peste à Ocidente?”, em que responde à pergunta: “Uma peste gay? Nada mais falso dizem os cientistas. Se é verdade que os homossexuais são o grupo mais atingido isso se deve, ao que se julga, ao maior número de parceiros que tem cada um.” (*Jornal Notícias*, 1985d:3).

20 | Por exemplo, “No tratamento do SIDA. Foram já gastos 3 600 milhões de dólares nos EUA” (*Jornal Notícias*, 16 jan. 1986: 4) ou “SIDA exige vacina diversificada” (*Jornal Notícias*, 23 jan. 1986: 5).

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

maneira positiva, tampouco festiva. É o caso, por exemplo, de uma notícia que discute um relatório de direitos humanos da ONU sobre a homossexualidade dos eunucos na Índia e no Paquistão (*Jornal Notícias*, 17 set. 1983: 4). Diz-se que, segundo tal relatório, “Entre 300 000 a 500 000 homens são homossexuais não por terem nascidos anormais, mas assim se tornaram por terem sido raptados quando ainda crianças por seitas de eunucos”.²¹ Tal ideia de que a homossexualidade não só não seria inata quanto seria estimulada e imposta pelo sequestro de crianças parece ter ganho uma enorme ressonância em contextos africanos (Kaoma, 2009; Mwikya, 2013) e alguma em Moçambique (Bagnol, 2009: 20).

Em relação a esta e a outras notícias há para este pesquisador uma limitação de método na checagem se o texto da matéria é simplesmente uma tradução de uma eventual notícia transcrita de agências internacionais ou se é de autoria de algum jornalista do próprio jornal (particularmente nesta dos eunucos, não é dito, como em outras, que se trata de reprodução de alguma agência de notícias). Logo, fica impossível atribuir a autoria da linguagem e do conteúdo utilizados. Mas importa aqui perceber que os discursos e conceitos produzidos e/ou reproduzidos pelos jornais não são uníssonos e, se tentarei argumentar pela produção de uma certa “tolerância” do jornal no pós-independência – e mais do que isso uma visão positivada – para com esta temática ao longo das últimas décadas, seria leviano dizer que os jornais moçambicanos, por vezes, também não reproduziram visões estigmatizantes ou mal-informadas sobre o assunto.

Em notícia divulgada em 1985, descobrimos que a “SIDA chega à Ásia e provoca pânico” e que “Em toda a Ásia, o ‘SIDA’ é considerado um problema de saúde pública não apenas restrito a homossexuais” (*Jornal Notícias*, 25 abr. 1985: 4). Com recursos extremamente precários para fazer uma testagem em massa em sua população, até 1986 Moçambique ainda não havia feito qualquer recenseamento sobre a epidemia de HIV/Aids em seu próprio território (*Jornal Notícias*, 3 dez. 1990: 4). Todavia, no mesmo ano, o *Jornal Notícias* publica a primeira notícia da Aids não só em território africano, mas vizinho à Moçambique, na matéria “Casos de SIDA detectados no Zimbábue” (*Jornal Notícias*, 18 mar. 1986:5). E dela se seguem outras sobre os demais vizinhos, como Tanzânia (*Jornal Notícias*, 21 jun. 1986: 1) e África do Sul (*Jornal Notícias*, 20 jun. 1987: 5). Aliás, é nesta matéria sobre a Tanzânia (“Pesquisa sobre SIDA na Tanzania”) que, pela primeira vez (e até onde consegui investigar, única), a palavra “homossexualidade” aparece na capa do *Jornal Notícias*.

21 | Sem falar de homossexualidade, o *Jornal Notícias* reproduz anos depois uma matéria da agência de notícias DPA sobre uma organização criminosa de eunucos (*Jornal Notícias*, 15 out. 1986:5).

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

Figura 2 | Reportagem
“Pesquisa sobre a Sida
na Tanzânia, Jornal
Notícias 21 jun. 1986.



Mas foi apenas em 1988, portanto antes da queda do Muro de Berlim, que aparecem no *Jornal Notícias*, matérias sobre homossexualidade em dois importantes países do bloco socialista, China e Rússia, que até então também pareciam bastante conservadores em explicitar e debater questões relativas ao tema (*Jornal Notícias*, 12 nov. 1988: 4; *Jornal Notícias*, 29 dez. 1988: 4)²². Em abril de 1989, seria a vez de publicar matéria sobre a primeira cirurgia de redesignação genital na então Iugoslávia (*Jornal Notícias*, 25 abr. 1989: 4).

Se em 1988 o governo chinês já admitia “a existência de homossexuais” e cineastas soviéticos já produziam filmes sobre a questão homossexual de jovens russos, o assunto era quase invisível em Moçambique e práticas homossexuais no país só apareceriam no *Jornal Notícias* timidamente um ano antes, e sem qualquer destaque.

Práticas homossexuais locais agora sim expostas

Em uma nota policial dentro do caderno Cidade de Maputo da edição de 3 de dezembro de 1987 do *Jornal Notícias*, é possível ler o seguinte título “Sentenciado por atentado ao pudor”.

²² | Em matéria reproduzida da Agência LUSA e publicada pelo *Jornal Notícias* em 24 de Abril de 1990, é possível descobrir a realização de uma conferência internacional sobre homossexualidade em Leipzig, que reuniu ativistas do bloco soviético: “Citando a sua congênera alemã ADN, a LUSA informou que homossexuais da União Soviética estão a participar secretamente da conferência” e informa que “a homossexualidade é considerada uma ofensa criminal em vários países, entre os quais a Albânia, a Romênia e a União Soviética” (*Jornal Notícias*, 24 abr. 1990: 4).

Figura 3 | “Sentenciado por atentado ao pudor”, Jornal Notícias, 3 dez. 1987.



A matéria apresentou o caso de Francisco Xituco Siteo, um moçambicano de 40 anos, provavelmente tsonga (pelo que se pode supor a partir de seu sobrenome)²³, acusado de abusar de dois meninos menores de idade no bairro Polana-Caniço A, na cidade de Maputo. De acordo com o jornal, o acusado teria tido “práticas homossexuais” com os menores em troca de comida. Esta parece ser a primeira vez, desde as fichas policiais da década de 1940 (Miguel, 2021a) que se registra na escrita, em Moçambique, práticas homossexuais de moçambicanos, ainda que agora se trate de estupro de menores.

Curiosamente, apesar do jornal já ter, desde 1981, incorporado a homossexualidade como identidade, quando trata pela primeira vez de um caso local, a expressão “práticas homossexuais” volta a ter prevalência na descrição do caso. Tal fato poderia ser encarado como mero acaso ou fato isolado, mas apenas se não nos dispuséssemos uma leitura e análise de todo o discurso do jornal sobre homossexualidade durante essas décadas e não conhecêssemos a narrativa da exogenia da homossexualidade em África. Por exemplo, já nos anos 2000, mais precisamente em 2001, o *Jornal Savana* publicou uma matéria com o título “Homossexualismo, suborno, superlotação e muito mais”, em que revivendo uma antiga constatação de Junod (2009: 391), denuncia as péssimas condições do sistema carcerário em Moçambique (*Jornal Savana*, 6 abr. 2001: 17).

Curiosamente, o “homossexualismo” presente nas cadeias moçambicanas não qualifica ninguém como “homossexual”, e o fenômeno é novamente associado ao

²³ | O caráter étnico/racial se torna aqui relevante, dado que a homossexualidade em Moçambique – assim como em outros países africanos – quase sempre fora associada aos brancos.

abuso de menores.²⁴ Diz a matéria: “Outra preocupação apresentada pelos reclusos por nós contactados é a de homossexualismo, já que existem menores naquela cadeia que estão sujeitos a assédio sexual por parte dos mais velhos”. E em outro momento da reportagem, percebemos que práticas observadas ainda no período colonial²⁵ permanecem atuais:

[...] segundo o nosso interlocutor, “há casos de homossexualidade, o que nos preocupa bastante. Tentámos resolver o problema por diversas vezes, separando os reclusos de menor idade, entre 16 e 21 anos, colocando-os em celas independentes. Só que, mesmo assim, há aqueles contactados durante o dia, uma vez que não estão fechados, o que facilita a prática de homossexualismo. Dentro das celas existem estruturas montadas, para resolver problemas que acontecem entre eles, e caso não consigam resolvê-los passam para as estruturas prisionais”.

(*Jornal Savana*, 9 fev. 2001: 17).

Para além do claro argumento *faut de mieux* para a homossexualidade prisional, minha hipótese é que a demora da mídia moçambicana em apresentar casos de homossexualidade no país contribuiu para criar a ideia – ainda atual – de que a homossexualidade era algo estrangeiro. E, quando finalmente evidencia “práticas homossexuais” de nacionais, especialmente de sujeitos negros, estes não podem ter uma “identidade homossexual”, mas apenas ter praticado um ato, diga-se de passagem, marginal, atípico, quando não criminoso. É como se, para os jornais, o “dispositivo da sexualidade” (Foucault, 1988) não estivesse plenamente instalado entre os sujeitos nacionais africanos, e tais identidades não fossem (ainda) possíveis aos mesmos.

A explosão de notícias

Analisando as notícias a partir do pico de 1987 até 1994, pode-se notar uma ênfase sobre a questão da epidemia de Aids (38 notícias) e direitos políticos dos homossexuais (35), mas também sobre o mundo das celebridades (17) e outras (18). As notícias sobre Aids são as mais variadas: celebridades com o vírus HIV; dados estatísticos nos diversos países sobre a epidemia; novas pesquisas sobre a cura da doença etc. No que tange ao que chamei de “direitos políticos”, o jornal noticia os direitos de pessoas gays ou trans em outros países em adentrarem o exército; de postularem a adoção de crianças e métodos de inseminação artificial, assim como cirurgias de redesignação genital; do direito ao casamento, à pensão por morte, de se organizarem politicamente etc. Sobre as celebridades, é possível encontrar uma concentração de notícias sobre os escândalos de pedofilia homossexual envolvendo

24 | Algo que seria denunciado em outra reportagem do *Jornal Savana* de 6 de abril de 2001, “Abuso sexual de menores”, que conta a história de um menor que além de ser um empregado doméstico acabou participando de “jogos sexuais” com o casal de patrões brancos e supostamente heterossexuais (*Jornal Savana*, 6 abr. 2001:31).

25 | “Os reclusos classificados como perigosos têm ido para a penitenciária de Lourenço Marques, não oferecendo a cadeia a possibilidade de se fazer separação e, por isso, não se podem evitar os vícios que em circunstâncias semelhantes costumam aparecer em centros prisionais” (Leitão, 1968:101).

Michael Jackson e especulações sobre sua sexualidade; e escândalos envolvendo drogas e as vidas sexuais de Elton John, Madonna e Freddy Mercury, ícones pop/rock da década de 1980.²⁶ Na categoria “outros”, incluí crimes contra indivíduos assumidamente LGBT, como casos de assassinato; a ordenação ou expulsão de padres gays em igrejas pelo mundo etc.

Nesse período, o *Jornal Notícias* reproduzia de agências internacionais como a LUSA e outras, matérias cujos debates ainda hoje são bastante atuais, inclusive respeitando, às vezes, a designação de gênero na linguagem. Como o caso do esquiador austríaco Erik Shinegger, que ao transicionar de gênero decidiu entregar a medalha ganha no passado: “Ganhei a taça do mundo como mulher, mas ainda sem ter bem a noção disso. Eu era um homem, por isso a medalha não me pertence – disse Erika Shinegger agora *casado* com uma austríaca e já com uma filha” (*Jornal Notícias*, 22 nov. 1988: 4, grifo meu). O jornal também noticiou, em seu caderno Recreio-Divulgação do dia 19 de dezembro daquele ano, um caso da Dinamarca, que viria a ser o primeiro estado nacional do mundo a permitir a união civil entre pessoas do mesmo sexo (*Jornal Notícias*, 18 nov. 1988: 4), assim como a primeira celebração de casamento gay que se tem notícia na história da China (*Jornal Notícias*, 9 mar. 1989: 4). O jornal repercutiu ainda estudos científicos sobre as origens biopsíquicas e sociais da homossexualidade, assim como seus dados estatísticos (*Jornal Notícias*, 27 jan. 1989: 4; *Jornal Notícias*, 15 fev. 1989:4).

Por último, não posso deixar de notar a abordagem do jornal em todas as vezes em que o tema da Aids era tratado no continente africano: nele, Aids não era (quase) nunca correlacionada à homossexualidade. As notícias, fossem as escritas pelo próprio jornal ou as reproduzidas das agências internacionais, não estavam erradas em apontar que, de fato em África, a via de transmissão sexual do HIV era predominantemente heterossexual. Nesse sentido, há uma notícia sobre Uganda onde se pode ler o seguinte trecho: “Segundo Sam Okware, os casos de transmissão heterossexual ascendem a 90 por cento enquanto a transmissão de mãe para filho é de apenas 10 por cento” (*Jornal Notícias*, 20 abr. 1989: 4). Ou seja, de acordo com o dado percentual inexistiria transmissão homossexual em Uganda.²⁷ Tal discurso presente nestas e em outras matérias do *Jornal Notícias* sobre Aids em África colaborou para reforçar um antigo “mito” sobre a exogenia da homossexualidade no continente (Mott, 2005).

O que importa para o argumento, no entanto, é: 1) demonstrar a quantidade de matérias relativas ao tema da homossexualidade (e assuntos correlatos) veiculadas pelo *Jornal Notícias* neste período, em que percebo em sua maioria uma neutralidade, por vezes uma positividade, mas raramente um discurso condenatório da prática ou da identidade homossexual; 2) demonstrar a evidente subnotificação do fenômeno em Moçambique já que até 1994 temos apenas uma notícia sobre um moçambicano negro preso por abuso de menores, naquela ocasião vinculada como

26 | Ao entrevistar Miguel e Mia Couto, perguntei-lhes se não havia uma eventual predileção do editor do caderno Recreio-Divulgação por dar visibilidade apenas a artistas que de alguma forma eram envolvidos em questões LGBT, mas fui alertado por ambos para o fato de que na década de 1980 tais artistas eram quase uma unanimidade da juventude e não eram, como hoje, vistos como ídolos LGBT. Segundo Miguel, a hegemonia artística – mais do que a especificidade de suas vidas sexuais – era a razão de figurarem absolutos no noticiário à época. Mas não deixa de ser interessante observar como exatamente Freddie Mercury, Rock Hudson e Elton John eram, na década de 1990, os mesmos personagens que, de forma fragmentada, construiriam uma ideia de homossexualidade ocidental na Indonésia (Boellstorff, 2005: 74).

27 | A ideia de uma diferença entre uma propagação homossexual da doença no Ocidente e uma propagação heterossexual em África era repercutida em África a partir de estudos epidemiológicos feitos por pesquisadores ocidentais. A mídia ocidental também frequentemente enfatizou essa distinção. Por exemplo, em 1990 a revista norte-americana *Times* fez uma longa matéria enfatizando a via heterossexual da epidemia em África em contraposição à epidemia homossexual nos países da América do Norte (Patton, 1992: 220-1).

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

“práticas homossexuais”.

Se como em outros regimes pós-coloniais, houve uma explosão de notícias sobre homossexualidade a partir dos anos 1980 (Boellstorff, 2005: 65-6), em Moçambique, diferente de outros países, essa explosão de notícias só muito tardiamente incluiria os próprios cidadãos nacionais. Assim, espero ter também demonstrado que se até 1994 a imprensa moçambicana não adere a um discurso de ódio e condenação sobre a homossexualidade (pelo contrário, divulga diversas pautas políticas do recente movimento LGBT pelo mundo); por outro lado, ela praticamente não divulga o fenômeno em seu próprio país. Sugiro que, assim, a imprensa nacional moçambicana foi fundamental tanto para reforçar um discurso de tolerância em relação à homossexualidade quanto para colar o fenômeno ao estrangeiro e, no limite, aos brancos.

A condenação africana e a “tolerância” moçambicana

Em 1995, uma matéria do semanário Savana trouxe a figura de “Mimi: maria rapaz de Manjacaze”, que jogava basquetebol “com a mesma destreza e capacidade de encestar igualzinha à dos rapazes” (*Jornal Savana*, 8 maio 1995: 20). Como já expliquei em outra oportunidade (Miguel, 2021c), “Maria-rapaz” é uma expressão de origem portuguesa ambígua que em meu trabalho de campo na Província de Maputo vi adquirindo pelo menos dois significados: Ela pode tanto designar uma mulher que tem hábitos, trejeitos ou gostos masculinos (na maior parte das vezes, em um sentido elogioso quanto à força e bravura daquela mulher), como pode ser usada para, pejorativamente, acusar um homem de ser afeminado. A reportagem acima parece fazer o primeiro uso. O que demonstrarei a seguir é que se a mídia moçambicana, no geral, era receptiva ao fenômeno da subversão de gênero, da homossexualidade e sua linguagem, jornais de outros países não o foram.

Quase três meses após a publicação da história daquela “maria-rapaz”, o *Jornal Notícias* estampa em seu caderno Internacional a seguinte manchete: “Mugabe condena homossexualidade” (*Jornal Notícias*, 3 ago. 1995: 11). O ano de 1995 foi um marco para uma série de discursos de líderes africanos – muitos deles lideranças de países vizinhos a Moçambique – contra a homossexualidade. Entre eles, o presidente zimbabuano Robert Mugabe tornou-se o mais ilustre africano a disseminar um discurso homofóbico oficial ainda por pelo menos duas décadas, mas foi seguido por diversos outros líderes políticos e religiosos locais (Kaoma, 2009). Em 1996, Mugabe voltou a atacar os homossexuais e o semanário moçambicano Savana repercutiu o acontecimento (*Jornal Savana*, 8 mar. 1996: 23).

Em 14 de junho do mesmo ano, um artigo de opinião de autoria de Filemão Limão – que aparentemente trata-se de uma carta dirigida a um tal Padre

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

Jucundo – foi publicado no jornal Savana. Com o título “Não marginalizemos os homossexuais”, o autor discute, a partir da perspectiva católica, qual deve ser o tratamento dispensado pelas pessoas aos homossexuais. O artigo é construído na já conhecida máxima paternalista católica “Deus ama o pecador e não o pecado”, mas preocupa-se em demonstrar diversos dados científicos que comprovariam a impossibilidade de um diagnóstico tanto bio quanto sociológico sobre a origem da homossexualidade. Depois de apresentar tais dados, o autor prescreve:

As diretrizes da Igreja Católica são claras: “Os homossexuais têm de ser acolhidos com compreensão e ajudados na esperança de poder ultrapassar as suas dificuldades pessoais e a sua inaptidão à vida social”. O termo compreender não quer dizer compadecer; aqui, ao invés, tem o sentido latino de “abranger, abraçar tudo e todos”, tendo em conta as condições subjetivas das pessoas, não apenas por razão de caridade, mas de verdadeira justiça. É a própria ciência que hoje em dia nos ensina que a homossexualidade é uma realidade muitíssimo complexa. Cada vez que nós nos encontramos com um homossexual temos que discernir que estamos em frente de um irmão, aliás um “tu” que podia ser um “eu” com grilhões que podiam ser meus. Todavia, se ele chega a conhecer seu estado de doença moral, e não procura satisfações inaturais, pode participar à edificação da casa comum. Pelo contrário não concordo com uns partidários dos direitos humanos que querem dar ao “par homossexual” reconhecimento jurídico e o direito de ter filhos por meio de novas técnicas de fecundação artificial[...]” (Limão, Jornal Savana 14 jun. 1996: 8).

O que este artigo demonstra é uma visão que, apesar de negar direitos reivindicados pelas pessoas LGBT alhures, como o casamento e a adoção, não nega a humanidade dos homossexuais tampouco os condena à inexistência – como já parecem propagar diversas lideranças estrangeiras, vizinhas a Moçambique, a maioria delas de formação protestante e mulçumana. Não à toa, o catolicismo, seria acusado durante os últimos séculos de ser complacente com a homossexualidade (Bleys, 1995; Moodie e Ndatshe, 1990) e esta seria uma hipótese-chave de alguns autores para a maior tolerância da homossexualidade no país (Santos e Waites, 2019). Mas o mais importante aqui é perceber que enquanto no contexto da África Austral surgiam discursos de extermínio, que culminariam no encarceramento ou execução de pessoas LGBT nos anos 2000, em Moçambique o que se percebe é uma situação ou de silêncio ou de apaziguamento do conflito, característico da moralidade que reprimiu fortemente, desde o período colonial, até os dias de hoje, as manifestações públicas e organizadas de contestação social, que de forma nenhuma se restringem à questão homossexual (Miguel, 2021b).

Meses depois, o presidente zimbabuano Robert Mugabe entrou novamente em uma polêmica ao proibir que expositores LGBT participassem da Feira do Livro da capital Harare em 1997. E a polêmica só se agrava no Zimbábue. Com o título

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

“Xenofobiase sexual”, o texto do jornalista moçambicano António Gumende, com um tom descritivo relativamente neutro, não deixa de denunciar tal atitude governamental que fez com que os expositores se retirassem da Feira após essa polêmica (Gumende, 1996: 23). Além de encontrar lideranças políticas e religiosas propagando discursos dessa mesma natureza via jornais estrangeiros, em Moçambique os jornalistas, eles mesmos, nunca pareceram se engajar em um discurso anti-homossexualidade de maneira clara e direta. Pelo contrário, não apenas é pelo jornalismo que o tema da homossexualidade ganhou uma dimensão verdadeiramente pública quanto foi nele que um discurso sobre práticas se transformou em um discurso sobre identidade, ou seja, foi politizado. Foi pelo jornalismo em Moçambique que a homossexualidade deixou, nas décadas de 1970-90, de ser algo restrito à intimidade das práticas sexuais e afetivas para ganhar o terreno público da luta política. Mais do que isso foi a partir dos jornais, e particularmente do *Savana* e do *Zambeze*, que a homossexualidade não apenas passou a ser lida, mas será visualizada pelos leitores.

Uma imagética gay surge

Antes de mais nada, é importante frisar que a melhor situação da economia moçambicana e a evolução tecnológica das redações jornalísticas fará com que os jornais moçambicanos sejam agora, no geral, muito mais ilustrados. Dito isso, em setembro de 1996, até onde consegui investigar, temos a primeira foto impressa de homossexuais em um jornal moçambicano. A matéria trata do pleito de um casal homossexual branco norte-americano para que o tribunal reconhecesse sua união (Jornal Notícias, 5 set. 1996: 2).

Figura 4 | “Dupla de homossexuais recorre a tribunal para se casar”, Jornal Notícias, 5 set. 1996.



“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

No mesmo ano, curiosamente, o cinema Xenom, de Maputo, estreou a comédia romântica *Casa de Doidas*, que conta a história de um casal de homossexuais americanos que precisam se desdobrar para esconder sua relação com a visita dos pais da noiva de seu filho. O *Jornal Savana* publica a publicidade do filme (*Jornal Savana*, 18 jul. 1997: 28). Até onde se tem notícia, este seria o segundo filme com temática homossexual a ir aos cinemas de Maputo ou o primeiro de forma realmente explícita (Miguel, 2019).

Mas voltando à análise dos jornais, foco deste presente artigo, descobri que em 1997, o mesmo jornal *Savana* publicou um ensaio provocativo do fotógrafo Alfredo Mueche, em que aparecem três dançarinos moçambicanos, dois deles dando um beijo na boca (*Jornal Savana*, 1997b:30).

Figura 5 | “Foto & grafia”, *Jornal Savana*, 17 out. 1997.



“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

O texto do ensaio não é menos positivo:

[...] Em primeiro plano três dançarinos se concretizam. Sincronizando mesmo está o par: requebrou, sentiu apelação, chegou perto um do outro e beijou-se. Para alguns este gesto pode ser entendido no âmbito das liberdades artísticas. Ou talvez, o selar duma relação amorosa. Mas aí é que são elas. Vão aparecer outros que dirão ‘não é possível porque não faz parte da nossa cultura’. Mas que cultura pode punir dois corpos que se unem e se entregam no próprio gesto?

(*Jornal Savana*, 17 out. 1997: 30)

Quando mostrei essa foto para Makala, médico moçambicano da etnia makonde e meu amigo, ele teve o mesmo estranhamento. Liberal nos costumes e conhecedor das culturas locais, para ele a cena carecia de sentido, menos porque eram dois homens em situação de afeto²⁸ e mais pelo gesto do beijo na boca. Segundo Makala, o beijo na boca não era um hábito cultivado nas tradições autóctones de Moçambique, mesmo entre heterossexuais. Algo confirmado há um século por Junod (2009: 289). De fato, é muito raro captar nas ruas de Maputo – e mais ainda no interior, pelo menos da região sul do país, por onde passei – cenas cotidianas de casais se beijando na boca. Tampouco andam de mãos dadas.

Mas este não seria o único beijo entre pessoas de mesmo gênero (ou assim insinuado) a aparecer nos jornais. Em 24 de março de 2000, foi a vez do *Savana* publicar o beijo de duas mulheres (*Jornal Savana*, 24 mar. 2000: 20).

28 | Makala certa vez me contou sobre se reeducar na cidade para perder o hábito, que tinha em sua aldeia, de andar de mãos dadas com seus amigos rapazes: “Parei de andar de mãos dadas com os amigos quando cheguei aqui na cidade e vi na TV que isso era símbolo de homossexualidade”. Algo semelhante ocorrera no século XVIII na Inglaterra quando o beijo deu lugar ao aperto de mão como cumprimento típico entre homens, por ter se tornado um símbolo de afeminação (Trumbach, 1990: 134-5).

Figura 6 | “Sai lá essa beijoca bem gostosa... claro está”, *Jornal Savana*, 24 mar. 2000.



“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

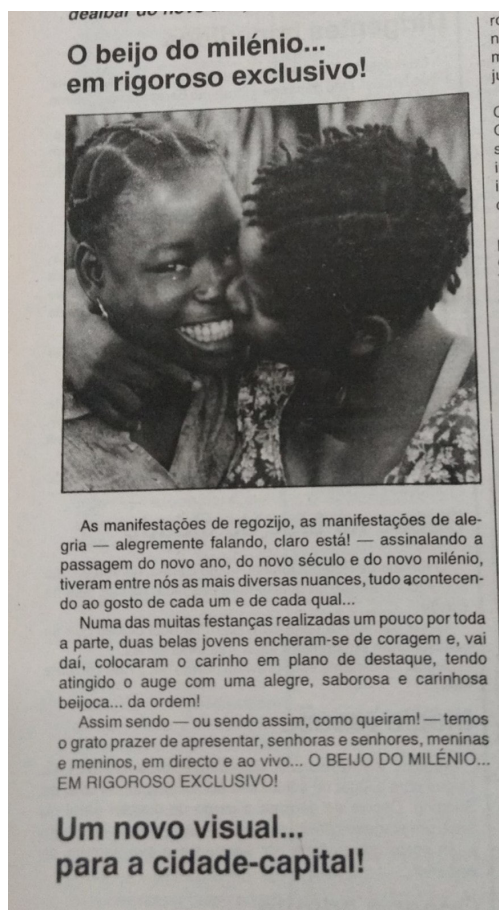
A legenda foge ao estilo do jornalismo moçambicano de certa neutralidade para questões como essa, e faz uma defesa deliberada e festiva das liberdades individuais:

Não temos nada a ver com os gostos e desgostos de cada uma, de cada um ou de cada qual! Cada uma ou cada um tem o direito inalienável – inalienavelmente falando, claro está! – de encarar a vida à sua maneira, de sentir a vida à sua maneira! Uma vida tão curta, tão efêmera e tão cruel também que, realmente, deixar de fazer aquilo que se deseja e se gosta – gostosamente falando, claro está – não dá mesmo para entender!

(*Jornal Savana*, 24/03/24 mar. 2000: 20)

Outra foto de um beijo feminino estamparia a mesma coluna no ano seguinte, com um texto não menos festivo, apesar de mais enigmático (*Jornal Savana*, 21 jan. 2001: 20).

Figura 7 | “O beijo do milênio... em rigoroso exclusivo!”, *Jornal Savana*, 21 jan. 2001.



“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

E enquanto a homoafetividade era exibida e festejada por alguns jornalistas moçambicanos, o contexto internacional africano era do início de uma perseguição governamental e midiática direta aos homossexuais, com o presidente zimbabuano Robert Mugabe liderando o processo (*Diário de Moçambique*, 5 fev. 2002: 6).

A reação conservadora

Não houve apenas celebração da homossexualidade pelos jornais de Moçambique. Tive conhecimento de pelo uma voz na mídia impressa moçambicana se colocando clara e sistematicamente contrária a essa liberalidade dos costumes em geral e, particularmente, nas questões LGBT. No final da década de 1990, o Sheik Aminuddin Mohamad, uma figura proeminente da intelectualidade islâmica salafi-Wahhabi do sul de Moçambique, ganhou uma coluna no jornal Savana em que pregava os seus ensinamentos religiosos sobre diversos assuntos. Em março de 1998, o Sheik publicou um texto com o título “Preservar a moral”, em que ataca fortemente os direitos humanos, tal como seriam entendidos no Ocidente – ele esclarece (*Jornal Savana*, 18 set. 1998: 7). Em uma das passagens, ele chama as práticas homossexuais de “abomináveis”. Mas mesmo ele – a voz que até então é a mais dura contra os direitos LGBT na mídia impressa moçambicana –, diferente de outras lideranças políticas e religiosas africanas, não apela para nenhum radicalismo, como o de sugerir a prisão ou o extermínio de homossexuais – o que, evidentemente, não torna seu discurso, como o católico, menos perigoso.²⁹

Em setembro, o Sheik voltaria a atacar diversos alvos, entre eles, os homossexuais. Em sua coluna, do dia 18 de setembro de 1998, intitulada “O sexo no islão”, ele escreve que a pedofilia, os “grupos lésbicos”, a adoção, o abuso de menores, clubes gays, os namoros, os raptos, os abortos, os homossexuais, a masturbação e os filhos bastardos são “produtos dessa cultura de reprodução e normas sexuais ilícitas” (*Jornal Savana*, 18 set. 1998: 6). Em outros trechos, ele continua: “O islão proíbe o sexo anal, oral, o abuso sexual, a prostituição em todas as suas formas e a sodomia”. Na sua coluna do dia 21 de maio do ano seguinte, ele voltou a atacar o “lesbianismo”, o “homossexualismo”, e as demais práticas que considera imorais e ilícitas (*Jornal Savana*, 21 maio 1999: 9). Mas foi na coluna “A proibição de algumas práticas sexuais” que o Sheik passou a atacar mais diretamente alguns direitos que começam a ser discutidos e adquiridos alhures, como o casamento e a união civil entre pessoas de mesmo sexo (*Jornal Savana*, 10 jun. 2004: 10).

É importante salientar que a reação apresentada na imprensa não seria jamais corroborada explicitamente por figuras do Estado³⁰ – como no caso do Zimbábue e outros países – mas viria de um setor bem específico e minoritário da sociedade nacional moçambicana e, particularmente de Maputo, que são os mulçumanos

29 | O Sheik Aminuddin se coloca publicamente como uma voz do islamismo no país, mas pertence de fato à vertente salafi-Wahhabi, uma fratria minoritária do islamismo moçambicano. Pelos jornais, no período aqui investigado, não é possível conhecer quaisquer outros discursos homofóbicos que tenham sido proferidos publicamente por outras lideranças mulçumanas moçambicanas.

30 | Anos mais tarde, o ex-presidente de Moçambique, Joaquim Chissano, teria conclamado em carta aos africanos pela não discriminação baseada na orientação sexual. ‘An Open Letter to Africa’s Leaders – Joaquim Chissano, former President of Mozambique’ The Africa Report 14 January 2014 <https://www.theafricareport.com/4886/an-open-letter-to-africas-leaders-joaquim-chissano-former-president-of-mozambique/>

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

salafi-Wahhabi – apesar de profundas raízes históricas e de seu suposto crescimento recente (Newitt, 2012; Bouene, 2004). Ainda que seja um setor social minoritário, inclusive dentro da própria comunidade mulçumana de Moçambique, ele exerce influência sobre diversas famílias de Maputo e de fora da capital.

A contrarreação viria alguns anos depois com uma coluna de direitos humanos, publicada a seguir da coluna do Sheik. Nela, alguns textos pró-direitos LGBT foram publicados e textos do Sheik Aminuddin foram direta e explicitamente contestados pelo colunista Samuel Matusse.

Figura 8 | “Sheik Aminuddin, os gays não estão a pedir direitos especiais!”, Jornal Zambeze, 23 jan. 2014..



Antes de concluir esse já extenso texto, gostaria de abordar um último aspecto importante dessa virada do século na imprensa moçambicana, quando os próprios gays moçambicanos têm suas vozes ouvidas e reproduzidas pelos jornais, antes mesmo da emergência de um movimento LGBT organizado no país (Miguel, 2021b).

Pela imprensa tradicional, os “gays” moçambicanos falam

Em uma edição de julho de 2003 do caderno Cultura do *Jornal Zambeze*, foi

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

publicado a seguinte matéria: “Retrato de um país enquanto ‘gay’” (Jornal Zambeze, 2003: 30).

Figura 9 | “Retrato de um país enquanto ‘gay’”, *Jornal Zambeze*, 24 jul. 2003.

30 ZAMBEZE CULTURAL

NUMA EXPOSIÇÃO INTITULADA “MANAS”

Retrato de um país enquanto “gay”

CELSO RICARDO
celsopecchisso@hotmail.com

O que é a homossexualidade? Talvez fosse justo iniciar este artigo viajando pelo imaginário e

pelos ideários das pessoas quando geralmente ouvem esta palavra. A maioria pensa em “homens e sexo”. Mas a realidade só de homens e só de sexo. Existem também mulheres homossexuais. Elas chamam-se lésbicas, enquanto os

homens geralmente são designados “gays”. Independentemente do sexo por que cada pessoa se interessa, existe na maioria das pessoas uma capacidade para amar. Amar, pois! E por amor não queremos dizer só sexo, mas também o desejo de intimidade, afectividade e companheirismo. Na realidade, tanto a homossexualidade como a heterossexualidade não são muito mais do que isso.

Na praça, já se fala de figuras públicas que fazem parte deste clube, embora permaneçam no círculo privado de “vidas proibidas”. Ao contrário dos que se escondem atrás de máscaras, seis “gays” que se identificaram por “Manas” deram a cara a numa exposição e falaram sobre a sua vida ao ZAMBEZE.

“Meu nome é Zaica. Tenho 24 anos e sou estudante da 11ª classe. Vivo com os meus pais e irmãos. Não tenho nenhum problema com a minha família, apesar de no início me terem achado estranho quanto às minhas tendências”, foi assim que iniciámos um breve bate-papo com este jovem.

Zaica, que se assume “gay” por excelência, contou que as tendências homossexuais iniciaram quando criança e ganharam corpo quando atingiu 18 anos de idade. “Sempre tive tendência pelo lado feminino. Visto-me a umissexo. Gosto de estar à feminino mas não exagerado. Tenho um olhar feminino”, frisou Zaica.

No entanto, o nosso interlocutor confessa ter namorado com algumas moças. No seu percurso “gay”, Zaica já teve três namorados e agora já achou a luz da sua vida, quando há cinco anos conheceu o seu actual namorado.

Instado a revelar como travou conhecimento com seu namorado, Zaica não se fez de rogado.

“Ele é três anos mais velho que eu. O nosso namoro começou na discoteca ‘Duna’, quando ele deturpou-se diante do meu olhar feminino e gestos provocadores. Aproximou-se de mim. Falou-me bem baixinho no ouvido e não resisti. Foi numa noite dançante há cinco anos”.

Hoje, com mais de cinco anos de namoro com aquele que o considera paião da sua vida, Zaica considera-se a “mulher” mais feliz, pese embora não ter planos de casar. Esta “pita” diz, um pouco a brincar: “O que interessa é ser feliz. Respeito a ele como meu namorado. Ele é que é o macho e eu sou a mulher. Faço esse papel com gosto e prazer”.

Luis, um dos “gays” denotando sentimento de isolamento



“Manas” em retrato

“Nos últimos meses de 2002 fotografei a vida de alguns jovens homossexuais em Maputo, capital moçambicana. Eles identificam-se entre si por ‘Manas’, sublinhou Ditte Haarlov-Johnsen, autora da exposição.

Em declarações ao ZAMBEZE, Ditte, fotógrafa dinamarquesa, disse que a ideia da amostra remonta há 3 anos, quando nas ruas de Maputo se cruzou com jovens “gays” que queriam manter o seu espaço de existência.

Aquela “retratista”, que vinhou ter aprendido muito sobre a vida daqueles, admitiu ter sido muito complicado, pois sentiam-se marginalizados, pelo que foi difícil convencê-los sobre o projecto de exposição.

“Manas”, em exibição desde Sexta-feira, 18 de Julho, até 2 de Agosto, na galeria da Associação Moçambicana de Fotografia (AMF), pertence a um pequeno grupo, composto por seis jovens de idades compreendidas entre os 17 e os 28 anos de idade e que manifesta abertamente a sua orientação sexual, contrastando as normas da sociedade moçambicana.

A amostra é composta por 20 retratos das “Manas” de Maputo e abrange sentimentos de isolamento, a procura de aceitação e lugar na sociedade e o desejo intensivo de existência.

Rui Assubuji, da AMF, disse tratar-se de um tipo de fotografia diferente do tradicional e que por si só abrirá um espaço de debate e, por sua vez, constitui um desafio à continuidade dos objectivos da AMF, designadamente a promoção da fotografia.

No ocidente, concretamente na Europa, o Movimento de Defesa dos Direitos dos Homossexuais surgiu nos finais do século passado, tendo, como principal bandeira, a discriminação da homossexualidade e o reconhecimento dos direitos civis dos homossexuais. Durante o nazismo, mais de 100 mil homossexuais (marcados com um triângulo rosa) foram presos nos campos de concentração, e só depois da segunda Guerra Mundial é que o Movimento Homossexual começa a se estruturar na Europa e nos Estados Unidos da América. E o triângulo rosa passa a ser utilizado internacionalmente, para denunciar toda e qualquer discriminação contra os homossexuais. A data de 28 de Junho de 1969 marcou o início do movimento “gay” a nível mundial, quando no Bar Stonewall, em Nova Iorque, os homossexuais se rebelaram contra a perseguição policial, travando uma batalha de dias seguidos, comemorando, a partir de então, todo 28 de Junho como o “Dia Internacional do Orgulho Gay e Lésbico”.

Julia: deu cara no cartaz da exposição “Manas”



“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

Nas fontes em que pesquisei, essa aparece como a primeira reportagem em que sujeitos gays moçambicanos, além de se apresentarem claramente como tais, dão seus depoimentos. O autor Celso Ricardo realiza uma sensível matéria, explicando (ou “desmistificando”) para seus leitores que homossexualidade não se trata apenas de sexo, mas de “intimidade, afectividade e companheirismo”. Ou seja, a reportagem é um agente ativo da transformação do sentido de homossexualidade, de práticas sexuais à identidade e, agora, afeto. A matéria traz ainda depoimentos de Zaika, um jovem de 24 anos que, ao longo da entrevista, ora se identifica como “gay” ora como “mulher”.

Zaika conta da sua família, seu “percurso gay” e dos namorados. Mais abaixo, o jornalista dá espaço para a fotógrafa dinamarquesa Ditte Haarlow-Johnsen, que acabara de estrear uma mostra fotográfica na Associação Moçambicana de Fotografia sobre as “manas”³¹ de Maputo. O que mais uma vez – é bom salientar – demonstra uma abertura das instituições e das artes moçambicanas para com a temática.³² A reportagem conclui com um breve histórico de luta política em favor dos direitos LGBT nos EUA e na Europa. O conteúdo da reportagem, suas fotos e suas legendas abordam, no geral, tanto a “marginalização” e “isolamento” dos homossexuais moçambicanos, mas também sobre “darem a cara” (serem corajosos).

A última reportagem que trago é a que, em 2007, proclama em seu título “gays querem reconhecimento” (em Moçambique) e é pioneira em vários aspectos (Jornal Zambeze, 28 jun. 2007:13).

31 | Essa é a forma como os homossexuais, travestis e transexuais vem se denominando jocosa e afetivamente nos últimos anos em Maputo (Mugabe, 2021).

32 | Nos últimos anos, para além dessa mostra fotográfica e peças de teatro, foram publicados pelo menos três romances em Moçambique, que tem a homossexualidade ou como temática central (Languana, 2014; Aboobacar, 2018) ou como tema vestigial (Ba Ka Khosa, 2013). Para a obra de Mia Couto, no que diz respeito a esse tema, ver Cantarin (2010).

Figura 10 | “Gays querem reconhecimento”, Jornal Zambeze, 28 jun. 2007..



A matéria do *Zambeze*, que tem um espaço de destaque no jornal, consulta os mais variados especialistas (um antropólogo, um cientista político e um jurista) e é a primeira que intersecciona a Aids com a homossexualidade em Moçambique, exibindo não apenas essa triste foto, mas também denunciando que os homossexuais haviam sido excluídos do Plano Estratégico Nacional de Combate ao HIV/SIDA 2005-2009. Também é pioneira em tratar da LAMBDA, fruto da institucionalização do movimento LGBT, que estava prestes a nascer formalmente na capital do país (Miguel, 2021b). A matéria fala ainda, ao que parece pela primeira vez também, de um dos artigos da reforma da Lei do Trabalho, que estabeleceu proteção contra a discriminação homofóbica nos ambientes laborais do país (Santos, 2017: 480). Por fim, a reportagem cita o primeiro seminário nacional sobre homossexualidade, realizado no ano anterior, que foi o momento de encontro privilegiado de vários homossexuais do país (e de fora). Momento no qual eles decidiram juntos institucionalizar o movimento LGBT de Moçambique na primeira organização deste tipo no país (Miguel, 2021b).

Considerações finais

Apoiado por depoimentos de jornalistas e notícias de jornais por mim coletadas nos arquivos históricos de Moçambique, busquei demonstrar uma das possíveis razões de emergência da narrativa de uma “tolerância” da homossexualidade em Moçambique, ao mesmo tempo que o privilégio de certas notícias colaborou para reforçar o que já fora chamado de “mito” da exogenia da homossexualidade em África.

Vimos como o ingresso da homossexualidade enquanto tema se deu em uma seção de entretenimento não disputada politicamente pelo principal jornal do país, como um *fait divers*; também foi possível constatar que, diferente do que ocorreu no Ocidente, em Moçambique a homossexualidade não fora associada firmemente à epidemia de Aids e os homossexuais não ganharam o estigma de disseminadores do vírus HIV. Na sequência, os dados permitiram compreender que a identidade homossexual quase sempre era noticiada em contextos estrangeiros e quando finalmente práticas homoeróticas locais aparecem, levadas a cabo por sujeitos nacionais, elas perdem o caráter identitário e, conseqüentemente, político, patrocinando a persistência do discurso da exogenia da homossexualidade no continente. No entanto, a tolerância como construção narrativa pelo jornalismo moçambicano parece fortalecida quando os discursos locais contrastam fortemente com as políticas de perseguição aos homossexuais nos países vizinhos. E mesmo a coluna do maior ativista anti-homossexual público no país é marginalizada por outras vozes pró-direitos LGBT e por figuras do Estado que não aderem publicamente

às suas investidas.

Desde o início do período pós-colonial, a imprensa moçambicana não pareceu censurar notícias que diziam respeito à homossexualidade – muitas delas positivas e politizadas, em um cenário africano de crescente perseguição aos homossexuais. Com a pesquisa foi possível descobrir que, se por um lado, o governo/Estado/partido único em/de Moçambique – diferente do que ocorrera em países vizinhos – não parecia perseguir a homossexualidade através da mídia impressa, por outro, figuras importantes do mais alto escalão do partido único foram censuradas não propriamente em suas práticas homossexuais – o que é entendido por alguns como a típica tolerância moçambicana – mas em sua visibilidade pública.

Também vimos que as transformações políticas no país assim como as transformações tecnológicas nos jornais foram fatores, junto com o método de trabalho e as ideologias dos jornalistas, que tiveram implicações sobre como e quando o tema da homossexualidade era trazido. De forma geral, percebeu-se através do discurso de jornalistas que a homossexualidade não era assunto relevante nem para eles (segundo relatos, não havia pessoas LGBT ou militantes desta causa nas redações e havia um aparente descaso com as notícias internacionais que veiculavam o tema) nem para o Estado, que passava por dificuldades econômicas, humanitárias e bélicas bastante mais graves e urgentes.

Por fim, pudemos perceber que, mesmo sem intenção explícita, a imprensa moçambicana foi a primeira que politizou o tema no país, que fez a conversão da homossexualidade-como-ato para a homossexualidade-como-identidade. E, além disso, reforçou tanto a insistente narrativa africana de exogenia da homossexualidade – ao noticiar quase sempre apenas casos que envolviam homossexuais estrangeiros – quanto promoveu, internamente e de forma diferente de vários outros países do continente, tolerância para com a questão, quando veiculava discursos em sua maioria neutros ou positivados, quando não festivos e libertários.

Francisco Miguel é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2011) e mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2014 e 2019, respectivamente). É membro do Grupo de Estudos em Contextos Africanos (ECOA/PPGAS/UNB) e foi professor substituto do Departamento de Saúde Coletiva (UnB).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

FINANCIAMENTO: BEPE FAPESP 2021/10298-3 / GD CNPQ 140227/2016-4.

FONTES

DIÁRIO DE MOÇAMBIQUE. 2002. "Mugabe ameaça agir contra homossexuais". *Diário de Moçambique*, Maputo, 5 fev. 2002, p. 6

GUMENDE, António. 1996.

"Xenofobia sexual". *Jornal Savana*, Maputo, 2 ago. 1996. p. 23

JORNAL NOTÍCIAS. 1974.

"Carnaval no Malhanga". *Jornal Notícias*, Maputo, 8 fev. 1974.

JORNAL NOTÍCIAS. 1975. "Estrangeiro expulso de Moçambique". *Jornal Notícias*, Maputo, 30 out. 1975, p. 3

JORNAL NOTÍCIAS. 1981. "França despenaliza homossexualidade". *Jornal Notícias*, Maputo, 25 dez 1981, p. 7

JORNAL NOTÍCIAS. 1982. "Um homem dá à luz". *Jornal Notícias*, Maputo, 9 ago. 1982.

JORNAL NOTÍCIAS. 1983. "Estranha doença vitima norte-americanos". *Jornal Notícias*, Maputo, 22 abr. 1983 p.6

JORNAL NOTÍCIAS. 1983. "Doenças venéreas dos homossexuais". *Jornal Notícias*, Maputo, 25 jun. 1983, p.10

JORNAL NOTÍCIAS. 1983. "Meio milhão de eunucos na Índia e no Paquistão". *Jornal Notícias*, Maputo, 17 set. 1983, p. 4

JORNAL NOTÍCIAS. 1984. "Propagação da SIDA na Alemanha Federal". *Jornal*

Notícias, Maputo, 10 nov. 1984, p.4

JORNAL NOTÍCIAS. 1984. "Em Portugal, reduzidos os riscos de contágio de SIDA através da transfusão sanguínea". *Jornal Notícias*, Maputo, 3 dez. 1984, p.4.

JORNAL NOTÍCIAS. 1985. "Investigadores mais confiantes na luta contra o SIDA". *Jornal Notícias*, Maputo, 25 jan. 1985, p. 4

JORNAL NOTÍCIAS. 1985. "SIDA chega à Ásia e provoca pânico". *Jornal Notícias*, Maputo, 25 abr. 1985, p. 4

JORNAL NOTÍCIAS. 1985. "Dinamarca prevê epidemia de SIDA". *Jornal Notícias*, Maputo, 7 jun. 1985.

JORNAL NOTÍCIAS. 1985. "SIDA: uma peste a Ocidente?" *Jornal Notícias*, Maputo, 22 nov. 1985, p. 3.

JORNAL NOTÍCIAS. 1985. "Hungria defende-se da 'SIDA'". *Jornal Notícias*, Maputo, 18 dez. 1985, p. 5

JORNAL NOTÍCIAS. 1986. "Foram já gastos 3 600 milhões de dólares nos EUA". *Jornal Notícias*, Maputo, 16 jan. 1986, p. 4

JORNAL NOTÍCIAS. 1986. "SIDA exige vacina diversificada". *Jornal Notícias*, Maputo, 23 jan. 1986, p. 5

JORNAL NOTÍCIAS. 1986. "SIDA no Brasil". *Jornal Notícias*, Maputo, 22 fev. 1986, p.5

JORNAL NOTÍCIAS. 1986. "Casos de SIDA

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

detectados no Zimbabwe”. *Jornal Notícias*, Maputo, 18 mar. 1986, p.5.

JORNAL NOTÍCIAS. 1986. “Pesquisa sobre SIDA na Tanzania”. *Jornal Notícias*, Maputo, 21 jun. 1986, p. 1.

JORNAL NOTÍCIAS. 1986. “Rapazes castrados”. *Jornal Notícias*, Maputo, 15 out. 1986, p. 5

JORNAL NOTÍCIAS. 1987. “Casos de SIDA aumentarão no RAS”. *Jornal Notícias*, Maputo, 20 jun. 1987, p.5.

JORNAL NOTÍCIAS. 1987. “Sentenciado por atentado ao pudor”. *Jornal Notícias*, Maputo, 3 dez. 1987, p. 2.

JORNAL NOTÍCIAS. 1987. “México. SIDA afectará mais vinte mil”. *Jornal Notícias*, Maputo, 31 dez. 1987, p. 4

JORNAL NOTÍCIAS. 1988. “Cenas de sexo causam sensação na URSS”. *Jornal Notícias*, Maputo, 12 nov. 1988, p. 4

JORNAL NOTÍCIAS. 1988. “Austriaca muda de sexo e devolve medalha”. *Jornal Notícias*, Maputo, 22 nov. 1988, p.4

JORNAL NOTÍCIAS. 1988. “União legal pode ser realizada”. *Jornal Notícias*, Maputo, 19 dez. 1988, p.4.

JORNAL NOTÍCIAS. 1988. “China admite existência de homossexuais”. *Jornal Notícias*, Maputo, 29 dez. 1988, p.4

JORNAL NOTÍCIAS. 1989.

“Homossexualidade nos Estados Unidos”. *Jornal Notícias*, Maputo, 27 jan. 1989, p. 4.

JORNAL NOTÍCIAS. 1989. “Estudo provoca polémica na Holanda”. *Jornal Notícias*, Maputo, 15 fev. 1989, p. 4.

JORNAL NOTÍCIAS. 1989. “Boda homossexual causa sensação na China”. *Jornal Notícias*, Maputo, 9 mar. 1989, p. 4.

JORNAL NOTÍCIAS. “Uganda”. *Jornal Notícias*, Maputo, 20 abr. 1989, p. 4.

JORNAL NOTÍCIAS. 1989. “Rapaz vira rapariga em operação cirúrgica”. *Jornal Notícias*, Maputo, 25 abr. 1989, p. 4.

JORNAL NOTÍCIAS. 1990. “Homossexuais se reúnem em Leipzig para discutir seus problemas”. *Jornal Notícias*, Maputo, 24 abr. 1990, p. 4

JORNAL NOTÍCIAS. 1990. “Médicos concluem formação em clínica e diagnóstico do SIDA”. *Jornal Notícias*, Maputo, 3 dez. 1990, p. 4.

JORNAL NOTÍCIAS. 1995. “Mugabe condena homossexualidade”. *Jornal Notícias*, Maputo, 3 ago. 1996, p. 11.

JORNAL NOTÍCIAS. 1996. Dupla de homossexuais recorre a tribunal para se casar. *Jornal Notícias*, Maputo, 5 set. 1996 p.2.

JORNAL NOTÍCIAS. 2005. “Romance “gay” é favorita para levar os “Óscares””. *Jornal Notícias*, Maputo, 24 dez. 2005.

JORNAL SAVANA. 1996. “Mugabe

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

e homossexuais”. *Jornal Savana*, Maputo, 8 mar. 1996 p.23

JORNAL SAVANA, 1998. “Preservar a moral”. *Jornal Savana*, Maputo, 18 set. 1998, p.7.

JORNAL SAVANA. 1998. “O sexo no Islão”. *Jornal Savana*, Maputo, 18 set. 1998, p. 6.

JORNAL SAVANA. 1997. “Casa das Doidas”. *Jornal Savana*, Maputo, 18 jul. 1997, p. 28.

JORNAL SAVANA. 1997. “Foto & grafia”. *Jornal Savana*, Maputo, 17 out. 1997, p. 30.

JORNAL SAVANA. 1999. “A educação sexual”. *Jornal Savana*, Maputo, 21 mai. 1999, p. 9.

JORNAL SAVANA. 2000. “Sai lá essa beijoca... bem gostosa... Claro está!”. *Jornal Savana*, Maputo, 24 mar. 2000, p. 20.

JORNAL SAVANA. 2001. “O beijo do milênio... em rigoroso exclusivo!”. *Jornal Savana*, Maputo, 21 jan. 2001, p. 20.

JORNAL SAVANA, 2001. “Homossexualismo, suborno, superlotação e muito mais”. *Jornal Savana*, Maputo, 9 fev. 2001, p. 17.

JORNAL SAVANA. 2001. “Abuso sexual de menores”. *Jornal Savana*, Maputo, 6 abr. 2001, p. 31

JORNAL SAVANA. 2004. “A proibição de algumas práticas sexuais”. *Jornal Savana*, Maputo, 10 jun. p. 10.

JORNAL ZAMBEZE. 2003. “Retrato de um país enquanto ‘gay’”. *Jornal*

Zambeze, Maputo, 24 jul. 2003, p. 30.

JORNAL ZAMBEZE. 2007. “Gays querem reconhecimento”. *Jornal Zambeze*, 28 jul. 2007. p.13.

LIMÃO, Filemão. “Não marginalizemos os homossexuais”. *Jornal Savana*, Maputo, 14 jun. 1996, p.8.

O PAÍS. 2018. “Polícia da Tanzânia prende noivos e convidados em casamento homossexual”. *O País*, Maputo, 5 dez. 2018. Retirado de <http://opais.sapo.mz/policia-da-tanzania-prende-noivos-e-convidados-em-casamento-homossexual>. Visitado em 20 fev. 2020.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABOUBACAR, Chakil. 2018. *Pétalas d'Água*. Maputo, Associação dos Escritores Moçambicanos.

ARAÚJO, Caio Simões de. 2021. “Queering the City”. *The Politics of Intimacy, Sex and Liberation in Lourenço Marques (Mozambique) 1961-1982*. *Revue d'Histoire Contemporaine de l'Afrique*, n. 2: 130–150. DOI 10.51185/journals/rhca.2021.e557

ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined communities*. Londres, Verso.

AWONDO, Patrick. 2012. Médias, politique et homosexualité au Cameroun. Retour sur la construction d'une controverse. *Politique Africaine*, vol. 126, n. 2: 69-85. DOI 10.3917/polaf.126.0069.

AWONDO, Patrick. 2016. “Religious Leadership and the Re-Politicisation of Gender and

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

Sexuality in Cameroon”. *Journal of Theology for Southern Africa*, n. 155: 149–157.

BAGNOL, Brigitte. 1996. Diagnóstico da Orientação sexual em *Maputo e Nampula*. Maputo, Embaixada do Reino dos Países Baixos.

BA KA KHOSA, Ungulani. 2013. *Entre Memórias Silenciadas*. Maputo, Alcance Editores.

BOELLSTORFF, Tom. 2005. *The gay archipelago: sexuality and nation in Indonesia*. Princeton, Princeton University Press.

BOELLSTORFF, Tom. 2003. “Dubbing Culture: Indonesian Gay and Lesbian Subjectivities and Ethnography in an Already Globalized World”. *American Ethnologist*, vol. 30, n. 2: 225-242. DOI 10.1525/ae.2003.30.2.225.

BOMPANI, Babara, & Brown, Terreni. 2014. “A ‘religious revolution’? Print media, sexuality, and religious discourse in Uganda”. *Journal of Eastern African Studies*, 9(1):110–126. DOI 10.1080/17531055.2014.987507

BOUENE, Felizardo. 2003. Moçambique: Islão e cultura tradicional. In: O ISLÃO NA ÁFRICA: ACTAS Realizado, de 8 a 10 de maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto / coord. António Custódio Gonçalves. – [Porto]: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, D.L. p. 115-130

BLEYS, Rudi. 1995. The geography of perversion: male-to-male

sexual behavior outside the West and ethnographic imagination, 1750-1918. New York, New York University Press.

BUTLER, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York, Routledge.

CAMPANELLA, Bruno; MARTINELLI, Fernanda. 2010. “Antropologia da Mídia: novas possibilidades de campo”. Apresentação na Reunião Brasileira de Antropologia. Belém.

CANTARIN, Márcio. 2010. “Mia Couto: beligerâncias e transgressões na fronteira dos gêneros. Terra roxa e outras terras”. *Revista de Estudos Literários*, n. 18: 89-99.

CHIPENEMBE, Maria Judite. 2018. *Sexual rights activism in Mozambique. A qualitative case study of civil society organisations and experiences of “lesbian, bisexual and transgender persons*. Ghent, Tese de Doutorado, Universiteit Gent.

COHEN, Stanley. 2011. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. Paladin, London, Routledge.

DICKEY, Sara. 1997. Anthropology and its contributions to studies of mass media. *International Social Science Journal*, vol. 49, n. 153: 413–427. DOI 10.1111/j.1468-2451.1997.tb00033.x

DOUGLAS, Mary. 2007. *Como as instituições pensam*. São Paulo, EDUSP.

DULANI, Boniface; SAMBO, Gift; DIONNE, Kim Yi. 2016. Good neighbours? Africans express high levels of tolerance for many, but not for all (Issue 74).

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

EISELEIN, Eddie; TOPPER, Martin. 1976. A Brief History of Media Anthropology. *Human Organization*, vol. 35, n. 2: 123-134.

FOUCAULT, Michel. 1988. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal.

GOODY, Jack. 1997. *Representations and Contradictions: Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*. Malden, Blackwell Publishers Inc.

INE. 2007. *Recenseamento Geral da População e Habitação*. Maputo, Governo Moçambicano.

JUNOD, Henri. 2009. Usos e Costumes dos Bantu. Campinas, IFCH/Unicamp. (Coleção Clássicos em Antropologia: Usos e Costumes dos Bantu).

KAOMA, Kapyra. 2009. Globalizing the Cultural Wars: U.S. Conservatives, African churches, and homophobia. Georgetown, Sommerville.

KATZ, Elihu. 1957. *The Two-Step Flow of Communication: An up-to-date report on an hypothesis*. Oxford, Oxford University Press.

LANGUANA, Helga. 2014. *Prédio 333*. Maputo, Fundac.

LEITÃO, Fernando. 1968. *O cumprimento das penas no ultramar portugueses*. Luanda, Tipografia Angolana.

MACHEL, Samora. 1976. Juventude: o centro da batalha. *Revista Tempo*, 325, 26 de Dezembro.

MAGAIA, Albino. 1994. *Informação em Moçambique, a Força da Palavra*. Maputo, Publicações Notícias.

MÁRIO, Tomás. 2016. 25 Anos de *Liberdade de Imprensa em Moçambique: história, percurso e percalços*. Maputo, Alcance Editores.

MBAYE, Aminata. 2018. “Queer political subjectivities in Senegal: gaining a voice within new religious landscapes of belonging”. *Critical African Studies*, vol. 10, n. 3: 301–314. DOI 10.1080/21681392.2019.1610007.

MIGUEL, Francisco. 2019. *Mariyapáxjis: Silêncio, exogenia e tolerância nos processos de institucionalização das homossexualidades masculinas no sul de Moçambique*. Brasília, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

MIGUEL, Francisco. 2021a. Séculos de silêncio: contribuições de um antropólogo para uma história da ‘homossexualidade’ no sul de Moçambique (Séc. XVI-XX). *Revista Brasileira de História*, vol. 41, n. 86: 111–134. DOI 10.1590/1806-93472021v41n86-05.

MIGUEL, Francisco. 2021b. “Uma história do movimento LGBT em Maputo”. *Afro-Ásia*, n. 64: 320–362. DOI 10.9771/aa.voi64.36387.

MIGUEL, Francisco. 2021c. “Mariyapáxjis: língua, gênero e homossexualidade em Moçambique”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 27, n. 3: 1–27. DOI 10.1590/1678-49442021v27n3a204.

MISKOLCI, Richard. 2016. Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

gay. *Cadernos Pagu*, n. 28: 101–128. DOI 10.1590/S0104-83332007000100006.

MOODIE, Dunbar; NDATSHE, Vivienne. 1990. “Migrancy and male sexuality on the South African gold mines”. In: DUBERMAN, M.B.; VICINUS, M.; CHAUNCEY JR, G. (Eds.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York, Penguin Books, pp. 411–425.

MOTT, Luiz. 2005. Raízes Históricas da Homossexualidade no Atlântico Lusófono Negro. *Afro-Asia*, vol. 33: 9–33.

MUGABE, Nelson André. 2021. “Mapeando as autoidentificações, a construção das identidades e as subjetividades das ‘manas trans’ da cidade de Maputo”. *Anuário Antropológico*, vol. 46, n. 2: 171–197. DOI 10.4000/aa.8328

MWIKYA, Kenne. 2013. “The media, the tabloid and the Uganda homophobia spectacle”. In: ABBAS, H.; EKINE, S. (org). *Queer African Reader*. Dakar, Pambazuka Press, pp. 141–154.

NEWITT, Malyn. 2012. *História de Moçambique*. Lousã, Publicações Europa-América.

OSORIO, Francisco. 2001. *Mass Media Anthropology*. Santiago, Tese de Doutorado. University of Chile.

PATTON, Cindy. 1992. “From Nation to Family: Containing African AIDS”. In.: PARKER, A.; RUSSO, M.; SOMMER, D; YAEGER, P. (Eds.), *Nationalisms and Sexualities*. New

York, Routledge, pp. 218–235.

POSTILL, John., & PETERSON, Mark. 2009. “What is the point of media anthropology?” *Social Anthropology*, vol. 17, n. 3: 334–337. DOI /10.1111/j.1469-8676.2009.00079_1.x

ROTHENBUHLER, Eric. (s/d). *Media Anthropology as a Field of Interdisciplinary Contact*. Department of Communication. Texas A&M University.

QUINALHA, Renan. 2018. “Uma ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro”. In: GREEN, J. N.; QUINALHA, R.; CAETANO, M.; FERNANDES, M. (Eds.), *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo, Alameda, pp. 15–38.

RABAÇA, Carlos; BARBOSA, Gustavo. 2002. *Dicionário de Comunicação*. Rio de Janeiro, Editora Campus.

ROCCA, Roberto. 1998 *Moçambique: da guerra à paz*. História de uma mediação insólita. Maputo, Livraria Universitária/UEM.

RUBIN, Gayle. 2018. “Pensando o sexo”. in.: *Políticas do Sexo*. São Paulo, Ubu Editora, pp. 63–128.

SANTOS, Gustavo Gomes da Costa. 2017. “‘Nos bares da Rua Araújo era fácil engatar militares, sobretudo marinheiros’: Vivências e sociabilidades homoeróticas em Moçambique Colonial”. *Estudos de Sociologia* (Recife), vol. 2, n. 23: 479–492.

SANTOS, Gustavo Gomes da Costa; WAITES, Matthew. 2021. “Analysing African Advances

“Exogenia” e “tolerância”: o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007)

Against Homophobia in Mozambique: How Decriminalisation and Anti-Discrimination Reforms Proceed Without LGBT Identities”. *Sexuality & Culture*, vol. 26, n. 2: 548–567. DOI 10.1007/s12119-021-09908-8.

SOUZA, Fabiana. 2015. *Discretos e declarados: uma etnografia da vida dos homossexuais em Maputo*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

TRAVANCAS, Isabel; NOGUEIRA, Silvia. 2016. “A Comunicação de Massa no campo da Antropologia”. In: TRAVANCAS, I. S.; NOGUEIRA, G. (Eds.), *Antropologia da comunicação de massa*. Campina Grande, EDUEPB, pp. 9-25

TRUMBACH, Randolph. 1990. “The Birth of The Queen: Sodomy and The Emergence of Gender Equality in Modern Culture, 1600-1750”. In DUBERMAN, M. B; VICINUS, M.; CHAUNCEY JR, G. (Eds.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York, Penguin Books. pp. 129–140

Recebido em 12 de fevereiro de 2021. Aceito em 13 de outubro de 2022.



Direitos humanos e os trabalhos da imaginação: uma etnografia da ordenação da primeira reverenda trans da América Latina

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195892>

Olívia Alves Barbosa

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
oliviabarbosa@usp.br | <https://orcid.org/0000-0001-8963-0241>

Aramis Luis Silva

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
aramisluis@uol.com.br | <https://orcid.org/0000-0001-6721-8766>

Renata Nagamine

University of California | Califórnia, Estados Unidos
renagamine@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2447-5548>

RESUMO

Este texto está articulado em torno da etnografia da ordenação clerical de Alexya Salvador, primeira pastora transgênero latino-americana. Interessada em descrever e refletir sobre possíveis modos contemporâneos de correlacionar as categorias religião e direitos humanos, a análise coloca em foco a produção de cenas icônicas, artefatos de comunicação que inscrevem quadros vivos em redes orientadas a redefinir os sentidos dessas categorias a partir de experiências concretas e comunicáveis. Sob este enquadramento, direitos humanos podem ser compreendidos como uma linguagem em ação que possibilita a agentes que se denominam e são reconhecidos como religiosos dar forma e expressão às suas imaginações, as quais desconhecem fronteiras estabilizadas entre o político, o religioso e, neste caso, o erótico.

PALAVRAS-CHAVE

Direitos Humanos, Religião e Transgeneridade

Human rights and the works of the imagination: an ethnography of the ordination of the first trans reverend in Latin America

ABSTRACT This article is constructed around the ethnography of the clerical ordination of Alexya Salvador, the first transgender Latin American pastor. The analysis is interested in describing and reflecting on possible contemporary ways of correlating the categories of religion and human rights. It focuses on the production of iconic scenes, communication artifacts that inscribe living pictures into networks oriented to redefine the meanings of these categories based on concrete and communicable experiences. Under this framework, human rights can be understood as a language in action that allows agents who designate and recognized themselves as religious to give form and expression to their imagination, which are unmarked by stabilized borders between the political, the religious and, in this case, the erotic.

KEYWORDS

Human Rights, Religion and Transgenerity

INTRODUÇÃO

Propomo-nos neste texto¹ descrever e refletir sobre alguns modos contemporâneos de correlacionar as categorias religião e direitos humanos. Realizaremos essa empreitada por meio de análise etnográfica da ordenação clerical de Alexya Salvador, primeira pastora transgênero latino-americana², vinculada à Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM), organização religiosa de origem norte-americana que se auto-intitula a “igreja dos direitos humanos”.³ À sua posição eclesiástica e identidade de gênero somam-se outras identidades e status sociais que são articulados em cena pública de maneiras e modos diferenciados: a identidade de mulher negra, o status de mulher casada e condição de uma mãe transgênero.

O evento ritualístico que reuniu, no dia 26 de janeiro de 2020, lideranças de diversas denominações religiosas e representantes de vários movimentos sociais no altar de uma igreja no centro da cidade de São Paulo, serve-nos para sustentar um argumento central deste artigo: direitos humanos podem ser compreendidos como uma linguagem em ação para além de sua dimensão regulatória. Queremos argumentar que essa linguagem possibilita a agentes sociais que se denominam e são reconhecidos como religiosos dar forma e expressão às suas imaginações, as quais desconhecem fronteiras estabilizadas entre o político, o religioso e, neste caso etnográfico, o erótico. Nosso argumento central coloca em nova perspectiva a forma de pensar a relação das categorias postas em observação.

Trata-se de um texto escrito a seis mãos, derivado de duas posições distintas de observação do evento, que foi assistido em transmissão online arquivada pelo Facebook da ICM São Paulo⁴ pelas duas autoras, que se encontravam então no exterior, e presencialmente pelo terceiro autor, que fez parte da audiência ali presente. Explicitamos essa condição para chamar a atenção para duas dimensões articuladas do fenômeno. A primeira é que o ritual de ordenação de Alexya Salvador pode ser lido como uma escrita dramaturgica na qual os direitos humanos se transmutam em enredo litúrgico para dar inteligibilidade a trajetórias de novas personas públicas: a “pastora trans”, no nosso caso em análise. Neste horizonte, há um duplo diálogo antropológico: com Turner, quando ele repensa a noção de drama à luz de Dewey e Dilthey em seu ensaio sobre a antropologia da experiência (1986), e com Geertz, que nos incita a pensar o rito litúrgico posto em cena a partir dos moldes de uma descrição densa (1989). Uma segunda dimensão do fenômeno, articulada à anterior, diz respeito à circulação das imagens do culto em mídias digitais, aspecto que evidencia a materialidade do rito quando apreendido e codificado em cenas transponíveis por dispositivos de comunicação diversos. É neste âmbito que ganham sentido as cenas icônicas, artefatos de comunicação social que inscrevem quadros vivos, como os que serão descritos na etnografia, em múltiplas plataformas

1 | Este texto está vinculado ao Projeto Temático Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo, Processo nº 2015/02497-5, apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Aproveitamos para agradecer as contribuições dos membros desse grupo de pesquisa. Sua leitura crítica, bem como dos pareceristas desta revista, ajudaram a aprimorá-lo.

2 | Ao longo deste texto Alexya Salvador será designada de pastora ou reverenda. O primeiro termo classificatório se refere à sua posição eclesiástica; o segundo, a um grau de distinção conferido pelos agentes do campo etnográfico.

3 | No campo das igrejas inclusivas, classificação étnica que abarca o conjunto de instituições religiosas formadas por agentes associados em torno de questões de identidade de gênero e práticas sexuais em tensão com a heteronorma, a ICM se destaca por colocar em prática aquilo que ela enuncia ser “a radical inclusão”, acolhendo pessoas que estariam segregadas por conta de preconceitos sociais. Fundada em Los Angeles, Estados Unidos, em 1968, a ICM está instalada em mais de 30 países e foi implantada no Brasil nos anos 2000, estando hoje em plena atuação por meio de pequenos agrupamentos em Fortaleza (CE), Teresina (PI), Rio de Janeiro (RJ), Belo Horizonte (MG), São Paulo (SP), Cabedelo (PB), Salvador (BA), Vitória (ES) e Maringá (PR).

4 | O evento foi divulgado de forma aberta, estando disponível a qualquer pessoa mesmo que não usuária da rede social. Disponível em <https://www.facebook.com/events/praca-olavo-bilac-n-65-temple-da-igreja-anglicana/ordena%C3%A7%C3%A3o-clerical-de-alexya-salvador/2492652730989069/>

de comunicação digital.

Em um plano geral, o universo empírico abordado dialoga com um conjunto de textos precedentes que inauguraram o estudo etnográfico desta igreja (Jesus, 2010; 2012) e outras denominações (Natividade, 2010) e pastorais religiosas (Silva, 2019). Em outra dimensão a etnografia também está situada em três projetos de pesquisa paralelos e correlacionados que analisam a agência de lideranças da ICM (Silva, 2016; 2020) e suas estratégias de visibilização do religioso (Montero et al., 2018; Barbosa et al., 2021). Nosso interesse agora é pensar a singularidade da ordenação de Alexya Salvador como primeira “reverenda transgênera do Brasil”, tarefa convergente aos esforços anteriores. Contudo, faremos isso cientes de que o nosso novo recorte etnográfico expressa um dos possíveis modos de uso de uma linguagem executada por uma gama de agentes nacionais e internacionais que, há décadas, vêm conformando aquilo que pode ser descrito como a arena dos direitos humanos. Ou seja, a ordenação da pastora será tomada como um evento etnográfico que, embora seja singular, permite-nos refletir sobre processos sociais que imbricam publicização e sacralização, produzindo, em ato cênico, uma só experiência pública mediada pela linguagem dos direitos humanos.

Desse modo, é preciso levar em conta que as cenas etnografadas a seguir integram um circuito comunicacional mais amplo e com regras de comunicação e visibilização em constante mutação e disputa. Nele, direitos humanos são uma língua corrente para tratar de assuntos que concernem à construção e regulação de relações sociais com outros entre próximos e distantes, ou seja, dos Estados com seus nacionais, entre os seus nacionais e desses com os nacionais de outros Estados, a partir do princípio de que todos são pertencentes a uma humanidade comum. Contudo, como linguagem, os direitos humanos são operados no interstício entre a estrutura e a ação. Se existem e perduram como fórmulas linguísticas, é porque ganham sentido em imaginações sociais particulares, construídas em experiências históricas situadas, como já demonstraram trabalhos de Lynn Hunt (2009) e Sliwinski (2006; 2009; 2015).

O trabalho de Hunt sobre as origens modernas dos direitos humanos nos interessa por mostrar como a circulação de certos artefatos, em especial livros, contribuiu para moldar sensibilidades de forma a que uma pessoa pudesse perceber como tocante a si o sofrimento imposto a outro distante, o que teria criado condições para o surgimento e a difusão da ideia de “direitos do homem”. Na mesma linha de Hunt, os trabalhos de Sliwinski (2006; 2009; 2015) pretendem contar a história dos direitos humanos a partir de imagens, analisando como o encontro esteticamente mediado por meios materiais de comunicação, em especial a fotografia, contribuiu para a produção da forma de reconhecimento do humano e da humanidade à qual se sente pertencer. Nesses escritos, Sliwinski evidencia a formação de uma sensibilidade humanitária que teria criado condições para os direitos humanos

(2006; 2009) e a ascensão da dignidade humana como ideia central na história dos direitos humanos se configurarem tais como os conhecemos.

O diálogo com essas autoras nos ajuda a esclarecer a razão de enfatizarmos a emergência de cenas icônicas na análise do culto de ordenação clerical de Alexya. Apesar de integrarem a trama narrativa de forma orgânica, essas cenas registradas em mídias veiculam metonimicamente os sentidos do rito de ordenação da pastora trans, que passam a concorrer também para a conformação de uma nova sensibilidade para a vida vivida dos direitos humanos. Em outras palavras, pretendemos mostrar que o uso desses direitos transforma a letra inanimada de codificações jurídicas em experiências sensíveis e inteligíveis, criando condições para acontecimentos públicos, abrindo campos de interlocução e concorrendo na produção de sujeitos.

Para fazer ver como isso se dá, inspiramo-nos nos escritos de Birgit Meyer (2010; 2019), que desenvolve uma abordagem material da religião deslocando as análises do restrito foco do conteúdo cosmológicos e ideológicos dos discursos religiosos. Uma das suas teses que nos interessa é que as religiões, enquadradas como “formações estéticas”, tornam-se tangíveis e inteligíveis ao conformarem uma estética materializada na estruturação do espaço, em edificações, objetos e instrumentos de culto, na indução de sensações por técnicas corporais e nas mídias. Entendidas como modeladoras de experiências compartilhadas, nas quais “sujeitos são forjados pela modulação de seus sentidos, pela indução de experiências, pela moldagem de seus corpos e pela produção de sentidos” (Meyer, 2019: 54), formações estéticas são indutoras de coletivos. Isso nos inspira a enquadrar a diversidade de grupos religiosos que irão compor a cena etnográfica ao lado da ICM como formas de mediação que produzem ajuntamentos circunstanciais ao mobilizarem sensações e, portanto, sentidos de pessoas e coletivos. Em outro plano, Meyer também nos estimula a perceber que a compreensão da presença pública da religião exige observar os efeitos da constante incorporação de novas mídias: no nosso caso, as audiovisuais (em ambientes digitais), que remodelam a mensagem religiosa e criam formas de mobilização e conexão das pessoas. Vale lembrar que para duas autoras deste texto o culto existiu como imagens apreensíveis por meio de uma tela.

Em outra chave, as proposições de Meyer ganham densidade a partir da perspectiva de uma sociologia pragmática, que nos permite enquadrar a arena em que os direitos humanos ganham vida como um espaço de visibilidade e de interação comunicativa na qual falantes plausíveis se constituem em função da sua capacidade de formar um público (Cefaï, 1996; 2017). Dessa ótica, veremos como os diferentes atores que se lançam à cena etnográfica buscam se projetar nessa arena com o propósito de mobilizar e persuadir pessoas, conformando, em um primeiro momento, audiências e, num segundo passo, quiçá, comunidades, o que é especialmente caro a uma igreja que leva esse projeto no seu nome. Mas, como

concordariam Cefaï e Meyer, a persuasão no jogo de comunicação pública não se restringe ao domínio do racional, expresso pelo conteúdo do que se fala. Ela pode ser estendida a modos mais amplos de expressão e convencimento, que emergem de regimes estético-políticos específicos (Meyer, 2010).

Lidos a partir de um regime estético-político específico, que apresentamos por meio da etnografia de um culto de ordenação *suis generis*, faremos ver como os direitos humanos como uma linguagem que só podem existir em ato de comunicação, no qual seus sentidos são negociados e definidos circunstancialmente pelos atores na arena de interlocução, a partir de distintos e interessados modos de usá-los em público. Como veremos a partir do caso empírico em análise, a linguagem dos direitos humanos possibilita à ICM expressar a uma audiência situada para além dos seus frequentadores aquilo que ela postula como sendo sua experiência com o divino. Em outro plano, evidenciaremos que essa operação de compatibilização do religioso e do público não existe sem o uso de códigos, formas e fórmulas historicamente estabelecidos, o que nos remete a uma problemática das estratégias de comunicação e visibilização cristalizadas em formas estéticas que subjaz toda a discussão etnográfica, como poderá ser observado adiante. Mas é importante destacar desde já uma dimensão fundante do jogo de comunicação no qual os direitos humanos são operados: essas formas estéticas fornecem enquadramentos que alocam conteúdos e significados produzidos em arenas públicas em uma estrutura de sentido processual, que se afirma, pela circulação da cerimônia da ICM por diferentes contextos e em diferentes temporalidades, como universal e atemporal. No âmbito da etnografia, tais formas retóricas e estéticas, como a declaração e o juramento, são vividas em atos de cena por atores que encarnam em cerimônia ritual a dignidade humana reclamada das instituições. Nesse sentido, as fórmulas retóricas dos direitos humanos, como a inscrita no artigo primeiro da *Declaração Universal de 1948*, segundo o qual “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, apontam para um mundo imaginado de concretização do reino de Deus na terra, aqui e agora.

Dito isso, é hora seguirmos rumo à etnografia, organizada a partir de uma estratégia textual que passamos a sumarizar brevemente. De partida, apresentaremos o cenário, os personagens e algumas das relações de alianças que os situam em redes sociais (de parentela, ativismos e religiosidades) e convergem ali para testemunhar a postulação pública da primeira pastora trans da América Latina. São esses elementos que nos permitirão analisar a composição de quadros vivos, dispositivos de comunicação que dão vida à letra morta dos direitos humanos, considerando que eles resultam em parte de um programa litúrgico orientado a exibir o que seria uma igreja dos direitos humanos para a dupla audiência: a que assiste dos bancos da igreja presencialmente na forma de uma assembleia e o conjunto de pessoas que acessam o culto midiaticado nas plataformas digitais. Na

sequência, apresentaremos o ciclo ritual como um texto integrado, privilegiando três momentos do roteiro litúrgico – Rito da palavra, Unção e Rito Eucarístico – a fim de evidenciar que discursos podem ser mais bem compreendidos quando encarados como atores sociais em ação.

A ORDENAÇÃO DA PRIMEIRA “REVERENDA TRANSGÊNERA” DA AMÉRICA LATINA

Na tarde de 26 de janeiro, mês em que se comemora no Brasil a Visibilidade Trans, as portas da Paróquia da Santíssima Trindade, na Praça Olavo Bilac, na Santa Cecília, bairro central da cidade de São Paulo, foram abertas para receber os convidados que lotaram a nave central da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil para a ordenação clerical de Alexya Salvador, mais tarde anunciada por várias mídias como a primeira pastora trans da América Latina. Além de servir aos cultos da comunidade anglicana e estar à disposição para ser alugada para casamentos, a igreja de tijolos aparentes e concreto armado simulando a posição das mãos em prece foi cedida a preços módicos para a realização do rito da ICM. O valor cobrado foi usado para cobrir gastos de eletricidade e demais insumos despendidos em outras áreas do complexo arquitetônico, como o salão de festas, que mais tarde abrigou uma recepção com salgadinhos, bolo e refrigerantes aos convidados.

A escolha do espaço não foi aleatória. Na ordem da intencionalidade, resolveu o problema prático para uma agência religiosa local que, apesar de associada a uma rede transnacional e ter crescente projeção midiática, só contava à época com uma pequena e simples sobreloja na Avenida Duque de Caxias para reunir fisicamente sua audiência. Nela, não haveria espaço para tantos convidados. Já na ordem do desejo de expressão, a ICM, que valoriza e pratica o apagamento das convenções do religioso, encontrou um espaço cenográfico marcado pelos sinais da convenção para desenhar em forma litúrgica o que suas lideranças pensam como sendo honra e pompa. Na cerimônia, altar e púlpito demarcam espaços de fala e escuta e posições na hierarquia eclesiástica. A estrutura acústica amplificava os efeitos estéticos dos louvores entoados pelos cantores da ICM e da música dedilhada em órgão eletrônico. A ordenação espacial propicia cortejos pelo corredor da nave central, forrado por um tapete vermelho que interliga a rua (o mundo) ao altar (o sagrado) e dispõe a audiência perfilada em bancos de madeira aos moldes do palco italiano retangular. A ICM, organização comunitária que se anuncia como sendo uma igreja das margens interessada na redefinição do que é o religioso, escolheu uma igreja modelar para validar em público seu projeto de produção de lideranças fora da norma.

Mas, com capacidade para abrigar 250 pessoas sentadas, a discreta e elegante igreja anglicana projetada em 1950 pelo arquiteto Jacob Maurício Ruchti imprimiria

ao evento muito mais do que uma nova estética ao culto da ICM. Com teto pontiagudo elevado, que direciona os olhares para alto, e os vitrais desenhados pela artista Maria Leontina, que enchem a Paróquia da Santíssima Trindade com cores quentes, a igreja continha a assinatura do evento: a ordenação de Alexya, um culto especial da ICM, serviria como rito para publicizar alianças, expandir sua audiência e, quiçá, configurar novas comunidades.

No púlpito e também na plateia reuniam-se representantes de várias redes sociais. Gente que chegava sem alarde e procurava os seus para sentar em grupo. Estavam lá os anfitriões anglicanos, agrupamento religioso que declara em seu site ser uma comunidade “marcada pela diversidade de idade, étnica, de orientação sexual e de origens denominacionais”.⁵ Os anglicanos que faziam parte da equipe administrativa prestavam auxílio para a realização do evento, ajudando, por exemplo, no manejo da aparelhagem de som. Outros membros da comunidade, incluindo pastores e lideranças, marcaram presença prestigiando o culto, aglutinando-se à esquerda de quem olhava o altar da igreja dividida em dois blocos. Em volta deles estavam parentes e amigos de Alexya, membros da ICM, de outras igrejas e entidades da sociedade civil, e uma equipe de filmagem do documentário *Deus é Mulher*. Ao longo de toda a cerimônia, além das câmeras da ICM que captaram as imagens que agora podem ser assistidas pelo Facebook, as lentes da produtora varreram a igreja em busca das melhores tomadas, deixando, aqui e acolá, alguém tímido ao saber que poderia estar inscrito na cena, e, até aquele momento, sem saber como e por onde ela iria circular. No final do culto, foram fornecidas informações sobre o registro e circulação das imagens.

A diversidade da audiência, daqueles que assistiam à cerimônia dos bancos, era espelhada pela composição de quem foi chamado ao altar e potencializada pela ritualização da nomeação. Estar no altar, isto é, estar em um espaço sacralizado era também portar e exhibir publicamente uma identidade (um nome que designa e dá uma posição em um sistema de classificação), representando um grupo e/ou uma causa. No caso da cerimônia, a aparição no altar era um reconhecimento público da dignidade desses nomes e causas.

Ao fundo, compondo o eixo horizontal da cena e o esteio institucional do evento, as lideranças locais da ICM, de outras cidades do Brasil e duas autoridades eclesiais internacionais da organização religiosa: Ines-Paul, homem trans e autoridade religiosa alemã; a bispa Nancy Maxwell, mulher lésbica estadunidense. No canto, logo atrás do púlpito direito, assenta-se o grupo de mulheres trans e drags da igreja elegantemente paramentadas com roupas litúrgicas douradas, junto aos demais convidados de honra. De corpo presente e no discurso, como veremos adiante, a trama posta em curso na Paróquia da Santíssima Trindade é do feminino em várias das suas versões: das mulheres trans, das mulheres lésbicas e das mulheres cisgêneras.

5 | Texto na íntegra disponível em <<http://www.trindade.org/drupal/node/753>>. (último acesso dia 20 de abril de 2020.)

Entre os convidados estavam personalidades que evidenciavam as alianças da ICM no âmbito da sociedade civil, como a atriz Renata Carvalho, que ganhou projeção nacional com a peça *O Evangelho Segundo Jesus, Rainha do Céu*, discutida no noticiário nacional por representar o filho de Deus encarnado na pele de uma travesti. A peça inclusive já havia sido encenada no altar da paróquia anglicana. Os dizeres estampados na simples camiseta branca – “Lute como uma travesti” – demarcavam sua posição no campo do ativismo, no qual ela atua como presidente da Associação Nacional de Travestis. Junto a Renata estavam Maitê Schneider, fundadora do Transempregos, plataforma eletrônica que conecta empresas e pessoas trans em busca de trabalho; a ativista trans Renata Peron; Erica Malunguinho, educadora e artista plástica que se elegeu em 2018 como a primeira mulher transexual da Assembleia Legislativa de São Paulo pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), partido pelo qual Alexya concorreu à mesma posição legislativa, tendo obtido no pleito os 10.486 votos que a credenciaram como suplente. Nas eleições municipais de 2020, Alexya voltou à cena da política institucional. Primeiro como pré-candidata a vice-prefeita nas prévias do PSOL ao lado da deputada federal Sâmia Bomfim, nas quais foi vencida pela chapa formada por Guilherme Boulos e Luiza Erundina. Depois, apareceu como candidata não eleita à Câmara de Vereadores da capital paulista. Sua companheira de partido, Erica, que fez questão de declarar no altar da igreja protestante o pertencimento a religiões de matriz afro, prestigiou aquilo que foi formulado como mais uma conquista importantíssima para as pessoas trans: o direito à fé, desta vez, desde uma posição eclesiástica de comando.

Mas a cena da ordenação da pastora da ICM expressa alianças que tecem redes de relações a partir de uma outra ordem de identidade: a religiosa. Neste âmbito, como veremos a seguir, travam-se relações entre atores e coletivos nos quais os direitos humanos funcionam como base de sustentação de um novo ecumenismo, este marcado pela ideia de inclusão dos marginalizados por questões de identidade de gênero e sexualidade e libertação de opressões e preconceitos vinculados a tabus sociais. É dessa perspectiva que podemos situar a confluência no evento de atores como Tábata Tesser, das Católicas pelo Direito de Decidir, Jean Tetsuji, do templo budista Nambei Honganji Brasil Betsuin, liderança que representa seu agrupamento religioso em eventos públicos no que diz respeito à diversidade sexual e de gênero, e representantes de coletivos e entidades variados, como Coordenação Nacional dos Comitês Islâmicos de Solidariedade, Coletivo de Inclusão Luterana, Evangélicos pela Diversidade, Ordem Anglicana Missionária, Grupo de Ação da Diversidade Católica, Movimento Inadequados e Coletivo LGBT Ferraz de Vasconcellos. A lógica de coalizão, expressa nesse novo ecumenismo, já foi registrada por Batista da Silva (2019) em outros eventos públicos nos quais a ICM participava, embora como aliada convidada, não como regente da cena de confluência.

Para concluir, a composição do altar é complementada por outro elemento

icônico fundamental para a trama que organiza o evento: a família de Alexya, posicionada no canto direito da cena, logo atrás de onde ela permaneceria até a hora do seu rito de ordenação. Sentados ombro a ombro, mãe e pai da pastora encenavam um dos tópicos discursivos centrais para a ICM e demais *igrejas inclusivas*: a aceitação da homossexualidade ou da transexualidade pela família. Juntos aos pais apareciam Roberto, marido da pastora, e os três filhos adotivos do casal, duas deles meninas trans.

A história da família será contada no curso do rito na forma de relato e de um testemunho que entrelaçam e compatibilizam em uma única narrativa os sentidos políticos e teológicos da formação de uma família religiosa *suis generis*, composta por mulher transgênero, homem cisgênero que se declara gay, um menino cisgênero e duas meninas trans. Trata-se de uma configuração que confronta o padrão da “família natural” defendida por religiosos dali ausentes, mas que serão nomeados na cena como *conservadores* e *fundamentalistas*. Contudo, diferindo da estratégia usual do movimento LGBTQ+ de reivindicar o secular como barreira de contenção para coibir o religioso, os atores ali presentes, posicionando-se como uma nova feição do mundo LGBTQ+, tomam para si o religioso, materializado e mediatizado em forma ritual. Isso é feito não só para reafirmar o valor da família como instituição, mas também para mostrar performaticamente que uma família formada por agentes que portam identidades fora da norma expressa a intersecção de projetos políticos seculares com desígnios divinos. Alexya, equiparada na cerimônia à virgem Maria e já reconhecida pela mídia como a primeira mulher trans a adotar crianças, será iconizada no evento como um símbolo da revolução dos costumes e do amor de Deus.

Uma vez apresentada a composição do palco em que a ICM modela em público e com o público o que ela concebe e pratica como sendo religião, analisaremos essa trama em ação. Para tanto, e seguindo o roteiro litúrgico definido pela própria igreja, vamos colocar sob escrutínio momentos-chave do culto, atentos a um fato: conteúdos discursivos, para serem veiculados e circularem publicamente, precisam ter uma forma. Vamos às cenas.

Rito da palavra

Pairava um clima comunal na Paróquia da Santíssima Trindade após o Ato Penitencial, com louvor entoado por mulheres trans vinculadas a organizações da sociedade civil e membros da ICM ao fundo, quando a atriz Renata Carvalho, da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), foi chamada ao microfone posicionado no altar para realizar a leitura do primeiro documento da tarde. Renata abriu a seção litúrgica, sugestivamente chamada de “Rito da Palavra: a Declaração de Fé das Igrejas da Comunidade Metropolitana”. A leitura, como todo o evento, desde o canto inicial, contou com tradução para a língua brasileira de sinais (Libras).

Mulheres trans, drags e líderes religiosos formavam um quadro vivo, tendo ao fundo um enorme painel cinza de concreto em que eram exibidas as três cruzes do altar: a cruz de madeira sem o Cristo crucificado da igreja anglicana e as duas cruzes célticas da ICM Brasil, impressas em banners. O banner da esquerda, com as siglas da denominação em inglês, “MCC”, exibia a cruz céltica colorida em rosa e azul, remetendo à bandeira do movimento trans; o banner da direita, com as cores do arco-íris, aludia ao movimento LGBT+. Assim emoldurada, Renata leu:

(Preâmbulo)

A Igreja da Comunidade Metropolitana é um capítulo na história da Igreja, o Corpo de Cristo. Somos pessoas em uma caminhada, aprendendo a viver nossa espiritualidade, enquanto afirmamos nossos corpos, nossos gêneros e nossas sexualidades. Nem todas as pessoas acreditam exatamente no mesmo. E mesmo em meio à diversidade, estamos construindo uma comunidade, enraizada no amor radicalmente inclusivo de Deus para todas as pessoas. Somos parte de um diálogo em andamento, em questões de crença e fé formadas pelas Escrituras e pelos credos históricos, construído segundo os que nos precederam. Nosso capítulo começa quando Deus nos diz: “Venham, vejam e experimentem”.

(Nossa Fé)

“Venham, vejam e experimentem!”. Jesus Cristo, tu convidas a todos os povos a sua mesa aberta. Tu fizeste-nos seu povo, uma comunidade amada. Tu restauras o prazer de nossa relação com Deus, inclusive em meio à solidão, ao desespero e à degradação. Somos pessoas únicas e cada uma faz parte do todo, do sacerdócio de todos os crentes. Batizadas e cheias do Espírito Santo, Tu nos empoderas para sermos tua presença saradora no mundo ferido. Esperamos ver Teu Reino, assim na Terra como nos céus, e trabalharemos por um mundo onde todas as pessoas tenham o que precisam, que acabem as guerras e toda a criação viva em harmonia. Reconhecemos Tua entrega da terra, do mar e do ar aos cuidados de toda a humanidade. Portanto, ativamente resistimos aos sistemas e estruturas que estão destruindo a sua criação. Com toda a criação, Te adoramos—cada tribo, cada língua, cada povo, cada nação. Conhecemos-te com diversos nomes, Deus Trino, muito além da compreensão, revelado em Jesus Cristo, que nos convida à festa. (ICM, 2016).⁶

Trata-se da Declaração de Fé das ICM, que remonta a uma forma historicamente constituída de enunciação e inscrição de direitos em ordens constitucionais e na ordem internacional de origem moderna, revolucionária e utópica, que convocam à ação no mundo para a sua transformação. Como as declarações de direitos, a Declaração de Fé das ICM tem um preâmbulo. Preâmbulos, os mais icônicos dos quais são o da *Declaração de Independência Americana*⁷ e o da *Declaração Universal de Direitos Humanos*⁸, de 1948, são uma espécie de enunciação de princípios que prepara o público para o anúncio de um catálogo de direitos. São uma forma de apelo às suas sensibilidades que dá um sentido, orienta seus afetos. Esse apelo é feito pela

6 | Disponível em: <https://mccchurch.org/files/2017/01/DECLARAÇÃO-DE-FÉ-DAS-ICM'S.pdf>. Último acesso em 21 de abril de 2020.

7 | Disponível em <<https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>> (último acesso em 26 de abril de 2020).

8 | Disponível em https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/documentos/pdf/declaracao_universal_dos_direitos_do_homem.pdf. Último acesso em 6 de dezembro de 2020.

enunciação de valores, ou memórias compartilhadas, dando a sensação de que se pertence a uma comunidade que a própria enunciação incita a imaginar, como fica claro, por exemplo, quando a *Declaração* de 1948 lembra, em seu preâmbulo, que

[O] desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da humanidade e que o advento de um mundo em que mulheres e homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do ser humano comum. (Assembleia Geral das Nações Unidas, 1948)

É significativo, assim, que o ato inicial da cerimônia seja a leitura de uma declaração composta por um preâmbulo e uma enunciação de fé propriamente dita. O documento assume, afinal, uma forma concebida para ser lida em público e consagrada como dispositivo retórico pelas revoluções modernas para anunciar princípios de organização do poder político e de direitos. Unindo teológico e político ao evocar experiências pessoais de sofrimento (relação com Deus “em meio à solidão, ao desespero e à degradação”), a ICM anuncia em sua Declaração os seus princípios de ação no mundo, que podem ser resumidos à resistência a sistemas e estruturas sociais, remetendo a sua forma à mediação dos direitos. Em linha com seu entendimento de religião e comunidade, fica claro que a igreja enfoca a ação social a partir de um enquadramento moral: para a conservação do que é tido como bom (a natureza, por exemplo) e a transformação do que é mau, como as estruturas sociais de opressão.

Em outro âmbito, a *Declaração de Fé das ICM's* (2016) afirma a prevalência de sujeitos religiosos encarnados, pois o aprendizado da vivência da espiritualidade se dá simultaneamente à “afirmação de nossos corpos, nossos gêneros e nossas sexualidades”, ou ainda, considerando as necessidades materiais, sociais e espirituais de um nós constituído no ato de coalizão e experimentado em forma ritual. Essas necessidades espirituais seriam universais (observáveis em cada tribo, cada língua, cada povo, cada nação) e poderiam ser contempladas de múltiplas formas, um princípio sustentado por um universalismo religioso (o Deus conhecido por diversos nomes) em que as diferenças se acomodam. Daí o lugar possível para o novo sujeito LGBT+, que confere prestígio à convivência harmônica com outras pertencas religiosas e se materializa ao longo do culto em formas rituais, como no momento da comunhão, em que todos, independentemente de credo, pertencimento institucional ou qualquer outra ordem de pertencimento identitário, são convidados a comungar, isto é, ingerir a hóstia que foi imersa em uma taça de vinho. A cena da comunhão, que descreveremos adiante, iconiza a *radical inclusão* a que a ICM se propõe.

Após a ativista Renata Peron cantar o salmo 50, que conclama à intercessão

divina para a criação de um coração puro e livre da culpa, a feminista Tábata Tesser, das Católicas pelo Direito de Decidir, foi chamada ao microfone. Sua missão era evidenciar ao público que as pessoas trans ocupam posições históricas na produção do sujeito religioso da ICM, instituição formada, aqui como em outras partes do mundo, majoritariamente por pessoas homossexuais cisgêneras. Como fica claro na fala de Tábata, a modelagem desse sujeito está estreitamente associada à militância. Evidenciando como isso se dá, Tábata leu um texto que conta a trajetória de vida da ativista trans e negra Sylvia Rivera, imortalizada por seu papel na linha de frente nos motins de Stonewall e diaconisa da ICM de Nova York. Tornou-se uma espécie de lenda do mundo LGBTQ+ a versão de que foi a sapatada lançada por Sylvia contra os policiais que comumente humilhavam os frequentadores de Stonewall que deflagrou a rebelião da noite de 28 de junho de 1969, hoje celebrada como marco do nascimento do movimento da diversidade sexual e de gênero. Tábata lembra que Sylvia trabalhou em nome dos membros marginalizados do movimento gay, especialmente aqueles que enfrentavam a pobreza, o racismo e a transfobia, e, poucas horas antes de morrer, tinha pedido à pastora da ICM Nova York que criasse um lugar para que jovens da comunidade pudessem passar a noite. Desse pedido surgiu o Sylvia's Place, um projeto social da ICM Nova York.

A história desfiada por Tábata inscreve a trajetória de Alexya, que será contada ao longo do evento, em um quadro narrativo de sujeitos singulares e à margem das convenções que torna fluidas as fronteiras estabelecidas entre o político e o religioso. Mas, ao mesmo tempo que tais falas particularizam Alexya, elas também a transformam em símbolo vivo de uma bandeira de luta da ICM no Brasil, empunhada no retiro nacional da igreja em 2017, no Rio de Janeiro, evento que reúne periodicamente líderes e membros de todas as ICM brasileiras. No retiro de 2017, quando já era mãe de um menino e estava em meio ao processo de adoção da sua primeira filha, Alexya teve lugar de destaque no encontro, celebrando o culto de abertura dos trabalhos religiosos e proferindo palestra intitulada “Cistrans”, na qual vaticinou: “o gênero vai ser a última revolução humana a ser feita”.

Foi nessa condição de proeminência crescente nas ICM que Alexya aterrissou em Cuba em 2017, a convite da então recém-inaugurada ICM local. Reconhecida como uma liderança religiosa e porta-voz da causa trans, ela se projetava cada vez mais como uma representante da igreja. Suas aparições em várias mídias se tornam recorrentes, colocando em cena pública uma aliança ímpar entre religioso e transgeneridade, seja para a defesa da sua identidade de gênero e de suas filhas, seja para a afirmação dos direitos de família, de uma família cuja forma ela reconfigura.

Durante a ordenação clerical essa aliança entre o religioso e a transgeneridade ganhou a sua expressão metafórica mais ousada, conferindo uma dimensão teológica inédita à experiência trans. Ela se constitui, ainda no Rito da Palavra, pela apresentação sucessiva de diversas formas do feminino. Primeiro Maitê Schneider,

da plataforma Transemprego, recitou com fundo musical o Magnificat (Lucas 1:46-55),⁹ também conhecido como “Canção de Maria” ou “Canto de Maria”, um cântico comum na liturgia católica que teria sido entoado pela mãe de Jesus durante a sua visita à prima Isabel, grávida de João Batista. Na sequência, a bispa Nancy Maxwell, do Conselho de Bispos e Bispas das Igrejas da Comunidade Metropolitana, assumiu o microfone do centro do palco, exibindo sua posição hierárquica codificada nos trajes litúrgicos. Suas palavras eram traduzidas pela namorada brasileira, que poucos dias depois se tornaria reverenda da ICM em Belo Horizonte.

A bispa contava que foi dada a Alexya a chance de escolher o trecho que desejasse para coroar o rito da palavra. Alexya, católica de formação, escolheu o Magnificat. Para a bispa, era uma escolha acertada e, fazendo a exegese do texto, ela explica: após o anúncio da gravidez feita pelo anjo Gabriel, Maria, uma pobre menina virgem, encontrou apoio em outra mulher, Isabel, velha demais para ter filhos. Segundo a bispa, essa passagem do evangelho trata do encontro entre as improváveis aos olhos das regras dos homens. Recuperando as palavras de Alexya para justificar sua escolha de Magnificat, a bispa afirma que a maternidade e o contexto de vida de Alexya, como no caso de Maria, também eram improváveis. Constrói assim uma equivalência entre as posições de maternidade das mulheres bíblicas e de Alexya. Em contrapartida, marcando uma diferença de leitura em relação àquela que Alexya tinha feito, concluía que Deus usa as pessoas por causa, e não a despeito, de seu gênero, de sua idade e de seu contexto social. Dirigindo-se a Alexya, a bispa então disse que, com sua ordenação, Deus a chama por tudo o que ela é: seu gênero, seu contexto social, sua coragem, seu coração verdadeiro, seu amor infalível pelo Santo, sua autenticidade, sua visão, sua maternidade, seu conhecimento inabalável da sua identidade e sua reivindicação de ser reconhecida como amada de Deus.

Unção

À medida que a história de Alexya era entretecida a outras, construíam-se a sua biografia pública e a positividade da diversidade, central ao seu processo de subjetivação. A ICM visava nesse processo narrativo ser reconhecida como instância privilegiada para a fabricação de uma subjetividade cristã diversa e militante. Esse aspecto da igreja fica claro quando, na sequência da cerimônia, o reverendo Cristiano Valério, pastor fundador da ICM São Paulo e líder da Rede ICM Brasil, deu início ao rito de unção narrando a biografia de Alexya.

Em passo de relato, supondo que é possível ler desígnios divinos em trajetórias humanas, Cristiano Valério, que acompanhou como pastor e amigo todo processo de transição de gênero de Alexya, conta que ela nasceu em lar católico e aos 18 anos fundou a Comunidade Rainha da Paz em Mairiporã, cidade da região Metropolitana de São Paulo, para acolher socialmente pessoas em situação de rua.

9 | A minh'alma engrandece o Senhor e o meu espírito se alegrou em Deus meu Salvador/ Pois Ele me contemplou na humildade da sua serva/ Pois desde agora e para sempre me considerarão bem-aventurada/ Pois o Poderoso me fez grandes coisas/ Santo é Seu nome!/ A Sua misericórdia se estende a toda a geração daqueles que o temem/ Com o Seu braço agiu mui valorosamente/ Dispersou os que no coração tem pensamentos soberbos/ Derrubou dos seus tronos os poderosos/ Exaltou os humildes, encheu de bens os famintos/ despediu vazios os ricos/ Amparou a Israel Seu servo para lembrar-se da Sua misericórdia/ A favor de Abraão e sua descendência/ Como havia falado a nossos pais./ Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo,/ Como era no princípio, agora e sempre. Amém.

O pastor também informou a audiência que ela ingressou no seminário Diocesano de Bragança Paulista, interior de São Paulo, onde iniciou seus estudos teológicos como seminarista, sugerindo a coerência de um percurso que só poderia ser compreendida após a expansão dos nossos limites de compreensão do que seria o religioso. Entretanto, destaca Cristiano, a tensão entre fé, sexualidade e identidade de gênero levaram Alexya a abdicar de sua vocação. Trocando o sacerdócio pelo magistério, ela ingressou nos cursos de Letras e Pedagogia.

A narrativa do pastor prosseguiu cedendo espaço à temática do amor conjugal, que funcionava ali como um ponto de inflexão de uma trajetória reconstituída em nome da inteligibilidade de um sujeito. A história de amor de Alexya contada no púlpito da igreja torna-se um gesto emblemático. Nele, o pastor relatou que em 2009 Alexya conheceu seu esposo, Roberto Salvador, em um encontro fortuito no metrô de São Paulo. E foi nesse período, em fevereiro de 2010, antes mesmo de transicionar, que Alexya chegou com Roberto à ICM de São Paulo, em busca de uma igreja na qual sua história de amor fizesse sentido.

Em 2011, um mês após a decisão do Supremo Tribunal Federal reconhecendo as uniões homoafetivas como família, lembra o líder da ICM, Alexya e Roberto estiveram entre os casais que oficializaram seu relacionamento na cerimônia de casamento coletivo realizada pela ICM no salão nobre da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Neste trecho da narrativa, a memória do pastor prestava tributo a outra cena emblemática anteriormente produzida pela ICM e na qual Alexya já despontava como personagem capital: tendo uma das principais faculdades de Direito do país como cenário, a ICM, que se vê como celeiro para produção de novos ativistas pelos direitos de pessoas LGBTQ+, promoveu em um único evento o casamento cívico e religioso, sugestivamente acionando uma ideia de cidadania religiosa.

Cristiano conta que tempos depois do casamento Alexya foi instalada diaconisa da comunidade local e, em outubro daquele ano, deu início à sua transição de gênero. Segundo o reverendo, naquele intervalo, a vida de Alexya foi completamente transformada. Sendo quem ela de fato era, afirma Cristiano Valério, Alexya foi experimentando sua nova vida em Deus. Tornou-se a primeira mulher trans a adotar no Brasil e foi instalada pastora auxiliar leiga na ICM de São Paulo, onde exerceu seu ministério pastoral por dois anos.

O reverendo recontava, assim, o percurso de Alexya com ênfase nos percalços que o fato de ela ser primeiro gay, depois mulher trans, cristã e a descoberta da sua negritude representaram até seu encontro com a ICM. Ainda ressaltou à audiência que o ministério de Alexya e, subliminarmente, a sua figura pública estavam além das fronteiras nacionais e da religião. Ele lembra que Alexya deu palestras e “ministrou a palavra” em outros países, era vice-presidente da Associação Brasileira de Famílias Homotransafetivas (ABRAFH) e “é militante dos direitos humanos,

transfeminista, da causa da adoção, das pessoas com deficiência, do magistério público e das lutas sociais”.

A partir desse relato, apreende-se que o sofrimento de Alexya por ela estar nas margens do catolicismo, do gênero e das convenções sociais familiares é um código que dá inteligibilidade à sua condição de sujeito dos direitos humanos. Nessa nova comunidade, que é a ICM, suas práticas cristãs estão inseridas em uma ação mais ampla por justiça social e a transformação das condições em que marginalizados e destituídos habitam o mundo. Segundo o próprio reverendo, ele também fala desde as margens do Cristianismo, mas há, nessas margens que a sua igreja representa, um lugar para ele, homem cis gay e negro, para Alexya, mulher trans, e para usos dos direitos humanos na criação do reino de Deus no mundo, aqui e agora.

Para dar seguimento à cerimônia, Cristiano Valério chamou então Ines-Paul, homem trans da ICM que veio da Alemanha especialmente para presidir a unção de Alexya. O momento mais solene e fotografado da cerimônia tem assim por protagonistas uma mulher trans e um homem trans. Vestindo uma túnica branca com faixas em rosa e azul sobrepostas, scarpins carmim, Alexya caminhou para o centro, posicionou-se diante do altar, no corredor entre os bancos da primeira fila, de onde aguardou Ines-Paul. Sentado ao lado da bispa Nancy Maxwell atrás do altar, Ines-Paul se levantou, e, enquanto chegava ao centro da cena, Alexya se prostrou diante da cruz. Portando traje litúrgico sobre roupas pretas e coturnos na mesma cor, Ines-Paul a asperge, e ela, depois de cerca de um minuto de prostração, ajoelha-se diante dele. Os dois seguravam aberta uma pasta preta, em que Ines-Paul começou a ler, em inglês, as tarefas de Alexya como ministra. Ela reagia em português, diante de lideranças religiosas e ativistas, audiência e câmeras atentas. Ines-Paul compartilhava que suas tarefas são “proclamar o Evangelho”, “anunciar a boa nova de Jesus, que vai na contramão da injustiça, da segregação e da morte” e “declarar o amor incondicional de Deus”. Depois de a mesma leitura ser traduzida para o português, Ines-Paul retomou a palavra para proceder a uma série de perguntas e respostas. Perguntas que interpelam demandando confirmação, submissão e promessas; respostas pelas quais Alexya confirmava seu chamado, submetendo-se publicamente à responsabilidade, à ICM, e transformando em seus os compromissos da igreja.

A forma das respostas de Alexya – “sim, eu farei isso” – deixa ver o aspecto formal do próprio jogo em que as trocas se dão: um juramento. Trata-se de mais uma forma retórica capaz de produzir conexões mnemônicas entre o rito posto em cena pela ICM e a série de declarações solenes já inscritas nas imaginações (juramento nos tribunais, juramento profissionais, juramento à bandeira etc.), que encontrariam nesta forma o modelo que explicita a uma suposta convergência entre o sagrado e o jurídico.

O juramento de Alexya compreende, em síntese, proclamar o evangelho de

Jesus Cristo em palavras e ações, opor-se à injustiça, à segregação, amar e servir a todas as pessoas, sem distinção, “continuar lutando contra todo ‘fundamentalismo religioso’, que segrega, exclui e mata”. Ines-Paul então afirma que a ICM não tolera injustiça social, nem sucumbe a forças demoníacas que pretendem “destruir a Sua criação”, e pergunta se Alexya “se compromete ainda mais com a luta pelos direitos humanos e a construção efetiva do reino de Deus aqui e agora”. O juramento se conclui assim com os direitos humanos no centro da união. De um lado, eles aparecem como uma forma de ação desses atores religiosos no mundo, um meio para a “construção do reino de Deus” no tempo humano, o que - apreende-se - exigiria a busca por justiça social, nela incluída a transformação do mundo em um lugar mais acolhedor das formas de expressão de gênero, sexualidade e religiosidade da criação. De outro, o juramento fala em “luta pelos direitos humanos”, tensionando, sem negá-la, a ideia de que esses são direitos inatos, como reiteram documentos e construções retóricas em torno deles. Essa reunião de feminilidades e masculinidades – e situadas fora de uma natureza em momento mais solene da cerimônia para reafirmar seu compromisso com a “luta pelos direitos humanos” – é uma lembrança de que o status formal de direitos e sujeitos é efeito da narração do sofrimento que o mundo impõe a quem pertence a grupos postos em risco pelas convenções, da ação social para transformá-las e da afirmação da sua dignidade através de seus corpos, atos e falas em sensibilidades que se tornam compartilhadas e possibilitam imaginar a sua inscrição nas formas jurídicas.

É importante assinalar que a ICM se define pela dimensão comunitária e entende por comunidade não apenas a reunião dos que a frequentam, mas o conjunto daqueles que seu compromisso com a justiça e sua imaginação pode alcançar. Essa dimensão aparece quando Ines-Paul ressaltou que o ecumenismo e a inter-religiosidade são marcas da ICM e convidou todas as lideranças religiosas e toda a *assembleia* reunida na ocasião a impor as mãos sobre Alexya. Todos se reuniram em torno dela para orar em conjunto:

Deus criador de toda a vida e de toda a diversidade humana, pedimos que através de seu filho Jesus Cristo envie agora o seu Espírito Santo, a santa Ruah, sobre a nossa irmã Alexya Salvador enchendo-a com sua graça e poder para que ela possa bem exercer a função de clériga ordenada na Igreja. Que nossa irmã, Alexya Salvador, também o exalte, Senhor, no meio de seu povo marginalizado e excluído, sem medo de proclamar o Evangelho da libertação a todas as pessoas, administrando com sua vida os sacramentos. Faça da Alexya uma pastora fiel, uma professora paciente e uma conselheira sábia. Tudo isso nós o pedimos através de seu filho Jesus Cristo em seus múltiplos nomes. Amém.

(Transcrição da cerimônia, 26 jan. 2020).

Ao longo da oração, a cena, carregada de emoção, é reiteradamente

iluminada por flashes de celulares e máquinas fotográficas dos convidados, que se levantam dos bancos da audiência para registrar o momento. Percebe-se também a movimentação tensa do cinegrafista do documentário *Deus é Mulher*, que procuravam os melhores ângulos para filmar a reunião de líderes. O cinegrafista e a equipe da produtora, pelos equipamentos que portam e héxis corporal manifesta na movimentação pela igreja, explicitam que, para alguns, a oração se desdobra para além do ato presentificado: ela é uma cena e eles a fabricam como tal. Enquanto isso, Inês-Paul, por meio da sua pregação, orientava o Cristianismo a um mundo a ser transformado por princípios de justiça social. Esses princípios incluem a materialidade e a diversidade da vida. Mas sua fala também pode ser entendida como sendo ela mesma uma descontinuidade em relação a certas leituras do Cristianismo, por deslocar a ideia de igualdade em Deus e situar no seu centro a diversidade, que encontra no igual amor de Deus uma condição de possibilidade.

Alexya enfim foi ordenada com as vestimentas sagradas, douradas, que foram trazidas e colocadas nela por sua madrinha de ordenação e “comadre”, Ana Ester, a teóloga e futura reverenda da ICM Belo Horizonte, que meses mais tarde se mudaria para os Estados Unidos, onde se casaria com a bispa da ICM estadunidense presente no púlpito. Inês-Paul a apresentou como a nova clériga da ICM, a reverenda Alexya Salvador. Todos se levantam e aplaudiram efusivamente. Alexya se levantou, saudou a *assembleia* e voltou-se novamente ao altar, agora se colocando do seu outro lado, junto às lideranças. Iniciou-se, então, o rito do ofertório em que o reverendo Márcio Retamero, liderança da ICM do Rio de Janeiro que havia se mudado para São Paulo, reiterava que os membros da ICM são encorajados a não negar seus corpos, mas a assumi-los como coisa santa e do Senhor. Entram pelas portas da Igreja, trazendo as ofertas e os dons do pão e do vinho, a atriz Renata Carvalho e os três filhos de Alexya, entre eles duas meninas trans.

Rito eucarístico

Agora reverenda, Alexya os recebe e consagra o pão e o vinho, símbolos na tradição cristã do corpo e sangue de Cristo, dando início à eucaristia, rito sacramental que remeteria ao sacrifício do filho de Deus à cruz, presentificado e reatualizado em cada ofício cultual cristão. Com incensório prateado em mãos, ela rodeia solenemente o altar, purificando-o; depois, torna-se à audiência e fala pela primeira vez:

Há 10 anos atrás eu chegava na ICM e quando eu subi aquelas escadas eu não sabia quem eu era. Quando eu cheguei naquelas escadas eu tinha plena certeza de que Deus não me amava. Eu tinha certeza de que eu era um erro de Deus. E quando eu cheguei na ICM, eu que vim de uma tradição católica, eu aprendi que eu não podia me aproximar do altar porque eu estava em pecado. E só algumas pessoas eram convidadas para a ceia. E essas algumas pessoas

tinham que ter um crachá pra isso. E eu entrei e eu lembro que o reverendo Cristiano naquela noite disse que essa mesa não é da Igreja, que a mesa na ICM é de Jesus Cristo. Porque Jesus não colocou Judas pra fora mesmo sabendo que ele o trairia. Jesus não colocou Pedro pra fora mesmo sabendo que ele o negaria por três vezes. Jesus partiu o pão naquela noite derradeira para aqueles homens e para aquelas mulheres que ali estavam, não preocupado com quem eles dormiam. Jesus não tava preocupado se eles eram da direita ou da esquerda, Jesus não tava preocupado se eles eram cisgêneros ou transgêneros. Jesus simplesmente partiu o pão. E quando eu ouvi essa mensagem foi transformador, porque a vida toda eu ouvi o contrário. Que eu tinha que fazer parte do clube, que eu tinha que estar em dia com as minhas coisas. Que eu tinha que tá em dia com a sã doutrina. E naquela noite Jesus me abraçou de maneira exagerada. A mim e ao meu marido. E quando eu cheguei na ICM eu não imaginava tudo o que Deus já tinha pensado pra mim. Eu não imaginava tudo o que Deus já tinha rascunhado sobre a minha vida e porque que eu escolhi também o evangelho de hoje. O *Magnificat*. Porque assim como Deus fez na vida de Maria maravilhas, hoje eu posso dizer pra você que o Senhor fez em mim maravilhas e Santo é o seu nome. E as maravilhas de Deus nesse corpo travesti, nesse corpo transgressor. Porque para Deus não tem órgão genital, pra Deus não tem o corpo ideal. Pra Deus tem, sim, o coração aberto. Um coração disposto, uma mente acolhedora. (Transcrição da fala de Alexya, 26 jan. 2020).

Sua primeira fala como reverenda conta a história de seu encontro com a ICM e consigo mesma, uma mulher trans cristã, através da ICM. Para recontar a história desses sucessivos encontros, Alexya recuperava seu passado católico, seu sentimento de inadequação e não-pertencimento, e então salientava seu encontro com a sua nova igreja, que ela qualifica de “transformador”: por sua fala, transformador, antes de tudo, da sua imaginação. Alexya lembra que, ao subir as escadas, não sabia quem era. A imagem do caminho não é aleatória. Ela nos leva a conjugar outras duas, a porta estreita da ICM, que dá acesso às escadas e, no topo dela, ao salão, e a porta estreita do Evangelho segundo Mateus, que é o caminho que leva à vida. O acesso à ICM, no entanto, teria colocado Alexya em contato com leituras que reinterpretem a Bíblia de forma a remodelar os sentidos que lhe empresta a tradição, em especial no que se refere à exclusividade da verdade da fé e a construções morais relacionadas com os usos do corpo para fins eróticos e afetivos. Em contrapartida, o caráter transformador de seu encontro com a ICM repousa no fato de que a agência religiosa está inscrita na história do Cristianismo, nas margens, mas não à margem dele.

Ao som do louvor gospel “Porque Ele vive” e elevando o tom da voz, Alexya consagrou o pão e o vinho, iniciando a ceia eucarística. Enquanto partia o pão, agradecia a Deus e pedia pela vida de todas as travestis, de todas as mulheres trans, de todos os homens trans, de todas as pessoas não binárias, as “pessoas desajustadas”, aquelas que, como ela, “estão fora da caixinha”. Registra na memória de sua ordenação duas ativistas trans pelos direitos humanos, Marsha Johnson e

Sylvia Rivera, “exemplos de fé”. Rendeu graças por todas as vidas de ativistas que “tombaram ao chão” e lembrou que o Brasil é o país que mais mata travestis no mundo. Pedia ao Senhor que a unisse em comunhão com todas as irmãs travestis, aos irmãos homens trans, as irmãs transgêneras, a todas as pessoas desajustadas, a todos os LGBT, gays, lésbicas, pansexuais, assexuais, bissexuais, a todas as pessoas humanas que no passado abriram caminho para que aquela cerimônia pudesse se realizar.

Se hoje nós podemos andar nas ruas, mesmo com toda a violência. Se temos alguns poucos direitos conquistados é porque muitas pessoas deram a vida para que nós pudéssemos hoje andar a luz da rua. O nosso lugar não é somente nas esquinas, meus amores, o nosso lugar é onde nós quisermos estar. O nosso lugar é onde Deus nos chamar. E é a esse Deus que é travesti, sim. Esse Deus que é gay, sim. A esse Deus que é lésbica, sim. A esse Deus que é homem, sim. A esse Deus que é mulher, sim. A esse Deus que é pessoa. Ele amou tanto a obra que ele criou que ele resolveu se travestir de homem e nasceu em Maria. Então, ó, meu amor, quando você ouvir por aí que Jesus é travesti, antes do seu ouvido se chocar, repense um pouco. Você não é exclusividade de Deus, nós somos todos exclusivos de Deus. Homens, mulheres, brancos e pretos. Nós somos povo eleito do Senhor.

(Transcrição da fala de Alexya, 26 jan. 2020).

No ato final da consagração, entoou o louvor gospel ao microfone, mãos ao alto e olhos cerrados. Partido o “pão de justiça”, “pão de igualdade”, finalmente convidou à comunhão, que ela oferecia ao lado de Cristiano Valério e que também é oferecida às duas autoridades eclesiais internacionais da ICM, Nancy Maxwell e Ines-Paul, à sua esquerda. Os presentes aos poucos se perfilaram, sem se aglomerar, e a comunhão transcorreu lentamente, ao ritmo de Magnificat.

Os direitos humanos, mencionados na fala de Alexya e aludidos por sua menção à dignidade humana, aparecem nas construções retóricas como “conquistados” por lutas e “corpos que tombaram ao chão”, e são inscritos em cena como uma forma que a comunhão em torno da crença na *radical inclusão* assume. Imagina-se que todos aqueles que buscam construir o reino de Deus comungam da “crença nos direitos humanos”, e, como se nota no registro da cena, muitos vivem esses direitos na produção, ao mesmo tempo, de seus corpos como meios de comunicação e de uma comunidade religiosa situacional ou com pretensão à permanência. Também podemos perceber que algumas alianças ganham formas corpóreas e sociais na ceia da ICM: (i) aquelas que seus frequentadores LGBT constroem dentro de si, as quais se evidenciam quando eles se apresentam à igreja como gays, lésbicas, bissexuais, travestis ou pessoas trans cristãs, (ii) as que as próprias ICMs articulam entre si, para formar a rede global de comunidades inclusivas, que é a denominação, e (iii) aquelas entre lideranças religiosas umas com as outras e com lideranças do ativismo.

Outro recurso imagético para o qual Alexya nos desvia os olhos pela modulação da voz é a transformação do altar em uma mesa, instrumento e espaço da comunhão. É a partir da mesa que é possível a experiência da reunião, a possibilidade de todos se juntarem em torno dela como “a grande verdade da fé”. Nas práticas religiosas da ICM, a eucaristia é uma forma que sua ‘radical inclusão’ assume e que aparece como um drama, organizado em torno de um convite que incita ao exercício do livre arbítrio. Assim convidou Alexya no seu primeiro rito eucarístico:

Se você está participando de um culto da ICM pela primeira vez hoje, eu quero te falar, porque de graça eu recebi, de graça eu quero transmitir. A grande verdade da fé: que essa mesa não é minha. Estes elementos não são meus. E não precisa ser cristão ou cristã. Olha quanta gente linda de outras fés aqui. Eu fiz questão disso, porque a ICM me ensinou isso. A verdade. O que é verdade? A ICM não é uma nova igreja. A ICM é um capítulo na história do cristianismo. Capítulo esse que ninguém mais pode frear. Capítulo esse que ninguém mais pode apagar. Você que nos visita hoje, se o seu coração assim desejar, participe da nossa ceia. Comungue. Mas se você entender que não, não quero. Tá tudo bem também. Porque o princípio de Deus é a liberdade, é o respeito, é a dignidade humana.

A trama se desenvolve em dois atos. Primeiro, o gesto da pessoa de levantar-se e dirigir-se para o centro da igreja, ou seja, assumir-se e colocar-se à vista em toda a sua diferença. Depois, a comunhão, o ato de estar junto, de vivenciar uma comunidade modelada por uma formação estética que pode ser circunstancialmente experimentada. E ali, no rito eucarístico da paróquia da Santíssima Trindade, comungar também era experimentar uma nova posição na audiência. Era a possibilidade de trocar a escuta passiva e ir à mesa manifestar publicamente a sua adesão a um convite polifônico e compactuar com uma causa transcrita em duas gramáticas, a religiosa e a política. A reunião à mesa é uma imagem desse ato dramático, representando, ao mesmo tempo, a recusa de qualquer forma de exclusão, inclusive por profissão de outra fé ou de fé alguma, e a centralidade do encontro. Interpretado assim, o lugar que a mesa ocupa na fala de Alexya, em que está relacionada com “a grande verdade da fé”, remete àquele que Arendt, teóloga de formação, lhe confere ao refletir sobre o espaço público como espaço intersubjetivo, em que os atores aparecem uns aos outros. Para Arendt (1998), a mesa ao mesmo tempo relaciona e distancia, possibilitando trocas de ideias através das palavras entre iguais, pessoas em igual posição, que é a característica do espaço público. É a reunião em torno da mesa e é o fato de que há uma mesa que possibilitam aos atores comunicar ideias e a si mesmos, ou, em uma palavra, revelarem-se. Sem nos afastarmos da leitura arendtiana, mas dando um passo adiante, podemos pensar que na fala da reverenda à mesa institui um regime de igualdade e de visibilidade, facilitando tanto a construção de alianças pela prática da troca orientada pelo

princípio da abertura irrestrita quanto a partilha do pão, feita às vistas de todos.

O rito eucarístico conduzido por Alexya nos permite tecer outras considerações sobre as imagens icônicas do religioso quando percebemos que o quadro vivo resultante do culto conduzido pela pastora, que agora também circula em forma de fotografias e vídeos, entra em disputa com cenas icônicas que masculinizaram o rito da consubstancialização do corpo e sangue de Cristo. Alexya, na condição de uma mulher trans, não só desafia a convenção e assume o ofício de presentificar o primeiro ritual sacramental, no qual Jesus encenou pela primeira vez o ato sacrificial expresso pela oferta aos seus seguidores do seu corpo e sangue em forma de pão e vinho, como acusa o apagamento do feminino desta cena, que tem A Santa Ceia, pintura de Leonardo Da Vinci de Jesus entre os 12 apóstolos, como uma das representações mais famosas do primeiro ritual. Ao se permitir ser iconizada pelo rito de ordenação, Alexya feminiliza o ritual em cena e proclama em ato: “Deus é travesti, sim! Deus é gay, sim!... Deus são todas as pessoas”, conclui a mais nova reverenda do Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Imaginar consiste em tornar presente o ausente. Isso requer a produção de uma imagem que se concebe entre a sensibilidade e o entendimento, e que, portanto, tem o real por modelo, além de ser um esquema para ele. Como Hannah Arendt (1992) propõe, esse esquema fornece (i) uma síntese da infinita multiplicidade do mundo das aparências, possibilitando a apreensão do sensível, e (ii) uma imagem para os conceitos, tornando o mundo um objeto acessível ao pensamento. Como esses esquemas são compartilhados, a sensibilidade e o entendimento transformam o mundo em um objeto de comunicação e tornam seu conhecimento e entendimento possíveis. Graças a elas podemos, assim, construir um mundo comum, comunicarmo-nos a respeito dele e agir em conjunto para transformá-lo. Esse aspecto compartilhado dos esquemas nos faz pensar que nossas interações implicam a formação de sensibilidades e de um imaginário, entendido como conjunto de formas forjadas pela imaginação que torna o sensível inteligível.

Documentos de direitos humanos, cujas fórmulas retóricas se tornaram largamente compartilhadas, seriam uma peça do imaginário moderno que cumpre o papel de dar às pessoas a imagem de um mundo mais justo e de oferecer-lhes formas para alcançá-los. Como vimos na cena etnográfica descrita, tais direitos não são apenas discursos, entendidos como fórmulas retóricas do campo jurídico que se deslocam para outras arenas. A partir da imaginação de um coletivo em ação, eles são iconizados em atos cênicos que incitam a audiência a experimentá-los a partir de um rito que, no instante em que cristaliza uma ideia abstrata de direitos, fornece

meios estéticos para as audiências o interiorizarem a partir da narrativa de uma trajetória de vida singular, a da pastora trans. Visto desta perspectiva, o problema da estratégia de visibilidade pública, ancorada na produção e circulação do rito por mídias, desloca-se da simples disputa da nomeação da figura *pastora trans* para a sua inscrição em um imaginário social mais abrangente.

Para apreender a dinâmica dessa operação na cena etnográfica tivemos de explicitar que a linguagem dos direitos humanos pertencente a um imaginário que precede e transborda a ICM no tempo e nos seus modos de uso. Trata-se de uma linguagem que dá substância a um imaginário por meio de códigos, como amor, família, dignidade, sofrimento e superação, e formas e fórmulas retóricas ritualizadas, como juramentos, declarações, proclamações e chamados.

É a transversalidade dos direitos humanos entendidos nesse sentido específico que possibilita que a imaginação dos frequentadores e, sobretudo, das lideranças da ICM, plasmada no rito de ordenação clerical de Alexya, resulte na aliança com lideranças de comunidades religiosas e movimentos sociais distintos, ocasionalmente distantes, em uma reunião situacional em torno de imaginários a serem experimentados em conjunto a partir de uma linguagem compartilhada. Na forma de uma coalizção, a concretização dessa confluência é situacional encontra em um repertório forjado nas tradições do direito e do Cristianismo recursos que a tornam possível.

Parafraseando Ernst Gombrich (1995), não há nada a que se possa dar o nome de religião. O que há são religiosos. Partindo dessa perspectiva, procuramos evidenciar um tipo de ator religioso específico: aquele que usa os direitos humanos para tornar, ao mesmo tempo, imanente na vida pública o que toma como divino e transcendentas as causas políticas em cujos engajamentos ele se constitui como figura pública.

Essa operação, ancorada no uso de uma linguagem que também se tornou língua global de justiça, põe em relação e articula imaginações que as audiências para as quais a igreja se dirige concebem como autônomas: a imaginação política e a teológica. É justamente essa capacidade de articulação que estaria na base da força comunicativa da igreja. Vide as cenas do culto. Elas nos possibilitam deduzir que o poder que uma agência religiosa tem de relacionar e conjugar imaginações é proporcional à sua capacidade de produzir coalizções, expressas em cenas públicas iconizadas, cuja circulação interessa a todos que compõem o quadro vivo que corporifica um sistema de alianças.

Foi dessa forma que o altar da Paróquia da Santíssima Trindade se transmutou ora em palco para afirmação das identidades e das causas dos movimentos sociais, ora em tribuna para proclamações e juramentos que subjetivam aqueles que os realizam em atos de fala pública. O altar, que de forma recorrente emoldura o religioso sob o peso da convenção, também emoldurou o quadro vivo do novo

Direitos humanos e os trabalhos da imaginação: uma etnografia da ordenação da primeira reverenda trans da América Latina

ecumenismo LGBTQ+, expresso por mulheres trans, drags, lésbicas, homens gays, pessoas não binárias e lideranças de coletivos religiosos e movimentos sociais. É nessa condição que o altar se transmuta em cenário para um ritual que se destaca do tempo para circular em outras temporalidades ao se tornar conteúdo de uma peça audiovisual de acesso irrestrito, encarregada de conectar a igreja e seus personagens a novas redes e a novas imaginações.

Olívia Alves Barbosa é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

Aramis Luis Silva é doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Pós-doutorando no Programa de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo e Pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento.

Renata Nagamine é doutora em Direito Internacional pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Visiting Scholar na University of California, Berkeley.

Contribuição de autoria: Todos os autores participaram da coleta de dados, análise, redação e revisão do texto.

Financiamento: Este texto está vinculado ao Projeto Temático “Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo”, Processo n. 2015/02497-5, apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press.

ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. 1948. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris: Organização das Nações Unidas. Versão online disponível em <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos->

[direitos-humanos](#) acesso em 12 dez. 2022.

BARBOSA, Olívia; NAGAMINE, Renata; SILVA, Aramis Luis. 2021. Uma trajetória imagética: a construção de uma Pastora Trans. *Ponto Urbe*, vol. 29. DOI: 10.4000/pontourbe.10952.

CEFAÏ, Daniel. 1996. La Construction des Problèmes Publics: Définitions de Situations dans des Arènes Publiques. *Réseaux*.

Direitos humanos e os trabalhos da imaginação: uma etnografia da ordenação da primeira reverenda trans da América Latina

Communication–Technologie–Société, vol. 14, n.

75: 43-66. DOI 10.3406/reso.1996.3684

CEFAÏ, Daniel. 2017. Públicos, Problemas públicos, arenas públicas...: O que nos ensina o pragmatismo (Parte 1). *Novos estudos CEBRAP*, vol. 36, n. 1: 187-213. DOI 10.25091/S0101-3300201700010009.

GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan.

GOMBRICH, Ernst Hans. 2008. *A história da arte*. Rio de Janeiro: LTC.

HUNT, Lynn. 2009. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo, Editora Companhia das Letras.

ICM – Igreja da Comunidade Metropolitana. 2016. *Declaração de Fé das ICMs*. [s/l]: Fraternidade Universla das Igrejas da Comunidade Metropolitana. Disponível em <https://mccchurch.org/files/2017/01/DECLARA%C3%87%C3%83O-DEF%C3%89-DAS-ICM%C2%B4S.pdf> acesso em 10 dez. 2022.

JESUS, Fátima Weiss de. 2010. “A cruz e o arco-íris: Refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma ‘igreja inclusiva’ no Brasil”. *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 12, n. 12: 131-146. DOI 10.22456/1982-2650.12731.

JESUS, Fátima Weiss de. 2012. *Unindo a cruz e o arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. Florianópolis, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

MEYER, Birgit. 2010. Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms. *South Atlantic Quarterly*, vol. 109, n. 4: 741-763. DOI 10.1215/00382876-2010-015

MEYER, Birgit. 2019. “De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculos”. In: GIUMBELLI, Émerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (orgs.). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – Textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 43-80.

NATIVIDADE, Marcelo. 2010. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião & Sociedade*, n. 30: 90-121. DOI 10.1590/S0100-85872010000200006.

MONTERO, Paula; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. 2018. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. *Horizontes Antropológicos*, n. 24, 131-164. DOI 10.1590/S0104-71832018000300006.

SILVA, Aramis Luis. 2016. Uma igreja em marcha. Relato etnográfico da participação da ICM na 20ª Parada do Orgulho LGBT de São Paulo. *Ponto Urbe*, n. 19. DOI: 10.4000/pontourbe.3314.

SILVA, Aramis Luis. 2020. “Brazilian Gay Pastorate in Mission to Cuba: Shaping a Transnational Community of Speech”. In: BAHIA, Joana; KAMP, Linda van de; OOSTERBAAN, Martijn (Eds.). *Global trajectories of Brazilian religion: Lusospheres*. Londres: Bloomsbury, pp. 71-84.

SILVA, Jeferson Batista da. 2019. *Um lugar à mesa: estudo sobre a produção pastoral do ativismo católico LGBT brasileiro*. Campinas, Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas. DOI 10.13140/RG.2.2.21298.02246.

Direitos humanos e os trabalhos da imaginação: uma etnografia da ordenação da primeira reverenda trans da América Latina

SLIWINSKI, Sharon. 2006. The childhood of human rights: The Kodak on the Congo. *Journal of Visual Culture*, vol. 5, n. 3: 333-363. DOI 10.1177/147041290607051.

SLIWINSKI, Sharon. 2009. The aesthetics of human rights. *Culture, Theory & Critique*, vol. 50, n. 1: 23-39. DOI: 10.1080/14735780802696336.

SLIWINSKI, Sharon. 2015. "Inventing human dignity". In: MCCLENNEN, Sophia; SCHULTHEIS, Alexandra (Org.). *The Routledge companion to literature and human rights*. Londres, Routledge pp. 173-183. DOI 10.4324/9781315778372.ch15.

TURNER, Victor. 1986. "Dewey, Dilthey, and drama: An essay in the anthropology of experience". In: TURNER, Victor; BRUNER, Edward (Org.) *The anthropology of experience*. Champaign, University Illinois Pres, pp. 33-44.

Recebido em 23 de março de 2022. Aceito em 13 de outubro de 2022.



Direito como linguagem

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197851>

Luiz Eduardo Abreu

Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil
luizeabreu@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-4779-1172>

RESUMO

O objetivo deste artigo é examinar o direito como uma forma de linguagem. A investigação é, portanto, gramatical. O artigo está dividido em duas partes. A primeira, examina, muito brevemente, o que significa uma investigação gramatical no âmbito de uma antropologia do direito. A segunda descreve, também muito sumariamente, a gramática do direito. A descrição é o resultado da convivência diária e comezinha do autor desse texto de mais de 12 anos com os participantes do campo a partir de uma universidade privada em Brasília.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia jurídica, linguagem, Wittgenstein, oposições valoradas

Law as language

ABSTRACT This article aims to examine law as a form of language. Therefore, it is a grammatical inquiry. The article has two parts. The first examines, very briefly, what a grammatical investigation means in the context of an anthropology of law. The second describes, also very briefly, the grammar of law. The description is the result of daily coexistence between the author and field participants from a private university in Brasília over 12 years.

KEYWORDS Legal anthropology, language, Wittgenstein, Hierarchical Opposition

A INVESTIGAÇÃO GRAMATICAL

O objetivo deste artigo¹ é examinar o direito como uma forma de linguagem. Todavia, dizê-lo não é suficiente. É preciso expor, minimamente, em que a afirmação se baseia e quais são as consequências mais imediatas que seria possível retirar daí. Pois bem: o ponto central de toda investigação é a ideia de que o significado de uma palavra (ou conceito, como vou preferir) é o seu uso. Dizer que as palavras têm um uso é banal, dizer que o significado é igual ao uso, não. A razão disso é que o significado como uso inverte a abordagem da linguística tradicional que supõe a anterioridade lógica da *langue* (o código que contém o sentido) em relação à *parole* (o uso, a palavra como evento). A investigação que proponho supõe que o uso está sujeito a regras naquilo que Wittgenstein chamou “jogo de linguagem”, quer dizer, “o todo composto pela linguagem e as ações com as quais ela está entrelaçada” (Wittgenstein, 1958, parágrafo 7, minha versão do inglês).² A consequência é que jogos de linguagem e as suas regras podem ser descritos etnograficamente. A investigação também assume que não haja um substrato comum a todos os jogos de linguagem no qual um mesmo conceito seja utilizado, mas uma rede de semelhanças, um ar de família, se preferirem. Dominar uma linguagem implica em dominar uma técnica (um sentido de técnica diferente do que o direito se utiliza, como veremos) e uma linguagem reflete um modo de vida particular.

Uma investigação gramatical, conforme proponho aqui, se divide em dois passos. O primeiro é a descrição dos diversos usos. A dificuldade deste primeiro passo reside sobretudo no fato de que aquilo que mais nos interessa é o que é tomado por óbvio e evidente e está, geralmente, à frente de todos, dificuldade que se acentua quando pesquisador e pesquisados pertencem à mesma sociedade. O óbvio que precisa ser visto não pertence apenas à forma de vida do pesquisado, mas igualmente à do pesquisador. O segundo passo da investigação é examinar as relações entre as regras dos diversos usos, não apenas de um determinado conceito, mas também de outros. Enquanto o primeiro passo pertence à sociologia descritiva, o segundo se propõe a pensar as relações entre os diversos usos como um sistema. A ideia central, retirada de Marcel Mauss, é que o mundo social é construído pela relação entre os seus diversos aspectos (Tarot, 1998). A sugestão é que as regras também têm sentido, e o seu sentido está na sua diferença recíproca (uma regra tem sentido como o outro de outra regra) e a relação entre as regras pode ser expressa como uma forma (um conteúdo que organiza outros conteúdos).

Infelizmente, o espaço restrito de um artigo não me permite apresentar o primeiro passo em sua integralidade. O argumento vai enfatizar as relações entre as regras e a descrição dos usos para exemplificar as relações; portanto, a descrição dos usos vai aparecer como contida pela forma. Dito de outro jeito, a apresentação dos resultados inverte o caminho da investigação. Passo então a examinar a aplicação

1 | Uma versão anterior desse texto foi apresentada no VII Enadir na mesa redonda “Direito e linguagem”. Agradeço aos participantes do evento pelas críticas e sugestões, algumas delas incorporadas na versão final.

2 | Ao longo do texto as aspas são empregadas para destacar trechos e citações ao passo que o itálico apresenta categorias e termos importantes para a compreensão e organização do mundo descrito.

destes princípios no campo do direito.

O DIREITO E O SEU LABIRINTO

Antes de entrarmos na gramática conforme definida acima, é preciso partir de uma visada mesmo que provisória do conjunto do que estou chamando de linguagem. Para tanto, gostaria de me apropriar de uma imagem sugerida por Wittgenstein nas *Investigações* (1958, parágrafo 18). A linguagem, sugere ele, é como uma cidade construída em momentos diferentes que vão se sobrepondo uns aos outros, um labirinto formado por ruas sinuosas para evitar transeuntes indesejados, cercado de avenidas construídas sobre pedaços de bairros antigos e por ruas largas de tráfego intenso, caminhos que se cruzam ao acaso, prédios novos ao lado de casas antigas às quais ganharam novas utilidades com tempo, cercada de bairros novos planejados, cidades que foram sendo engolidas pela metrópole ou ocupações mais ou menos ilegais como morros habitados ao acaso da desigualdade ou bairros pobres na periferia. Da imagem acima, adaptada do original, quero retirar dois pontos. O primeiro é que uma cidade tem seus jeitos de ser, os bairros características próprias, maneiras de circulação das pessoas e das coisas etc. O segundo é a ideia de que uma cidade também é um labirinto, tanto no sentido da sua conformação urbanística, como dos seus modos de ser que para os seus habitantes são óbvios e, por isso, invisíveis. A imagem permite enunciar o seguinte: para se fazer parte do direito, falar essa linguagem, é preciso ser capaz de dominar os caminhos da cidade, saber por onde ir para chegar aonde se pretende.

Há dois conjuntos de fenômenos que organizam e estruturam o direito como linguagem. O primeiro deles é a existência de um conjunto de normas substantivas e processuais às quais os enunciados escritos vão se referir. A ideia reguladora é que o direito formaria um todo coerente sem contradições internas ou falhas e capaz de subsumir todas as situações sociais que lhe forem apresentadas – ideia que já está presente em Weber (1978: 656). Ela é uma ideia reguladora que se exercita em certos usos, como o conceito de *legislador*. Os participantes do campo argumentam que tal ou qual interpretação da lei (que eles defendem) é a mais apropriada porque ela corresponderia à *vontade do legislador* (sempre no singular). Evidentemente, a pretensão é contraditória com a prática social de produção de leis, na qual impera o conflito, a potencial desordem, os vários interesses presentes na sociedade e o exercício do poder. Ela requer, portanto, um esquecimento intencional de parte da prática social.

Parte central da identidade dos *operadores do direito* se constrói em torno de uma necessidade: é preciso tomar uma decisão – e esse é o ponto – que seja institucionalmente consequente. Em outras palavras, os operadores vão entender que os motivos da decisão devem ser baseados em uma interpretação consistente da

norma, uma que se baseie firmemente nas estratégias hermenêuticas que o campo reconhece. A ideia reguladora, para eles, é que haveria, no limite, uma decisão mais correta, mesmo se o processo de desvelá-la for marcado pela incerteza de que o resultado almejado (a melhor decisão) seja, de fato, possível de ser alcançado. Com o uso do termo *operadores brasileiros*, quero enfatizar o caráter etnográfico da observação; na teoria do direito, as coisas seguem um rumo um pouco diferente (por exemplo, admitindo que não há uma decisão mais correta, mas decisões possíveis, ou desenvolvendo um método mais rigoroso para ponderação de direitos). Há uma ligação estreita entre a *melhor decisão* como ideia reguladora e o uso do conceito técnica. A *técnica jurídica* é o instrumento que, segundo eles, configuraria e conformaria, idealmente, o consenso possível sobre qual seria a melhor decisão dadas as especificidades do caso concreto. Para seus operadores, fazer parte do direito é, fundamentalmente e para além do título de bacharel, ser capaz de dominar suas técnicas. Todavia, o uso acima de técnica jurídica está relacionado muito mais à distinção entre direito e outras formas de saber e, particularmente, à crítica à capacidade de que outras formas de conhecimento teriam de julgar as decisões oriundas das instituições jurídicas. Ela serve pouco para descrever o que os *operadores do direito* fazem.

Se dermos à técnica um uso descritivo (portanto diferente do uso acima), teríamos o seguinte: o que eles chamam de técnica é um conjunto muito grande de conceitos com usos diferentes em contextos diversos que somente com muito esforço da imaginação poderia ser reduzido um conceito que abrangesse todos eles. É possível dizer, todavia, que elas têm três características em comum (embora não seja isso que as defina): (a) elas são instrumentos do discurso; (b) têm um caráter performativo (usar a técnica jurídica implica em fazer algo dentro de instituições para as quais ela é eficaz; e, (c), e carregam uma força – no sentido de força ilocucionária em Austin (1975) – que é difícil para nós, cientistas sociais, entendermos, principalmente se tomarmos como ponto de partida a ideia de que o direito é um instrumento em favor de alguma outra coisa (o que ele, em meu entendimento, também é, mas não o é somente). Tampouco é possível reduzir a regra dos jogos de linguagem à norma, quer dizer, não é possível dizer que a norma jurídica seja sempre a regra dos jogos de linguagem jurídicos. Ela às vezes tem esse papel. Em outros contextos, a norma está submetida a outras regras, sejam elas regras próprias das hermenêuticas jurídicas, sejam regras derivadas do pertencimento a uma instituição, sejam regras da convivialidade própria deste campo, sejam ainda regras que derivam do fato de os julgadores são seres no mundo. Não pretendo que a enumeração seja exaustiva, tampouco que várias dessas regras não possam operar em um contexto particular. Por hora, importa destacar que a questão de que tipo de regra opera em determinada situação é, entendo, empírica.

O segundo fenômeno que estrutura o campo é a existência das instituições jurídicas com jurisdições distintas, embora às vezes sobrepostas. Há juízes estaduais

e federais, bem como juízes especiais (causas trabalhistas, militares e eleitorais por exemplo estão sob a jurisdição de instituições à parte). Das decisões dos juízes de 1º grau, sejam eles estaduais ou federais, cabe recurso para os respectivos tribunais (cada jurisdição tem o seu) formado por desembargadores. Teoricamente da decisão do tribunal caberia recurso ao Superior Tribunal de Justiça (STJ), no caso de leis complementares, ou ao Supremo Tribunal Federal (STF), no caso de questões constitucionais. Na prática, os advogados já nas petições iniciais costumam colocar os elementos que vão lhes permitir recorrer primeiro ao STJ e, depois, ao STF.

A relação das instâncias superiores com as inferiores apresenta duas tendências contraditórias, mais visíveis no STF, mas por hipótese presentes nos outros tribunais: por um lado, o impulso para tutelar o que se faz nas instâncias inferiores, o que tem como resultado um aumento no número de processos – isso, em parte, está presente nas regras do processo, nas possibilidades de recursos dos mais variados tipos e na prática de abarcar mais competências; por outro lado, há a prática de encontrar maneiras de não decidir o caso a partir das suas especificidades, mas aplicar-lhe fórmulas gerais que possam ser utilizadas em um grande número de processos. Parte do trabalho do bom advogado nesses casos é a capacidade de tirar o processo da vala comum, enunciar com sucesso que “esse caso é diferente”.

Os dois fenômenos são importantes para a conformação do que venho chamado de gramática do direito. O primeiro deles (as normas) pretende ter um caráter universal conforme sua área de vigência (uma lei estadual não se aplica em outro estado, mas uma lei federal se aplicada a todos eles). A pretensão é que os mesmos jogos de linguagem sejam adotados por todas as instituições jurídicas, visto que as regras do processo teriam, dentro de sua área de vigência, uma aplicação universal. Na prática, a complexidade da instituição caminha na direção oposta. Os gabinetes dos ministros do STF giram se organizam como se fossem pequenas sociedades de corte nas quais a *racionalidade cortês*, quer dizer, os afetos que os outros creditam ao ministro são centrais para o funcionamento e as decisões que o gabinete produz (Souza, 2012). De forma semelhante, cada vara de primeira instância tem um juiz titular que a organiza à sua maneira e interpreta as regras conforme à situação local. Cada juiz tem sua interpretação sobre alguns assuntos que lhe são mais caros ou sobre os quais ele tem maiores convicções. Isso sem contar o fato de que, como instituição, cada tribunal tem sua cultura local que traz diferenças no processamento inicial das causas, na sua organização administrativa e nas suas maneiras de decidir. Além disso, há diferenças na interpretação da mesma lei não apenas entre regiões e tribunais diferentes, como dentro de um mesmo tribunal uma turma pode decidir o mesmo caso de uma maneira enquanto a outra vai na direção oposta (Freitas Filho, 2009). Como resultado, a sugestão etnográfica é que a gramática pode variar conforme o local, uma espécie de sotaque se preferirem, mas os jogos de linguagem ainda guardam suficiente semelhança entre si para eles serem reconhecidos (nos meus

termos) como uma mesma linguagem ou, talvez, sejam assim percebidos porque são colonizados pela hierarquia de enunciados que se criam nas diversas instâncias de uma mesma jurisdição.

INTERNALIDADE E EXTERNALIDADE

A metáfora da linguagem como cidade tem um ar de família com a maneira como os participantes do direito experienciam e percebem-no como prática profissional e campo social. Eles não apenas imaginam que o direito é diferente de outros saberes, como também que o direito se conformaria como uma maneira de existir à parte do resto. Ou seja, nos termos dessa investigação como uma forma de vida ou, para continuar na imagem acima, como uma metrópole vibrante, a verdadeira capital da sociedade brasileira que, paradoxalmente, como veremos, se coloca para além dela. Não advogo que todos os participantes pensam e agem assim, mas que essa é uma maneira de ver o mundo hegemônica no campo. A observação etnográfica, por sua vez, é capaz de enunciar o que isso quer dizer como prática social. Há maneiras de ser que são próprias ao direito e que não se confundem com outras, tanto no sentido de maneiras de se comportar, jeitos e cerimônias (que reproduzem uma certa perspectiva do que seria uma elite intelectual e econômica, do ponto de vista de quem não participa dela), como também no fato de que boa parte dos profissionais do direito (aqueles que efetivamente vivem dele) encontram seus círculos de convivência e convivialidade marcados pela presença de outros participantes do campo. Mais ainda, a posição que o indivíduo ocupa nas instituições jurídicas constitui-se como identidade social que atravessa as relações mais cotidianas. Assim, um ministro não deixa ser tratado por ministro quando vai a uma festa, “seja bem-vindo, ministro! Por favor, sinta-se em casa”. É um meio social muito cioso de quem é quem, uma espécie de clube cujo preço da admissão é ser do direito ou, em um grau menor em ocasiões sociais (como uma espécie de concessão cerimoniosa, um visto de residência temporário), ser casado com alguém do direito.

Para *fazer parte do direito* há critérios bem definidos que possuem uma ordem: ser bacharel em direito, ter passado no exame da Ordem dos Advogados do Brasil (o que implica em ter o número e a carteira da OAB), passar em concursos públicos próprios das profissões jurídicas (como Ministério Público, Advocacia Geral da União e magistratura), assumir uma vaga de desembargador ou ministro. Digo que os critérios têm uma ordem, porque a posição posterior depende de se ter pertencido à anterior: assim, prestar o exame da ordem requer o título de bacharel em direito, enquanto passar em um concurso público exclusivo para os bacharéis em direito requer ter-se, para alguns, a carteira a ordem e para outros a comprovação do exercício de 3 anos de atividade jurídica (a exceção são as vagas para o STF para as quais o

presidente indica quem ele quiser).

Os participantes do campo chamam a si próprios de *operadores do direito* (nunca a ouvi no feminino). A expressão enuncia a regra segundo a qual nenhum das categorias nas quais eles se distribuem profissionalmente – juiz, procurador, advogado, bacharel, assessor etc. – serve para referir-se ao conjunto de todos eles. Eu sempre achei muito estranho o uso da expressão. Nós, cientistas sociais, nunca nos chamaríamos de operadores (“operador da antropologia”, por exemplo, me soa ridículo, “operador antropológico” ridículo e pretensioso). Justamente por isso me chamava a atenção a maneira um tanto reverente pela qual as pessoas do campo utilizavam-na, às vezes com uma pausa quase imperceptível como se a destacá-la.

Há três usos da expressão *operadores do direito* que são relevantes para esse texto. O primeiro é, dir-se-ia, um uso mais mundano e descritivo: “operadores do direito” são seus militantes, quer dizer, as pessoas que vivem profissionalmente do direito e, para tanto, dominam e se utilizam da técnica jurídica (embora eles só utilizem o termo para referir-se aos advogados que não querem assumir outros papéis – como prestar um concurso ou dar aulas –, eles os chamam de “advogados militantes”). Depois, a expressão *operadores do direito* se refere à ideia de que o direito vai de si mesmo, uma espécie de incorporação na qual o operador é tomado pelo direito, como se o direito não fosse um instrumento que os indivíduos usam, mas como se os indivíduos fossem os instrumentos pelos quais o direito se realiza. Por fim, a expressão é utilizada para enunciar a oposição entre aqueles que são operadores e os que não são – o que, por sua vez, contém duas proposições diferentes: os que pertencem ao campo valem mais comparados aos que não pertencem, e geralmente ela inclui quem a utiliza como alguém do campo (raramente vê-se aqueles que são externos ao campo referirem-se aos seus participantes como operadores, eu mesmo me sinto muito sem graça em utilizá-la e só o faço em textos ou discussões acadêmicas, como descrição etnográfica).

Outra palavra com uso semelhante é *jurista*. E aqui há dois usos que gostaria de destacar. No primeiro deles, usa-se *jurista* para nomear aqueles que têm o título de bacharel e empregam profissionalmente os instrumentos jurídicos. No segundo, à diferença do anterior, usa-se *jurista* em oposição a advogado: o primeiro comentaria e escreveria sobre a lei, produziria “doutrina jurídica” – e poderia ser substituído por *doutrinador* –, o segundo usaria a técnica jurídica, os instrumentos que o direito oferece para a defesa de uma parte. O jurista tomaria partido do direito como algo que basta a si mesmo (o que, em certo sentido é uma ilusão, afinal, eles não deixam de estar no mundo e, portanto, ter interesses, inclusive o de empregar sua interpretação da lei em processos judiciais); o advogado, por sua vez, relaciona o direito com algo que não está no direito, mas que, da perspectiva do campo, se subordina a ele (a sociedade). Também é possível chamar de jurista o advogado que utiliza argumentos originais em suas defesas, à diferença dos advogados *tour court* que utilizariam a

jurisprudência e interpretações mais literais da lei em suas peças. Quando se opõe jurista ao advogado, aquele vale mais do que esse. E é interessante reparar que o valor se espalha em outras práticas do campo, a exemplo do ensino de direito.

No Brasil, quando se ensina direito, raramente os professores utilizam casos que, por definição, são contenciosos para exemplificar um conjunto de possibilidades da norma ou – nos nossos termos – seus vários usos. Em outras palavras, eles não utilizam o modelo do advogado como pedagogia. O ensino brasileiro do direito é tradicionalmente o comentário dos códigos artigo por artigo à maneira dos manuais de direito (não apenas eles, evidentemente, mas o que serve para o código serve para o resto), quer dizer, ensina-se o direito como doutrina jurídica. O professor enuncia o artigo, o que geralmente significa parafraseá-lo, declará-lo com outras palavras e, eventualmente, dá exemplos da sua aplicação que enfatizam a conformidade com o enunciado que ele produziu. Às vezes, eles contam casos que mostram sua inteligência jurídica. Aliás, a diferença entre teóricos e práticos do direito que parece ser uma distinção importante do campo jurídico francês (vide Bourdieu, 1986) não se aplica com a mesma veemência no caso brasileiro. Não apenas os juízes e ministros (mais esses do que aqueles) imaginam que suas decisões *fazem doutrina* e se enunciam como tal, mas também os problemas “teóricos” são resolvidos pelas decisões do Supremo Tribunal Federal. Várias vezes ouvi frases como: “eu não tenho mais problema de pesquisa porque o Supremo já decidiu a questão”, dita por outros professores ou alunos do direito. De forma semelhante, os advogados dizem que suas peças produzem *teses*.

Os usos acima enunciam a centralidade da oposição *pertencer* ou *não pertencer* ao direito ou, como prefiro, entre *internalidade* :: *externalidade*. Nela, o primeiro termo vale mais que o segundo de modo que aqueles que são internos merecem mais consideração do que aqueles que lhe são externos.³ Ela é, portanto, uma oposição valorada.

3 | Retiro de Aragão (2018) e a aplico num contexto um tanto diverso, já que Aragão pretendia que a oposição permeasse a sociabilidade no Brasil, o que não é o caso aqui.

O JUIZ E O ADVOGADO

Juiz e advogado são profissões, quer dizer, são categorias que pertencem à morfologia do campo jurídico e fazem parte de um contínuo de possibilidades que conformam as condições objetivas do exercício do direito como um ofício e, portanto, da sua prática propriamente dita. Num outro plano, a relação entre os conceitos enuncia regras gramaticais. Cada um deles expressa as duas possibilidades em torno das quais circula o direito: de lado, a decisão de qual norma aplicar ao caso concreto (*dar o direito*) e de outro a defesa de direitos (a sustentação de *teses jurídicas*). Retiro “dar o direito” do velho brocado jurídico “dá-me os fatos e lhe darei o direito” (a tradução da expressão em latim *da mihi factum, dabo tibi ius*, que o direito brasilei-

ro transformou em princípio). Poderia substituir “dar o direito” por “dizer o direito”, e estaríamos talvez mais próximos à maneira como os juízes justificam o seu papel: “(...) a lei não diz nada, porque a lei é uma ficção. Quem diz o que a lei diz é o juiz” (depoimento de um juiz retirado de Mendes, 2012: 449). O uso de uma tese é a defesa da aplicação ou não de uma determinada norma ao caso concreto. Todavia, a forma, o conteúdo e a estratégia de uma tese podem variar bastante. Como regra gramatical, *juiz :: advogado* é uma oposição valorada. Não apenas o juiz vale mais que o advogado, quanto o juiz contém o advogado (ele deve ter três anos de atividades jurídica e a maneira mais fácil de comprová-lo é a carteira da ordem e a atuação em processos judiciais).

Descobrir a decisão mais “correta” configura-se, na posição do juiz, como um dever. Para tanto, ele teria de estar para além dos conflitos, paixões, estratégias de sapotamentos e necessidades mais imediatas, de forma a, na distância do mundo, fazer surgir o direito na sua forma mais pura. No mundo ideal à brasileira, tudo se passa como se a lei possuísse o julgador como uma intuição intelectual inescapável e justa, pretensão que se consolida na ideia de *livre convencimento do juiz*, que se expressaria no uso apropriado da técnica e, como nos mostrou Mendes (2012), na ideia de verdade real.

No mundo real, as coisas se passam de maneira um tanto diferente. O juiz tem uma história pessoal e um lugar no mundo, quer dizer, concepções sobre a sociedade e, dentro dela, do seu papel (os juízes a todo momento estão fazendo juízos sociológicos, mas, ao mesmo tempo, negam-nos enquanto tal, como resultado as suas justificativas jurídicas reproduzem enunciados do senso comum), preferências pessoais sobre as diversas teorias do direito, sua consciência de classe (mesmo que ele não a veja como tal), considerações morais (que abrangem tanto sua moralidade pessoal como a ética profissional), experiências pessoais que se refletem na maneira como percebe os casos (como um juiz solteiro e novo verá a separação de um casal depois de 25 anos de casamento?) etc. Além disso, o juiz está em uma instituição e ocupa um cargo que, como exercício do poder, está imerso em um mundo de estratégias, alianças, movimentos e contra movimentos. Ele precisa, por exemplo, relacionar-se com condições objetivas às quais está submetido: a sua percepção da reação pública à decisão (o juiz pode deferir o pedido de um liminar para um leito de UTI ou um remédio que esteja fora da tabela do Sistema Unificado de Saúde, o SUS, pensando na possível repercussão que teria na imprensa); as consequências institucionais para sua carreira (cada juiz tem tabeladas as suas decisões para saber quantas ele faz a cada mês, de forma que juízes considerados pouco produtivos podem sofrer consequências por conta disso); a maneira como o tribunal irá reagir ao recurso desta decisão específica (é mais provável que o tribunal mantenha ou reforme a decisão?); os desdobramentos políticos (se ele pretende competir por uma vaga no tribunal, ele precisa ajustar suas decisões seja para ganhar apoios dentro do

próprio tribunal, seja para conseguir, se for o caso, que o governo não o veja como um perigo aos seus interesses) e por aí a fora.

Vários juízes já me expressaram a angústia que acompanha o dever da *melhor decisão*: “o que fazer?”. A angústia resulta, em parte, da complexidade na qual o julgamento de um caso concreto efetivamente está submetido: a contradição entre as possibilidades de interpretação que a própria técnica oferece (entre uma interpretação restritiva ou extensiva da norma, por exemplo: a primeira se manteria dentro dos limites do enunciado normativo interpretado literalmente, a segunda procuraria aplicar a norma em situações não explicitamente enunciadas, mas que, teoricamente, se enquadrariam nos princípios que regem o enunciado da lei); os sentidos de justiça e injustiça que o julgador associa ao caso; as pressões que o caso sofre etc. É interessante notar que, apesar de presente nos discursos que os juízes têm sobre sua prática, a ideia de justiça não apenas está ausente do direito dogmático, como é contraditória à própria ideia juspositivista, como o direito brasileiro pretende ser. “Invocar a justiça é como dar uma pancada na mesa: uma expressão emocional”, já dizia Ross (2000). A angústia também está ligada, em outro plano, à insuficiência da linguagem do direito para dizer o que se quer dizer.

O papel do advogado é o simétrico oposto das pretensões acima. O advogado tem de tomar partido daquilo que defende e, no caminho contrário da posição do juiz, tem a obrigação de ser parcial para fazer avançar a causa de seu cliente, de encontrar no mundo do direito e nos corredores do fórum ou do tribunal os melhores argumentos (em relação ao direito substantivo), estratégias processuais (em relação às técnicas jurídicas) e/ou estratégias de outra ordem. O advogado não pode se pensar como alguém que está, idealmente, “para além do mundo”. Ele tem plena consciência – que ele pode elaborar de diversas maneiras – de que o direito é, na sua prática, o conflito pelo conflito, o conflito no seu estado puro. Ele está em um mundo de luta e batalha, e o seu principal dever é a sua fidelidade à causa de seu cliente. Portanto, ele não pode se dar ao luxo de se imaginar possuído pela norma jurídica. Para defender uma causa ele deve se perguntar não “qual o argumento jurídico mais correto?”, mas sim “qual o argumento que tal ou qual juiz tem mais probabilidades de aceitar?”. As estratégias variam conforme o pedido, o tipo de peça (se é a inicial, qual tipo de recurso, se é uma peça em resposta a uma outra etc.) e a “qualidade do direito” do seu cliente. Os participantes do campo entendem do que trata a frase e a utilizam para dizer coisas; assim, um juiz não pode falar para um advogado que vai lhe dar ganho de causa, mas pode dizer que o seu cliente tem “um bom direito”. *Um bom direito* leva o advogado a enfatizar o direito substantivo e uma estratégia discursiva mais direta e objetiva. Já um direito ruim o leva a enfatizar aspectos processuais ou mesmo principiológicos que lhe permitam recorrer da decisão e uma estratégia discursiva mais rebuscada o que pode levá-lo a um texto mais barroco.⁴ Mas o que importa para o meu argumento é que mesmo um direito ruim não leva o advogado

4 | É preciso reconhecer, todavia, que há casos de advogados que, como regra, têm textos rebuscados, o que pode significar uma estratégia de legitimação de um lugar, real ou imaginário, que, ele acredita, deveria ter na percepção de outros participantes do campo. Opera aqui a ideia segundo a qual um texto difícil compreensão é um texto mais profundo e erudito.

a desistir da causa ou concordar com o advogado da outra parte. O seu trabalho é, na medida do possível e das suas capacidades, transformar um direito ruim em um bom direito ou, se isso não for possível, mitigar os prejuízos (econômicos, sociais, simbólicos ou pessoais) para o seu cliente. Dessa forma, o resultado global do direito como prática é diluir a qualidade do direito nos argumentos e contestações entre as partes. Entretanto, ao falar da prática judiciária, o advogado assume a posição hermenêutica do juiz, como a crítica difusa e sempre presente de que o judiciário e os juízes não fazem seu papel “como deveriam”. A crítica serve para reproduzir o jogo de forças e a eficácia do discurso do campo jurídico. Isso cobra um preço. Para fazê-lo, o advogado tem de desconsiderar justamente a sua prática como advogado que o leva a diariamente arremeter contra os limites daquilo que ele mesmo prega. Uma alienação proposital, sem dúvida, mas que não é resultado da vontade ou do cinismo dos indivíduos *qua* indivíduos que militam neste campo.

Juízes e advogados também representam diferentes funções no discurso. A posição dos advogados é, ontologicamente, o lugar da pluralidade das vozes, versões e argumentos; por outro, a posição dos juízes tem como princípio reduzir o múltiplo ao um. Dito de outro jeito, a oposição entre *dizer o direito* e *defender teses* exprime, no âmbito do processo (e com certo grau de idealização, como veremos a seguir) uma oposição valorada na qual *dizer o direito* engloba a *defesa de tese*.

O uso do juiz como função no discurso no caso brasileiro ganha seu caráter próprio na ausência de uma ideia reguladora que pudesse teoricamente basear o consenso, por mais difícil que fosse sua realização objetiva. Com isso eu quero dizer que o vai e vem de argumentos não para no uso de outro conceito, como racionalidade, verdade, fatos, tradição, justiça etc., capaz de promover um consenso substantivo mínimo. Tudo é potencialmente objeto de discussão entre as partes e o que sobra disso é o processo e as suas regras (escritas ou não) como os limites dentro dos quais o movimento pode e deve acontecer. Roberto Kant de Lima tem apontado com frequência o caráter escolástico do debate no direito brasileiro, quer dizer, o “oferecimento obrigatório de dissensos infinitos à autoridade de terceiros” (Kant de Lima, 2013: 12). A minha descrição concorda com a proposição. A diferença é que ela tem um caráter analítico, mas apropriado à direção deste texto. Analiticamente, o debate assume a seguinte forma: se uma parte argumenta que a outra fez “A” a parte contrária irá dizer que, na verdade, o seu cliente fez “não A”. Se as provas apresentadas pela parte contrária mostram “A”, o advogado tentará impugná-las ou argumentar que elas não servem para prová-lo. A mesma atitude se espalha para outras discussões que, no processo, não se referem ao mundo dos fatos, mas ao do direito e abrangem não apenas as normas (princípio ou regras) que seriam apropriados para o caso, mas também aplicação da jurisprudência (pode haver decisões anteriores em sentidos opostos) e a interpretação correta de uma e de outra (qual o método hermenêutico mais apropriado ao caso concreto). Em todos

estes momentos, o advogado tem o *dever* de se contrapor à parte contrária. Caso contrário, estabelece-se um *fato*. Neste jogo de linguagem, um *fato* é aquilo que a outra parte não contesta, aquilo que – diz-se – a parte *confessa*, e esse é um uso muito particular do conceito.

Na ausência de uma ideia reguladora, sobra ao juiz o pertencimento à instituição que se enunciar enquanto o fato da *autoridade* (reduzir o múltiplo ao um em nome da autoridade). Não uso autoridade aqui no sentido que lhe dá Gadamer (1977), como a verdade que se enuncia a partir a tradição. Simplesmente repito um dos usos que os operadores fazem do conceito: como alguém que ocupa determinados cargos públicos que têm o poder de decidir (um ministro é uma autoridade, já um assessor de ministro não). A autoridade decide utilizando a linguagem da norma, mas não se submete a um valor publicamente compartilhado que esteja para além dela. Ela, portanto, fala a partir de si mesma: “é o juiz quem diz o direito”. Em outras palavras, o movimento entre “A” e “não A” para provisoriamente na decisão do juiz como exercício de autoridade – e digo provisoriamente porque da decisão cabe recurso. O resultado é frequentemente o arbítrio e a violência: a falta de uma fundamentação consistente (cf. Abreu e Souza, 2013); a ignorância proposital ou não dos argumentos ou peças do processo (seja porque o seu conhecimento atrapalharia discursivamente a decisão que se quer tomar, seja porque os processos são muito longos e o tempo para se dedicar a cada um deles relativamente curto e, portanto, é grande probabilidade de algo importante ser deixado de fora); a forma agressiva e desdenhosa com que muitos juízes conversam com as testemunhas ou os advogados de um processo etc.

O campo jurídico (para além do processo judicial) inverte o valor da posição *dizer o direito* :: *defender uma tese* e lhe dá outros usos. O diálogo entre os *operadores do direito* não se caracteriza pela possibilidade de alcançar o consenso (quaisquer que sejam seus fundamentos) ou com o movimento da discussão na direção de novos argumentos (no sentido de uma polêmica na qual um lado incorpora os argumentos do outro e, por isso, movimenta os seus próprios) (Abreu, 2020). Os operadores têm plena consciência de que o convencimento significa, sobretudo, uma adesão política, principalmente quando a discussão se elabora para os seus participantes como “a melhor interpretação da norma”. O seu resultado não é convencer o alheio, mas colocar-se defronte a ele (deixar-se convencer por não ter o que dizer é fazer um mal-uso de um argumento). O diálogo no campo do direito ressoa o advogado enquanto função no discurso (o múltiplo como circulação, circulação como posição) e não o juiz (o direito dito, o fim da circulação). Trata-se, portanto, de uma outra oposição valorada que inverte à anterior e lhe dá outro sentido, a saber, *o múltiplo como circulação das palavras* :: *o um como silêncio do outro* (não são termos nativos) na qual o valor está no movimento e não na sua ausência.

Os valores também se invertem quando se toma a perspectiva não apenas de

um processo, mas do conjunto de todos eles, quer dizer, se se toma como referência não um processo genérico e sua tramitação idealizada, mas a prática da instituição. Primeiro, é preciso considerar que *dizer o direito* só se realiza plenamente com *direito dito* no fim do processo. A expressão que os operadores utilizam para tanto é *trânsito em julgado*, quando não cabe recurso da decisão. Ora, embora teoricamente isso possa se dar em qualquer instância, não é o que na prática acontece. Usualmente, o processo só é *transitado em julgado* nas instâncias superiores (STF e STJ, mais no primeiro que no segundo). Não é difícil um juiz ver a sua decisão revertida nas instâncias superiores. Então nos dois pontos extremos teríamos, de um lado, a petição inicial e o conflito entre as partes que defendem direitos (ou expectativas de direitos) e, de outro, o *trânsito em julgado* como o *direito dito*. Entre os dois pontos extremos, a circulação dos argumentos contém o *direito dito* pelo juiz das instâncias inferiores; portanto, melhor seria chamá-lo de *direito parcialmente dito*. Como *direito parcialmente dito*, a decisão do juiz faz parte do sistema de circulação: é graças a ela que o processo pode seguir para as instâncias superiores. Mais ainda, se olharmos o julgamento em um órgão colegiado, veremos que não é o consenso que caracteriza o julgamento em turma. O exemplo mais pungente são as votações polêmicas no plenário do Supremo, nas quais cada ministro prepara o seu voto. Os argumentos de cada um, via de regra, são diferentes, quer dizer, eles podem concordar com o “deferido” ou “indeferido” para cada um dos pedidos das partes, mas não às razões pelas quais concordam ou divergem. Aliás, o princípio é justamente o oposto: o de fazer brilhar o voto e diferenciar-se dos demais ministros. Encontramos de tudo: um ministro “X” citando um manual para afirmar “A”, sendo que o manual utiliza os votos do próprio ministro “X” para fundamentar a doutrina; outro ministro citando Gadamer como fonte de autoridade para, ao proferir sua decisão, dizer “afasto-me então de todos os preconceitos” (Gadamer defendia justamente o contrário: a necessidade e o caráter positivo dos pré-conceitos para compreensão); dois ministros aplicando a ponderação de valores (Alexy, 1989) para, no mesmo julgamento, chegarem a conclusões opostas; jurisprudência que pouco ou nada tem a ver com o caso fundamentando a decisão etc. A “posição vencedora” é aquela que tiver mais votos, independentemente das razões que justificam o voto “deferido” ou “indeferido”.

Nesses casos, o direito dito não equivale às razões pelas quais se decide algo. Uma breve comparação com a *common law* ajuda a elucidar o que isso quer dizer. As razões da decisão é o que na *common law* chama-se de *ratio decidendi*. É ela que constitui, naquele direito, a parte central da decisão como precedente. No caso brasileiro, o relevante é o dispositivo, “em que o juiz resolverá as questões principais que as partes lhe submeterem” (art. 489 da Lei nº. 13.105 de 16 de março de 2015). No Supremo, o dispositivo se publica no *acórdão*. O *acórdão* é uma ata sumária do julgamento, p. ex., “o Tribunal, por maioria, apreciando o tema 990 da repercussão geral, deu provimento ao recurso extraordinário para, cassando o *acórdão* recorrido,

restabelecer a sentença condenatória de 1º grau”.⁵ E no mesmo processo, estabelecem-se as *teses de repercussão geral*, das quais reproduzo sumariamente a primeira: “É constitucional o compartilhamento dos relatórios de inteligência financeira da UIF e da íntegra do procedimento fiscalizatório da Receita Federal do Brasil (...) com os órgãos de persecução penal para fins criminais sem prévia autorização judicial (...)” (RE 1055941 / SP). Mas por que é constitucional? Isso o acórdão não diz. Ele tem 2 páginas. Todavia, o *inteiro teor do acórdão* desse julgamento que pode ser acessado no site do Supremo e contém tudo o que foi dito (relatório e voto do relator, manifestação do procurador geral, manifestação dos advogados das partes, votos dos outros ministros, discussões entre os ministros etc.) tem 551 páginas. A redução de 551 para 2 enuncia como número a descontinuidade qualitativa entre, de um lado, o debate, o vai e vem dos argumentos que justificam e defendem uma posição e aquilo que se enuncia como decisão. A decisão pode significar o fim do debate em relação àquele caso particular (embora da decisão do Plenário do Supremo ainda cabe recurso, como os *embargos de declaração*, utilizados teoricamente para elucidar ambiguidades ou imprecisões da sentença, ou *embargos infringentes*, que podem alterar a decisão). Ela não enuncia que os argumentos utilizados pelos ministros que ficaram vencidos se tornaram inválidos ou inaplicáveis. Num outro julgamento, os mesmos argumentos podem voltar. Um mesmo argumento pode estar no lado vencedor de um julgamento e no lado vencido de outro. Inversamente, o mesmo julgador pode utilizar argumentos diferentes para justificar o seu voto em situações semelhantes. O resultado é que o “direito efetivamente dito” não invalida os argumentos, tampouco as razões para decidir. Eles também continuam circulando.

A sugestão etnográfica é que são vários circuitos de circulação de palavras: alguns mais abertos (como discussões doutrinárias que se expressam nos manuais de direito), outros fechados (como os argumentos que circulam no Plenário do STF), outros ainda que têm aspectos de ambos. O “direito dito” como valor que se opõe e engloba a circulação dos argumentos (transforma o múltiplo no um) se aplica apenas a um circuito fechado em particular, a saber, o caminho que um processo percorre nas diversas instâncias do judiciário. Paradoxalmente, portanto, naquilo que os operadores do direito dizem a respeito da sua prática o juiz como função do discurso é o valor dominante, na prática do campo acontece o oposto: o valor está na circulação.

ESTRANHAMENTO E PERTENCIMENTO

Como o fato da instituição pode ser suficiente para justificar uma decisão? A pergunta não é banal. Suponho que a autoridade de uma instituição esteja nos valores que ela expressa, incorpora e exprime. Desta perspectiva, a autoridade não pode

5] O julgamento foi escolhido ao acaso.

ser o resultado da instituição como fato, mas da sua relação com a sociedade envolvente. Compare com o uso que dá Gadamer ao conceito de autoridade. A comparação não é fortuita. Gadamer utiliza a ação do juiz para exemplificar a centralidade do uso para hermenêutica; para ele, a decisão em um processo judicial seria a atualização do passado no presente, como aquilo que, vindo da tradição, “faz sentido” aplicar. A autoridade da tradição derivaria daquilo que ela contém de verdade, que pertence a todos nós e sobrevive à ruína do tempo (cf. “O significado paradigmático da hermenêutica jurídica”, Gadamer, 1977: 396 ss.). Quando o ministro do supremo, após citar Gadamer, avisa que vai se desfazer de todos os preconceitos, ele enuncia muito mais do que um princípio hermenêutico às inversas (o rompimento com a tradição como uma necessidade da interpretação jurídica); de maneira um tanto torta, uma espécie de ato falho sociológico, ele revela ou desvela em parte as regras pelas quais, a partir do direito, se fala de e com aquilo que não pertence ao campo, aqueles que não são como eles, com a sociedade na qual ele se insere. Essa regra gramatical vou chamar de distanciamento como estranhamento. A fórmula fica mais clara se a compararmos com outros sistemas jurídicos. Em muitos destes, o direito é percebido como a representação, em um plano que se destaca da vida ordinária, daquilo que é mais fundamental para esta sociedade (vide, por exemplo, o conceito de integridade em Dworkin, 1986). Se, nestes sistemas, o direito requer a criação de um outro mundo (na expressão de Hermitte, 1998) ou, nos nossos termos, de uma linguagem artificial, o objetivo deste mundo ou linguagem é melhor representar o mais essencial de uma tradição. Poder-se-ia dizer nestes sistemas que a propósito da distância é o encontro, ou melhor, distância como pertencimento e não estranhamento.

O direito brasileiro se estrutura, ao contrário, em torno da seguinte oposição: *distanciamento como estranhamento :: proximidade e pertencimento* (esses não são termos nativos) na qual o valor está no estranhamento. Dito de outro jeito, o direito brasileiro não se imagina como a enunciação dos valores intrínsecos à sociedade, mas como a narrativa de uma sociedade imaginada, diferente e em oposição não apenas à sociedade que experienciamos, mas também em oposição às idealizações e aos valores que se extraem dessa. Não é raro ouvir dos operadores variações da seguinte expressão: “o problema não é a lei. Nossas leis são muito boas. O problema é que a sociedade não segue a lei”. No limite desta perspectiva, a sociedade ao mesmo tempo que se opõe ao direito degrada-o (na medida em que, se as pessoas não seguem a lei, ela se avilta). Mas esse não é o único uso que podemos relacionar com a oposição. A distanciamento também se expressa no uso que o direito faz da história (uma história como o desvelar da essência dos instrumentos jurídicos ao invés de história como mudança, ruptura, incomensurabilidade); na ideia de que o direito não pode deixar-se contaminar pela sociedade e no seu correlato de que qualquer contaminação do direito pela política é uma degradação do direito; na falta de uma

ideia reguladora, como vimos acima., Assim, a ausência de um norte ideológico que servisse de ponto de encontro entre o direito e a sociedade do qual faz parte expressa justamente o rompimento como regra gramatical (Abreu, 2016).

A maneira mais evidente pela qual o direito brasileiro enuncia o estranhamento como valor está presente na epistemologia da linguagem que ele pretende encarnar e utilizar. O direito de hoje acredita pertencer a uma tradição ocidental “milena” (expressão que já ouvi) e se percebe como uma espécie de linguagem universal.⁶ Dito de outro jeito, o direito brasileiro acredita que suas ideias e instrumentos têm pouca relação com os contextos específicos da sociedade da qual faz parte (o pertencimento a uma tradição estrangeira é sobretudo uma forma de distanciar-se da tradição local). Ele também acredita que seus instrumentos, ideias e usos são de tal forma plásticos e abrangentes que ele é capaz de traduzir todas as outras linguagens jurídicas, mesmo aquelas cujos usos não têm correspondência à sua experiência social. Os dados etnográficos me sugerem a hipótese de que o a maioria dos operadores não percebe os outros sistemas jurídicos como tradições diferentes, mas como o direito falado em outras línguas. Na mesma direção, os operadores pretendem-se competentes para enunciar adequadamente aquilo que está posto nos outros sistemas e, ao mesmo tempo, os instrumentos desses podem ser trazidos para o direito brasileiro sem problemas de continuidade, quer dizer, eles seriam transitivos entre si. As diferenças que o direito brasileiro consegue perceber são aquelas enunciadas pelas possibilidades dessa “linguagem universal” que ele mesmo inventou como, por exemplo, a diferença entre sistemas de *common* e *civil law* ou entre sistemas de controle de constitucionalidade difuso, concentrado ou misto (esse último o nosso, um amálgama dos dois primeiros). Curiosamente, nem sempre foi assim. Em 1862, Visconde do Uruguai argumentava que havíamos copiado instituições estadunidenses sem que houvesse no nosso povo os costumes necessários para mantê-las e argumentava que seria preciso adaptá-las (o que no contexto significa introduzir a hierarquia administrativa no nosso federalismo) (Soares de Souza, 2002, para os motivos da inversão, vide Abreu, 2016).

6 | Adapto para meu uso a ideia de *linguagens da modernidade* de MacIntyre (1988), vide especialmente “Tradition and translation”.

O DIÁLOGO NO SILÊNCIO

Num outro plano, estranhamento implica no desarranjo na função representacional da linguagem (a capacidade de a linguagem descrever o mundo). Há um desencontro entre aquilo que diz o direito e aquilo que é possível apontar na sociedade brasileira, entre as palavras e as coisas. Certa feita, Antônio Umberto me disse que um dia ele queria escrever sobre o silêncio no direito e me deu o seguinte exemplo que reproduzo com minhas palavras: a maior – e talvez a mais importante – razão para os casais se separarem seria, segundo ele, o desamor. Todavia, nada no

direito brasileiro permite considerar o desamor como razão suficiente para o rompimento da relação jurídica. O que ele queria dizer – e o fazia como juiz – é que o direito muitas vezes não tem como enunciar o que precisaria ser dito, faltam-lhe as palavras adequadas ou, invertendo o ponto de vista, “o que precisaria ser dito” não tem um uso, não é gramatical para o direito. Neste caso, o silêncio como regra gramatical quer dizer que o que está em jogo não pode ser enunciado como tal. Ele reside no não dito.

Todavia, o silêncio pode ter outros usos. Há igualmente silêncio de calar ou não ouvir o que diz o outro. E novamente encontramos a oposição entre a afirmação da doutrina e a prática dos operadores: aqui também o que se diz que se faz não é o que se pratica. Enquanto, para a doutrina, a oralidade é o “princípio norteador de um processo justo e democrático”, os operadores dirão algo bem diferente: a oralidade “até prejudicaria um pouco” ou, como diz o juiz, “reduzir a termo ou traduzir por vernáculo é incompatível com a oralidade” (os trechos foram retirados de Baptista, 2008: 75, nota 76; *Ibidem*: 81, nota 90). Em alguns casos, dizem os juízes dos tribunais especiais, se eles ouvirem o que a parte quer dizer eles teriam de dar ganho a parte contrária; para dar razão àquela é preciso ignorá-la, não a ouvir. Noutros, diz o brocado jurídico, “o testemunho é a prostituta das provas”, porque entende-se que as pessoas mentem em juízo e dizem o que vai beneficiar os seus, e não se pode confiar que as testemunhas vão dizer a verdade.

Os vários silêncios representam regras que vão por caminhos opostos: o primeiro vai do direito enquanto linguagem em direção à sociedade (no sentido de que a decisão se aplica à sociedade) e enuncia que dizer o que está realmente em jogo não é gramatical do ponto de vista da linguagem que o direito brasileiro inventou para si mesmo; os outros silêncios caminham da sociedade enquanto narrativas do que é justo ou correto ou como a representação das alianças e obrigações com as quais todos nos envolvemos em direção ao direito. Mas eles enunciam algo semelhante: o que se diz a partir da sociedade sem a mediação do advogado não é gramatical para o direito. Com isso não quero dar a impressão o leitor de que o direito não dialoga com a sociedade do qual faz parte. Limito-me a constatar que esse diálogo se dá no silêncio (Abreu, 2016).

O diálogo como silêncio ganha sua dimensão propriamente gramatical como desdobramento de uma questão aparentemente simples: como a partir de uma linguagem que escolhe o estranhamento é possível produzir uma decisão que faça sentido para a sociedade da qual ela se distancia? Como resolver a contradição entre uma linguagem que se pretende estrangeira à realidade social e o fato de que as decisões do judiciário como instituição têm de ser pertinentes aos casos que ele julga? Se o direito se limitasse ao papel de crítica à sociedade e a enunciar uma sociedade que não é a nossa, ele não faria sentido, não teria um uso – e admitir um direito sem uso é um sem sentido empírico. A resposta é que o direito faz o contrário do que

diz fazer: ele é uma tradição local que a todo momento se adapta ao seu contexto. A minha hipótese é que a adaptação não é o resultado de uma meta-regra, de uma ideia reguladora que ofereça uma direção substantiva mínima, por mais tênue que fosse sua realização concreta, mas do acaso, daquilo que precisa ser feito, do contexto e de suas circunstâncias. A hipótese, por sua vez, sugere a bricolagem como regra gramatical.

A bricolagem como prática se utiliza de um conjunto heterogêneo de resíduos deixados por outras atividades (pedaços de madeira, ferro ou de outros objetos, ferramentas etc.) e sobre essa matéria amorfa constrói a solução para um problema doméstico, quer dizer, ele transforma os resíduos, lhes dá outros usos. As coisas assim reaproveitadas ganham sentido não em relação àquilo que elas eram originalmente (uma tampa de refrigerante pode se transformar em um calço para uma mesa); mas, em relação ao sistema formado pela ação do *bricoleur*. O resultado é propriamente um sistema, porque o uso de cada objeto ganha sentido em relação a todos os outros que são empregados no caso concreto. Os materiais dos quais ele se utiliza oferecem alguma resistência à sua ação (não é possível utilizar madeira como antena de tv, por exemplo), mas não a constroem. De forma semelhante, a bricolagem como hermenêutica jurídica é a composição de um enunciado (lei, norma, doutrina, princípio, precedente etc.), a partir de conceitos que são descontextualizados de sua morada original e ressignificados (utilizados) a partir de um sistema local cuja razão não está enunciada mas que pode ser recomposta pelo pesquisador a partir do conjunto das relações. Com isso, criam-se dois planos na observação: um o discurso nativo que dá um sentido global em oposição explícita ou velada à prática; outro o sentido que resulta da reorganização do conjunto em um sistema local a partir da circunstância.

Um exemplo com qual tenho trabalho há algum tempo é o valor da igualdade. A norma de que todos são iguais perante a lei está talvez na totalidade das constituições modernas. Na nossa não é diferente. Todavia, em sociedades de ideologia individualista, a igualdade é imaginada como substantiva, como se decorresse da própria natureza humana (e em La Boétie, 1982 [1853], como encontramos em Rousseau, 2002 [1754]). No direito brasileiro, todavia, a igualdade é percebida pela máxima de Rui Barbosa, segundo a qual “[a] regra da igualdade não consiste senão em quinhão desigualmente aos desiguais, na medida em que se desigualem”, porque seria preciso “dar a cada um na razão do que vale” (Barbosa, 1999: 26). A ideia de que os indivíduos têm valores diferentes e a parte que lhes cabe (seu quinhão) é proporcional ao seu valor transforma a igualdade como substância na desigualdade como justiça (Abreu, 2013). E, nesse sentido, o direito e os seus operadores ecoam a sociedade mais ampla na qual eles se inserem. Cardoso de Oliveira (2009) tem mostrado a operação problemática de duas concepções diferentes de igualdade, uma a de tratamento igual e a outra de tratamento diferenciado – o problema é que as re-

gras entre uma situação e outra não são claras na nossa sociedade.⁷ Do princípio da igualdade assim traduzido resultam duas atitudes opostas e complementares: uma em dar mais a quem possui menos para equilibrar a relação assimétrica – os hipossuficientes segundo a linguagem própria do direito – que muitas vezes é o exercício da caridade enquanto valor; a outra em garantir em privilégios àqueles que têm mais valor (prisão especial, a aposentadoria obrigatória para juízes pegos em atos corruptos, o uso da figura do direito adquirido para perpetuação de privilégios e tantos outros mencionados pela antropologia jurídica) que incorporam justamente a diferença de valor como valor.

O resultado global desses processos de adaptação é a convivência de princípios que seriam considerados contraditórios do ponto de vista da sua morada original (no caso acima, a igualdade que justifica a desigualdade como valor). Mas não é o único exemplo. Kant de Lima há muito aponta para o fato de que o nosso sistema penal é formado por princípios contraditórios de sistemas inquisitoriais e acusatoriais (Kant de Lima, 1989), e a produção mais recente vem mostrando a aplicação dessa oposição em outros ramos do direito. O tribunal do júri representa neste contexto um caso muito especial: primeiro, ele é muito diferente do júri estadunidense, ao qual a doutrina brasileira sempre se refere e a própria diferença é uma bricolagem: no júri brasileiro não se pretende produzir a verdade a partir daquilo que é possível provar à frente de todos, não há regras de exclusão de evidência, os advogados não estão limitados naquilo que podem dizer pelo juiz, não há discussão entre os jurados, tampouco a exigência de unanimidade, o juiz elabora quesitos que os jurados votam sim ou não “de acordo com sua consciência” e o veredito é dado pela maioria dos votos (Kant de Lima, 1999); depois, justamente por sua proximidade com a tradição e os valores locais – afinal são os jurados que decidem o veredito –, não é de se estranhar que, como a etnografia tem demonstrado, no resultado prevaleçam os valores da sociedade mais ampla, muitas vezes em detrimento ou, mesmo, em oposição à lei (Schritzmeyer 2020 e Nuñez 2020). Penso que seria possível falar de sínteses locais, específicas e não generalizáveis nesses casos porque continuam operando dois planos distintos: um o da linguagem *universal* do direito brasileiro cuja gramática não permite a enunciação daquilo que faz sentido para sociedade mais ampla, de outro a prática que introduz justamente os outros aspectos que não é possível mencionar. Daí se segue que, para saber o que se quer dizer a partir do direito, é preciso tomar o cuidado metodológico de não separar os diversos planos e examinar a sua confluência a partir da empiria ou, como preferem os juristas, o caso concreto (claro, em um sentido bem diferente do que eles usam).

7 | Para a relação do trecho de Barbosa com a questão da cidadania, vide Cardoso de Oliveira (2020), Kant de Lima (2013) e Mendes (2005).

Luiz Eduardo Abreu é professor doutor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. É Pesquisador Associado do Instituto de Estudos Comparativos em Administração de Conflitos (INCT InEAC).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Luiz Eduardo. 2013. Justiça e desigualdade no direito brasileiro. *Revista de Direito Brasileira*, n. 5: 69-90. DOI 10.26668/IndexLawJournals/2358-1352/2013.v5i3.2720
- ABREU, Luiz Eduardo. 2016. Tradição, Direito e Política. *Dados*, vol. 59, n. 1: 139-170. DOI 10.1590/00115258201673
- ABREU, Luiz Eduardo. 2020. O que um antropólogo pode dizer para o Direito? Uma etnografia do não diálogo. In: GUSMÃO, Mônica; FIALHO, Vânia; SCHRÖDER, Peter (Orgs.). *Antropologia e direito: aproximações necessárias*. Recife, Editora da UFPE, pp. 25-80.
- ABREU, Luiz Eduardo; SOUZA, Larissa Maria Melo. 2013. O golpe e os marinheiros: notas sobre o uso à brasileira da jurisprudência no STF. *Universita Jus*, vol. 24, n. 3: 63-75. DOI 10.5102/unijus.v24i3.2601
- ALEXY, Robert. 1989 [1978]. *A theory of legal argumentation: the theory of rational discourse as theory of legal justification*. Oxford, Oxford University Press.
- ARAGÃO, Luiz Tarlei. 2018. *Coronéis, candangos e doutores. Por uma antropologia dos valores*. Curitiba, Editora Appris.
- AUSTIN, John L. 1975 [1962]. *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford, Oxford University Press.
- BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. 2008. *Os rituais judiciais e o princípio da oralidade: construção da verdade no processo civil brasileiro*. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabis Ed.
- BARBOSA, Rui. 1999 [1956]. *Oração aos moços*. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa.
- BOURDIEU, Pierre. 1986. La force du droit. Pour une sociologie du champ juridique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 64, n. 1: 3-19. DOI 10.3406/arss.1986.2332
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2009. Concepções de igualdade e (des)igualdades no Brasil (uma proposta de pesquisa)." *Série Antropológica*, n. 425: 6-20. Disponível em https://www.academia.edu/3646624/Concepções_de_Igualdade_e_Des_Igualdades_no_Brasil acesso em 4 dez. 2022.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2020. "Civic Sensibilities and Civil Rights in a Comparative Perspective: Demands of Respect, Considerateness and Recognition." *Ivs Fvgit*, 23: 195-219. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7782484>

DWORKIN, Ronald M. 1986. *Law's empire*. Cambridge, Harvard University Press.

FREITAS FILHO, Roberto. 2009. *Intervenção judicial nos contratos e aplicação dos princípios e das cláusulas gerais: o caso do leasing*. Porto Alegre, S. A. Fabris.

GADAMER, Hans-Georg. 1977 [1975]. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Ediciones Sígueme.

HERMITTE, Marie-Angèle. 1998. Le droit est un autre monde. *Enquête*, n. 7: 17-37. DOI 10.4000/enquete.1553

KANT DE LIMA, Roberto. 1989. Cultura jurídica e práticas policiais: a tradição inquisitorial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* vol. 4, n. 10: 65-84 Disponível em http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/10/rbcs10_04.pdf acesso em 4 dez. 2022.

KANT DE LIMA, Roberto. 1999. Polícia, justiça e sociedade no Brasil: uma abordagem comparativa dos modelos de administração de conflitos no espaço público. *Revista de Sociologia e Política*, vol. 13: 23-38. DOI 10.1590/S0104-44781999000200003

KANT DE LIMA, Roberto; BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. 2013. Como a antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um

desafio metodológico. *Anuário Antropológico*, vol. 39, n. 1: 9-37. DOI 10.4000/aa.618

KANT DE LIMA, Roberto. 2013. "Entre as leis e as normas: éticas corporativas e práticas profissionais na segurança pública e na justiça criminal." *Dilemas*, 6(3): 549-580. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7436>

LA BOÉTIE, Etienne. 1982 [1853]. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo, Editora Brasiliense S. A.

MACINTYRE, Alasdair. 1988. *Whose justice? Which rationality?* Indiana, University of Notre Dame Press.

MENDES, Regina Lucia Teixeira. 2005. Igualdade à brasileira: cidadania como instituto jurídico no Brasil. In: AMORIN, Maria Stella, KANT DE LIMA, Roberto e MENDES, Regina Lucia Teixeira (Orgs.). *Ensaio sobre a igualdade jurídica: acesso à justiça criminal e direitos de cidadania no Brasil*. Rio de Janeiro, Lúmen Júris, pp.: 1-34.

MENDES, Regina Lucia Teixeira. 2012. "Verdade real e livre convencimento: O processo decisório judicial brasileiro visto de uma perspectiva empírica." *Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, vol. 5, n. 3: 447-482.

NUÑEZ, Izabel Saenger. 2020. "Com defunto ruim não se gasta vela": hierarquizações que recaem sobre vítimas e réus na administração de conflitos no Tribunal do Júri do Rio de Janeiro. *Revista Antropolítica*, n. 47: 89-117. DOI 10.22409/antropolitica2019.0i47.a42012

ROSS, Alf. 2000 [1959]. *Direito e justiça*. Bauru,

EDIPRO.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2002 [1754]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. 2020. "Na dúvida, foi moralmente condenada ao invés de legalmente absolvida": etnografia de um julgamento pelo Tribunal do Júri de São Paulo, Brasil. *Revista de Antropologia*, vol. 63, n. 3: 1-28. DOI 10.11606/1678-9857.ra.2020.178180

SOARES DE SOUZA, Paulino José. 2002. "Ensaio sobre o direito administrativo". In: CARVALHO, José Murilo (Org.). *Visconde do Uruguai*. São Paulo, Editora 34, pp. 65-504.

SOUZA, Larissa Maria Melo. 2012. *A fábrica de argumentos: uma etnografia da construção da iniquidade nos casos da anistia pelo Supremo Tribunal Federal*. Brasília, Dissertação de Mestrado, Centro Universitário de Brasília.

TAROT, Camille. 1998. "Marcel Mauss et l'invention du symbolique". In: CAILLÉ, Alain (Org.). *Plus réel que le réel, le symbolisme*. Paris,

La Découverte, pp. 25-40.

WEBER, Max. 1978. *Economy and society. An outline of interpretative sociology*. Berkeley, University of California Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1958 [1953]. *Philosophical investigations (with the German text)*. Oxford, Blackwell Publishers.

Recebido em 16 de maio de 2022. Aceito em 23 de outubro de 2022.



Visão de mundo e projeto de busca espiritual: o ethos de praticantes do yoga e Vedanta

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2023.201334>

Cecilia Guimarães Bastos

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
ceciliagbastos@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-2506-3302>

RESUMO

Descrevo neste artigo o ethos de brasileiros que estudam Vedanta na Índia. Para compreender suas experiências, investigo a cosmovisão vedantina, cujas práticas, especialmente as de meditação e yoga, são recorrentes e acompanham o estudo de textos sagrados hindus, sendo então incorporadas a seus estilos de vida. Minha análise baseia-se na articulação entre a realização de estudos na Índia e as significativas transformações que ocorrem não apenas em seus estilos de vida, mas em suas visões de mundo. O objetivo é destacar a existência e o significado de algumas dessas transformações, que chegam a causar uma “mudança de paradigmas” (uma categoria “nativa”) – algo tão intenso que pode os levar a reavaliar seus mais profundos sentimentos. Examinando então essas transformações como consequência de seus projetos de busca espiritual.

PALAVRAS-CHAVE

Ethos, Vedanta, projeto, visão de mundo, busca espiritual

WORLDVIEW AND SPIRITUAL SEARCH PROJECT: THE ETHOS OF PRACTITIONERS OF YOGA AND VEDANTA

ABSTRACT I describe in this article the ethos of Brazilians studying Vedanta in India. To understand their experiences, I look into the Vedanta worldview, whose recurrent practices, especially meditation and yoga, accompanied by the study of sacred Hindu texts, are eventually embodied to their lifestyles. My analysis is based on the link between their ongoing studies in India and the significant transformations that occur not only in their lifestyle but also in their worldview. The purpose is to highlight the existence and meaning of some of these transformations, which might even cause a “paradigm shift” (a “native” category) – something so intense that it could lead them to reevaluate their deepest feelings. I, then, examine these transformations as consequences of their spiritual search projects.

KEYWORDS

Ethos, Vedanta, project, worldview, spiritual search

INTRODUÇÃO

Este trabalho fez parte de uma pesquisa de doutorado em ciências sociais (PPCIS/ UERJ) sobre a busca de espiritualidade na Índia por parte de estudantes de Vedanta. Desde o doutorado, continuo analisando os sentidos que os interlocutores atribuem a transformações em seus estilos de vida e visões de mundo, em uma pesquisa de pós-doutorado em antropologia social no Museu Nacional (PPGAS/UFRJ).

A pesquisa, em seu maior escopo, se fundamenta nas percepções de um grupo de brasileiros, estudantes de Vedanta, que se reúne semanalmente no Rio de Janeiro para estudar a Bhagavad Gita e as Upanishads, e que viajou à Índia em busca de espiritualidade¹. Devido a esse projeto de busca espiritual, a maior parte dos interlocutores se denomina “buscador” (uma categoria “nativa”). Uma parte dos entrevistados, que privilegiei descrever neste texto, permaneceu na Índia por períodos que compreendem desde alguns meses a mais de três anos morando em *ashrams*², escolas do tipo “monastérios”, com o objetivo de estudar Vedanta. Este artigo faz um recorte do universo dos pesquisados, já que a maior parte do grupo não chegou a viver na Índia de fato, mas realizou algumas peregrinações³ ao país. Com isso, retrato aqui a visão de interlocutores que viveram na Índia com o objetivo de aprofundar seus estudos de Vedanta. Ao analisar seus relatos, podemos ter uma noção de quem são, quais as motivações para realizarem tais deslocamentos e quais significados atribuem a essas vivências.

Comecei a me aproximar do grupo pesquisado realizando entrevistas com participantes do curso de Vedanta proporcionado pelo Swami Dayananda Saraswati⁴, na Índia. Após essas entrevistas iniciais, comecei a frequentar o curso de Vedanta conduzido pela professora Gloria Arieira, no Rio de Janeiro. Hoje, com aproximadamente dez anos de convívio com o grupo, volto a analisar essas primeiras entrevistas junto a interlocutores que estavam estudando Vedanta na Índia, com o intuito de observar a trajetória de três interlocutores que privilegio aqui – Tadeu, Hugo e Sarah. Essas entrevistas marcam o momento em que me senti sendo “iniciada” ao Vedanta e podendo compreender melhor essa tradição de ensinamento.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa, fui percebendo que compreender o Vedanta era de fundamental importância para entender como percebiam o mundo, pois era o que dava base para compreender todo o conjunto de crenças e valores do universo dos interlocutores. Enquanto ouvia suas narrativas, observei o quanto seus relatos permeavam questões de fundamental importância para a pesquisa, pois me proporcionaram compreender o Vedanta como um conjunto de conhecimentos que deve ser apreendido de uma forma singular, não apenas com o intelecto, mas deve estar totalmente assimilado enquanto prática diária em seus estilos de vida. Apesar de a maior parte dos alunos de Vedanta o considerarem uma “tradição de ensinamento” do “conhecimento sobre a natureza livre de limitação do Eu”, foi

1 | Confira: Bastos (2016a; 2016b; 2016c; 2017a; 2017b; 2018; 2019a; 2019b; 2020; 2021; 2022a; 2022b).

2 | A palavra mais indicada para designar esse tipo de construção religiosa seria “mosteiro”, mas, para a maior parte dos entrevistados, essa palavra se relaciona com a instituição católica, então preferi usar monastério, que é o termo ao qual se referem.

3 | Em outro texto aprofundei a questão da relação entre turismo e peregrinação (ver: Bastos 2017a; 2021).

4 | Swami Dayananda foi, por mais de cinco décadas, um importante *guru* da tradição do Advaita Vedanta.

baseada na aprendizagem a respeito do karma yoga⁵, ensinado na Bhagavad Gita, que optei por denominar o ensino e prática do Vedanta como filosofia de vida, por considerar este conhecimento incorporado⁶ ao ethos do estudante.

Clifford Geertz cunhou o termo ethos definindo-o como “o tom, o caráter e a qualidade da sua vida” incluindo o estilo de vida e as disposições morais e estéticas dos interlocutores, ao lado do conceito de visão de mundo, entendido por ele como “o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem” (Geertz, 1989: 66-67). Compreendendo que o termo religião não deve ser universalmente definido, como propõe Talal Asad, pois essa definição é o produto histórico de processos discursivos, e entendendo a importância de pesquisar então os processos através dos quais os significados são construídos (Asad, 1993), busco, baseando-me nos conceitos de ethos e visão de mundo de Geertz, analisar o significado das crenças e práticas espirituais dos vedantinos. Dessa perspectiva, procuro investigar a incorporação do Vedanta à cosmovisão dos interlocutores. Entendo a incorporação do conhecimento vedantino como representante de um

tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida (Geertz, 1989: 67).

É de acordo com a noção do estilo de vida adaptado ou incorporado a suas visões de mundo que procuro investigar a cosmovisão vedantina, cujas práticas espirituais, especialmente as de meditação e yoga, são recorrentes e paralelas ao estudo de textos sagrados hindus.

ENTENDENDO O VEDANTA

Inicialmente é importante observar o que os interlocutores entendem como Vedanta⁷. Os Vedas, textos sagrados hindus⁸, constituem a base da filosofia e cultura indianas. De modo geral, podemos dizer que a literatura mais antiga dos Vedas, escrita em sânscrito védico (relacionado ao persa antigo), inclui desde preces para prosperidade e longevidade até uma explicação para as origens do universo. As Upanishads (parte final dos Vedas) refletem sobre o mistério da morte e enfatizam a singularidade do universo.

Os Vedas constituem-se de quatro livros (ou volumes) que são divididos em duas partes. Segundo um interlocutor: “uma das partes é a que lida com toda a ritualística, ritual para conceber um filho, para nascimento, pós-nascimento, casamento,

5] Apesar de, atualmente, a palavra *yoga* com a vogal *i* no início ser utilizada em português, preferi utilizar esta palavra iniciando com *y*, como é escrita em sânscrito ou inglês (ou nos vernáculos atuais da Índia), sendo, desta forma, fiel aos informantes que preferem se referir a esta palavra dentro do contexto de seus significados em sua língua original.

6] A palavra *incorporação*, aqui, tem o mesmo sentido de *embodiment*. Entendo que a transmissão da tradição oral, como diz Schechner (2013), seja uma memória que fique incorporada.

7] Os seguintes princípios do Vedanta (uma tradição altamente complexa com muitas linhas e diversas interpretações) foram resumidos por Goldberg (2010: 10-11) da seguinte forma: a realidade última é tanto imanente quanto transcendente; Deus pode ser concebido tanto em termos pessoais quanto não pessoais; também pode ser concebido como o absoluto sem forma ou em diversas formas e manifestações; ao divino foi dado muitos nomes, descrições e atributos; *atma* é Brahman, consciência, porém nossa unidade com o divino, que é ofuscada pela ignorância, faz com que nos identifiquemos com o ego; os indivíduos podem ser despertados para sua natureza divina através de inúmeros caminhos e práticas, a espiritualidade é um processo de desenvolvimento, que se movimenta através de uma série progressiva de estágios; realizar completamente a verdadeira natureza do Eu acarreta um fim ao sofrimento e início de um estado de liberação ou iluminação, chamado *moksha*. Esses princípios são ainda acompanhados pelos conceitos védicos de *karma* (toda ação tem uma reação) e do companheiro do *karma*, a reencarnação.

8] Não são somente os Vedas que são considerados textos sagrados, há também textos posteriores, que foram escritos durante muitos séculos, que também podem ser considerados sagrados para alguns, como o Kamasutra, o Ramayana, o Mahabharata e os Puranas, que são textos que contam os épicos e promovem a noção do Trimurti. No entanto, o grupo estudado concorda que sagrados realmente são os quatro Vedas e, por extensão, a Gita, considerada o “quinto Veda”.

para obter fama, influência; tem ritual para tudo, para fazer chover, para todas as buscas humanas”, que é a parte que não é considerada Vedanta. Os interlocutores consideram a primeira parte *religiosa*, pois trata de rituais e ações que devem ser realizadas, como cantos e rituais diários e específicos. E a segunda parte, chamada Vedanta⁹, é a parte dos Vedas que entendem como *filosófica*; trata do conhecimento do Eu, do Absoluto ou consciência, livre de limitação. Apesar de estarem vinculadas, pois estão dentro do mesmo livro, o tema principal de cada parte é diferente. A primeira parte dos Vedas trata basicamente de “ações a serem realizadas” e, quando a pessoa as realiza, conquista um resultado. A segunda parte, Vedanta, trata de algo a conhecer, e a pessoa não tem que realizar nenhuma ação; o que for necessário fazer não está diretamente ligado ao conhecimento, mas ao preparo da mente para adquiri-lo, o que significa que, para alcançar o Eu livre de limitação, a pessoa não necessita realizar nenhum tipo de ação, mas apenas reconhecer-se como consciência, pois esta já é sua natureza.

Uma diferença básica entre Veda e Vedanta baseia-se na noção de *samsara*¹⁰. Os Vedas descrevem, na primeira parte, sobre como lidar com o *samsara*: existem várias práticas que a pessoa pode fazer se está agitada, como meditação, respirações, praticar posturas, cantar mantras, etc. O que significa que eles entendem que a primeira parte não ofereça solução definitiva. Na segunda parte dos Vedas, em contrapartida, o assunto é o conhecimento do Eu que é livre do *samsara*. Portanto, o Vedanta tem como objetivo principal conhecer aquele que está além do *samsara*. Ao definir o objetivo específico de ter clareza do ilimitado e livre de desejos em sua vida, é dito que a pessoa passa a não ser afetada por outros desejos. Dessa perspectiva, a questão principal do Vedanta, e o projeto de vida dos estudantes, torna-se ter clareza desse objetivo na vida; todo o resto não importaria, como dizem, desde que tenham esse objetivo claro; quer dizer, o resto ganharia a devida proporção em termos de valor e importância.

O entrevistado Tadeu, de 43 anos, que mora em Pune (Índia) há cinco anos estudando Vedanta, explica que esse ensinamento preconiza a inexistência da dualidade, o que significa, em suas palavras, “que só existe uma coisa de forma absoluta, e isso é consciência. E tu não és separado da consciência, não és distante da consciência, não és uma entidade diferente da consciência”. Portanto, a não dualidade, representada pela palavra *advaita* em sânscrito, tem o significado de união, de que nada está separado e tudo estaria, então, unido na forma de consciência. Tadeu afirma que

o que o Vedanta faz é resolver uma equação o tempo inteiro. O que é uma equação? Uma equação é aquilo que apesar da aparente diferença, os dois lados são iguais. O que o Vedanta faz é isso: eu, o sujeito, é igual a consciência. O indivíduo, jiva, é igual à atma. Essa é a equação que Vedanta resolve. Que tu és atma, é uma equação. Porque existe jiva, o indivíduo, existe um sinal no meio de igual e do outro lado

⁹ | Veda-anta (anta – fim, parte final) são as Upanishads.

¹⁰ | *Samsara* é a vida de altos e baixos, de ação e conquistas, alegrias e tristezas, satisfações e depressões: ação para repetir o que se gosta, ação para evitar o que não se gosta. O *samsara* é entendido como a oscilação constante, assim como a mente está em constante oscilação.

atma. A visão do Vedanta é resolver essa equação.

A vedantina Sarah, de 36 anos, que mora no *ashram* do Swami Dayananda, em Rishikesh (Índia), há mais de três anos, explica que todo o ensinamento se baseia na explicação de textos. Portanto, esse conhecimento está baseado tanto na tradição oral quanto na relação mestre/discípulo, já que escutar é o ato primordial desse estilo tradicional de aprendizado:

Você tem que escutar o professor, o ensinamento que é passado, ele vai trabalhar através de textos, o questionamento vai ser exatamente isso, sobre o mundo, sobre a consciência e sobre o Eu. Ele vai estar trabalhando essas questões de uma forma profunda nos textos, então sempre com um texto. E esse escutar, no momento que você escuta por um tempo, você tem uma base, uma noção, uma breve compreensão do Vedanta. E daí você precisa, porque conhecimento com dúvida não é conhecimento, então esse conhecimento que você tem no primeiro momento tem várias dúvidas. Como assim, eu sou tudo, eu sou consciência? Como assim consciência? Eu tenho todas as limitações, está claro para mim que esse corpo e mente tem vários defeitos e vários problemas, então como isso é possível, Eu ser consciência, Eu ser atemporal? Porque eu vi o meu nascimento, eu escutei um nome, eu sou uma pessoa, eu vou ter um fim, a única certeza que eu sei é que eu vou morrer, então como que eu posso ser atemporal? Então tudo isso são questões que vão surgindo e que você tem que clarificar, então tem esse momento de você questionar, e estudar.

Um aspecto que ela comenta é a respeito da incorporação do Vedanta: no momento em que ele é mais necessário, “ele desaparece”, e é nesse momento que ela diz ser importante trazê-lo para seu cotidiano. A princípio isso exigiria um esforço do praticante, mas, após um tempo, passaria a ser “natural”, que é entendido como o momento em que a compreensão acontece.

Max Müller (2007) indica que, se toda a escrita dos Vedas fosse perdida, poderíamos recuperá-la integralmente da memória de estudantes, cujo aprendizado é transmitido oralmente por seu guru; isso significa que o aprendizado é conduzido de forma estritamente disciplinada. Essa disciplina é o que faz o Vedanta se diferenciar da filosofia, na medida em que o indivíduo tem que trazer o conhecimento para sua vida.

A entrevistada Sarah explica que a presença do professor é fundamental, e que ele tem um papel essencial, pois não existe estudo do Vedanta sozinho, ou seja, apesar de reconhecer que a leitura de livros sobre o conhecimento é algo que contribui para o processo de aprendizado, ela não é incentivada sem a explicação de um mestre. Para Sarah, a maior transformação em sua vida foi manter a relação com o mestre nesse estudo tradicional:

you e o mestre, o mestre canta o mantra, você repete o mantra, você tem que decorar, você tem que estudar o sânscrito, acordar cedo, fazer trabalho voluntário para o professor, toda essa disciplina, toda essa bagagem cultural não tinha no Brasil, então aqui isso foi realmente um aprendizado.

A ideia de receber o ensinamento de um mestre é altamente valorizada¹¹ nessa tradição. Nas palavras de Sri Swami Tapovanji Maharaj (2001), um aspirante espiritual progride mais facilmente na companhia de pessoas que já realizaram a verdade ou estão constantemente tentando realizá-la. Segundo Weber (1958: 156), os laços de devoção que vinculam um sagrado professor e conselheiro espiritual, o *guru*, a seus estudantes, eram, na Índia antiga, “tão extraordinariamente fortes” que essas relações serviram de base para quase todas as organizações religiosas.

11 | Essa é também a definição de *satsanga* (*sat* – bom, sábio, *sanga* – estar junto).

O ensinamento que recebemos na infância, explica Sarah, é sobre “aquela divisão”: a pessoa e o objeto. Ela esclarece que a pessoa “vai criando conceitos” e que, dessa forma, o papel do professor é estar reavaliando esses conceitos, de forma a mostrar o que na verdade seria o Eu. Tadeu descreve como chegou à conclusão do que é *satyam*, existência: “a gente está conversando, eu sou o sujeito e a Cecilia é o objeto com quem estou me relacionando, portanto, dualidade. Sempre que existir sujeito e um objeto, a dualidade existe”. O que significa que não se pode negar a dualidade, ou seja, entendê-la como inexistente, mas ao mesmo tempo não se pode dizer que ela é real. Ele indica que tudo aquilo que, para existir, toma emprestado sua substância de alguma outra coisa, não se pode considerar real de forma absoluta. Ele dá um exemplo:

eu estou usando essa blusa, ela tem um peso, uma forma, uma cor, então não posso dizer que ela é inexistente, no entanto, se eu questiono a realidade dela, o que eu vou saber? Isso aqui é real? Ela tem uma existência independente?

A resposta é não, pois a blusa é feita de tecido, e se removermos o tecido, a blusa não existe. Nesse caso, considera-se a existência dela “dependente”, *mithya*¹².

Em contraposição, Tadeu indica que *atma* é *satyam*, e que *satyam* é tudo aquilo cuja existência independe de uma substância para existir. Em suas palavras: “*satyam* é autoevidente, e essa revelação é a essência una de todas as coisas, é aquilo que empresta sua substância para a existência dos demais, mas os demais dependem da existência dela”. Como exemplo, ele cita que “tu és *atma*, mas *atma* não és tu, porque a tua existência depende da substância de *atma*, mas *atma* vive independente de ti, e essa seria a não dualidade”.

12 | Segundo Tadeu, “*mithya* é tudo aquilo que para existir toma sua existência emprestada de alguma outra coisa”.

Durante minha vivência no curso de Vedanta, aprendi que Brahman está presente na forma de consciência. Nós, os indivíduos, temos consciência, que se chama *atma*, que na verdade é Brahman. Brahman quer dizer “o Todo, o Absoluto”, e *atma* quer dizer Eu. O Advaita Vedanta ensina que Brahman (consciência) é igual à *atma*.

Tadeu indica que o Vedanta é “impessoal e imparcial”, e que as pessoas vivem os princípios do conhecimento, independente de seus estilos de vida. Em suas palavras: “é como tu te relacionas contigo mesmo, com esse mundo completamente distinto, diverso dos teus desejos, ambições e fantasias; tu vives de uma maneira mais objetiva, prática; tu não impões características nas pessoas que elas não têm; tu sabes o que é fantasia e o que é realidade”. Ao que tudo indica, o estudo do Vedanta se transformou em um projeto que o leva a construir uma visão particular do mundo.

Do ponto de vista “nativo”, o Vedanta não é entendido como filosofia, apesar de fazer os mesmos questionamentos que a filosofia (quem sou eu? O que é o mundo? E o que é Deus?), já que são os principais aspectos discutidos em ambos. O que parece diferenciar o Vedanta é a aplicabilidade do ensinamento ao dia a dia e, acima de tudo, o fato de o ensinamento se tornar uma verdade essencial para os adeptos. A professora Gloria enfatiza que Vedanta consiste em um conjunto de textos e discussões sobre o autoconhecimento e tópicos relacionados. No entanto, resalto que essa questão é alvo de controvérsias. Pelo que entendi, Vedanta não seria uma religião, e poderia ser visto mais como uma filosofia do que religião – mas com uma diferença¹³. A filosofia a que se refere, como sugiro, aponta para o processo de desenvolvimento da espiritualidade entendido como projeto – uma visão de mundo que produz novos sentidos e valores na vida dos indivíduos¹⁴. As experiências e práticas desses indivíduos, com base no estudo do autoconhecimento, geram uma mudança, uma transformação que passa a dar sentido a suas vidas.

Gilberto Velho (2013: 106) explica que nas sociedades onde o desenvolvimento de ideologias individualistas¹⁵ é mais acentuado, as pessoas, ao possuírem múltiplos papéis, inventam projetos, que são tentativas sempre conscientes de “dar um sentido ou uma coerência a essa experiência fragmentadora”. Esses complexos projetos são elaborados dentro de um “campo de possibilidades”, localizado historicamente e culturalmente, levando em conta a própria noção de indivíduo como os “temas, prioridades e paradigmas culturais existentes” (2013: 21). Em vista disso, o autor observa que o projeto existe como negociação da realidade, como “meio de comunicação, como maneira de expressar, articular interesses, objetivos, sentimentos, aspirações *para o mundo*”; é dessa perspectiva que entendo o projeto, assim cunhado por Velho, como algo dinâmico e sempre reelaborado, já que ele reorganiza a memória do ator ao proporcionar novos significados e sentidos.

Dessa forma, proponho pensar a trajetória dos interlocutores aqui descrita como tornando-se sujeita a constantes revisões e reinterpretações, já que suas experiências e práticas, com base no estudo do autoconhecimento, suscitam uma transformação que passa a dar sentido a suas vidas. Entendo, portanto, os projetos dos interlocutores observados como elaborados e construídos em função do ethos vedantino, de suas experiências socioculturais, códigos, vivências e das interações aqui interpretadas.

13 | A palavra filosofia deve ser entendida aqui em seu sentido etimológico: “estudo dos problemas fundamentais”, e poderia dizer que é a palavra em nossa língua que mais se aproxima do que os entrevistados entendem por Vedanta.

14 | Ver: Carneiro (2003).

15 | O individualismo como ideologia é entendido por Roberto DaMatta como “uma instituição central e normativa”, um valor central nas civilizações ocidentais, nas quais esse indivíduo, dotado de uma independência e autonomia sem paralelo, é postulado “como sendo maior (e mais inclusivo) do que a sociedade da qual ele é parte” (DaMatta, 2000: 10).

PROJETO E TRAJETÓRIAS VEDANTINAS

Conversando com os interlocutores, percebi que aprender sua filosofia era o que estava por trás do que observo como busca espiritual: os caminhos e trajetórias dessas pessoas que as levaram à Índia e a encontrar o Vedanta (ainda que inconsciente para alguns). Isso fica claro no seguinte relato de Sarah:

Na verdade, eu sempre gostei muito de filosofia, então todas essas perguntas, o que eu estou fazendo aqui, qual a razão de eu estar no mundo, qual o meu papel na vida, qual meu papel em relação à sociedade, e assim tudo, não só esses questionamentos, mas o que é essa sociedade hoje, essa sociedade que você vive e não tem exatamente um rumo. Se você olha bem objetivamente para o mundo, está todo mundo correndo, feito louco, malhando, ainda mais no Brasil que tudo é corpo, e buscando algo que, na verdade, ninguém sabe o que é exatamente. Então uma direção, um rumo, uma meta, eu nunca consegui encontrar no Brasil. Lógico, teve o pessoal do yoga que eu tive um certo relacionamento, mas então isso não estava claro para mim. Então para você estar vivendo sem rumo, parece uma jornada de olho fechado, assim, andando sem direção. Para mim, não fazia o menor sentido. Então eu sempre questioneei desde pequena, desde os onze anos eu questionava, qual que é a razão de viver? [...] Na faculdade quando eu entrei, eu tinha dezoito anos, daí foi a filosofia junto com o yoga que eu encontrei, e daí foi a solução. A solução assim para tudo. Realmente eu descobri que, na verdade, a sociedade que a gente chama aqui de samsara, que é uma sociedade que está dormente, que realmente não percebeu que essa felicidade, que a todo momento eles estão buscando em coisas materiais, não vai chegar à meta que é a felicidade absoluta, que é o que eles estão buscando. E aí isso ficou claro para mim e foi quando eu comecei a estudar mais e encontrei o Vedanta.

A busca pelo sentido da vida a fez questionar a sociedade, a qual passou a enxergar como um ser “dormente”, mas também a fez encontrar sua verdade— a filosofia que, junto ao yoga, acabou se tornando sua filosofia de vida. Questionei o que a impulsionava a seguir esse caminho e ela indicou que era o entendimento de quem, de fato, era:

O Vedanta fala, então não sou corpo e não sou mente, ou sou corpo e sou mente, mas sou mais. Então o que de fato é esse Eu? O que é esse mundo? Qual a razão de estar nesse mundo? Então, essa questão filosófica mesmo era o que eu queria ter muito claro. Então, assim, está claro qual é o papel, porque essa vida. E também o Absoluto, você fala, o Eu é nada mais do que o Absoluto. Então se eu sou o Absoluto e esse Absoluto é Um, por que eu vejo toda essa dualidade? Vários problemas, então tudo isso eu queria ter claro, entender claramente o que é esse Eu. Atemporal, que é o Eu. E se é o Eu, eu tenho que saber por que sou Eu, então essa compreensão, essa clareza é o que eu buscava.

Ela explica que encontrou respostas no Vedanta pois, ao escutar esse ensina-

mento, percebeu que suas dúvidas tinham se esclarecido; esse conhecimento era lógico e fazia sentido para ela. Ou seja, ela reconheceu que suas perguntas tinham sido respondidas “de uma forma adequada, racional e coerente”. Ao se dedicar ao estudo do Vedanta, muitos questionamentos foram surgindo e, com o tempo, isso passou a ser seu projeto, levando-a a mudar não só de país, mas de vida¹⁶. Sarah descreve, em resumo, sua trajetória pessoal:

Eu sempre me senti um ET no Brasil¹⁷, sempre diferente dos outros, nunca me senti, é estranho, mas nunca me senti em casa, estando em casa. Então, quando eu cheguei aqui [na Índia], todo mundo me falava do choque, “choque cultural”, que quando você chega... E não senti nenhum choque, fiquei chocada que não tive choque. E para mim foi um encontro maravilhoso, adorei tudo, e me senti pela primeira vez... Sabe quando você fala, “nossa, estou em casa”, cheguei em casa?

Sarah conta que após a conclusão do curso de Vedanta, de três anos na Índia, voltou ao Brasil com a intenção de ensinar. Ela ministrou cursos e workshops sobre Vedanta, mantras, *puja*, sânscrito e meditação, em São Paulo e Campinas. E depois, no momento de nossa entrevista, estava de volta à Índia por mais alguns anos para continuar aprofundando seus estudos de Vedanta. Sua trajetória remete à questão do choque cultural invertido, que é quando, após permanecer na Índia por um longo período (como no caso de Sarah), o “voltar” a sua vida cotidiana, ou apenas pensar como ela será ao voltar da Índia, traz um sentimento de desespero ou até de medo por parte de alguns, como sugere Pekka Mustonen (2006). Ao entrevistar um viajante na Índia, Mustonen argumenta que, para ele, a mudança de vida foi tão extraordinária que voltar para casa seria difícil, se não impossível; ou seja, voltar para casa da *liminoid* sagrada seria um processo mais longo do que, por exemplo, para um turista permanecendo uma ou duas semanas de férias. Neste caso, é possível, afirma o autor, que sua “iluminação” possa ter mudado permanentemente suas motivações e valores.

É no sentido descrito por Roy Wagner (2010: 57) de que tornar o estranho familiar sempre torna o familiar um pouco estranho (e quanto mais familiar se torna o estranho, ainda mais estranho parecerá o familiar) que entendo o voltar para casa sendo considerado por muitos um desafio, talvez pelo simples fato de suas transformações terem sido expressivas, tendo um significado de deslocamento sociocultural. É também o momento de confrontar questões que se transformam internamente e que terão que mudar em suas vidas, ao menos em termos de perspectiva, quer dizer, voltar teria o significado de perceber objetos, situações e até cosmovisões que passam a ganhar novos sentidos.

Sarah considera o ato de ensinar constituindo parte fundamental do processo de incorporação, já que é nesse momento que a pessoa se dá conta de questões que precisam ser aprofundadas. Segundo ela, ensinar é fundamental porque

16 | Aprofundo o debate sobre a relação entre projeto e busca pelo sentido da vida em: Bastos (2018).

17 | Este depoimento remete ao conceito de identidades “nômades” ou “expatriadas”. D’Andrea (2006: 99) considera os “nômades globais” como “pessoas deslocadas” com “mentes deslocadas”, que tendem a rejeitar suas terras natais tanto espacialmente quanto afetivamente, por meio de um etnocentrismo reverso. Deleuze e Guattari (1987), por sua vez, entendem o nomadismo como referindo-se a um estilo de pensamento crítico que busca expor e superar a lógica sedentária do Estado, da ciência e da civilização.

é onde você vê as tuas partes que você precisa trabalhar mais, os defeitos de compreensão que você tem. E também quando você está falando alguma coisa, fala de atitudes, de valores, e se você falar e não seguir aquilo, fica aquele peso na consciência.

Ela diz que ensinar faz com que esteja bem “centrada naquilo, fazendo realmente um esforço para estar seguindo exatamente o que está falando”. Estudar um texto, então, implica em uma atitude bem diferente de ensinar o mesmo texto, já que, ao ensiná-lo, ele ficaria solidificado ou incorporado.

Procuro abordar, então, o cotidiano dos interlocutores para compreender a rotina de um vedantino. Sarah descreve: “É uma vida simples, não tenho um casa-rão, tenho um quarto, moro no *ashram*. E não é que eu compre tudo o que eu quero, coma tudo o que eu quero, não. Então, para essa vida simples, e a vida na Índia, você precisa pouco”. Para ela, seu trabalho (dar aula no Brasil) é a única coisa que gosta e consegue fazer “de coração” e, ao ensinar, ela consegue dinheiro suficiente para viver o tipo de vida que deseja. Sua vida, do meu ponto de vista, é quase a de um renunciante, no sentido tradicional do termo, alguém que abandonou a vida secular a fim de se dedicar completamente ao conhecimento. Entendo que vida de *ashram* é uma vida de renúncia, pois a pessoa está “fora da sociedade”. No caso de Sarah, ela vive para aprender e ensina para sobreviver.

Segundo Dumont (1992), o renunciante é considerado um indivíduo “fora-do-mundo”, isto é, alguém que “transcendeu a sociedade”. O autor lembra que o renunciante – algo importante para o nosso propósito – transformou a renúncia em um ato interno: a renúncia passa a estar “dentro” da pessoa e não na ação de praticar austeridades. Esse tipo de renúncia envolve, no caso dos interlocutores desta pesquisa, a tentativa constante de se levar uma “vida de yoga”¹⁸ (categoria “nativa”).

Outros informantes explicam que a vida em um *ashram* é difícil, requer acordar cedo, estudar o dia inteiro e dormir tarde. De acordo com o entrevistado Hugo, de 33 anos, que morou no *ashram* do Swami Dayananda estudando Vedanta no curso de três anos, o cotidiano de um *ashram* é bastante intenso: tem várias aulas durante o dia, e todas as aulas requerem a atenção total do aluno, por serem assuntos que “mexem muito com você, são questões existenciais”. Tadeu acrescenta:

É um estilo de vida totalmente diferente. É uma vida bonita, super disciplinada, pelo menos na nossa tradição. Tu acordas às quatro e meia da manhã todo dia, vai para o templo às cinco da manhã, aí tem meditação, tem aula, Upanishads, sânscrito, canto védico, cultura védica, aí tu lês sobre literatura. É uma vida super organizada, disciplinada, reclusa, porque tu saís da aula, tu ficas quase que naturalmente contemplativo, porque tu és exposto a um corpo de conhecimento até então totalmente desconhecido, no entanto relevante, bonito e profundo; a pessoa fica... E aí gradualmente ela entra no ritmo, porque é puxado, os dias de quatro e meia ou cinco da manhã até nove e meia, dez da noite, é puxado,

18 | Viver uma vida de yoga significa desenvolver certas qualidades “entendidas como espirituais, que se tornam bastante valorizadas, tais como ser simples, ter calma e, acima de tudo, discernimento, no sentido de saber qual atitude estaria de acordo com o *dharma* (fazer sempre o que é *correto* ou *adequado* em cada situação, ou o que seria o dever de cada um). Yoga, para o grupo, significa unir-se, integrar a mente com as ações: o que se pensa deve estar integrado ao que se fala e a como se age. Viver uma vida de yoga é tentar realizar este exercício a cada momento” (Bastos, 2018).

mas ela entra naquilo e o tempo passa, quando ela se dá conta ela sai dali, interage com outras pessoas, ela começa a ver o mundo de outra maneira, interagir com as pessoas de outra maneira, o que antes era importante acaba sendo irrelevante.

Percebe-se que a vida em um *ashram* é reclusa, e pode ser entendida como estar na liminaridade, em um tempo no qual a vida da pessoa está em suspenso e, quando deixa o *ashram*, ela volta a viver sua vida “normal”, mas de certa forma transformada¹⁹. Tadeu relata algumas transformações: “as mudanças que o acesso ao conhecimento causou na minha personalidade, na maneira de ver o mundo, são enormes, grandiosas, foi uma metanoia, uma mudança fundamental na maneira de viver”. O conhecimento lhe proporcionou mais liberdade e tranquilidade devido à compreensão de como “o todo” funciona, o que significa que a “ânsia” de querer mudar o mundo para que este se adapte às suas ambições, desejos e fantasias quase que “desapareceu”. A transformação por que passou é evidente, uma mudança não apenas de estilo de vida – de dormir e acordar cedo, de se tornar vegetariano, de aprender outra língua (o sânscrito), de praticar exercícios espirituais como meditação e yoga, de viver sob a autoridade de um guru²⁰, entre outros – mas de visão de mundo.

19 | Ver: Turner (1974).

20 | Ver: Vallverdu (1999: 68).

O seguinte relato de Hugo descreve uma mudança significativa.

Vedanta é isso, estar falando sobre a verdade do indivíduo, em relação à verdade do todo (...). E para isso você também trata de assuntos que lidam com valores: como você lida com o mundo? Qual a sua forma de se relacionar com o mundo? Onde você vê a felicidade? Onde você projeta a felicidade? Onde você busca a satisfação e autorreconhecimento? Todos os conceitos que sempre foram conceitos aceitos ou naturalmente vistos como verdadeiros são aos poucos questionados, e você vê de alguma outra forma, você começa a ver um outro ângulo que não era visto, então você começa a questionar toda a sua vida, tudo que você sempre achou que era verdade, toda a sua forma de lidar com o mundo começa a ser questionada. Quais são seus objetivos? Qual a sua intenção em relação ao mundo? E tudo isso começa a ser questionado e existe um total redirecionamento em todas as áreas da sua vida. E realmente é uma mudança de paradigmas, você realmente está lidando com algo que é uma verdade, mas que no nível relativo transforma totalmente a sua vida.

Peter Berger (1972) lembra que é a sociedade em que vivemos que fornece nossos valores, lógica e o acervo de informação (ou desinformação) que constitui nosso conhecimento, e que são raras as pessoas que estão em condições de reavaliar o que lhes foi imposto, “e mesmo essas apenas em relação a fragmentos dessa cosmovisão”, ou seja, elas não sentem necessidade de reavaliação “porque a cosmovisão em que foram socializadas lhes parece óbvia”; uma vez que essa cosmovisão também será considerada assim por quase todos os membros de sua própria sociedade, ela ratifica-se, valida-se – a “prova” disto estaria na experiência reiterada de

outros que também a tomam como algo natural, assentado (1972: 132).

Ao nos afastarmos de nossas rotinas corriqueiras, existe a possibilidade de confrontar a condição humana sem “mistificações consoladoras”, o que não significa que apenas o marginal ou o rebelde possam ser “autênticos”, já que Berger (1972: 166) indica que liberdade pressupõe certa “liberação de consciência” ou, ainda, que nenhuma possibilidade de liberdade poderia se concretizar se nós continuamos a pressupor que o “mundo aprovado” da sociedade seria o único existente.

Para o entrevistado Hugo, o fato de a pessoa questionar “toda a sua vida” faz com que “tudo” seja questionado, desde como ela vê sua vida até como lida com o fato de que tudo o que era “verdade” não é mais, enfim, existiria uma “mudança de paradigmas”, uma mudança que leva à reavaliação até de seus sentimentos, como inveja e ciúme.

Então, se eu busco saber que eu sou livre de limitações, não faz sentido ser egoísta, não faz sentido ser desonesto, então todas essas possibilidades começam a ser questionadas: a possibilidade de comportamento, de atitudes e sentimentos, a inveja, o ciúme, todos esses sentimentos que são naturais do ser humano, que vêm naturalmente, na verdade têm natureza oposta à natureza essencial; eles vêm naturalmente porque fazem parte das possibilidades de manifestação na mente, para cada indivíduo, mas todos esses sentimentos têm uma natureza oposta ao que é essa liberdade, liberdade de limitação.

Hugo indica que, ao se tornar consciente desse conhecimento, a pessoa “cresce” espiritualmente e passa a adotar um novo estilo de vida, que é mais adequado ao ensinamento recebido e ao seu papel na sociedade (seu *dharma*).

Para mim, esse crescimento gradativo é visível, essa escolha por crescer, essa escolha por fazer o que é adequado a cada momento, e buscar estar em harmonia é algo muito importante. É claro que é algo que é aos poucos, existem tendências que estão enraizadas muito fundo nos padrões de vida, de comportamento, e então essas tendências vêm à tona e a gente tem que olhar para elas. A gente vai trabalhando e aos poucos a gente vai aprendendo e se lapidando. Não tem mágica, é um processo árduo, não digo doloroso, mas é um processo que envolve muita dedicação e muito “abrir mão”, você tem que abrir mão de muita coisa que, na verdade, depois de um tempo e aos poucos, passa a ser fácil em alguns pontos e, em outros pontos, continua sendo difícil.

Chegar ao ponto de manifestar ou agir de acordo com o *dharma* não quer dizer que a pessoa não tenha pensamentos ou tendências que são “contrárias” ao *dharma*, mas que ela tenta manifestar apenas o que é o *dharma*. Dessa perspectiva, a pessoa conseguiria resolver mentalmente essas tendências, por mais difícil que seja, antes de manifestá-las. “Ao menos no plano físico”, diz Hugo, “você manifesta o que é o *dharma*, pelo menos existe essa intenção e, quando ela é forte, começa a prevalecer; esse tipo de padrão de atitudes e comportamentos começa a prevalecer”. Ele explica

ser um processo que terá a duração de uma vida.

Uma pista interpretativa para a compreensão do ethos vedantino encontra-se no conceito de tecnologias de si, cunhado por Foucault (2004: 323-324), que as entende como a efetuação de certas operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modos de ser para transformá-los com a intenção de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade, o que implicaria treinamento e transformação dos indivíduos para a aquisição de certas habilidades e atitudes. Compreendo, com isso, que além da visível transformação em seus corpos, o que se transforma na adoção de um estilo de vida vedantino seja certa visão de mundo ou maneira de pensar: uma percepção e entendimento da “suficiência” em si mesmo, seja no quesito autonomia meditativa, seja filosófica ou teologicamente através do entendimento do *self* como consciência.

TRANSFORMAÇÕES DE COSMOVISÃO E ESTILO DE VIDA

Uma das mudanças apontadas por todos os adeptos do Vedanta é a tendência a se tornar vegetariano. De acordo com Hugo, algumas culturas estão mais adaptadas aos valores que seriam “intrínsecos” ou “universais” ao ser humano. Ele cita o exemplo do vegetarianismo, que seria algo “natural” para os hindus, pelo fato de grande parte ser vegetariano, já que as escrituras, afirma ele, têm como mandamento não comer carne. Existem algumas controvérsias no sentido de algumas castas poderem comer carne mas, para Hugo, o mandamento das escrituras diz que não se deve comer carne; e isso, como sugere, “seria um valor pela não violência que muda a estrutura da sociedade, que muda toda a forma de se ver o mundo”.

A sacralidade da vaca e sua proibição absoluta de matá-la, segundo Weber (1958: 27), pode ser considerada entre os “princípios substantivos” do hinduísmo ao fazer parte do *dharma* universal hindu. Weber acrescenta que quem não aceita isso como efetivo não seria um hindu. Essa questão parece relevante quando percebermos que ela faz parte de uma “ideologia” hindu e, dessa forma, nos deparamos com um “universo vegetariano”, denomina Dumont (1992: 321), no qual “o fato de comer carne é para os homens um sinal de impureza, de inferioridade, e parece excluir os atributos da divindade”. O vegetarianismo “se impôs à sociedade hindu a partir das seitas de renunciantes”, pois “se integrava muito bem nas ideias sobre o puro e o impuro” e é nesse sentido que Dumont (1992: 205) afirma que “comer carne, para o hindu vegetariano, é comer cadáver”. Sendo assim, o autor explica que o vegetarianismo era “funcional” e se tornou um “traço bramânico fundamental” e, com isso, foi uma ideologia que acabou se impondo a “toda a população hindu como forma superior da alimentação e constitui, na Índia contemporânea, uma das normas essenciais relativas à alimentação e ao estatuto” (Dumont, 1992: 202).

Alguns entrevistados indicam que a relação entre os homens e os animais muda com a experiência de viver na Índia e se tornar vegetariano. Tadeu, ao descrever Rishikesh, o pacífico local onde mora, propõe que a relação de paz entre os homens e os animais seria o que expande “o círculo de vivência humana”.

Rishikesh é um lugar bonito, tem muito animal na rua, muita vaca, muito touro, macaco, cabra. É fantástica essa possibilidade de a pessoa andar na rua e encontrar animais. Ela gradualmente, quase que inconscientemente, expande o círculo de vivência humana. Nós vivemos em uma sociedade onde o animal, ou ele vive selvagem no meio do campo e não visto pela maioria das pessoas ou se a pessoa quer ver um animal, vai ao zoológico, então existe essa distância homem-animal, o que faz com que muitos homens comam os animais. Essa possibilidade de vê-los e estar cotidianamente observando, tu vêes o ciclo, não é? Tu vêes a vaca, o boi, o terneirinho, aí se dá conta que o que tu estás comendo um dia foi um bebê também. Então ela auxilia um processo de percepção da realidade completamente diferente, onde não existe muita diferença entre o ser humano e o animal. E a pessoa acaba se dando conta que existem muitas características que são comuns. A procriação é comum, o medo é comum [...], a necessidade de alimentação, a necessidade de descanso, a anatomia é parecida, a fisiologia é parecida. Como que eu sei? Porque eles fazem testes no porco, se funcionar no porco funciona no homem. Por quê? Porque a anatomia e a fisiologia são muito parecidas. Então isso vai mudando a maneira como a gente se relaciona com o mundo ao nosso redor, auxilia dramaticamente.

Questiono sobre a razão pela qual a pessoa se “tornar vegetariana” estaria de acordo com os ensinamentos do Vedanta e, segundo Tadeu, “o real conhecimento sobre o assunto faz com que a pessoa não tome certas decisões”, o que significa que, se ela tem um valor, *ahimsa*, não violência, que ele traduz como “viver causando o menor distúrbio possível no meio ambiente”, a pessoa se torna vegetariana, porque entende que, “dentro dessa cadeia alimentar, ela estará causando menos distúrbio comendo o que vem da natureza”. Ele acrescenta que “a natureza da vaca não é crescer para se tornar bife, não é?”

Ahimsa também se relaciona ao sacrifício “interior”, explica Dumont (1992: 204):

O termo *ahimsa*, e um certo constrangimento diante da morte de um ser vivo, já aparece no Veda, onde pode tratar-se apenas da ambivalência do ato sacrificial. Mais claras são algumas passagens da Chandogya Upanishad: “o homem sábio não causa nenhum mal às criaturas, exceto no caso de ritos sagrados...”. A *ahimsa* e quatro outras qualidades são a recompensa do sacrifício interior, que tende a substituir o sacrifício védico no nível do pensamento de quem está em vias de se tornar um renunciante.

Hugo explica o conceito de *ahimsa* relacionado ao que chama de “troca” no ciclo da vida e não uma escolha baseada “na saúde ou na dieta”, mas em uma “apreciação” do que seria “correto”, aquilo que se deve fazer. Essa apreciação proporcionou

uma mudança em sua cosmovisão ao fazer com que ele adotasse um novo ethos, nova estrutura do que deve ou não fazer, que está baseada, como propõe, “em um entendimento de que um ser vivo, um animal, algo que tem valor pela própria vida, que tem um estímulo de fugir pela vida, ele está sofrendo uma violência”. A relativização aparece em sua narrativa quando diz também existir violência em cortar plantas, mas “existe uma ordem que a gente pode apreciar que mostra que somos feitos para esse tipo de alimento; o nosso corpo precisa de alimento; então é uma troca, ao mesmo tempo em que a gente se alimenta de vegetais, legumes, frutas, o nosso corpo vai servir de alimento para eles”, que é entendido como um ciclo que não apresenta um sentido de “destruição”.

O que os entrevistados descrevem sobre o ensinamento do Vedanta é bastante complexo e abrange vários conceitos e valores. Assim como o ato de “tornar-se vegetariano”, existem diversas mudanças de atitudes – como a não reação (que deve ser entendida como agir de forma consciente e não impulsivamente) e a apreciação da ordem cósmica²¹, por exemplo – e de visão de mundo. No entanto, não cabe no escopo deste artigo descrevê-las integralmente; o importante aqui foi destacar a existência e o significado de algumas dessas transformações. Ainda que se entenda que qualquer cosmologia seja total, Viveiros de Castro supõe que não seja possível pensar tudo o que existe, “daí não se segue que toda cosmologia pensa tudo o que há sob a categoria da totalidade, isto é, que ponha um Todo como o ‘correlato objetivo’ de sua própria exaustividade virtual” (Viveiros de Castro, 2001: 22 apud Duarte, 2017).

21 | AComo explicado em Bastos (2019a).

Duarte (2017: 745) observa, na teoria dumontinana, que um valor nunca é homogêneo e linearmente dominante, mas que sua primazia se dá a partir de “desafios de combinação com outros valores” e, mesmo sendo aquele um valor dominante, ele lembra que o dinamismo seria inerente à vida social. Concebo, dessa perspectiva, a categoria valor, principalmente em relação a *ahimsa*, em referência à dimensão ética das experiências dos interlocutores, na qual predomina a junção entre pensamento e ação, de forma que um valor ou uma “ideia valor” seja “uma representação de definida relevância comportamental, comprometida com a intervenção no mundo interpessoal” tratando-se assim da maneira pela qual “as pessoas buscam viver de maneira correta” (Duarte, 2017: 747). Essa dimensão parece consistir em um domínio apropriado pelos interlocutores e a partir do qual constituem-se como seres conscientes tanto da preeminência da ética em suas cosmovisões quanto dos projetos que se definem a medida em que incorporam esses valores.

Penso que o que os interlocutores se propõem adotar, como ethos, é a construção de um novo hábito através da repetição da disciplina, de práticas espirituais como yoga e meditação e de observação de suas próprias atitudes como forma de autoconhecimento. Através da padronização do comportamento e do treinamento sistemático, o indivíduo se torna psicologicamente motivado a vivenciar um novo

estilo de vida, o qual Valantasis (2002: 548) chama de “performance”²², que consiste em técnicas aprendidas e repetidos comportamentos e atividades, cuja reprodução faz com que o indivíduo as domine até que se tornem algo “natural” para ele; ao mesmo tempo, a performance inclui um elemento de intencionalidade, indica Valantasis, em que os hábitos são mais que meras repetições ou imitações de comportamento, mas deslocam a atenção de si para uma maior arena de referência.

Considero, portanto, que o conjunto de práticas e atitudes vedantinas constitui um *habitus* no sentido que Bourdieu deu ao termo para explicar um “sistema de disposições duráveis e transponíveis” que informam o comportamento diário; tendências a pensar e agir de certa maneira “natural” e evidente e que funciona como uma matriz de percepções, apreciações e ações (Bourdieu, 1983). O ideal a ser buscado, de viver uma “vida de yoga” segundo as premissas do Vedanta, tem o comando dos sentidos e emoções como meio para a finalidade de aquisição do autoconhecimento – de conhecer suas reações às emoções – visando assim um comando de si. Observo, com isso, que esse ideal envolve viver como alguém que percebe e entende certa lógica das emoções – como a matriz de percepções, apreciações e ações de Bourdieu – e busca “lapidar” o *self* de modo a não reagir às situações que são desencadeadas pelos impulsos.

A noção de auto cultivo (ou cultivo interno), *bildung*²³, expressão do movimento romântico, baseia-se nos ideais de reforma e lapidação do indivíduo, de forma que se expresse seu *self* divino, visto pelo ideal de perfectibilidade. Percebo essa busca por dominar os impulsos (“contrários ao *dharma*”) como certa capacidade de aperfeiçoamento, elaboração e atualização interior, no sentido de cultivo reflexivo do *self*. Entendo que esse processo leva a subjetivas ressignificações de suas trajetórias e projetos, e que, mesmo implicando certamente numa forma de individualização e numa dimensão totalizante, encontra-se permeado por um ethos de busca, tanto de uma sociedade justa e ética quanto de um *self* consciente.

22 | Flood (2004: 215) entende performance como envolvendo um tipo particular de competência ou conhecimento cultural que flui através das gerações.

23 | A ideologia da *Bildung* (formação) enfatizava, segundo Duarte (2006: 19), a capacidade de autodesenvolvimento dos sujeitos, “com a ampliação de seus horizontes” consistindo numa ênfase no “renascimento” do sujeito exposto a uma conversão e “na disposição em fazer a experiência humana culminar na elaboração e atualização de sujeitos cultivados, interiormente expandidos, capazes de levar às últimas consequências o potencial de realização contido *in nuce* em todo ser humano” (Duarte, 2006: 25).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar as mudanças de ethos e visão de mundo dos vedantinos, percebo que entrar em contato com o grupo e aprender Vedanta fez com que eu experimentasse uma transformação em minha própria maneira de olhar o mundo. Durante esse meu “encontro com o outro”, busquei, “além de olhar, ver; além de ouvir, escutar; além dos fatos, sentido” (Maluf, 1999: 70). Ao me comprometer em analisar o significado do ethos vedantino, participei, junto com eles, de um processo de busca espiritual que me levou a, algumas vezes, ter que deixar meu “eu” acadêmico de lado a fim de, através dessa imersão, poder encontrar uma “abertura” ao universo “nativo”.

Observei que um de objetivos principais dos interlocutores em ir até a Índia e estudar Vedanta era se tornar alguém que não se deixa levar por um padrão de reação, que tenta segurar os impulsos e desejos em sua mente, aceitando o que a ordem cósmica traz a ele. “Dominar a mente”, para os interlocutores, é não se associar a pensamentos de julgamentos ou “projeções” a fim de enxergar claramente o Eu que é livre, ou além, da mente, e que é a base do pensamento. Não se associando à mente, há a permanência no Eu. É desse modo que os vedantinos almejam alcançar a paz, que é entendida como a sua própria natureza.

Interpretei essa técnica de domínio da mente através do conceito de tecnologias do *self* de Foucault (2004: 323-4), no qual o desempenho de certas intervenções em seus próprios corpos, pensamentos, alma, condutas e modos de ser com o intuito de modificá-los para obter certo estado de felicidade, sabedoria, pureza, perfeição ou imortalidade implica treinamento e transformação dos sujeitos que conquistam certas atitudes e habilidades. Além da aparente modificação de seus corpos através dessas práticas, o que observei se alterar na adoção de um ethos vedantino foi sua visão de mundo e maneira de pensar, relacionadas a uma percepção da “suficiência” em si mesmo, tanto no âmbito da autonomia meditativa, quanto filosófica ou teologicamente através do entendimento do *self* como consciência.

A situação de morar na Índia, e ainda por cima em um *ashram*, foi descrita como liminar, o que os levou a se reavaliar e conscientizar de suas capacidades e qualidades. Alguns ressaltam a limitação física e o caos por que passaram, o que provocou uma sensação de “relevância”, tanto em relação ao que possuíam quanto ao propósito da vida, o que, por conseguinte, os fez amadurecer. A vivência naquele ambiente envolveu, para muitos, um tempo “extraordinário”, no qual a “falsidade” do mundo cotidiano pôde ser deixada para trás em busca de um espaço mais verdadeiro e criativo. Para alguns, uma experiência única que os levou a encontrar respostas para questões fundamentais sobre o sentido da vida, que dificilmente seriam obtidas de outra forma – como a busca pelo questionamento de formas estabelecidas de conhecimento e pela incorporação de novos valores.

Entendo que os valores vedantinos não sejam linearmente dominantes, mas sim dinâmicos, enfrentando desafios de combinação com outros valores, apesar do nítido englobamento que, mesmo claramente prevalecente, não chega a dispor de todo o campo social para si. É nesse sentido que percebo a experiência de estar na Índia como complexa e cheia de contradições, favorecendo a vivência de um processo de transformação do *self*, que envolve tanto a dimensão ética de suas experiências quanto o domínio em que suas consciências são culturalmente construídas.

As análises sobre práticas alimentares (ou “tornar-se vegetariano”) apontam para a dimensão corporal das transformações da vida espiritual. Observo que quanto mais ensinados forem seus corpos – quanto mais assimilados estiverem o conhecimento e as práticas – menos dependente da linguagem serão (Asad, 1997). É nesse

sentido que entendo as transformações dos vedantinos envolvendo um processo de deslocamento de referenciais culturais anteriores (que não parecem mais mobilizar seu “imaginário social”) em direção a novos referenciais, que passam a estar incorporados na forma de uma relação mútua entre sentido e aprendizado, tais como os “sistemas de disposições” de Bourdieu. Considero, portanto, que essa relativização de conceitos, ao transformar visões de mundo e maneiras de viver, efetua, pelo menos para alguns, uma mudança de paradigmas. Compreendo, com isso, que além da visível alteração em seus corpos, o que se transforma na adoção de um estilo de vida vedantino seja seu ethos e cosmovisão, além da aquisição de certa autonomia identitária e de negociação de significados.

Cecilia Guimarães Bastos é professora colaboradora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Participa do NEsCom – Núcleo de Estudos das Sociedades Complexas, do PPGAS da UFRJ e do NUES – Núcleo de Estudos em Espiritualidade e Saúde, do IFCH da UNICAMP. É doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ e autora do livro *Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna peregrinação*, lançado pela Editora Prismas, em 2016. Desenvolve pesquisa na área da antropologia das sociedades complexas, com ênfase na construção social da pessoa, cobrindo temas como individualismo, subjetividade, peregrinação, corporalidade, emoção, espiritualidade e comportamento.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: A autora recebeu financiamento para pesquisa de doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e para a pesquisa de pós-doutorado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal. 1993 “The construction of religion as an anthropological category”. In: ASAD, Talal. *Genealogies of religion*. London, Johns Hopkins University Press, pp. 27-54.

ASAD, Talal. 1997. “Remarks on the anthropology of the body”. In: COAKLEY, S. (org.). *Religion and the body*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 42-52.

BASTOS, Cecilia. 2016a. *Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna*

peregrinação. Curitiba, Editora Prismas.

BASTOS, Cecilia. 2016b. "Uma espiritualidade 'hindu' no Ocidente: a influência do Vedanta no contexto Nova Era". *Ciências Sociais e Religião*, v. 18, n. 24: 33-53. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.63649>

BASTOS, Cecilia. 2016c. "A construção social de uma ideia de Índia". *Novos Olhares*, v. 5, n. 2: 98-111. <https://doi.org/10.11606/issn.2238-7714.no.2016.122834>

BASTOS, Cecilia. 2017a. "Perspectivas antropológicas sobre o turismo religioso: atravessando as fronteiras do turismo e da peregrinação". *Debates do NER*, v. 18, n. 31: 307-330.

BASTOS, Cecilia. 2017b. "A busca espiritual de viajantes à Índia: filosofia e prática de um estilo de vida". *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 9, n. 27: 229-255. <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i27.32456>

BASTOS, Cecilia. 2018. "Em busca do sentido da vida: a perspectivas de estudantes de Vedanta sobre uma 'vida de yoga'". *Religião e Sociedade*, v. 38, n. 3: 218-238. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n3cap10>

BASTOS, Cecilia. 2019a. "Meditação e yoga nas camadas médias do Rio de Janeiro: análise do campo nos estudos da Bhagavad Gita". *Religare*, v. 16, n. 2: 659-691. <https://doi.org/10.22478/ufpb.1982-6605.2019v16n2.46356>

BASTOS, Cecilia. 2019b. "Devoção e yoga nas camadas médias do Rio de Janeiro: análise

do campo nos estudos da Bhagavad Gita". *Revista Antropológicas*, v. 30, n. 1: 281-306. <https://doi.org/10.51359/2525-5223.2019.241370>

BASTOS, Cecilia. 2020. "Corpo, emoção e saúde mental de praticantes de yoga e meditação". 32^a *Reunião Brasileira de Antropologia*. UERJ: Rio de Janeiro. Disponível em: <https://bit.ly/359cywY>

BASTOS, Cecilia. 2021. "Em busca de autoconhecimento e amadurecimento: narrativas de peregrinações à Índia". *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 23, n. 2: 130-148. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e71422>

BASTOS, Cecilia. 2022a. Espiritualidade, subjetividade e individualidade na vivência de praticantes de yoga e meditação. In: CARNEIRO, Sandra; TONIOL, Rodrigo; BRITO, Caroline (orgs.). *Religião e Espiritualidade: Desafios e Atravessamentos Conceituais*. Rio de Janeiro, Editora Mórula [no prelo].

BASTOS, Cecilia. 2022b. Yoga, Emotion and Behaviour: Becoming Conscious of Habitual Social Roles. *Journal of Contemporary Religion* [no prelo].

BERGER, Peter. 1972. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis, Vozes.

BOURDIEU, Pierre. 1983. *Sociologia*. São Paulo, Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 39, pp. 82-121.

CARNEIRO, Sandra. 2003. *Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DAMATTA, Roberto. 2000 "Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de

passagem e a modernidade". *Mana*, v. 6, n. 1: 7-29. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132000000100001>

D'ANDREA, Anthony. 2006. "Neo-Nomadism: A Theory of Post-Identitarian Mobility in the Global Age". *Mobilities*, v. 1, n. 1: 95-119. <https://doi.org/10.1080/17450100500489148>

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, University of Minnesota.

DUARTE, Luiz Fernando. 2006. "Formação e ensino na antropologia social: os dilemas da universalização romântica". In GROSSI, M.; TASSINARI, A.; RIAL, C. (orgs). *Ensino de antropologia no Brasil: formação, práticas disciplinares e além fronteiras*. Blumenau, Editora Nova Letra, pp. 17-36.

DUARTE, Luiz Fernando. 2017. "O valor dos valores: Louis Dumont na antropologia contemporânea". *Sociologia & Antropologia*, v. 7, n. 3: 735-772. <https://doi.org/10.1590/2238-38752017V734>

DUMONT, Louis. 1992. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

FLOOD, Gavin. 2004. *The ascetic self: Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

FOUCAULT, Michel. 2004. "Tecnologias de si, 1982". *Verve*, v. 6: 321-360.

GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC Editora.

GOLDBERG, Philip. 2010. *American Veda: from Emerson and the Beatles to yoga and meditation how Indian spirituality changed the West*. New York, Harmony Books.

MALUF, Sônia. 1999. "Antropologia, narrativas e a busca de sentido". *Horizontes Antropológicos*, v. 5, n. 12: 69-82. <https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000300005>

MAHARAJ, Sri Swami Tapovanji. 2001. *Wandering in the Himalayas*. Mumbai, Central Chinmaya Mission Trust.

MAX MÜLLER, Friedrich. 2007. *India: What Can It Teach Us? A Course of Lectures Delivered Before the University of Cambridge*. New York, Funk & Wagnalls Publishers.

MUSTONEN, Pekka. 2006. *Postmodern tourism – alternative approaches*. Tampere, Esa Print Tampere.

SCHECHNER, Richard. 2013. "Pontos de contato revisitados". In: DAWSEY, J. et al (orgs.). *Antropologia e Performance*. São Paulo, Terceiro Nome.

TURNER, Victor. 1974. *O Processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes.

VALANTASIS, Richard. 2002. "A Theory of the Social Function of Asceticism". In: WIMBUSH, V.; VALANTASIS, R. (orgs.). *Asceticism*. Oxford University Press, pp. 544-552.

VALLVERDU, Jaume. 1999. "Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna." *Alteridades*, v. 9, n. 18: 57-70.

VELHO, Gilberto. 2013. "Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana".

In: VIANNA, H.; KUSCHNIR, K.; CASTRO, C. (orgs.). Rio de Janeiro, Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2001. "GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality". In: RIVAL, L. & WHITEHEAD, N. (orgs.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press, pp. 19-43.

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

WEBER, Max. 1958. *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe, Free Press.

Recebido em 3 de março de 2020. Aceito em 18 de março de 2022.



Redes, mediadoras e domínios de cuidados na epidemia da síndrome congênita do Zika

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.187773>

Russell Parry Scott

Universidade Federal de Pernambuco | Recife, Pernambuco, Brasil
rparryscott@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2274-9859>

RESUMO

Com base de uma pesquisa etnográfica junto a mães, prestadores e gestores de serviços assistenciais de saúde e equipes pesquisa na epidemia do Zika no Brasil a partir de 2015, este trabalho apresenta a atuação de oito mulheres na mediação e formação de redes em diferentes domínios de cuidado que cruzam o ambiente emergencial. Discute o conceito de mediação como multifacetado, polissêmico e transitório ocorrendo no “saber correr atrás” (de benefícios) de atores na conexão entre domínios familiares de cuidado que se organizam por uma moral de relacionalidade cotidiana, do domínio de serviços de atendimento e gestão com uma moral de preservação do sistema de atendimento, e do domínio de pesquisadores com uma moral de conhecimento. Argumenta que a prática de mediação usa e preserva as redes no domínio do mediador, mostrando a sua conexão complementar a outro domínio através de ações específicas, expressando emoções em diferentes intensidades que contribuem à confiabilidade mútua e consecução de serviços. Exemplifica a atuação de quatro mediadoras dos serviços de atendimento e de gestão, duas de equipes de pesquisa, e duas de associações que representam as famílias. Termina realçando a importância do tempo emergencial na criação de mediação mais intensa enquanto a transitoriedade do evento da epidemia desfavorece continuidades.

PALAVRAS-CHAVE

Zika, epidemia, mediação, domínios de cuidado, transitoriedade

Networks, mediators and care domains during the zika congenital syndrome epidemic

ABSTRACT On the basis of ethnographic research with mothers, managerial and health care services and research teams during the Zika epidemic in Brazil since 2015, mediation activities of eight women in different care domains operating during the emergency situation are presented. The article discusses the concept of mediation as multifaceted, polysemic, and transitory, shown in cases of actors who “know how to go after” benefits in connections between family domains of care that are organized by a morality of everyday relationalities, managerial and professional care service domains by a morality of preservation of the service system network, and research domain, by a morality of knowledge. The practice of mediation is seen as preserving the social networks of mediators, who make complementary connections with other domains by way of specific acts, expressing emotions of different intensities which contribute to mutual confidence and the obtention of services. Examples are drawn for four mediators from the managerial and health service care, two from research teams, and two from associations that represent the families. Final considerations emphasize the importance of the time of emergency for the creation of more intense mediation, while the transient nature of the epidemic as an event is unfavorable for continuity.

KEYWORDS

Zika, epidemic, mediation, care domains, transience

INTRODUÇÃO

Durante a Epidemia do Zika no Brasil, de 2015 a 2016, houve um acionamento intenso de uma rede interconectada de mães com filhos acometidos pela Síndrome Congênita do Zika (SCZ), profissionais de saúde e pesquisadores. Como doença desconhecida com graves consequências para recém-nascidos, a SCZ favorecia que todos na rede compartilhassem espaços intersectados na busca de entender a doença em si, responder com um tratamento eficaz e cuidar dos acometidos num ambiente emergencial altamente visível e repleto de interrogações para todos. Entre os interesses da equipe de pesquisa *Etnografando cuidados* estava contribuir para um diálogo entre as mães e os profissionais de atendimento, gestores e pesquisadores e associações nessa rede. Este trabalho descreve algumas especificidades importantes para entender a rede composta em torno da doença no contexto da epidemia e explora como as ideias de mediação e de cuidados são proveitosas para compreender interações na malha multifacetada de domínios de ação de diferentes agentes na mesma.

Depois de descrever as especificidades das condições temporais de epidemias, o artigo identifica as particularidades da epidemia da Síndrome Congênita do Zika e descreve as fontes de dados da equipe de pesquisa. Em seguida, apresenta as implicações da escolha de redes, de mediação e de domínios de cuidado para organizar a descrição da interação entre os diversos agentes durante a epidemia. A parte mais etnográfica do trabalho foca mais direta e detalhadamente em oito mulheres cuja atuação a partir dos realces principais dos seus domínios de cuidado – relacionais, de atendimento, de conhecimento – envolvem práticas de mediação entre mães e políticas públicas no contexto da epidemia. O artigo encerra com considerações sobre as particularidades observadas da epidemia e da relação entre mediação e domínios de cuidados e as relações Estado-cidadão.

AS PARTICULARIDADES DA REDE DA EPIDEMIA DA SÍNDROME CONGÊNITA DO ZIKA E A PESQUISA

Um dos objetivos da pesquisa *Etnografando Cuidados*, desenvolvida desde 2015, é buscar promover interlocução entre mães e serviços e mães e pesquisadores, fundamentada na ideia de que mais diálogo pode criar maior sensibilidade entre diferentes domínios de cuidado, promovendo respostas que, mesmo em meio a tensões e desentendimentos, resultam mutuamente benéficos para todos na condição da epidemia. Antes de apresentar o uso de mediação e de cuidados para facilitar a compreensão desta interação complexa, é preciso contextualizar as especificidades da Epidemia SCZ e a atuação da equipe de pesquisa.

Qualquer epidemia cria um *efeito temporal de emergência* que acelera a intercomunicação entre atores na busca de soluções rápidas para problemas criados pela sua existência. Redes de interação anteriormente montadas para tratar saúde são acionadas, rearticuladas e transformadas com novas conexões. O ambiente se torna mais *intenso* e as *emoções* afloram e são expressas como motivadoras de dedicações extraordinárias à descoberta mútua, e em constante avaliação, de maneiras melhores de cuidar da saúde, de conhecer a doença, de fornecer tratamento e de acolher pessoas necessitadas de cuidados. Muitas informações e ações são compartilhadas na *provisoriedade*, sendo elas parciais, tentativas, transitórias, truncadas, inovadoras, desbravadoras etc. Em quase todos os casos, essa provisoriedade visa a se projetar como caminho de cuidar melhor da resposta não somente imediata à epidemia, mas também como informação a permitir práticas pós-epidêmicas que evitem a sua volta.

Enquanto mais visível local, nacional e internacionalmente e potencialmente replicável em maior escala a doença, mais recursos para apoio às respostas se avolumam em função da ameaça da sua disseminação. Quando a epidemia passa, há um retorno a uma nova rotina, tomando em conta modificações nas interações e nas práticas que possam e que não possam perdurar. Há características muito específicas da epidemia do SCZ: desconhecida, internacionalmente visível, infantil, nordestina e feminina. Primeiro está o aguçado sentido de desconhecimento da doença. Não é uma epidemia de características identificáveis que brota novamente. É inusitada. Segundo: muito rapidamente chamou a atenção. Medidas de desenvolvimento humano historicamente incluem mortalidade infantil e esta doença se manifestava em bebês exclusivamente, gerando grande preocupação sobre a atenção à reprodução humana e o desenvolvimento social, das nações periféricas e potencialmente das centrais. A declaração de emergência de saúde de importância nacional ocorreu em dezembro de 2015, poucos meses depois da primeira suspeita aparecer. Menos de três meses adiante, tornou-se de importância internacional. Um edital desenhado nacionalmente, e publicado em 2016, articulou 71 pesquisas de abordagens variadas para “combater a Zika”. E vinham multiplicando ainda mais a quantidade de equipes de pesquisa e atores das mais diversas especialidades nas redes de tratamento incentivados com um incremento grande de fontes internacionais e nacionais de financiamento, muitos sendo articulados na Rede Nacional do Zika, criada em 2016. Terceiro: houve um realce ao Nordeste brasileiro, já que a distribuição regional dos casos acompanhou condições ambientais diferenciadas à presença do mosquito vetor, e a própria identificação da patologia ocorreu em 2015 nessa região. Por fim: a síndrome se apresentou primeiro como verticalmente transmitida (de mãe que teve Zika para o filho uterino) no nascimento de um número inusitado de bebês com microcefalia. Com o acompanhamento, percebeu-se uma quantidade de outros sintomas severamente restritivos ao desenvolvimento infantil (Albuquerque

et al., 2017). Toda atuação é marcadamente entre mulheres cuidadoras por maternidade e por profissão, pois, além de focar nas mães com bebês acometidos, nas redes de atendimento à saúde materno-infantil, os profissionais são predominantemente femininos: pediatras, neuropediatras, obstetras e infectologistas. Há homens nessas especialidades. E, entre as mães, a minoria dá qualquer destaque à presença dos seus companheiros. Nem mesmo a descoberta de que também havia transmissão vertical masculina através da relação sexual com a mãe, tirou o foco das mulheres.

Na pesquisa *Etnografando cuidados*,¹ uma equipe de seis pesquisadores principais e uma dúzia de bolsistas acompanhou mães, serviços, e pesquisadores por quatro anos (2016 a 2021). A pesquisa inclui participação na vida cotidiana, com ênfase nos itinerários terapêuticos, entrevistas gravadas, elaboração de vídeos-narrativas de autoria das mães, e pesquisa documental com os grupos envolvidos. A pesquisa foi a única pesquisa antropológica entre as 71 aprovadas no edital nacional de 2016. A equipe envolvida dividiu sua atenção entre: 1) “As experiências de mulheres com filhos com a Síndrome Congênita de Zika (SCZ) e as suas articulações e desarticulações com o Estado”; e, 2) “A economia política de prevenção e resposta e as dinâmicas ao nível do Estado”. Tal organização tinha por princípio entender que para promover um diálogo entre cidadão e Estado haveria de estar por dentro das diferentes perspectivas de ação de cuidados que ocorriam a partir dos dois.

As observações, dados e narrativas apresentados neste trabalho resultam da consulta à convergência de todas as atividades de todos os pesquisadores da equipe, abrangendo 112 entrevistas transcritas, registros nos diários de pesquisa e produções visuais, compêndio de documentos e reportagens, e dezenas de publicações escritas (dissertações, teses, apresentações em anais, artigos, capítulos, livros e vídeos), sempre focando nos que se referem às agentes escolhidas para aprofundamento neste trabalho. Referimos às fontes específicas quando adequado. Mesmo tendo recebido permissão via Termos de Consentimento Livre e Esclarecido e documentos declaratórios da aceitação de identificar as pessoas entrevistadas, optamos por usar pseudônimos que protegem as suas identidades. O uso de substantivos femininos (como “as mediadoras”) realça a predominância feminina e a especificidade do grupo que escolhemos. Os substantivos masculinos coletivos tiveram a inclusão de “(as)” no final para marcar a composição mista da categoria quando não limitamos atenção apenas às mulheres.

As experiências de famílias com mulheres que pariram e/ou cuidam de um filho com a SCZ abrem um mundo de atenção redobrada às dimensões sociais das práticas reprodutivas e da oferta de cuidado no contexto de deficiência e incapacitação (Scott; Lira; Matos, 2020a; Scott; Lira, 2020; Diniz, 2007; 2016). As consequências do Zika vírus levam as pessoas afetadas e as redes de cuidadores à procura de serviços, exigindo a compreensão de doenças de sintomatologias diversas, cuidados constantes e de longa duração. As demandas extrapolam atendimento imediato,

1 | “Etnografando Cuidados e Pensando Políticas de Saúde e Gestão de Serviços para Mulheres e Seus Filhos com Distúrbios Neurológicos Relacionados com Zika em Pernambuco, Brasil” do FAGES da UFPE com apoio de CAPES (8888.130742/2016-01), CNPq (440411/2016-5) e DECIT-MS e “Action Ethnography on Care, Disability and Health Policy and Administration of Public Service for Women and Caretakers of Zika virus affected Children in Pernambuco, Brazil,- FACEPE/ Newton Fund (APQ 0553-7.03/16). Os pesquisadores são Parry Scott, Marion Teodósio de Quadros, Ana Claudia Rodrigues da Silva, Luciana Campêlo de Lira, Silvana Sobreira Matos e Fernanda Meira de Souza.

chegando a exigir também muita atenção a políticas contemplando direitos específicos das pessoas afetadas (Diniz, 2007). Na prática de elaborar itinerários terapêuticos e buscar cuidados e acolhimento (Alves, 2015; Ayres, 2009; Scott, 2021; Scott; Quadros, 2008; Scott *et. al.*, 2018) se fabricam emoções expressas por mães decorrentes da vida cotidiana e da busca por meios de vida. Tais emoções aparecem com diferentes intensidades e significados, entre quem trabalham nas práticas profissionais de atendimento e na pesquisa. Assim, além do conteúdo descritivo das práticas quando relevante, enfatizamos intensidades e emoções.

A mediação ocorre nos encontros entre famílias e Estado, incluindo experiências de prevenção e controle de vetores; de busca por saúde, e de tentativas de acessar serviços de apoio social, transporte, educação e previdência. Todas as interações ocorrem em um ambiente marcado pela primazia de estratégias reprodutivas e de cuidados de mães que descobriram a presença da SCZ durante ou depois da gravidez. Este fator favorece a presença de profissionais mulheres relacionadas com a gestão da maternidade e a dedicação a cuidados (Corrêa, 1999; Ávila, 2003; Scott, 2020a; Scavone, 2004; Tronto, 1997).

A atuação de profissionais e trabalhadores dos serviços e pesquisadores precisa se moldar de acordo com as vivências da economia política de prevenção e resposta e as dinâmicas ao nível do Estado e atores associados a ele. A SCZ/Zika teve como epicentro o estado de Pernambuco (Scott; Lira; Matos, 2020), a partir da descoberta do aumento exponencial do nascimento de bebês com distúrbios neurológicos (principal, mas não unicamente, manifestada por microcefalia). Há uma multiplicidade de pessoas cujas agendas de ação se curvam de acordo com as múltiplas demandas da organização proposta por agências municipais, estaduais e particulares em resposta às aplicações de políticas emergenciais nacionais e internacionais. Intensificam-se as práticas e o tempo dedicados aos diversos setores de prevenção, acolhimento e tratamento para os que apresentam a patologia e para os seus cuidadores (Scott, 2021a; 2020a; 2020b; Vilella; Monteiro, 2005). As práticas, o grau de colaboração e articulação entre setores, e as relações de *accountability* dos funcionários públicos, dos trabalhadores em saúde e em assistência social, e dos atores de formulação e implementação de políticas (Schraiber *et. al.*, 1999) configuram, semelhante às mães e famílias, uma comunidade profundamente afetada pela epidemia.

MEDIAÇÃO E DOMÍNIOS DE CUIDADO EM REDES DURANTE A EPIDEMIA

Inevitavelmente, o acesso dos agentes dos serviços e os pesquisadores aos recursos nos seus domínios de atuação principais fornece a eles atributos que os façam atores chaves para mães e famílias conseguirem o tratamento desejado para os filhos. Independentemente do exercício das suas funções de acordo com as regras

que orientam a sua inserção profissional nas redes de relações internas ao domínio de cuidado onde costumam trabalhar, alguns ganham notoriedade entre as mães como particularmente sensíveis às suas demandas, por meios diversos. Brotam desta relação práticas compreensíveis como a de mediação. A mediação em rede precisa ser plural e versátil, e um dos argumentos principais deste trabalho é de que essa pluralidade e versatilidade é chave para a mediação render frutos no contexto da epidemia.²

Numa coletânea de capítulos etnográficos recente intitulada *Saúde, mediações e mediadores* (Teixeira et. al., 2017), Garnelo (2017: 12-13) sintetiza o quanto o aspecto Estado-cidadão permeia os estudos, declarando que interações mediadoras são “polissêmicas, multicêntricas e hierarquizadoras” e que elucidam, na sua onipresença, “as políticas e práticas de saúde, seja focando nos modos como os poderes do Estado acionam seu aparato sanitário, seja em como as pessoas desenvolvem dimensões próprias do cuidado em suas vidas cotidianas”. É em redes que essas mediações ocorrem, ou como Luiza Garnelo (2017: 13) caracteriza, é nos “nós críticos de malhas sociais”, evocando direitos, moralidade, equidade, cidadania e políticas, todas multifacetadas.

Quando Neves se debruça sobre mediação, no contexto de movimentos sociais, enfatiza democracia e cidadania (2010: 193):

O mediador é escolhido pela *capacidade de correr atrás*. Portanto, pela habilidade no trânsito do caminho solitário, assumindo as vitórias e as derrotas; gerindo, com a sensatez esperada segundo princípios da moral do grupo que representa, os efeitos da construção da identidade correspondente aos desdobramentos da circulação em espaços sociais distintos e distanciados da base. (*Ênfase no original*).

Na epidemia, não é fácil diferenciar os que são escolhidos, ou os que se escolhem, pois a atuação conjunta na malha coletiviza a ideia de poder responder a um evento que afeta todos: a base, que seriam as mães com seus filhos com SCZ, os(as) profissionais e os(as) pesquisadores(as). O próprio contexto cria uma excepcionalidade sem nivelar os que integram as relações na rede. Continuam diferenciados, cada um cuidando do que sabe e do que pode, e, em medidas diferentes, conectando-se com o que os outros cuidam na própria rede. Quando a prática de correr atrás em “espaços sociais distintos e distanciados” é seguida de interação, pode ser descrita como mediadora.

Epidemias são passageiras, mas as redes elaboradas em torno de práticas e políticas de saúde apresentam algumas regularidades que configuram espaços sociais de atuações que se mantêm “distintos” entre si na rede. Chamo estes espaços

2 | Neste trabalho, “mediação” está tratada como imbricada à malha social cotidiana, fazendo com que as definições de áreas disciplinares que realçam a prática profissional de mediação como conciliação e pactuação se orientem por uma sistematização técnica que difere da que é tratada aqui.

de domínios de cuidado. Nesses domínios as práticas associadas a diferenciações e especializações dão realce a diferentes aspectos do “cuidar” e é nesta diferenciação que se cria a distância que habilita a mediação que possa engrossar a sensação de alcance de respostas à epidemia, gerando não somente conflitos, mas também um ambiente de cooperação e mutualidade entre os agentes.

Sucintamente, os domínios de cuidados observáveis incluem cuidados relacionais, cuidados de atendimento, e cuidados de conhecimento. No caso de uma epidemia, há um reforço à construção de bioidentidades (Rabinow, 1996; Rose, 2013), nas quais questões de práticas do cuidar se sobressaem, subdividem-se e se misturam, tornando uma divisão em domínios intersectados flexivelmente discretos, uma descrição de espaços sociais que constroem adesões identitárias enquanto guardem distância entre si e promovam interação mediadora para aproveitar mutuamente dos seus atributos intersectados.

As famílias, sobretudo as mães/cuidadoras de filhos, reconstróem identidades em um domínio de cuidados relacional constituído na vida cotidiana modificada pelos novos itinerários terapêuticos impostos pela condição do seu filho. São relações de maternidade, de parentalidade, de conjugalidade, de solidariedade durável, e as possibilidades de fornecer sustento para o grupo que costuma morar e repartir recursos juntos. Nos percursos dos itinerários, elas interagem repetidamente com o domínio de atendimento e assistência dos agentes (trabalhadores, profissionais e gestores) dos sistemas de serviços do governo e particulares nas áreas de saúde, previdência, transporte, e educação, cujos cuidados dispensados são percebidos tecnicamente como parte de um sistema que pretende fornecer os serviços que as práticas das suas instituições oferecem aos filhos, mães e suas famílias. Na epidemia de uma doença desconhecida, a urgência da descoberta das características e consequências do vírus, aproxima as mães frequentemente a pesquisadores também, cuja dedicação é de cuidar do domínio de conhecimento que orienta as práticas de atendimento com informações científicas e práticas que possam contribuir para uma vida cotidiana mais palatável para as famílias e para o fluxo regular dos serviços.

Cada um dos domínios que se espalham pela rede que interconecta todos os integrantes se diferencia ao apresentar a identidade dos seus integrantes através de práticas com narrativas de variadas intensidades e emoções sobre moralidade, equidade, cidadania e políticas, sempre tingidas pela valorização relacional, de atendimento ou de conhecimento, conforme o domínio do seu senso de pertencimento principal. Os espaços de aproximação e distanciamento durante a mediação aparecem nas concordâncias e discordâncias sobre as suas práticas intersectadas.

A capacidade de circular em vários domínios e dialogar em vários registros nasce nas redes sociais que os próprios mediadores acionam em mais que um desses domínios como elo de conexão. Assim, o mediador age através de bases ambíguas

de princípios de moral e de avaliação de ética e eficácia no processo de combinar domínios separados que dialogam entre si. Há tensões e dificuldades de inteligibilidade mútuas entre os domínios e suas morais, seus princípios de equidade, seus sentidos de cidadania e sua avaliação do alcance das políticas, mas isto não implica que o mediador seja conciliador, como comenta Rech (2017: 102) citando Eric Wolf, sobre a administração de visões conflitantes que ainda permanecem conflitantes. A mediação ocorre em processos que requerem “produção e/ou ressignificação de sentidos ao longo da rede institucional” (Rech, 2017: 104).

Rech (2017), sintetizando argumentos da coletânea sobre mediação de Nussbaumer e Ros (2011),³ argumenta que os processos de mediação são contextuais e transitórios, formados na interconexão de domínios que são conjuntos coletivos diferenciados, sendo mais viável pensá-los como redes de relações operados por indivíduos, mais do que simplesmente pelos indivíduos em si. As singularidades e divergências entre a valorização de diferentes conteúdos em cada domínio constituem, quando juntas, um emaranhado de narrativas de morais e princípios que se visibilizam em ações e práticas concretas, expressões de emoções e intensidades de dedicação, borrando fronteiras. Os diálogos ressignificam os domínios e suas conexões desigualmente. Neves, citada por Rech (2017: 110) sintetiza como estas ações de mediadores se relacionam com políticas públicas: “Por uma ação de bricolagem, pela acumulação de pequenos detalhes, eles administram acasos e elaboram respostas legítimas à ineficiência institucional e à falta de recursos”.

A importância aumentada da produção de narrativas de sucesso quando os holofotes internacionais e nacionais buscam uma resposta à emergência sanitária e a nação e suas comunidades de cidadãos e técnicos buscam referências positivas pelas suas ações, faz crescer a valorização das práticas de mediação. No caso das particularidades da epidemia do Zika, essas narrativas e práticas intensificam os seus significados quando se referem a conhecimento e desconhecimento, a prontidão e eficiência dos serviços, a práticas de mulheres mães e profissionais e a desenvolvimento humano e deficiência.

AS PRÁTICAS DAS MEDIADORAS: AÇÕES, EMOÇÕES E INTENSIDADES ENTRE DOMÍNIOS DE CUIDADO

São as mães com seus filhos, junto às pessoas que convivem com eles diariamente numa relação familiar, cujas vidas são radicalmente (re)definidas pela SCZ. Elas selecionam apoios possíveis entre os próprios familiares (outros filhos, irmãos, pai e avó, sobretudo) e seus parentes de acordo com a disponibilidade e sensibilidade à condição do filho com deficiência, quando adoece e quando não adoece. São intensivas as cobranças, próprias e alhures, do tempo e da mobilidade dedicados por

3 | Beatriz Nussbaumer e Carlos Ros organizaram a coletânea *Mediadores sociales: en la producción de prácticas y sentido de la política pública* (2011). Carla Michele Rech (2017) discute essa revisão do conceito de mediação.

ela e pelos seus próximos ao acompanhamento (Scott, 2021b; Scott; Lira, 2020). Se a busca de tratamento de saúde, aquisição de assistência, educação, renda e moradia sempre compuseram o conjunto de atividades cotidianas dessas pessoas, a epidemia sela uma prioridade à busca de saúde do(a) filho(a) para poder organizá-las. Trabalhadores, profissionais e gestores que cuidam do sistema de tratamento de saúde são agentes chaves para o seu acesso e aproveitamento do que precisam do domínio de cuidados de atendimento (Scott, 2011a; 2011b). Quando o conhecimento do problema de saúde ainda inexistente, os pesquisadores também se fazem presentes para construir o conhecimento para poder cuidar da saúde. É nestes domínios que se encontram mediadores.

As práticas de oito mulheres são descritas como casos da interação mediadora. Não é que inexistem homens que também mediam, mas a predominância feminina no campo de saúde materno-infantil e facilitação da preferência por uma construção de confiança entre mulheres em torno da valorização da maternidade fez ressaltar mulheres entre mediadoras⁴ (Scott, 2021b). Com a maioria esmagadora de mulheres: mães, prestadoras de serviços e, em menor grau, pesquisadoras, escolhemos intencionalmente mulheres, misturando critérios de reconhecimento pelas mães e de observação da nossa equipe de pesquisa sobre as relações entre as pessoas e conteúdos presentes em entrevistas. Realce é dado à esfera de saúde, mas que é entendida como articulada com assistência social, previdência, educação e moradia como fulcros nodais que frequentemente dão substância a parte daquilo que é procurado em “espaços sociais distintos e distanciados”.

A mediação entre as famílias e os profissionais de serviços pode ser feita por uma pessoa que ocupa simultaneamente um espaço nestes mesmos domínios, mas se concentra na relação negociada entre os espaços na mediação. A mediadora não é um indivíduo isolado das relações sociais internas onde circula predominantemente dentro dos seus domínios de cuidado. De fato, ao mediar, ela cria possibilidades de contribuir para o reconhecimento entre pares no seu próprio domínio. A mediadora capaz de construir interlocução “ao longo da rede institucional” toda acumula múltiplos registros que alargam as suas possibilidades de ação. No domínio relacional, as relações sociais internas são de pessoas da família, parentes, amigos e vizinhos. No domínio de atendimento, são de pessoas dos seus espaços de trabalho na prestação de serviços na área da sua especialidade. No domínio dos pesquisadores, são das pessoas das equipes de pesquisa e contatos intra e interdisciplinares que avaliam a legitimidade dos seus conhecimentos.

Das oito mulheres apresentadas, quatro ocupam destaques por trabalharem no domínio de cuidados de atendimento; duas são de equipes de pesquisa no domínio do conhecimento; e duas são mães de crianças com deficiência que formaram associações para promover sociabilidade e direitos de pessoas acometidas por doenças e sequelas, tendo uma aproximação mais direta com o domínio de relações

4 | Quando se faz referência a “mediadoras” nestes casos é em respeito às oito mulheres descritas aqui, e, a menos que haja referência específica ao contraste com mediadores homens, não uma diferenciação explícita de gênero entre mediadores e mediadoras em geral.

cotidianas múltiplas das mães. É quase infinito o campo de mediações de qualidades diferentes que estas oito mulheres acionam. Examinamos como cada mediadora emprega ações, emoções e intensidades na sua relação com as mães de pessoas com SCZ, com integrantes dos serviços, e com pesquisadores na interconexão entre domínios e na construção de uma mutualidade de benefícios.

NO DOMÍNIO DE CUIDADOS DE ATENDIMENTO

Uma infectologista, tão amiga quanto uma mãe: Dra. Renata⁵

Com forte inserção no setor de infectologia procurado por muitas das mães com crianças de SCZ, e com uma sala de atendimento com o ar franciscano de muitos serviços públicos administrados pelo Estado, a infectologista, Dra. Renata, que preferia ser chamada pelo primeiro nome, mas entendia quando as mães insistiam no título de doutora, havia retornado aos estudos, desta vez de doutorado, depois de anos de atendimento. Estudava, mas continuou com um ritmo intensivo de atendimento. Cativava as mães com uma sinceridade e discurso de maternidade emocionada, falando de saúde, e elogiando e apoiando as ações das mães para decidir mutuamente sobre melhores formas de atendimento. Exames requisitados, trazidos pelas mães, são consultados, mas a preferência desta médica, mesmo quando aparelhada com informação técnica atualizada, é pegar nas crianças, senti-las, e conversar com as mães sobre o observado e sentido. Não é fácil, pois mais de 100 crianças com SCZ passam por ela. Para conseguir exames, a estrutura do hospital onde realiza as suas principais atividades colabora, mas quando há algum equipamento quebrado ou indisponibilidade temporária, precisa fazer um grande esforço para achar alternativas. Nem sempre consegue, mas a sinceridade e transparência da busca, e o sofrimento próprio manifestado com a decepção quando falha, cria uma alta credibilidade, que nas palavras de várias cuidadoras: “A doutora é como uma mãe para a gente”.

Com a rotina de consultas puxada, ela acha tempo para aceitar muitos convites das mães para acompanhá-las nos seus espaços de sociabilidade (nas associações, em eventos públicos, apresentações e festas particulares). Esta horizontalidade relacional e localização profissional num vértice de circulação das mães querendo decifrar as causas dos problemas e maneiras de tratá-los, a torna uma pessoa “de confiança” para conversas abertas. É colaborativa, e suas relações “médico-paciente” tão bem cultivadas que, com a presença, torna-se “mais uma participante” quando mães, serviços, comissões, associações e pesquisas sociais anunciam eventos de importância para as mães.

5 | Todas as mulheres, mesmo conhecidas publicamente, são referidas com um nome fictício de acordo com a prática informada anteriormente, nas primeiras seções do artigo.

Uma fisioterapeuta humanitária com clínica privada aparelhada: Penelope

Quando as famílias precisam de fisioterapia, estímulo precoce, e outras intervenções promotoras do desenvolvimento infantil, muitos não conseguem agendar atendimento para tantas coisas. Algumas encontram um espaço acolhedor na rede privada de serviços de saúde. O Conselho Regional de Fisioterapia e Terapia Ocupacional (CREFITO) agilmente constituiu um grupo de trabalho (GT) com uma dúzia de profissionais experientes com diversos conhecimentos e inserções nas redes de serviços. O GT perguntava como esses profissionais poderiam contribuir à resposta da nova epidemia com um grande número de crianças com múltiplas necessidades e sem atendimento. O esforço conjunto se fez bastante visível, logo cedo na epidemia participando em mutirões junto com outros profissionais. Além de muitos eventos e ações de produzir e circular informações sobre como lidar profissionalmente com a nova doença, estabeleceram uma ação “filantrópica” de cada clínica privada que topasse (voluntariamente!) oferecer no máximo cinco vagas para atender gratuitamente crianças necessitadas. Não queriam criar competição com espaços terapêuticos que já atendiam crianças com SCZ, pública ou particularmente, então restringiram o universo elegível aos efetivamente “desassistidos”.

A adesão de clínicas e profissionais não foi muito grande, mas Penelope, profissional experiente com assento no GT e com uma clínica muito bem aparelhada, disse que ficaria angustiada se não oferecesse esta ação filantrópica. Na vida profissional dela, após dois anos concursada, frustrada com a precariedade da assistência oferecida pelos serviços públicos, pediu demissão. Preferiu montar uma clínica privada com melhor capacidade de atender. Ela se emociona questionando práticas de altas sumárias e antecipadas das grandes clínicas do SUS e da saúde complementar, achando injusto criar barreiras ao tratamento de pessoas com limitações cognitivas. Critica a orientação privilegiando tempos de viabilidade de retorno – econômico, ou de sucesso no tratamento. Vê a frequente questionável opção de especialização em fisioterapia ortopédica como privilegiando durações de tratamento mais reduzidas e, portanto, mais lucrativas. Lamenta municípios inteiros sem nenhum especialista, planos de saúde sem abranger tratamentos necessários, e explica que alguns espaços adotam a ação inclusiva filantrópica por ela ajudar a criar uma imagem positiva do serviço, tornando-se até uma vantagem para novas demandas particulares. Ela se solidariza com a revolta das mães que participam em alguns eventos, sentindo-se cobaias de pesquisas. Relata que razão suficiente de fazer a ação filantrópica é quando a dedicação às crianças necessitadas resulta em pequenos ganhos, olhares de gratidão das mães, sentidos quase unicamente pelo profissional e pela própria mãe.

Como dona da clínica, desdobra-se entre administração, atendimento, reu-

niões do GT do CREFITO, organização e instrução de estagiários, consultas com colegas especialistas, mas conhece bem as cinco mães e crianças pacientes filantrópicas por SCZ, e outras três de SCZ atendidas por outros meios. Aponta com muita felicidade a importância da dedicação da mãe que chega pontual e regularmente andando e empurrando a cadeira de rodas diante da ausência de uma política pública de transporte. Saúde e planos terapêuticos organizados pela sua clínica, favorecem com convicção firme, perspectivas holistas e multiatendimento especializado conforme as necessidades de cada um.

Uma neuropediatra competente e articulada: Dra. Valéria

Uma das especialidades mais próximas às necessidades dos bebês nascidos com microcefalia é a neuropediatria. Recife tem poucos médicos com esta especialidade. Mulheres de duas gerações de uma só família acumularam capitais social e cultural extraordinários, dedicando-se à especialidade. Presente no serviço público e particular, a filha, nova geração, Dra. Valéria, é atualmente muito atuante nos serviços públicos, acompanhando recém-nascidos e crianças com complicações neurológicas. No auge da epidemia, o dado técnico mais relevante, percebido na gestação por ultrassonografia e outros exames ou apenas na hora do parto, é a circunferência cranial do bebê (abaixo de 31,9 cm em meninos, 31,5 cm em meninas). É assunto para profissionais de neuropediatria. A concentração de casos nesta hiperespecialidade em um expediente de atendimento facilita a percepção de altas ocorrências de problemas em curto período de tempo. Não seriam percebidas tão rapidamente por obstetras dedicadas ao acompanhamento mais demorado e individualizado de partos de todas as naturezas. Elas encaminham esses casos especiais, concentrando-os nas mãos especializadas da neuropediatria.

De frequência tão inusitada, os bebês microcefálicos levaram a doutora Valéria, jovem, porém experiente, a atender em várias instituições e também a agir como gerente-médica da Associação de Apoio à Criança Deficiente (AACD). Diz que sempre consulta e aproveita da experiência da sua mãe que a iniciou nessa carreira, ao desconfiar de alguma doença nova. A desconfiança intensificou quando apareceram vários casos juntos em um único dia no Hospital Barão de Lucena, em setembro de 2015. Reforçada pela sua recordação de outro caso desafiador semelhante no mês anterior, rapidamente, por telefone e WhatsApp, contatou a amiga infectologista, Dra. Renata, para examinar as causas, dialogou com o amigo infectologista, Dr. Cameron (que já vinha pesquisando a relação entre Zika e *Guillain Barré* entre adultos), contatou o muito receptivo secretário de saúde do estado de Pernambuco, com evidências convincentes da seriedade e urgência das suspeitas de nova doença, e em geral movimentou muita gente. A partir deste evento, iniciou-se uma rede

extraordinariamente colaborativa e ágil de profissionais de saúde que conseguiram trazer holofotes para a capacidade pernambucana e brasileira de estimular a declaração da Emergência de Saúde de Importância Nacional (em dezembro) e, daí em diante, responder às suas demandas.

Esforços particulares resultantes da rede abriram ambulatórios e horários especiais que, em pouco tempo, redundaram em apoios de ações e recursos do governo, de fundações, da nação e de outras nações. Por ela, “a emergência é quando você precisa do governo, em pouco tempo precisa modificar todo o sistema de saúde para poder atender àquilo”. Enquanto isso, Dra. Valéria trabalha sobretudo na resolução do que chama de “quebra-cabeça da ciência” que os problemas destes recém-nascidos e crianças representam. Assevera que também é necessário voltar à rotina. Confirmações de muitos outros casos vinham de outros estados, sobretudo, mas não somente, no Nordeste. Exigia-se criar um conhecimento da doença, conseguir prever os prognósticos para a vida dessas crianças e suas mães, cuidadoras, sempre com atenção voltada para a capacidade de responder a demandas de atendimento com dados e ações informados. Era claro para ela e para os outros profissionais amigos das suas redes que isto exigia recursos do Estado e que não podia ser feito sem o estado de excepcionalidade.

A especialidade de neuropediatra promove pouca aproximação física entre pacientes e médica. A tecnologia intermedia fortemente a relação, as imagens e resultados de fluídos examinados comunicando com a especialista mais de que com o paciente e as mães cuidadoras. Assim a médica, com 130 pacientes com SCZ consultados com regularidades diversas, mantém uma postura didática de tradutora de exames, esforçando-se em demonstrar o que os exames permitem saber e o que ainda fica desconhecido. A repetida condição de desespero das mães e pais por não saberem o significado dos exames também promove uma aproximação entre médica e cuidadoras. A médica não circula apenas em reuniões científicas, dando palestras e cursos. Também orienta aos pais e a outros especialistas, respaldada nos exames e consultas. As famílias são convidadas a comparecer em muitos eventos, como o “Curso dos Pais de Micro” da Secretaria de Saúde, e a Oficina para Mães e Crianças com Microcefalia – Instituto Mara Gabrili, na Universidade Maurício de Nassau (este resultando em coleta de fluidos corporais). A neuropediatra mostra imagens de exames cranianos e taxativamente informa as práticas corretas, sendo muito cuidadosa de frisar o que ainda não conhece. Conscientíssima da importância desta nova síndrome, a neuropediatra intensificou participação compartilhando experiências em mutirões (quando não conflitaram com dias de atendimento). Nestes, uma população numerosa de diagnosticados com SCZ permitia acesso rápido às informações de coletas de fluidos, realização de exames, exames de prontuários e diversas outras atividades de pesquisa e apoio para famílias e crianças (Scott et. al., 2018).

Pluriatividade em instituições diversas, junto com conhecimento especiali-

zado sobre crianças que nascem com alta probabilidade de necessidade de reabilitação haviam conduzido a neuropediatra a um cargo de alta direção na unidade recifense do principal centro-associação filantrópico nacional para crianças com deficiência (AACD). É justamente esta “capilaridade individual” da médica, junto com algumas atenções individuais com telefonemas em situações que exigem agilidade, que cria a fama, entre as mães, de ser uma pessoa que consegue vagas para exames e atendimento em locais que não costumam ser tão disponíveis para elas. As trocas de informações levam as mães a comentar sobre acontecimentos na vida pessoal dela que podem facilitar ou dificultar a consecução dos atendimentos desejados. Uma coisa é certa, se ela sugere que conseguirá a vaga, mesmo podendo demorar, a vaga sairá, especialmente quando é para a instituição que ela gerencia. Há mães que mudaram do interior para a cidade, poupando tempo e transporte, em função de vagas prometidas onde a neuropediatra acompanha a situação com muita atenção.

Com o passar do tempo, a neuropediatra se afastou da AACD, reorganizando seu uso de tempo. Mesmo com contato com muitas crianças SCZ em outros espaços, ela se queixa de não conseguir atender a todas na reabilitação na AACD. Ela endossa a prática de apostar no atendimento a crianças com demonstrado potencial de desenvolvimento, sem “zero aquisição”. Explica que os que não têm potencial devem ser referidos a centros de reabilitação múltipla próximos a suas casas, para realizar “manutenção”. Diz que implica em evitar piora do estado, e não em abandono ou descarte. Limitações cognitivas, junto com diversas outras dificuldades de crianças com Zika, têm que dar vez à garantia de um fluxo de atendimento de quem vinha chegando. Tem que cuidar do sistema de atendimento. A atividade profissional e o compromisso com a condição dessas mães se reforçam constantemente na diversidade de espaços onde ela continua prestigiada.

Uma administradora sensível e atenta às mães: Lavínia

Quando o número de bebês microcefálicos passou de nove por ano para nove por mês, a Secretaria Estadual de Saúde (SES) decidiu fazer alguma coisa especial. A necessidade excepcional de informações quantitativamente completas, agilidade no fluxo de atendimentos, e um conhecimento aprofundado completo da experiência das mães e famílias, levou a SES a buscar uma psicóloga com experiência profissional em educação e experiência de vida no sertão e no Recife. Assim, Lavínia chegou para coordenar um programa especial para as acima de quatrocentas famílias/crianças afetadas por SCZ em todo o estado – o Núcleo de Atenção a Famílias e Crianças com Microcefalia (SCZ) (NAFCM). Esta ação inovadora, “nem propriamente de assistência, nem de vigilância”, segundo a coordenadora, recebeu respaldo

da Secretaria, ligada diretamente à administração central. Tornou muito visível a resposta pernambucana ao combate ao Zika. Além de colaborar na compilação e organização de dados atualizados, mobilizam-se para auxiliar na resolução de casos que aparecem diariamente para atendimentos, desde os corriqueiros encrencados, até os mais urgentes e extraordinários. Cuidam da inserção prioritária nos serviços regulados do Estado e na rede suplementar.

Duas articulações complexas e intersectadas predominam no NACFM. A primeira articula diferentes setores da própria secretaria e de outras secretarias (ação social, transporte, educação, previdência e judicial) e associações das famílias. A segunda articula diretamente com as próprias famílias em todas as doze divisões regionais do estado com atenção de apoiadoras especialmente designadas para fazer o acompanhamento, facilitar as ações e ainda checar a evolução dos casos descartados.

As associações que representam as famílias valorizam a colaboração com NACFM de uma maneira bastante solidária, mesmo ocorrendo cobranças dos dois lados. Frequentemente, as associações administram conjuntamente as ajudas especiais do governo e distribuição de doações encaminhados via o Estado, capilarizando o alcance às famílias.

Cada regional conta com uma apoiadora (não há homens) especialmente contratada, fora dos quadros de funcionários, criando uma mediação tentacular, quase “na ponta”, na excepcionalidade da epidemia. Cada família é conhecida pessoalmente, não pelo simples nome “mainha”, mas pelo nome mesmo dela, ou pelo nome “mãe de...”, agregando aí o nome do(a) filho(a). O segundo tratamento reforça autorreferências das mães e à relação intensa criada com o filho. Este trabalho se configura como uma abordagem “integral” de saúde. Promove a formação de laços afetivos entre apoiadoras e famílias/mães/crianças de uma forma incomum em qualquer serviço público de saúde. São maneiras múltiplas de realizar uma maior aproximação às mães: promovendo grupos de apoio, aconselhando sobre atividades de atenção, ajudando no acesso a serviços de transporte, previdência, ação social e judicial. Com todos os problemas de saúde que as crianças enfrentam e críticas às falhas no atendimento, ainda constrói uma noção de que elas com os filhos são “prioridade entre as prioridades” (Scott, 2020a) As apoiadoras levam as observações provenientes da personalidade da sua relação com as mães para reuniões mensais, realizando um compartilhamento com a administração do núcleo (Silva et al., 2017; Scott, 2021b).

A coordenação do NACFM nessas atividades é sistemática e habilidosa. Há um esforço de unir os três “domínios” por meio de cursos para os pais, convidando pesquisadores e integrantes da rede de atendimentos para passar conhecimento atualizado da ciência para as mães, com sessões de perguntas e respostas visando a uma orientação bastante direta a elas e aos parceiros.

Em outras ocasiões, a troca de informações é entre pesquisadores que receberam anuência da Secretaria para pesquisar e os diversos setores responsáveis por atendimento. Quando tais pesquisas precisavam de dados sobre as características da doença, o NACFM costumava colaborar na organização de mutirões diagnósticos que encurtavam o tempo para as informações serem coletadas, acessando mais rapidamente as crianças e famílias. Em consequência, também, o NACFM é compreendido como o local mais adequado para o “retorno” das pesquisas. Convidam pesquisadores para uma reunião, convidam figuras associadas aos resultados a serem apresentados, assim, funcionando como receptor de informações com diversas utilidades para serviços e pesquisadores, além das mães e seus filhos(as).

NO DOMÍNIO DE CUIDADOS DO CONHECIMENTO

Uma articuladora com muita distinção: Dra. Ceres

O trabalho na Saúde Coletiva tem uma prática ambígua. A Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco) e um numeroso rol de integrantes clamam pela cidadania inclusiva em políticas públicas de saúde. O orgulho da participação no estabelecimento do SUS e a ideia de uma saúde coletiva capaz de atuar pelo bem de toda a sociedade, e interagir bastante com as redes de atendimento é compartilhada por profissionais de Saúde Coletiva/Medicina Social, organizações governamentais e não governamentais e a sociedade civil. A página da Abrasco anuncia: “Defendemos a democracia e Lutamos pelo SUS”. Ao mesmo tempo, tem uma relação diária com pacientes relativamente limitada, e quando tem, frequentemente ou é em grupo, ou ao nível de administração e políticas públicas.

A interlocução da Associação é discursivamente forte e inclusiva. Costuma gerir espaços favoráveis à expressão de cidadania, à responsabilidade coletiva, e à definição de elementos para planejamento e execução de políticas públicas, de preferência com conteúdo social evidente. São espaços onde se vê menos mães circulando cotidianamente. Para muitas mães, foi uma surpresa a notícia de que alguns médicos/as e pesquisadores/as (como Dra. Ceres), investigando a epidemia do Zika, ganharam prêmios em associações de saúde, e na conceituada revista *Nature* da área de ciências, em geral com destaque para ciências de saúde. Era mais surpresa porque não conheciam pessoalmente essas figuras condecoradas pelo mundo do conhecimento científico por estarem labutando a favor delas.

A experiente nacional e internacionalmente articulada epidemiologista, Dra. Ceres, faz uma mediação para cima e associativa. Cientificamente dedicada a realizar descobertas em torno da transmissão e efeitos populacionais de novas doenças infecciosas, após 25 anos na Universidade de Goiás, passou anos produtivos de cir-

culação como profissional capacitada entre instituições de Saúde Coletiva no Recife. Foi contatada em setembro de 2015, por autoridades amigas do Ministério de Saúde que conheciam a sua capacidade, para virar pivô de uma articulação coletiva no que ela descreve como “uma situação de guerra” montada em torno de evidências de um novo surto de bebês nascidos com microcefalia. A gravidade urgente da situação resultou nela e seus colaboradores recomendarem ao Ministério uma declaração de emergência de saúde pública de importância nacional, reforçando um ambiente de agilização de recursos, publicações e redes de cooperação internacionais. Localmente conseguiram criar um ambiente de cooperação intensiva nesse campo competitivo de estudo, com o apelidado “Quartel Geral” numa sala cedida junto à direção do Aggeu Magalhães associada à Fundação Oswaldo Cruz Recife (FIOCRUZ) – onde dezenas de pesquisadores encontravam uma combinação de refúgio, trocas de informações e colaboração em projetos no *Microcephaly Epidemic Research Group* – MERG. Aproveitando a velocidade de informações em tempos de WhatsApp, assumiu a dimensão da ameaça, que, se fosse desmentida levaria ao questionamento da importância da doença, descoberta e fincada no Nordeste. Inicialmente, estava sendo vista com ceticismo por pesquisadores de outras regiões, mas confirmada a gravidade pela especialista de renome, projetou a comunidade local de pesquisa em saúde e de atendimento a uma notoriedade inusitada. Os participantes no grupo, um conjunto seletivo de epidemiologistas, infectologistas e especialistas em medicina social e saúde reprodutiva se dedicava a encontrar apoio para pesquisas e, sempre quando possível, dialogar sobre estas atividades no seu grupo e com os bastante colaborativos gestores de políticas de saúde que buscavam desesperadamente soluções. Era o grupo de referência para a compreensão da Microcefalia, elogiando a colaboração coletiva, e liderando pesquisas.

Não é que o grupo não dialogava diretamente com as mães. Ele incluía um grupo com atividades diretas de pesquisa entrevistando mães sobre os impactos sociais da epidemia, e coadunava isso com uma articulação com agências internacionais como Organização das Nações Unidas (ONU), Organização Mundial de Saúde (OMS) e Organização Panamericana de Saúde (OPAS) e instituições internacionalmente renomadas de pesquisa e financiamento. Embora não fosse a predileção principal da médica, questões de saúde reprodutiva e feminismo brotavam com força nos diálogos sobre a doença que se manifestava claramente na hora do parto. A articulação deste grupo, a partir do “Quartel Geral” permitiu uma ação reticular de diversas informações sobre a Síndrome Congênita do Zika.

A intensidade da circulação da informação, diariamente trazendo novidades, com informações geradas em colaboração cotidiana e em copromoção intensiva de mitrões centralizadores de informações clínicas e laboratoriais levou à disseminação de questões como a transmissão pelo mosquito *Aedes aegypti* devido aos ambientes insalubres, bem como pela transmissão sexual. Retroativamente, Dra. Ceres

descobriu que a facilidade de recorrer à terminação de abortos em clínicas públicas durante um surto de Zika na Polinésia Francesa mascarou os efeitos no desenvolvimento neurológico das crianças em 2013, portanto dois anos anteriormente ao surto no nordeste e no Brasil. Uma enorme extensão e diversidade de outras danificações “submersas” foram descobertas, incluindo: problemas neurológicos, inclusive em bebês que não apresentavam microcefalia, convulsões repetidas, disfagia, problemas oftalmológicos, ortopédicos, respiratórios, ambulação limitada, e em geral desenvolvimento muito prejudicado (Albuquerque et. al., 2018).

Houve colaboração entre pesquisadores e a rede de atendimento. Por benéficas que fossem essas informações para aprofundar e redirecionar as orientações para as mães cuidarem dos seus filhos, a combinação de dados agregados através de cuidadosa vigilância e registro na ponta, e mutirões, quando as mães se sentiam agraciadas por exames e atendimentos que não estavam conseguindo por outros meios, também feriam as sensibilidades maternas por aguçar a sensação de os seus filhos serem cobaias cujos fluidos e imagens corporais eram de interesse alheio. A frequência da não entrega dos resultados dos exames como devolução da sua participação à qual tinham direito incomodava. Predominou uma mediação indireta e coletiva, distanciada (mais na prática do que emocionalmente) do mundo da vida cotidiana. Uma compensação, como diziam algumas mães foi que – “pelo menos eu sei que o meu filho está contribuindo para que a mesma coisa não aconteça com outras crianças no futuro”. Assim, na epidemia, a atenção de pesquisadores, jornalistas, estagiários e profissionais, muitas vezes repetindo as mesmas perguntas, e sem que houvesse outra interação e retorno direto, levou a uma indisposição de muitas mães de participar em pesquisa (especialmente quando não acompanhados com exames, doações e orientações). (Fleischer 2022)

O domínio de cuidados de conhecimento privilegiou pesquisa para descobrir características de uma doença desconhecida, governando o cotidiano de profissionais de atendimento e das mães, indiretamente na inclusão na rede de atendimentos, e diretamente nos mutirões. Fornece pouco espaço para diálogo e retorno direto com as mães. A pesquisa demora em ter resultados confiáveis para aplicação em patologias desconhecidas. Dra. Ceres, falando sobre retorno para as mães lamenta a demora exclamando que “foi cientificamente o melhor que podia ser feito”. A mediação “à distância” conseguiu unir redes de pesquisa e redes de atendimento, e contribuiu para a surpresa das famílias atendidas de ter dado tanta notoriedade à pesquisadora e sua equipe que pouco conheciam.

Uma amiga pesquisadora que fala como uma de nós: Sílvia

Na pesquisa *Etnografando cuidados*, descrita anteriormente, há outra comple-

xidade pela equipe ser de Antropologia. Um dos seus eixos dialoga com profissionais de atendimento, gestores, planejadores e outros pesquisadores, e no outro, acompanha mães nos itinerários terapêuticos realizando uma aproximação à vida cotidiana que seria impossível de fazer como parte de uma rotina de atendimento. Essa pesquisa, por concepção inicial, sabendo-se restrita temporalmente por depender de financiamento, pretendia ser mediadora, pois colocou como objetivo:

associar o conhecimento aprofundado da experiência de mulheres e suas redes familiares afetadas pelo vírus a um esforço de ampliar a sensibilidade e resposta do sistema de saúde de uma maneira que incorpore conhecimento mútuo e práticas colaborativas. Assim se contribui à realização de uma gestão mais cooperativa que impositiva, ao mesmo tempo em que mobiliza as pessoas mais associadas com o problema a ter mais escolha no tipo de cuidado que lhes convêm. (Projeto da pesquisa, acervo da pesquisa *Etnografando Cuidados*).

Muitas possibilidades de diálogo durante as práticas de atendimento sofreram limitações contra a inserção formal da equipe nesses espaços como medidas protetivas das instituições. Por isso, a equipe adicionou dois caminhos: 1) um curso de audiovisual com produção de filmes com roteiros e imagens das próprias mães mostrando seu conhecimento e experiência para exibir e disponibilizar presencialmente e em plataforma virtual; e 2) forte colaboração com as associações, cujo papel de mediação ativa mais se aproximava aos interesses da equipe. Como equipe, participamos em eventos diversos, andamos junto com as mães e sentimos as emoções – a fadiga, discriminação, raivas, desatenções e alegrias – junto com elas e com as associações que as representam. As duas pesquisadoras de pós-doutorado na dedicação à pesquisa de campo, Luiza e Sílvia, engajaram-se bem mais do que os professores/pesquisadores que acumulavam outras atividades de ensino, pesquisa e orientação. Em nome próprio e pela pesquisa, é à mediação realizada por uma delas que o artigo se dirige agora: Sílvia.

A cobertura da rede de atendimento e de pesquisa e a realização de entrevistas com figuras-chaves de destaque e de rotina forneceu uma rede eventual de contatos importantes, efetiva para a elaboração do conhecimento e, secundariamente, para a facilitação de atendimentos. Alguns gestavam departamentos, unidades e atividades, mas muitos foram encontrados no trabalho enquanto se acompanhava as mães e filhos nos itinerários terapêuticos. Os primeiros contatos com as mães foram através da associação Aliança das Mães e Famílias Raras (AMAR). Posteriormente, o envolvimento bastante pleno com a União de Mães de Anjos (UMA) trouxe mais foco especificamente na SCZ. São as duas principais instituições dedicadas a cuidar das cuidadoras e das crianças acometidas por problemas de saúde que exi-

gem atenção especial. Distribuição de doações, sessões de orientação sobre leis e direitos, festas e comemorações, participação em atendimentos nas sedes das associações e caravanas para o interior para articular contatos com outras instituições, idas conjuntas para feiras de soluções promovidas pela articulação governamental/empresarial no Combate ao Zika, e incontáveis outras atividades criaram uma solidariedade, confiabilidade e união que culminaram em um convite para acompanhar as negociações para um salário vitalício para crianças com SCZ, com depoimento na audiência parlamentar nacional a favor delas (Scott, 2020b; Matos et. al., 2019) na prática repetitiva brasileira de judicializar acesso a serviços não disponibilizados adequadamente aos usuários (Freire, 2019).

A pesquisa não dura o tempo que a maternidade dura, nem o tempo que as redes de atendimento operam. A finalização de uma pesquisa é traumática quando implica no corte da intensidade do envolvimento. Quando o compromisso ético, moral, pessoal e profissional de envolvimento é mantido, a relação entra em outro patamar, ainda solidária, porém com intensidade mais esporádica. Isto ocorreu a partir do final de 2019, quando a equipe se reduziu em muito. A pesquisa gera resultados imediatos e também de longa duração. Cria laços que ultrapassam atividades e tempo da pesquisa, mas é regida por prazos, como é cristalino para muitas mães. A mediação realizável pode perdurar quando ocorrem novas demandas e pelos vínculos pessoais, mas na mediação e defesa de atividades as ações mais relevantes costumam ocorrer durante a regência do prazo. Epidemias exigem pesquisas, mas também tem prazos. Lidar com mudanças de prioridades decorrentes da finalização de estados emergenciais muda a intensidade da mediação.

NAS ASSOCIAÇÕES DE MÃES CUIDADORAS: MEDIADORAS NASCIDAS NA MATERNIDADE

Duas mães: Uma rara – Porfíria, uma de micro – Gerusa

Organizar-se em função de demandas de atendimento para pessoas que sofrem de alguma doença rara faz parte de um processo de construção de bioidentidades reivindicadoras que a hegemonia do olhar biologizante permite e promove (Rabinow, 1996; Rose, 2013). Costuma haver despesas exorbitantes (medicamentos, aparelhos ortopédicos, tratamentos, intervenções, consultas com especialistas, transporte) com as quais famílias sozinhas são impossibilitadas de arcar.

Porfíria, mãe de um filho com uma doença rara que gera deficiência, dois anos antes da epidemia, formou uma associação. Inovou, juntando diversas famílias que enfrentavam essa situação. Iniciou uma militância/campanha de protagonizar, mo-

bilizando-se na promoção de eventos de caridade e visibilização, buscando apoios filantrópicos, articulando com redes de atendimento e acionando atores políticos para oferecer oportunidades de resolução dos problemas enfrentados. Ela é a favor de uma cidadania mais ampla por acreditar que não se devia limitar as buscas à área de saúde. As outras mães em situações semelhantes a ela precisam tanto de cuidado quanto precisam os próprios filhos. Implica não simplesmente em buscar doações e atendimentos favorecidos e parcerias com universidades, mas também em promover oportunidades de trabalho, geração de renda, lazer e alívio dos cuidados cotidianos, bem como de assessoria legal na busca de direitos. Outras mães se juntaram a ela, reunindo-se com regularidade alguns dias na semana. Criaram redes de apoio paulatinamente e com razoável visibilidade na cidade.

No meio do grupo, havia algumas mães que formaram subgrupos, também configurados por bioidentidades, com ou sem atividades formalmente registradas. A ideia era de as mães cooperarem entre si mais intensivamente. Associarem-se facilitava a realização de ações para favorecer os filhos. A mediação é plenamente a força motriz da associação.

No advento da epidemia, foi a Associação organizada por Porfíria que abrigava demandas de muitas mães com filhos com a SCZ, chamadas por um nome que ainda se usa: “mães de micro” (Fleischer; Lima, 2020). Contudo, o fluxo de pessoas ocasionou uma sobrecarga no cotidiano da associação, mesmo com o novo alento na busca de visibilidade e apoio. Inicialmente, a microcefalia decorrente do Zika contraída pela mãe na gravidez era rara, sempre descrita como “desconhecida”. Porém, não tardou para o número de acometidos que levaram à declaração de emergência de importância nacional e internacional ser tão grande que, no contexto da epidemia, as crianças não eram compreendidas mais como sujeitos com doenças “raras”. Algumas outras mães, juntas desde antes da epidemia, sentiam-se constrangidas pela presença de um conjunto tão grande de “micros”. Tornou-se uma palavra citada para significar “o ‘outro’ grupo que incomoda porque esconde as nossas demandas!” “As pessoas de fora somente querem saber dos micros!”

Uma das mães de micro, situacionalmente empreendedora, Geresa, percebia as dimensões diferentes desse grupo. Separou e formou uma nova associação – a União de Mães de Anjos (UMA). As duas associações sobrevivem e cooperam no protagonismo pró-deficientes, uma realçando a diversidade e raridade das deficiências e condições especiais, e a outra ressaltando as especificidades da SCZ. As tensões, nem um pouco imobilizadoras, entre as duas são percebidas pelas mães que, mesmo quando participam em ambas, preferem esconder as camisas e materiais de divulgação da outra de acordo com o local onde estão.

Ambas as mães gestoras e líderes de associações trabalham muito promovendo ações a favor das cuidadoras e dos seus filhos. São campanhas e atividades para levantar recursos e doações de entidades diversas, privadas e públicas, e distribui-

ções entre as mães associadas de acordo com as suas necessidades e apoio terapêutico, jurídico e afetivo. São as mediadoras mais direta e constantemente focadas na articulação entre atendimento e vida cotidianas das mães e filhos, sendo elas mesmas mães também. As suas redes de contatos são amplas, e ambas foram indiciadas para prêmios. São muito reconhecidas por dois lemas organizadores de ação: “cuidar das cuidadoras”, e “nada sobre nós, sem nós!”. A mensagem em ambos os casos é de inclusão e também da expectativa de uma vida que continua para famílias que precisam se reorganizar para cuidar e que reconhecem que os filhos terão a sua maneira de estar no mundo em uma vida que segue. As duas diretoras de associações são celebradas quando comparecem às atividades nas quais as suas opiniões são requisitadas como demandas legítimas, se não sempre alcançáveis, para as famílias. A divulgação nas redes sociais diversas frequentemente incorpora a celebração da relação entre essas mães e seus filhos, fonte de amor e dedicação que se perpetua e que não é transitória. As associações são a base para construir notoriedade para poderem se dedicar, adicionalmente, para articulações políticas desde os níveis nacionais até os locais, como uma frente parlamentar de apoio a pessoas com deficiência, uma federação de associações, candidaturas políticas e atividades beneficentes diversas.

MEDIAÇÃO, REDES E DOMÍNIOS DE CUIDADO NO CONTEXTO DA EPIDEMIA

A experiência de mães, profissionais e gestoras de serviços de saúde e pesquisadoras permite finalizar realçando, sucintamente, questões que merecem desdobramentos para a compreensão da dinâmica de mediação em contextos de epidemia. Primeiro aborda efeitos mais restritos à particularidade desta epidemia para realçar o contexto de observação da mediação vista neste caso, para depois fechar com considerações gerais das implicações deste estudo para a compreensão da epidemia, práticas de mediação e domínios de cuidado em geral.

A concentração dos casos no Nordeste do Brasil e a gravidade e novidade da SCZ conseguiu criar uma preocupação nacional e internacional para profissionais e pesquisadores de saúde que tiveram uma agilidade em se organizar internamente e acionar as redes extralocais em anunciar a gravidade e responder com apoios. Não é enaltecido qualquer lugar ter notoriedade por ser epicentro de uma doença, especialmente quando ela se relaciona à precariedade de condições sanitárias que favorecem a proliferação dos mosquitos vetores. Ao mesmo tempo, para a região, a condição de vítima da população é contrabalançada pelo empenho dos seus pesquisadores e gestores, na maioria da própria região, cooperando e coordenados por pesquisadoras experientes de fora, cuja operação de canais de comunicação rápida e formação de redes de resposta e combate à epidemia estendem positivamente

a imagem da capacidade científica e de atendimento especializado da região que tanto representa a si mesma na nação, quanto a nação no mundo. Estas afirmações da capacidade de ações desses domínios (científica e de atendimento) invertem uma hierarquia geopolítica predominante e assim conferem uma intensidade mais incrementada de valoração à qualidade das ações dos profissionais e cientistas ao exercer as suas mediações.

A síndrome movimenta o setor de saúde materno-infantil sobretudo. É importante lembrar que no Brasil e no Nordeste, a reprodução humana historicamente tem sido alvo predileto de controle com preocupações sobre o crescimento da população e sobre a mortalidade infantil, servindo assim como grandes motivadores da organização de serviços de saúde no país e especialmente no Nordeste. A mediação, que “nasceu” firmemente na saúde materno-infantil e no reconhecimento da doença, no atendimento imediato na infância com grande contribuição da experiência das mães e filhos, tem o desafio de dar sequência ao apelo das diretoras das associações e ampliar o escopo da atenção. Elas, também mães de pessoas com deficiência, insistem que as relações sociais de mães e dos seus filhos demandam esforços de mediação que possam ir muito além da saúde materno-infantil e chegar em outros setores capazes de acompanhar as suas demandas particulares de relações sociais. As relações a que aludem evoluem com o crescimento e desenvolvimento humano como famílias cuidadoras de pessoas com deficiência que continuam crescendo e que apresentam novas dificuldades como sujeitos com demandas particulares. Na passagem de epidemia para pós-epidemia, a diminuição progressiva da visibilidade, bem como esta ampliação de demandas que pode dispersar as redes de circulação e trocas de práticas de cuidar, levanta um obstáculo potencial à continuidade de mediação. Nesse cenário, a mediação deixa de ser tão focada e emergencial e chega a exigir uma rotinização em ações que conectam as redes de serviços e respeitam as mães e seus filhos e a complexidade das demandas.

O realce das mulheres neste trabalho não é um capricho. Além da historicamente observável generalização da predominância feminina em trabalhos cotidianos relacionados com saúde junto com a feminilização profissional do ato de cuidar na primeira infância e dos serviços relacionados com a maternidade e a infância, uma doença que se descobre nas investigações relacionadas à gravidez e ao parto confere o realce e dão uma tonalidade forte às emoções expressas. O enaltecimento da prática e das emoções do vínculo mãe-filho selam a importância da relacionabilidade, mas vai além disso. No trabalho da mediação, percebe-se uma cidadanização protagonizadora que politiza as demandas dessas mães com consciência dos seus direitos, seja como agentes reivindicadoras diretas, seja como pessoas que apoiam as diretoras e outras protagonistas mais diretas. A mesma condição que retira muitas mães do mundo do trabalho remunerado para contribuir ao sustento do filho e as remete a itinerários terapêuticos extenuantes e à busca de serviços de assistência,

as reinsere em organizações e em atos individualizados de mediação com agentes nos domínios de atendimento e de conhecimento científico. Isso faz com que a maternidade e a dedicação ao fornecimento de uma vida digna ao filho sejam motivos para reconhecer e reivindicar seus direitos e se reconhecerem como cidadãs.

A transitoriedade exige pressa. A epidemia é um contexto transitório que permite intensificações de atividades. A distribuição e conexão de atividades e relações entre domínios de cuidados favorece a mediação. Mutirões, marcações, capacitações, altas, consultas, exames, doações, articulação de comissões, programas filantrópicos, grupos tarefa, grupos de pesquisa, caravanas, cursos, orientações, etc. Emoções e intensidades acompanham a particularidade da epidemia, sublinhando a relevância dos significados compartilhados e a necessidade de uma resposta urgente.

Ações que costumam fazer com menor intensidade e expressão de emoções em outras situações ganham uma importância maior no contexto emergencial. A emergência sacraliza esforços de responder a ela. Prioriza a dedicação a este grupo específico afetado por SCZ com mais intensidade. A recompensa redundante em maior visibilidade de profissionais de pesquisa e de atendimento apreciando suas capacidades, e o conjunto se mantendo nos holofotes até que diminua a ocorrência (acabando a categorização como epidemia), e/ou que seja suplantada por outra emergência de maior abrangência e mais urgente, como, neste caso, a pandemia de Covid-19.

A mediação ocorre entre domínios diferentes que são percebidos como hierarquizados, mesmo transcorrendo em redes sempre múltiplas e entrecruzadas. É muito polimorfa, ao mesmo tempo em que obedece aos padrões organizativos hierarquizados dos serviços de saúde e dos serviços a ela relacionados. Na epidemia do Zika, ao realçar domínios de famílias, profissionais e gestores de saúde, e pesquisadores, fazer mediação tende a intensificar e fortalecer redes de relações construídas no próprio domínio de ação do mediador: sempre intensivas (de guerra, de dimensões acima do normal, urgentes, aglutinadoras para poupar tempo), as ações e emoções fazem referência ao conjunto de ideias sobre direitos, moralidade, equidade, cidadania e políticas que constitui o domínio de origem de cada mediador. Para pesquisadores, decifrar o quebra-cabeça de causalidade da doença e da resposta a ela motiva as interações e favorece especialistas em pesquisa. Para profissionais de atendimento, gestores e trabalhadores, almejam combinar o alcance à população afetada com uma atuação que preserva a operacionalidade do “sistema”. As redes relacionais mobilizadas primeiro são internas aos próprios domínios das mediadoras. Ganha importância o ato de interagir e trocar com outros pesquisadores e facilitadores de pesquisa (conhecimento), de outras pessoas que atendem ou gestam atendimento, agilizando acesso (atendimento), com outras mães (relacionais). São profissionais e outras pessoas associadas às especialidades movidas pela

bioidentidade de quem é afetada pelo problema de saúde. Esta mesma bioidentidade, para os afetados, predominantemente de comunidades populares, mobiliza pessoas com quem se vai ter que conviver diariamente (relações de convivência na moradia e mobilidade cotidiana). Com a conexão da mediação, os domínios se reforçam internamente.

A habilidade de interagir nas próprias redes de relações das mediadoras é complementada por habilidades variadas de “correr atrás” de atores dos diversos domínios. Relacionando-se com mais pessoas, de dentro e de fora do seu domínio, e compartilhando emoções com intensidade com todos pode combinar facilmente com conseguir algum resultado mutuamente favorável. Associada a esta complementariedade, a confiabilidade da mediação se relaciona com uma adesão a práticas de outro domínio. A pesquisadora ou profissional de saúde que demonstra mais intensivamente emoções associadas às relações pessoais e compartilha a indignação com falhas, lacunas e injustiças, ganha mais confiabilidade das mães e associações. A profissional de saúde que se empenha em identificar os elementos que contribuem para novos conhecimentos terá mais aceitação no espaço de mediação com (ou como) pesquisadoras(es). Isto ocorre com expressões de diferentes intensidades, de ambas, profissionais e pesquisadoras, sobre a gravidade das necessidades e efeitos sobre a vida cotidiana das mães com filhos com SCZ. Ter angústia em não conseguir o que as mães e seus filhos precisam – mesmo quando o não conseguir expõe fraquezas e limites do sistema e do conhecimento – faz parte de interação mediadora que cria vínculos com essas famílias afetadas direta e cotidianamente pela SCZ. Com os muitos momentos evidenciados nas narrativas sobre as oito mulheres aqui presentes, nas suas falas e nas falas das famílias sobre elas, há um conjunto de ações que extrapolam os limites estreitos do domínio do pesquisador, do gestor e do profissional de atendimento e valorizam a sua relação com a família. Essas ações envolvem: conseguir atendimento filantropicamente, a inclusão de todos ou de muitos dos que necessitam atendimentos, ter informações para dar mais clareza sobre o futuro, participar de eventos com a presença das famílias, conhecer as famílias individualmente como parte das atribuições do próprio serviço, ajudar a pressionar para inclusão em algum serviço adicional etc. O inverso também ocorre, com as associações, as suas diretoras e as mães e famílias extrapolando os limites dos cuidados relacionais domésticos e afetivos, contribuindo para, e tendo acesso à construção de conhecimentos e de atendimento.

Uma questão motivadora inicial deste trabalho foi sobre a possibilidade de mediação contribuir para um diálogo Estado-cidadão que beneficiasse a todos. Quanto a isto, vale dizer que não há ausências neste contexto, e sim ênfases diferentes de articulação de todas as mulheres descritas. Todas prezam qualidade de relações sociais, efetividade de atendimento, e conhecimento fundamentado. Para os atores, o “prezar” se associa mais ao seu próprio domínio, acrescentado pelo que

ganha através da mediação. Na transitoriedade da epidemia, essa valorização de características transborda para revisões sobre a rotinização futura. Costuma ressituar as pessoas no conjunto de valores que prevalecem no domínio onde conseguem se ver continuando futuramente. A pesquisadora, emocionada com relações vividas pelas famílias acometidas e querendo um melhor fluxo de atendimento, como pesquisadora atual e futura, olha mais para as descobertas e enigmas do conhecimento. A profissional/gestora, querendo organizar o serviço com as necessidades descobertas sobre a doença e minimizar os sofrimentos, preocupa-se sobre a perpetuação das mudanças no sistema de atendimento como espaço de atuação profissional. As mães e famílias, e suas associações, sabem que o tempo apertado de “correr atrás” de conhecimento e atendimento precisa ser aproveitado ao máximo enquanto dura. Elas se preparam para uma vivência que é ressignificada de uma maneira emocionalmente carregada, com as denominações de raras e anjos, amor e dedicação. Insistem em valorizar uma maternidade abnegada, por difícil e cansativa de viver que seja (Alves, 2020). Suas relações sociais se redimensionam (Scott, 2021a; 2021b). Suas lideranças, também mães, visam a articulações futuras, pois vão continuar na mediação a partir do domínio em que estão. Certamente, atendimento à Síndrome Congênita do Zika no futuro não terá uma rotina tão prioritária. Isto já é realidade! De frequente e prioritária na epidemia ao futuro, sem epidemia, pode depender da valorização na categoria coletiva de demandantes de políticas de inclusão, repensada como para a não tão específica categoria de deficiência ou mesmo de outra bioidentidade.

Como alertam Rech (2017) e Neves (2010) sobre a transitoriedade da mediação ressignificar as coisas, o que se consegue na intensidade de uma epidemia para atender demandas se fragiliza no fim da epidemia, por mais que tenha sido providenciado com declarações de continuidade. Com a passagem das emergências, internacional e nacional, encontrou-se a situação fragmentada descrita por Souza et. al. (2020). Após ressaltar diferenças nas percepções de profissionais de saúde, pesquisadores, gestores e cuidadoras (mães) das ações decorrentes da epidemia de SCZ, concluem que mesmo com ações de resposta bem concebidas nas políticas públicas, e com a diminuição da demanda em relação às expectativas no início da epidemia, a rede de atendimentos para SCZ permanece desarticulada com poucas perspectivas de reorganização futura. O advento da pandemia de Covid-19 reforçou a transitoriedade, dificultando atendimentos a SCZ, redirecionando prioridades de atendimento e pesquisa, mas perdurando demandas de mães e filhos. Prioridades na pandemia tomaram rumos diferentes informados por aspectos diferentes: geograficamente mais extensamente distribuída, contagiosa, não simplesmente transmitida por um vetor, com mortalidade de todas as gerações e gêneros. O conteúdo operado nas mediações é diferente mesmo que haja continuidade na forma de operar. As relações Estado-Cidadão exigem diferentes ações nos seus vários domínios, e

isso gera um novo conjunto de mediações, e outra base de associativismo reivindicador de demandas.

Russell Parry Scott é professor titular de antropologia na Universidade Federal de Pernambuco, coordenador do Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade. Fez doutorado na University of Texas at Austin. Foi Pesquisador Visitante nas Universidades de Georgetown, Harvard e Salamanca. Pesquisa Saúde, Migrações, Populações Rurais, Antropologia Econômica e Ecológica, Projetos de Desenvolvimento, Gênero, Gerações e História e Teorias Antropológicas.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: A pesquisa contou com financiamento do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento Científico e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior a partir de auxílios à pesquisa e financiamento de bolsas de estudo para as pesquisadoras e pesquisadores envolvidos com o projeto Etnografando Cuidados. Apoio também foi recebido do DECIT – Departamento de Ciência e Tecnologia do Ministério de Saúde do Brasil, do Newton Fund e da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (DECIT).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Maria de Fatima Pessoa Militão de; SOUZA, Wayner Vieira de; ARAÚJO, Thália Velho Barreto; BRAGA, Maria Cynthia; MIRANDA FILHO, Demócrito de Barros; XIMENES, Ricardo Arraes de Alencar; DE MELO FILHO, Djalma Agripino; BRITO, Carlos Alexandre Antunes de; VALONGUEIRO, Sandra; MELO, Ana Paula Lopes de; BRANDÃO-FILHO, Sinval Pinto; MARTELLI, Celina Maria Turchi. 2018. Epidemia de microcefalia e vírus Zika: a construção do conhecimento em epidemiologia. *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 34, n. 10: e00069018. DOI 10.1590/0102-311X00069018

ALVES, Paulo César. 2015. Itinerário terapêutico e os nexos de significados da doença. *Política e Trabalho*, n. 42: 29-43.

ALVES, Raquel Lustosa da Costa. 2020. “É uma rotina de muito cansaço”: Narrativas sobre cansaço na trajetória de cuidados das mães de micro em Recife/PE. Recife, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

AYRES, José Ricardo C. M. 2009. *Cuidado: trabalho e interação nas práticas de saúde*. Rio de Janeiro: CEPESC – IMS/UERJ – ABRASCO.

ÁVILA, Maria Bethânia. 2003. Direitos Sexuais e Reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 19, (Sup.2): 465-469. DOI 10.1590/S0102-311X2003000800027

CORRÊA, Sônia. 1999. "Saúde reprodutiva, gênero e sexualidade: Legitimação e novas interrogações". In: GIFFIN, Karen; COSTA, Sarah Hawker. (Org.). *Questões da saúde reprodutiva*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, pp. 39-49.

DINIZ, Débora. 2007. *O que é deficiência?* São Paulo: Brasiliense.

DINIZ, Debora. 2016. *Zika: Do Sertão nordestino à ameaça global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FLEISCHER Soraya. (2022) "Tudo bonitinho": Pensando ética na prática e pelo avesso nas pesquisas sobre o Vírus Zika no Recife/PE. *Revista Antropológicas*, 33(1), 2022. doi 10.51359/2525-5223.2022.252163

FLEISCHER, Soraya; LIMA, Flavia (orgs). 2020. *Micro: contribuições de antropologia*. Brasília: Atalaia.

FREIRE, Lucas de Magalhães. 2019. *A gestão da escassez: uma etnografia da administração*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GARNELO, Luiza. 2017. "As mil e uma faces da mediação nas políticas e práticas de saúde". In: TEIXEIRA, Carla Costa; VALLE, Carlos Guilherme do; NEVES, Rita de Cássia (org), *Saúde, mediações e mediadores*. Brasília: ABA Publicações; Natal: EDUFRRN, pp. 12-22.

LIRA, Luciana Campelo de; SCOTT, Parry; MEIRA, Fernanda. 2017. Trocas, gênero, assimetrias e alinhamentos: experiência etnográfica com mães e crianças com síndrome congênita do Zika. *Revista Antropológicas*, vol 28, n. 2: 206-237. DOI 10.51359/2525-5223.2017.236293

MATOS, Silvana; QUADROS, M. T.; SILVA, Ana Claudia Rodrigues. 2019. A negociação do acesso ao Benefício de Prestação Continuada por crianças com Síndrome Congênita do Zika Vírus em Pernambuco. *Anuário Antropológico*, vol. 44, n. 2: 229-260. DOI 10.4000/aa.3993

NEVES, Delma Pessanha. 2010. "Políticas públicas: mediação e gestão de demandas sociais". *Retratos de assentamentos*, vol. 13, n. 1: 171-206. DOI 10.25059/2527-2594/retratosdeassentamentos/2010.v13i1.70

NUSSBAUMER, Beatriz; RIOS, Carlos Cowan. 2011. *Mediadores sociales: en la producción de prácticas e sentido de la política pública*. Buenos Aires: Fundación CICCUS.

RABINOW, Paul. 1996. "Artificiality and enlightenment: From sociobiology to biosociality". *Essays on the anthropology of reason*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 91-112.

ROSE, Nikolas. 2013. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus.

RECH, Carla Michele. 2017. *Mediação social: uma revisão sobre o conceito*. *Revista Eletrônica Interações Sociais*, vol. 1, n. 1: 97-114.

SCAVONE Lucila. 2004. *Dar a vida e cuidar da vida: feminismo e ciências sociais*. São Paulo: Unesp.

SCHRAIBER, Lilia Blima; PEDUZZI, Marina; SALA, Arnaldo; NEMES, Maria Inês B.; CASTANHERA, Elen Rose L.; KON, Rubens. 1999. Planejamento, gestão e avaliação em saúde: identificando problemas. *Ciência e saúde coletiva*, vol. 4, n. 2: 221-242.

DOI 10.1590/S1413-81231999000200002

SCOTT, R. Parry, 2021a. Cuidados, mobilidade e poder num contexto de epidemia: relações familiares e espaços de negociação”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 26, n. 3: 1-34. DOI 10.1590/1678-49442020v26n3a207

SCOTT, R. Parry. 2021b, Women, Administered Insecurity, and Multiple Alignments to Assuage Gender Inequalities in the Brazilian Zika Epidemic. *Frontiers in Global Women’s Health*, vol. 2: 716612. DOI: 10.3389/fgwh.2021.716612

SCOTT, R. Parry. 2020a. “Sendo Prioridade entre as Prioridades. Fortalecimento mútuo e desentendimentos na articulação de cuidados entre casa, serviços e áreas de conhecimento”. In. SCOTT, R. Parry; LIRA, Luciana; MATOS, Silvana (orgs.). 2020. *Práticas sociais no epicentro da epidemia do Zika*. Recife: EDUFPE.

SCOTT, R. Parry. 2020b. Fim da epidemia da síndrome congênita do Zika: pensão vitalícia e governança múltipla de domínios de cuidados”. *Áltera: Revista de Antropologia*, n. 11: 52-78. DOI 10.22478/ufpb.2447-9837.2020v3n11.51385

SCOTT, R. Parry, 2011a. *Famílias Brasileiras: poderes, desigualdades e solidariedades*. Recife: EDUFPE.

SCOTT, R. Parry. 2011b. “As famílias que os programas de saúde pública constroem no Brasil”. In: NASCIMENTO, Pedro; RIOS, Luís Felipe. (orgs). *Gênero, saúde e práticas profissionais*. Recife: EdUFPE.

SCOTT, R. Parry; LIRA, Luciana. 2020. A gestão do tempo no tempo da emergência: o cotidiano das mães e crianças afetadas pela Síndrome Congênita do Zika. *Ayé: Revista de Antropologia*, vol.1, n. 1: 14 – 29.

SCOTT, R. Parry; LIRA, Luciana; MATOS, Silvana (orgs.). 2020. *Práticas sociais no epicentro da epidemia do Zika*. Recife: EDUFPE – Ebook.

SCOTT, R. Parry; LIRA, Luciana Campêlo de; MATOS, Silvana Sobreira de; SOUZA, Fernanda Maria; SILVA, Ana Cláudia; QUADROS, Marion Teodósio de. 2018. Itinerários terapêuticos, cuidados e atendimento na construção de ideias sobre maternidade infância no contexto da Zika. *Interface (Botucatu)*, vol. 22, n. 66: 673-84. DOI: 10.1590/1807-57622017.0425

SCOTT, R. Parry; QUADROS, Marion Teodósio de. (Org.). 2008. *A Diversidade no Ibura: gênero, geração e saúde num bairro popular do Recife*. Recife: Editora Universitária.

SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da; MATOS, Silvana Sobreira de; QUADROS, Marion Teodósio de. 2017. Economia política do zika: realçando relações entre estado e cidadão. *Revista Antropológicas*, vol. 28, n. 1: 1-24. DOI 10.51359/2525-5223.2017.231440

SOUZA, Nathália Lira de; COELHO, Bernadete

Perez, ARAÚJO JÚNIOR, José Luiz A.C. 2020. "A Descoberta: a alerta para microcefalia e outros sinais e sintomas associados a SCZ e a reorganização da rede de serviços de saúde em Pernambuco". In: SCOTT, Russel Parry; LIRA, Luciana; MATOS, Silvana (orgs.). Práticas sociais no epicentro da epidemia do Zika. Recife: EdUfpe.

TEIXEIRA, Carla Costa; VALLE, Carlos Guilherme do; NEVES, Rita de Cássia (orgs). 2017. Saúde, mediações e mediadores. Brasília: ABA Publicações; Natal: EDUFRN.

TRONTO, Joan. 1997. "Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre moralidade". In: JAGGER, Alison. M; BORDO, Susan. R. (editoras). Gênero, corpo e conhecimento. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, pp. 186-203.

VILLELA, Wilza; MONTEIRO, Simone (Org.). 2005. Gênero e Saúde: Programa Saúde da Família em questão. São Paulo: ABRASCO - Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, UNFPA.

Recebido em 26 de junho de 2021. Aceito em 22 de março de 2023.



Dar a ver o indizível: as capulanas no norte de Moçambique

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.188052>

Helena Santos Assunção

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
helenas.assuncao@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3788-413X>

RESUMO

Este texto reflete teoricamente sobre as capulanas na região norte de Moçambique, e é baseado em trabalho de campo realizado nas cidades de Nampula e Ilha de Moçambique em 2015 e 2017. A partir de um diálogo com as proposições teóricas de Alfred Gell e Bruno Latour, proponho pensar como fazer capulanas não se restringe à produção, mas passa, principalmente, pela circulação e suas múltiplas formas de uso. Reflito, também, no que as capulanas fazem-fazer, e, sobretudo, no que fazem não-fazer. Ao cobrir os corpos e transmitir mensagens acerca de temas sensíveis como a doença, a morte ou a menstruação, elas permitem manter a esfera do invisível e do indizível, e, assim, “guardam segredo”.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia da arte; attachement; objetos; capulanas; Moçambique

Making visible the unspeakable: Capulanas in Northern Mozambique

ABSTRACT This article presents a theoretical reflection on capulanas (wax print fabrics) in the northern region of Mozambique. It is based on fieldwork conducted in Nampula and Ilha de Moçambique in 2015 and 2017. Beginning with a dialogue with the theoretical propositions of Alfred Gell and Bruno Latour, it suggests that “making capulanas” is not restricted to production. Instead, it happens mainly through circulation and its multiple forms of use. In addition, it addresses what capulanas “make do” (faire-faire) and especially what they “make not do” (fazer não-fazer). By covering the bodies and transmitting messages about sensitive matters such as illness, death, and menstruation, they harbor the spheres of the invisible and the unspeakable, and thus they “keep secrets”.

KEYWORDS
Anthropology of art; attachment; objects; wax print fabrics; Mozambique

INTRODUÇÃO

Capulana é o nome moçambicano para o que se conhece como *wax print* ou *pag-ne* – os tecidos estampados africanos. Algumas, as chamadas *kissambi*, são feitas de fios tingidos, mas também são capulanas, já que são usadas como tais. Como veremos adiante, esta definição se dá mais pelo uso do que propriamente pelo modo de fabricação deste objeto. As cores vibrantes e as múltiplas funcionalidades causam certo deslumbramento aos olhos de quem chega a Moçambique, e as capulanas se tornaram tanto símbolos étnicos, associados à imagem da mulher makhuwa¹, quanto nacionais. Nas ruas de Nampula, são o vestuário feminino por excelência: amarradas na cintura, na cabeça (lenço), ou nos ombros (*nsunki*); ou transformadas pelos alfaiates em peças masculinas e femininas. No interior das casas e nos quintais, estão presentes nas atividades domésticas: para carregar e embalar as crianças (*muthete*) ou coisas; como toalhas ou lençóis para se cobrir à noite; como roupa de casa para os homens; como panos de prato na cozinha; criando separações entre os ambientes internos, ou para decoração. Mas as capulanas também são objetos essenciais para os momentos rituais presentes na região, os ritos funerários e os ritos de iniciação femininos e masculinos, além de serem importantes para os momentos de gravidez, parto e logo após o nascimento das crianças. Como veremos, as capulanas estão relacionadas a situações de perigo e de cuidado: como a doença, a morte, e a menstruação.

As capulanas permearam os primeiros contatos que tive em Moçambique. Em 2015, quando participava de uma pesquisa coletiva acerca dos empreendimentos da Vale S.A. no norte do país², os tecidos foram os primeiros presentes ofertados para as situações de hospitalidade. Depois, quando já residia no bairro de Natikiri (Nampula), passei a também fazer uso das capulanas para circular dentro do bairro, cobrindo as pernas para evitar situações constrangedoras, e deixando que a roupa-capulana (*ekhuwo*) também mediasse minhas relações ali. A convivência e posterior amizade com algumas das vizinhas do bairro me levaram a escrever sobre os usos das capulanas no cotidiano das mulheres de Nampula e as formas de vínculos que os tecidos permitem criar em suas diferentes amarrações (*attachements*).

Em 2017, quando voltei para continuar a pesquisa, residi dois meses em outro bairro de Nampula e também passei algumas semanas na Ilha de Moçambique, onde a expertise do uso da capulana é ainda mais elaborada. Neste período, conheci algumas das pessoas cujas falas integram esse texto: Sebastião Chinsipo, um especialista na produção de capulanas e também escritor; Mariamo Mutequia (Mamá Mariamo), uma referência comunitária e conselheira na Escola Secundária de Nampula; Sania Issufo, minha anfitriã na Ilha de Moçambique, que participou da pesquisa com sua própria curiosidade e sua paciência e riqueza de detalhes para todas explicações; Felisberto Aranha, estudante de ciências sociais na Ilha de Moçambique e também interessado nos conhecimentos que envolvem os segredos das

¹ Utilizo a grafia *makhuwa* seguindo o Relatório do I Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas da NELIMO (1989). Trata-se do grupo etno-linguístico predominante na região de Nampula, onde realizei o trabalho de campo. *Emakhuwa* é a língua com mais falantes em Moçambique, praticada por 5 milhões de pessoas, segundo dados do censo de 2007. O português, no entanto, é a única língua oficial. As populações falantes de *emakhuwa* se concentram no norte de Moçambique, nas províncias de Nampula, Niassa, Zambézia e Cabo Delgado. Só na província de Nampula, há seis variantes de *emakhuwa*, sendo uma delas o *enahara*, a variante da Ilha de Moçambique, (Saguete, 2017).

² No fim da graduação, integrei uma equipe junto a três colegas, Patrick Arley, Raul Lansky e Ana Luisa Martins, coordenada por Eduardo Vargas (UFMG) no projeto *A Vale em Moçambique: controvérsias sociotécnicas em África e alhures*, financiada pela CAPES – AULP. Residimos durante quatro meses em um bairro periférico de Nampula por onde passava a linha férrea que seria utilizada pela Vale para escoar carvão, no âmbito do Corredor de Nacala.

capulanas.³ Estas pessoas, dentre muitas outras, me fizeram aprender e compõem as reflexões que decorreram tanto do trabalho de campo, quanto de leituras antropológicas, e que se condensaram no trabalho *Falar e guardar segredos: as capulanas de Nampula* (Assunção, 2018).

A proposta deste texto é direcionada a avançar alguns pontos de discussões teóricas acerca dos objetos e de materialidades na antropologia a partir deste material. O recorte privilegia então os diálogos teóricos e alguns pontos de reflexão, em detrimento de descrições etnográficas mais detalhadas e adensadas, presentes em outros trabalhos. Esse esforço se justifica na medida em que contribui para a literatura acadêmica e artística que tende a privilegiar os aspectos comunicacionais, de memória/história, ou simbólicos dos tecidos.⁴

Dessa maneira, sugiro um vocabulário teórico que permita descrever e pensar as relações entre mulheres e tecidos, e olhar para as capulanas como objetos que fazem muita diferença e *fazem-fazer* (Latour, 1998) muitas coisas. Na esteira das proposições de Alfred Gell (1998), minha intenção é tratar esses objetos como a antropologia trataria qualquer outro fenômeno social, ou seja, olhar para as relações – as conexões, composições, efeitos e diferenças – que as capulanas engendram na vida das mulheres de Nampula. Proponho então, em um primeiro momento, pensar como *fazer capulanas* não se restringe à produção, mas passa, principalmente, pela circulação e suas múltiplas formas de uso. Depois, proponho uma reflexão sobre o que as capulanas *fazem-fazer*, mas especialmente o que *fazem não-fazer*, mantendo a esfera do invisível e do indizível.

AGÊNCIAS E INTENCIONALIDADES

Para seguir nesse caminho, é interessante lançar mão de propostas teóricas nas quais as coisas e as pessoas não estejam tão separadas, ou melhor, nas quais as coisas e pessoas possam emergir através das relações. Não se trata de dizer que não existe nenhuma diferença ou nenhuma possibilidade de diferenciação entre os diversos seres ou entes que habitam o mundo (pessoas, coisas, espíritos, animais, plantas, etc.); trata-se de não tomar essas distinções a priori, mas, antes, ver como elas se formam e como operam nas interações entre esses diversos seres. Em um trabalho antropológico é claro que haverá, normalmente, uma ênfase maior sobre o ponto de vista dos sujeitos humanos, pois há uma linguagem e acesso diferenciados a estes em relação aos outros seres. No limite, muitas vezes só conseguimos aceder a estes outros seres através das pessoas (o que falam sobre ou como interagem com eles), mas isso não significa que suas existências estejam subordinadas à esfera da existência humana.

Mesmo que eu não pretenda aqui levar às últimas consequências a diluição

3 | Assim como na dissertação (Assunção, 2018), mantenho os nomes originais, como acordado com as interlocutoras e interlocutores durante a pesquisa. Quando entreguei meus trabalhos após os retornos ao campo, o reconhecimento de seus nomes, e especialmente de suas imagens, no trabalho era algo importante e valorizado.

4 | A literatura acadêmica sobre as capulanas em Moçambique é ainda escassa, mas vale notar o trabalho de Meneses (2003) e Arnfred e Meneses (2019). No campo da literatura temos a novela de Luis Polanah "História de uma capulana de algodão" publicada no jornal O Brado Africano em 1950 e publicações jornalísticas como *Capulanas e Lenços* (Torcato e Roletta, 2011). No cinema, o documentário *Na dobra da capulana* (2014) de Isabel de Noronha e Camilo de Sousa, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=1MhSzSrvjw>

da divisão entre pessoas e coisas, acredito que seja importante adotar um vocabulário que permita ao menos tentar pensar nesses termos de forma mais imbricada, mais intimamente relacionada, e mais simétrica.

A proposta de Alfred Gell, por exemplo, pode ser útil para destrinchar essa questão. O autor, em uma inovadora abordagem da antropologia da arte, desenvolveu a noção de agência (*agency*) para pensar antropologicamente nos objetos de arte. Afastando-se de correntes essencialistas (atreladas à noção universal do Belo), interpretativistas ou institucionalistas, Gell defende que os objetos de arte não possuem um “sentido simbólico” ou “linguagem visual” por si só, pois não há propriedade estética ou simbólica separada da interação social. Sua ênfase, portanto, não está no significado ou em quem o define, mas na agência, na intenção, na causalidade, no resultado e na transformação (Gell, 2018: 31). Ao invés de uma abordagem semiótica, temos uma abordagem centrada na ação (*action-centered approach*) e ele se preocupa, portanto, com o papel da mediação dos objetos de arte no processo social, e não com sua interpretação como se fossem textos.

Vale destacar que sua definição de objeto de arte é bastante abrangente, e não se resume ao que costumeiramente chamamos no Ocidente de “obra de arte”. Qualquer coisa poderia, potencialmente, ser um objeto de arte: “inclusive pessoas vivas, porque a teoria antropológica da arte – ‘as relações sociais que acontecem no entorno de objetos que atuam como mediadores da agência social’ – se ajusta perfeitamente à antropologia social das pessoas e seu corpo” (Gell, 2018: 32). Para ele, cada objeto de arte é um local onde a agência ‘pára’ e assume uma forma visível (Gell, 1998: 250).

Em outras palavras, um objeto de arte seria uma condensação ou cristalização de relações e agências que o envolvem, incorporações ou resíduos de intencionalidades complexas. Essas intencionalidades, no entanto, seriam humanas, assim como as relações e a agência, sociais. Isso faz com que os objetos, por mais que sejam “dotados de agência”, só possam aceder a uma espécie de “agência secundária”, que seria uma “abdução” de uma agência primeira, a “social”. E isto só seria possível devido às intencionalidades imbuídas de seus criadores ou fabricantes.

Embora a teoria de Gell tenha sido muito estimulante para diversos trabalhos na antropologia da arte, estética, ou na antropologia dos objetos – notadamente os trabalhos sobre arte indígena de Els Lagrou (2007; 2010), Carlos Fausto (2013); Barcelos Neto (2008) –, na minha percepção existe um limite para o seu uso no caso das capulanas. Não me refiro a um limite que implicaria categorizar capulanas como “objetos de arte” ou não, segundo a definição do autor, mas sim ao limite da intencionalidade dos criadores, ou da abdução da agência. Como argumentou Els Lagrou:

Abdução é um termo derivado da semiótica e refere-se a uma operação cognitiva particular. A abdução é um tipo de inferência, uma hipótese que se formula a partir de uma percepção que

comporta certo grau de incerteza. Quando vejo fumaça, posso abduzir a existência de fogo. A fumaça, no entanto, pode possuir outras causas. A abdução comporta, portanto, uma área cinza de incerteza, diferentemente da língua falada ou da matemática. **A inferência abductiva de Gell parte de um objeto que é interpretado como um índice da agência de alguém. O modo de a arte agir sobre a pessoa se situa, segundo Gell, no campo da experiência intersubjetiva em que uma imagem sempre remete a um artista que a fez com determinadas intenções, ou a alguém que a encomendou ou ainda à pessoa representada na imagem.** A obra age na vizinhança de pessoas e será lida como índice da complexa rede de agências à sua volta. (Lagrou, 2010: 25, grifo meu).

Ainda conforme Lagrou (2010: 8), em diversos contextos indígenas, as pessoas que fabricam os objetos ou realizam pinturas corporais não são considerados seus criadores, mas antes transmissores, tradutores, intermediários (a “criação” sendo atribuída a divindades e a seres não-humanos). Mesmo complexificando a noção de “artista”, ainda me parece que prevalece a necessidade de um “alguém” (ou vários) cuja agência será proliferada pelo objeto. No caso de Gell, a situação em que essa agência comporta agências não-humanas seria a da armadilha, como em seu texto “A Rede de Vogel” (1996) no qual analisa a rede zande, objeto no qual o fabricante deve se colocar na perspectiva do animal para poder enganá-lo, e assim a rede de intencionalidades operando ali também seria animal. Mesmo assim, a “mente” e “intencionalidade” animal continua sendo um resíduo da mente humana, pois é a única à qual temos acesso:

Pode-se atribuir uma mente e intenções a animais e objetos materiais, mas elas são sempre, de alguma forma residual, a mente humana, porque nós só temos acesso “de dentro” à mente humana, e a apenas a nossa própria (Gell, 2018: 46-47).

Sendo as capulanas objetos industrializados, como poderíamos dotá-las desse tipo de intencionalidade? Aliás, como definir quem seriam seus “criadores”? Seriam os criadores dos desenhos que compõem as estampas?

FAZER CAPULANAS

Muitas vezes em debates e conversas sobre o tema da minha pesquisa, colegas me perguntavam sobre quem criava os desenhos das capulanas. Também era muito comum que as pessoas imaginassem que eu estudava um tecido de fabricação artesanal, sempre que eu dizia que estudava tecidos em Moçambique. Parecia-

-me, em alguns debates em ambientes acadêmicos brasileiros, que descobrir que os tecidos não são produzidos (ou pior, não são “pensados”, no sentido da criação do desenho) por africanos e sim por holandeses, por exemplo, na fábrica da Vlisco, lhes tirava um senso de autenticidade. Essa questão é importante para artistas e intelectuais que trabalham com o tema dos “tecidos africanos”, como Yinka Shonibare⁵, ou, em Moçambique, para estilistas como Wacy Zacarias e Ricância Agira (AfroRicky)⁶. Mas, durante meu trabalho de campo em Nampula, essa não era uma questão colocada ou debatida pelas minhas amigas e interlocutoras. Os desenhos tornavam-se relevantes na medida em que ganhavam nomes.

Os nomes podem ser associações icônicas entre a estampa e elementos do cotidiano das mulheres, como os desenhos Paisley, muito comuns nas estampas dos tecidos indianos, chamados em Nampula de *nakhorosso*, pois se assemelham às curvas da castanha de caju. Uma capulana verde com pequenas gotas se chama “lágrima do Sporting”, em referência ao time de futebol português; uma outra, “a onda praia”, ou ainda *nabolacha maria* (estampa de círculos com bolinhas dentro) ou *nadoce* (doce de amendoim em formato de losango).

Todas as capulanas têm nomes, atribuídos pelas mulheres ou pelos vendedores no momento da venda: esses nomes também podem se referir a um acontecimento que ocorreu concomitantemente à chegada da nova estampa nas lojas. Quando estava hospedada na casa de Sania, na Ilha de Moçambique, e pedi que me falasse sobre suas capulanas, ela abriu uma das quatro malas (baús) de capulanas que guarda em sua casa – uma que o marido lhe ofereceu quando se casou, uma que herdou da mãe, e duas que guarda da falecida irmã para entregar a suas sobrinhas – e foi me mostrando as capulanas. Primeiramente designou cada uma pelas suas qualidades materiais (essa é *casquinha*, essa é *rupi*, essa é *epathi*), os *mucumis* que eram de sua mãe, de sua tia etc.⁷, mas também foi lembrando alguns nomes. Um dos kissambis que ela me mostrou se chamava “argamassa do banco”, pois lembrava o piso do Banco de Moçambique da ilha na época em que surgiu. Os outros todos estavam relacionados a eventos e acontecimentos que ocorreram no local: um kissambi se chamava “Alberto Carlos”, pois foi lançado no momento em que este cantor veio se apresentar na Ilha. Uma capulana florida se chamava *ohomaua omuassata* (o “faqueamento” da Muassata), como ela explicou:

ela se chama *ohomaua omuassata* porque aquela senhora havia faqueado seu marido. Então naquele tempo, como havia muita piada, e a cidade inteira soube, logo logo estava a aparecer esta capulana e quando apareceu as mulheres resolvem dar este nome, (...) *o faqueamento da Muassata*. (Sania, 25/04/2017)

Os panos têm efeitos mnemônicos, atuando como inscrições de outras situa-

5 | O artista nigeriano Yinka Shonibare, atualmente muito reconhecido no meio artístico europeu, cria releituras de quadros famosos da história da arte inglesa ou cenas da época vitoriana fazendo uso dos “tecidos africanos” na confecção das roupas que compõem as obras. As roupas da corte ganham os coloridos e estampas enquanto os bonecos-sem-cabeça que as vestem representam cenas cotidianas da aristocracia. Com isso, o artista brinca com as relações entre África e Europa, e com o fato de os tecidos que recebem e conferem uma “identidade africana” a quem os porta *na verdade* serem produzidos nos Países Baixos, pela fábrica Vlisco, entre outras fábricas europeias. Alguns trabalhos podem ser visualizados em <http://www.yinkashonibaremb.com>

6 | Ricância Agira é uma jovem estilista que montou seu ateliê em Maputo e à época da pesquisa trabalhava com reciclagem de tecidos de capulana e tecidos orgânicos com tintas naturais. Já Wacy Zacarias é uma designer que fundou uma marca de têxteis chamada Karingana wa Karingana, junto a Djamil de Sousa, e integra coletivos que visam desenvolver a indústria criativa em Moçambique. Para uma discussão sobre a criação, produção e o consumo dos tecidos, ver “Karingana: uma estória contada por nós”, disponível em https://www.ted.com/talks/wacy_zacarias_karingana_uma_estoria_contada_por_nos, acesso em 3 dez. 2022.

7 | Como veremos ao longo do texto, há designações específicas para a textura dos tecidos, do mais leve (casquinha) passando por intermediários até os mais firmes (rupi). Mucumi é uma peça grande composta de duas capulanas costuradas com um adorno para ligá-las, usado como roupas de cama – compondo algo semelhante a um “enxoval” – e também em cerimônias importantes como casamentos, e especialmente nos ritos funerários.

ções, constantemente tornando visível a memória e a história. O efeito mnemônico das capulanas não remete apenas a eventos pessoais das mulheres que as ganharam e utilizaram, nem somente aos eventos coletivos como os ritos de iniciação, os casamentos ou ritos fúnebres. Elas também se referem a acontecimentos de uma localidade – momentos de privação, visita de alguém importante, escândalos etc. Portanto, marcam temporalidades e histórias compartilhadas entre as mulheres que viveram aquele mesmo período.

Considerando a atribuição de nomes, a criação das capulanas pode também se desvincular um pouco do próprio ato de fabricar ou produzir, o que também me parece mais rentável analiticamente, se tomamos a perspectiva das mulheres. Vale mencionar que existe em Nampula uma fábrica de capulanas, a Nova Texmoque, a única que ainda produz tecidos no país.⁸ Em visita à fábrica para compreender melhor o processo de fabricação – que neste caso se resumia à etapa de estamparia, pois o tecido de algodão era importado – conheci e me aproximei de um funcionário moçambicano, Sebastião, que trabalhava há mais de trinta anos com têxteis, e que se tornou um amigo.⁹ Um dia perguntei a ele se achava que o fato do designer ser indiano influencia nas estampas produzidas pela fábrica, e ele me explicou que o desenho não é “original”, mas feito a pedido do cliente, que às vezes chega ali com um pedaço de uma capulana antiga que se pretende reproduzir, ou com um desenho e uma ideia, e o designer vai preenchendo junto com ele, escolhendo as cores etc. Sebastião dizia que os padrões podem ser múltiplos, “motivos ancestrais” ou “cópias de coisas”, como acontece com a reprodução de capulanas antigas. Os “motivos ancestrais” são desenhos que “o homem pode inventar”, mas, segundo ele, essa *invenção* vem “da natureza, do ambiente”.

Seguindo o raciocínio de Sebastião, também não importaria tanto determinar quem cria as capulanas ou os desenhos das estampas, já que sempre, em alguma medida, estes desenhos serão replicações, seja de capulanas anteriores, seja dos motivos ancestrais, da invenção que é feita a partir do que existe na natureza, no ambiente. Se a origem dos desenhos parece não informar muita coisa acerca das capulanas, poderíamos nos perguntar se a sua origem de fabricação (mesmo que industrial) faz diferença.

Essa questão também é pertinente já que olhar para a história do que veio a ser a capulana moçambicana também faz emergir as conexões e os cruzamentos que conectam a Índia, o Golfo Pérsico e a costa oriental africana, o que inclui a região norte do território que se tornou Moçambique. Segundo Liesegang (2000), há evidências de uma progressiva fixação de populações provenientes, sobretudo, do Golfo Pérsico na costa oriental africana e particularmente em Pemba (norte de Moçambique) e nas Ilhas de Zanzibar entre os séculos IX e XIII. Al-Masudi, autor árabe do século X, relatou que os barcos asiáticos que aportavam nas cidades costeiras trocavam tecidos indianos por ouro e metais (Liesegang, 2000: 26). Pedro Machado

8 | A Nova Texmoque foi comprada em 2006 pelo grupo tanzaniano MeTL (Mohamed Enterprises Tanzania Limited) e é gerenciada por indianos. Segundo Sebastião Chinsipo, a indústria têxtil em Moçambique teve início na década de 1950, recebendo maiores investimentos no período imediatamente anterior à independência de 1975 (a TEXTOM inicia as atividades em 1973 e a TEXMOQUE e RIOPELE em 1978). Tratava-se de uma das principais indústrias no período socialista – até 1983, o conjunto do ramo têxtil era composto por 30 fábricas – e sofreu forte degradação durante toda a Guerra dos 16 anos (1976-1992) e pelas conjunturas internacionais. A Texmoque fechou as portas em 1994 e só reabriu sob a direção da MeTL.

9 | Sebastião Chinsipo, ao longo das nossas conversas, passou a escrever manuscritos em pequenos livros artesanais, como *Breve História da Indústria Têxtil em Moçambique; Designações de capulana e roupa em algumas línguas moçambicanas*, com pesquisas próprias e informações detalhadas sobre questões que eu lhe colocava; ou *O longo e sinuoso caminho da capulana*, no qual detalhava o processo de fabricação do tecido e alguns comentários pessoais sobre o seu uso em Moçambique. Ele também escreveu um livro de comentários à minha monografia, e dois poemas intitulados “Sou capulana” e “Somos amigas” no qual o eu lírico assume a voz de uma capulana. Para mais detalhes sobre a vida e a produção escrita de Sebastião, ver Assunção (2018).

também informa que no século XVIII os tecidos indianos “eram muito demandados como mercadorias de troca no comércio africano e que eram considerados ‘a moeda aceita nos portos’” (Machado, 2009: 57 – tradução minha). Essa demanda africana fazia com que a própria produção indiana se adaptasse ao gosto das elites locais que adquiriam os tecidos. Isso era perceptível, por exemplo, na coincidência entre as cores dos tecidos indianos comercializados e as cores produzidas localmente a partir de pigmentos vegetais – sobretudo o vermelho, o preto e o branco.

Interessa indicar, portanto, que essas trocas e intercâmbios voltados para o Oceano Índico não implicavam apenas a “chegada” de comerciantes árabes ou de produtos indianos sobre um território que passa a consumir e receber essas influências. É mais pertinente pensar em um cruzamento de influências, nas quais os sujeitos não apenas se adaptam ao mundo em constante transformação, mas também adaptam o mundo, transformando-o. Neste sentido, é interessante olhar para um aspecto realçado em diversos textos (Machado, 2009; Zimba, 2011; Rezende, 2014), e também presente no trabalho de campo que realizei: a preferência das mulheres moçambicanas pelos tecidos importados.

...

Quando cheguei à cidade de Nampula, muitas pessoas me diziam que eu deveria ir até a Ilha de Moçambique, no litoral da província, pois lá estão “as donas das capulanas”. Algumas dessas *donas das capulanas*, que me foram apresentadas justamente por serem mais idosas e conhecerem histórias “de antigamente”, falavam das origens dos tecidos como vindos dos indianos ou árabes. Na verdade, parecia não importar tanto a proveniência exata dos tecidos, o que elas enfatizavam era o fato de as capulanas chegarem às suas mãos a partir das lojas dos indianos. Comprar na loja era o traço distintivo mais importante em relação aos “makhuwas do interior”¹⁰, que utilizavam tecidos fabricados a partir de cascas de árvores, chamados *nako* *tho*, como relatou Mamá Muhanjuma.¹¹ Quando lhe perguntei se na Ilha usavam também este tecido artesanal, ela me respondeu, um pouco exasperada, “nós íamos usar *nako* *tho* por quê? Se tínhamos loja aqui?”. Em outra conversa, com Sania e sua tia, Mamá Molde, as duas discutiram sobre a provável origem das capulanas, começando pela hipótese de que tinham sido os árabes a trazê-las, ou os indianos. Mas logo descartaram essa ideia, pois eles usavam vestimentas diferentes; chegaram então à conclusão que “é nossa naturalidade makhuwa”.

Assim, o fato de os tecidos “virem de fora”, e não serem produzidos localmente, não parece ser um problema para as mulheres que os utilizavam e utilizam; pelo contrário, era algo valorizado. Além disso, não parece haver uma grande contrariedade entre o fato de a capulana ter vindo “dos árabes” ou “dos indianos” e ao mesmo tempo “ser a naturalidade makhuwa”, seguindo a conversa de Sania e sua tia. Não haveria, então, para as mulheres com quem conversei, uma questão, no sentido de um problema, com relação à autenticidade do tecido ou das identidades construí-

10 | Também chamados simplesmente “makhuwa” em certas ocasiões pelos habitantes do litoral, quando estão se colocando como “mais civilizados” que os do interior, que seriam “atrasados”.

11 | Mamá Muhanjuma é uma conselheira (que participa de cerimônias tradicionais como os ritos de iniciação femininos). Ela foi esposa do pai de Sania, minha anfitriã na Ilha, que participou da entrevista como tradutora. Sania me levava até suas tias e parentes mais velhas, para conversarmos sobre “a cultura da Ilha”. Mesmo que ela soubesse muitas das questões tratadas nessas conversas, ela gostava de reverenciar o saber das mais velhas e aprender com elas durante estes encontros.

das com as capulanas.

Nas feiras, mercados e barracas de capulana, é possível ouvir os vendedores qualificando certas capulanas como “originais”, ou seja, capulanas de qualidade. São capulanas mais caras, menos usuais nos corpos que circulam pelas ruas, que vêm do Mali, da Nigéria, segundo os vendedores, e muitas são fabricadas pela Vlisco ou outras empresas holandesas. Contudo, quem as fabrica, ou de onde vêm não são questões colocadas pelas compradoras. Muitas vezes nem mesmo os comerciantes sabem muito bem responder a essa pergunta. As capulanas produzidas localmente, pela Texmoque, são menos valorizadas, tanto por serem mais baratas e comuns, quanto pela qualidade do tecido não ser tão apreciada pelas mulheres.

Vale ressaltar o quão importante é a materialidade dos tecidos para estas mulheres: há quatro categorias para designar as capulanas, classificadas de acordo com a leveza/firmeza do tecido. *Casquinha* (a mais leve, normalmente usada para ficar em casa ou embaixo de outra capulana, a *sesseca*, no litoral); *miaphano* (meio-pano, uma categoria intermediária ainda considerada leve); *epathi* (já mais firme) e finalmente *rupi* (mais valorizadas, usadas para sair). A firmeza está associada tanto à durabilidade quanto à confiança no tecido para segurar o bebê nas costas, para não desamarrar, não cair da cintura da mulher. Capulanas de tecido sintético e muito leves, como as distribuídas pela Frelimo nos períodos eleitorais, são consideradas feias e também são chamadas “pega-fogo” (pois estalam com o calor e queimam com as faíscas do carvão vegetal utilizado para cozinhar). Outro fator importante são as cores e combinações, o fato de chamar a atenção. Assim, tanto o aspecto estético quanto o material, parecem ser mais relevantes do que a proveniência ou marca para as mulheres de Nampula.

Quando perguntei a Sebastião sobre uma possível distinção entre a capulana nacional e a estrangeira, e comentei sobre essas críticas dos “tecidos africanos produzidos na Europa”, ele disse que “não importa donde que vem a capulana, o que interessa é que seja capulana que a gente goste, que a gente vista como a gente quer, use como a gente quer... que façamos o uso dela para vários fins que nós sabemos”.

Portanto, mais do que uma definição pelas características do objeto (proveniência, dimensões, cores, materialidade) é o seu uso – “um tecido que se amarra na cintura”, “um tecido que amarra bebê”, “um tecido que cobre as mulheres”, “um tecido utilizado nos rituais” etc. – que o caracteriza de forma mais precisa. As dimensões históricas e materiais da capulana são importantes na medida em que geram efeitos e são atualizadas nos seus usos cotidianos e rituais pelas mulheres que as amarram e se amarram a elas.

Assim, não importa tanto olhar para a fabricação da capulana ou para a criação das estampas, no intuito de pensar, na esteira de Gell, suas possibilidades de agência. Se o objeto atua como “índice da agência de alguém”, se a agência dos objetos se conecta à intencionalidade de seus criadores, no caso das capulanas, pode-

ríamos pensar que as diferentes formas de uso e circulação (mais relevantes para as próprias pessoas que se conectam a elas) também poderiam ser consideradas como momentos de emergência e abdução de agências.¹²

Para voltar às formulações de Gell acerca da antropologia da arte como relações sociais que estão na vizinhança dos objetos mediadores de agência social (1998: 7), vale ressaltar que sua proposta pragmática, que pensa mais na eficácia e nos efeitos dos objetos no mundo do que nas representações ou em suas qualidades estéticas desconectadas de sua funcionalidade – ponto que costuma ser utilizado para distinguir arte e artefato – é muito inspiradora e se conecta fortemente com a forma como acredito ser pertinente abordar as capulanas.

O QUE AS CAPULANAS FAZEM-FAZER

Além de Gell, outros autores poderiam ser mobilizados para pensar as relações entre pessoas e coisas (Strathern, 1988; Ingold, 2011, por exemplo). O que me interessa é buscar abordagens nas quais o social não apareça como um pano de fundo onde as coisas circulam ou são criadas, mas que a sociedade ou a cultura possam ser consequências de interações e agenciamentos nos quais participam os diversos seres. Como propôs Latour (2012: 110), se os objetos “expressam”, “simbolizam”, “materializam” relações de poder/de gênero/ hierarquias etc., eles não podem estar na origem da atividade social, portanto “não fazem coisa alguma sequer comparável ou mesmo conectável à ação social humana”, na medida em que não criam nada. Seria necessário, portanto, abrir espaço para reconhecer a chamada “agência dos objetos” ou “agência dos não-humanos”, visto que os “atores”, ou melhor dizendo, os actantes não são nada mais que os seres que participam da ação – “qualquer coisa que modifique uma situação fazendo diferença” (Latour, 2012: 108) – não sendo necessária uma subjetividade ou intencionalidade para tal. Basta *fazer diferença*.

No entanto, como adverte o autor, não se trata de traçar uma simetria absoluta entre humanos e não-humanos. Antes, “obter simetria, para nós, significa não impor a priori uma *assimetria* espúria entre ação humana intencional e mundo material de relações causais” (Latour, 2012: 114). Essa “assimetria a priori” da qual ele fala se dá justamente quando tomamos o “social” ou “a cultura” como explicação de todos os fenômenos, e não como a própria matéria que deve ser explicada. Dizer que as mulheres usam a capulana em Nampula porque faz parte de sua “cultura”, por exemplo, diz tudo e nada ao mesmo tempo, e encerra o assunto sem que proliferem outros elementos com os quais se possa trabalhar. Curiosamente, a capulana também serve como um elemento que torna palpável, tangível e reconhecível aquilo que chamam “cultura makhuwa”, levando a um argumento tautológico. Por outro lado, dizer que as mulheres usam a capulana, ou pelo menos levam uma sempre na

12 | Esta também é uma possibilidade interessante para pensar as capulanas à luz também das propostas de Strathern (1988), vendo como pessoas e coisas emergem a partir da circulação dos objetos (quem dá; quem recebe; em quais situações) e também como emergem nas utilizações (sendo a capulana um objeto do universo feminino, acredito que relações gendrificadas também são produzidas durante seu uso). Para uma discussão mais detalhada acerca das capulanas nas relações entre homens e mulheres e nos ritos de iniciação femininos, ver Assunção (2018).

bolsa, pois podem precisar cobrir alguém que sofreu um acidente e morreu de repente, já indica mais possibilidades para compreender como as capulanas *fazem diferença* em certas situações, e como operam como actantes em variados momentos.

Quando tomamos as capulanas como actantes, podemos abrir espaço para outras relações possíveis – que não apenas a do sujeito agindo sobre um objeto – e pensar no uso de tal forma que não seja restrito a uma ideia de funcionalidade ou utilidade, mas como um engajamento em uma relação que potencialmente transforma as partes envolvidas.

Em um pequeno e intrigante texto de 1998, “Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d’attachement”, Latour propõe que abandonemos a noção de domínio/controlado (*maîtrise*) que qualifica a oposição entre sujeito e objeto, ou de estrutura/agência que divide a “sociologia do social”. Este deslocamento teórico nos possibilita adentrar na multiplicidade do que faz agir. Fazendo isso,

vamos atravessar os espaços que não encontram nunca nem o indivíduo nem a sociedade, visto que todas as movimentações dependem da natureza dos vínculos e da capacidade reconhecida de fazer ou não existir os sujeitos que lhes são vinculados (Latour, 2015: 131)¹³

Não se trata, portanto, de perguntar se o indivíduo está livre ou preso/amarrado, mas se ele está bem ou mal amarrado. Ou seja, o indivíduo livre que age sobre a natureza, sobre os objetos, ou que se relaciona a partir de necessidades, vontades e intencionalidades que lhe são próprias, não é verossímil aqui. Qualquer movimento, qualquer ação envolve, por definição, outros actantes humanos e não-humanos que estão mediando esse movimento, que se afetam por ele e permitem que ele aconteça. Estar amarrado é se deixar afetar. “O vínculo designa, por sua vez, o que emociona, o que coloca em movimento, e a impossibilidade de definir esse faz fazer pelo antigo acoplamento da determinação e da liberdade”. (Latour, 2015: 143).

O vocabulário do *attachement* é interessante para as capulanas: elas devem estar bem amarradas ao corpo, para não cair. Ao mesmo tempo, as mulheres são apegadas a elas: guardam-nas nos baús, usam-nas em dias especiais, transmitem-nas como herança, sentem-se seguras com elas, contam histórias a partir delas. Elas também amarram e conectam um outro ser àquele corpo, quando o bebê está nas costas da mãe.

Essas proposições nos fazem prestar atenção nas coisas que conectam, naquelas que fornecem laços firmes e duráveis. As capulanas são “coisas conectantes” – elas medeiam relações de múltiplas formas, como já foi mencionado. Elas movimentam e são movidas junto com as mulheres; movimentam e são movidas em trocas e dádivas; e também movimentam os afetos, emocionam. Além disso, a “firmeza” (*okhomaala*) é uma qualidade material do tecido que as mulheres desejam: a capulana não pode ser muito leve, senão deixa transparecer o que se devia cobrir,

13 | “Attacher” é um verbo que vale tanto para humanos quanto para não-humanos e pode ser traduzido no português de forma bastante ampla. Na tradução do texto de Latour por Rifiotis e Petry (2015), optou-se pela palavra “vínculo/vinculamento”. Um sentido do verbo poderia ser traduzido como ligar, conectar, prender, anexar, amarrar em um sentido mais físico – trata-se, por exemplo, do verbo usado para muitas ações que envolvem roupas, sapatos, vestuário, e demais objetos e, no caso da capulana, também usaríamos esse verbo para dizer o amarrá-la no corpo. Esse sentido de ligar, prender, conectar também pode ser mais abstrato, como é o caso da tradução de “vincular”. Mas há também um sentido da ordem dos afetos: quando o verbo assume a forma pronominal “s’attacher” ele remete a uma conexão pelos sentimentos, o que em português poderia ser traduzido com a expressão apegar-se. Como se trata de um verbo complexo e polissêmico, enfatizo essas duas noções no português – amarrar e apegar – para continuar a discussão e conectá-la com as capulanas adiante.

não sustenta bem o bebê, e pode ter menor durabilidade. Portanto, as capulanas também, como “coisas conectantes”, devem fornecer laços firmes e duráveis.

Em um trabalho anterior (Assunção, 2015), refleti sobre a capulana como uma coisa que produz vínculos (*attachements*), que está presente e faz-fazer diversas redes de relações: entre grupos de amigas, parentes, vizinhas nas ocasiões festivas, como no Dia da Mulher Moçambicana; relações conjugais e ou relações amorosas em geral, com a obrigação dos homens de oferecer capulanas às esposas; relações familiares através da herança dos baús de capulanas, entre outras. Ao mesmo tempo, me debrucei sobre o sentido mais físico dos *attachements*, pensando nas formas de amarrar a capulana ao corpo e o que elas produziam – os efeitos no andar e caminhar; as possibilidades de guardar coisas na capulana, produzindo “bolsos”; o risco de desamarrar e cair, com o qual se deve lidar; e a produção de um corpo feminino, de uma “mulher makhuwa” – que está conectada à composição entre corpo e capulana, ou, usando uma formulação latouriana, ao compósito corpo-capulana.

Na época, ao olhar para este corpo-capulana, eu havia sugerido que a capulana era amarrada de forma a cobrir as partes mais valorizadas do corpo feminino: barriga, nádegas, pernas. Estas partes do corpo são consideradas impróprias para exibição em público, e ao mesmo tempo levam ornamentos – tatuagens, miçangas – que fazem-fazer um corpo erótico, desejável e bonito. No entanto, essa primeira associação mais trivial “as capulanas servem para tapar as tatuagens e as miçangas”, ou para tapar as partes mais valorizadas do corpo das mulheres, foi logo rejeitada no meu segundo trabalho de campo. Fátima, uma vizinha com quem eu ocasionalmente tomava cerveja no quintal, achou essa associação completamente sem sentido: para tapar as pernas e a barriga podemos usar calças, ela me dizia. “Agora você nasce seu bebê, vai se amarrar com calça?! Não é possível! E vai cobrir um morto com calças?! Uma pessoa doente vai cobrir com calças? (Risos) É por isso que para nós makhuwas, capulana não pode faltar.”

Assim, acredito que a questão que motivou minha monografia – qual o efeito da capulana no corpo? – depois reformulada nos termos “o que a capulana faz-fazer?” – poderia ser aprofundada de outras formas nas diversas possibilidades de reflexões antropológicas levantadas. No segundo período de trabalho de campo, estava interessada em olhar mais atentamente para uma outra ação engendrada pelo uso da capulana: a ação de “cobrir”, (além da ação de “amarrar” com a qual já havia trabalhado anteriormente).

Com isso, tinha em mente investigar mais sobre o que a capulana cobre no corpo da mulher que a utiliza cotidianamente, mas também olhar para os momentos rituais, situações nas quais o cobrir parecia ganhar mais importância: a saída dos ritos de iniciação, quando os meninos e as meninas estão cobertos de *mucumis* (duas capulanas costuradas), e também durante os ritos funerários, momento no qual as capulanas são cruciais: para enrolar o morto, transportá-lo e enterrá-lo (no caso dos

ritos fúnebres muçulmanos). Pensava, portanto, que as capulanas também podiam des-vincular, des-conectar, separar, sobretudo nos momentos rituais: vivos e mortos, crianças e adultos, homens e mulheres. Deste modo, elas também estariam operando o fazer-fazer das diferenciações que constituem estes termos.

Ao final da minha estadia no segundo campo, quando apresentava uma parte de minha pesquisa em uma palestra na Universidade Lúrio, um dos estudantes, Felisberto Aranha¹⁴, fez uma colocação muito interessante. Ele disse que tinha compreendido meu argumento sobre o que as capulanas “escondem”, “cobrem”, mas que as capulanas também comunicam. E a partir disso, compartilhou um longo comentário sobre as formas de comunicar da capulana, que passam por um conhecimento sobre as formas de amarrar, os locais e posições em que são estendidas etc.

(...) Aqui no litoral a linguagem dessa capulana era possível descobrir nas senhoras ao vestir a capulana. Era possível saber que esta senhora vestiu dessa forma a capulana porque ela é viúva, esta senhora está assim vestida porque ela ainda é virgem. Existiam estas linguagens. Porque durante a preparação de um homem ou de uma mulher para os ritos de iniciação, havia uma história aplicada pra educação desse indivíduo, como ele deve entender a linguagem na sociedade (...). Então a capulana entrou na nossa tradição como uma linguagem de interpretar as nossas maneiras de ser e as nossas maneiras de viver. Há coisas que nós não podemos informar. Era possível, nos tempos mais recuados, eu ouvir alguém a chorar numa zona, mas se eu vou correr para aquela zona, vou me cruzar com uma capulana, da forma como está estendida a capulana no chão, ali naquele caminho, tenho que saber que onde vou, ou morreu um homem ou morreu uma mulher. Dependia da posição da capulana. (...) Também havia uma linguagem própria, por causa de vergonha, de tradição, de eu, pôr a vestir-se minha filha, o marido não tinha nada que perguntar, sabia que a filha, já crescida, já começou a usar o penço. E aquilo surgiu entre mulheres, é uma informação entre mulheres. As senhoras guardam muitos segredos. Mas há uma linguagem que eu recebi nos ritos de iniciação, que tenho que estudar as metodologias do uso das capulanas, dentro da minha tradição, para poder ficar sabendo o que é aquilo, o que que significa isto aqui e aquela se vestiu desta forma para quê, o que ela quer dizer a mim. Então isto tudo era pra dizer que a capulana, para além só de esconder, também traz uma série de informações e uma série de recados, para o indivíduo, principalmente para nós homens, para procurar saber, que “eu já sei o que se passa nem preciso perguntar”, porque nós éramos obrigados a saber e interpretar o vestir das mulheres makhuwas através da própria capulana. (...) Porque há questões tradicionalmente que não dá pra pronunciar. A tradição proíbe, nós não podemos falar. Mas temos que fazer um gesto que demonstra que isto significa aquilo. Minha mulher não pode me dizer, muito menos minha filha. Por questões de vergonha ela deve interpretar d’uma outra maneira para eu poder entender.

(Felisberto Aranha, Palestra do CEDIM na Ilha de Moçambique, 19 maio 2017)

14 | A Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Unilúrio foi fundada em 2017 na Ilha, quando abriu as primeiras turmas dos cursos de Turismo e hotelaria/ Desenvolvimento e Relações Internacionais. Felisberto era o estudante mais velho da turma, na faixa de 50 anos, e sempre respeitado em suas falas. Posteriormente descobri que ele fazia pesquisas próprias com seus 'mais velhos' da Ilha de Moçambique e regiões adjacentes sobre aspectos da cultura makhuwa naharrá. Felisberto também tocava violão na tuna acadêmica da faculdade, e, quando mais jovem, havia sido músico profissional e treinado como piloto de avião na antiga URSS, onde, assim como Sebastião Chinsipo, estudou e aprendeu a falar russo.

O comentário de Felisberto mostra que os gestos, a forma de amarrar, ou a forma de dispor a capulana são técnicas precisas que informam sobre a morte de uma pessoa, o luto, o estado de uma mulher, a menstruação, e permitem evitar fazer uma série de perguntas, que seriam constrangedoras tanto para os homens quanto para as mulheres. Isso abre novas possibilidades para pensar nos enunciados que elas podem fazer acontecer, ou nos acontecimentos que elas podem enunciar, sem que seja necessário desvincular sua estética – a cor, a estampa, os padrões – de sua materialidade. Sem que seja necessário se restringir ao que “elas representam”, ou “aos símbolos que elas carregam”.

EVITAR-FALAR (FAZER-NÃO-FAZER)

Durante algum tempo no meu trabalho de campo evitava fazer perguntas como “o que significa a capulana” ou “quais os significados” que o tecido carrega. Já havia lido ou ouvido em algum lugar que “as capulanas falam”, mas não prestei tanta atenção nesse enunciado: entendia-o na chave do efeito mnemônico dos tecidos, que são associados a eventos pessoais e acontecimentos comunitários (“as capulanas contam histórias”) ou na chave do simbolismo (“elas representam nossa identidade makhuwa, nossos valores, etc.”). O contato com as perspectivas críticas à ideia de representação e simbolismo, que acompanharam meu interesse pelas materialidades, fez com que eu me interessasse menos pelas possibilidades comunicacionais das capulanas. Foi a partir do comentário de Felisberto que atentei para as possibilidades de conexão entre uma perspectiva centrada na ação ou na agência (*action-centered approach*, como sugere Gell) e atenta para os efeitos, composições, o que a capulana, junto com as mulheres, *faz-fazer* (como sugeria Latour) e uma abordagem comunicativa. Parece óbvio, retrospectivamente, que a fala e a comunicação também sejam uma forma de ação, também acarretem efeitos, façam diferença no mundo e conectem seres.

A comunicação via tecidos é um tema abordado na literatura sobre kangas em sociedades suaílis¹⁵, em locais como Zanzibar e Tanzania, por Rose Marie Beck (2000) e Yahya-Othman (1997). As autoras se debruçam sobre as mensagens transmitidas ao utilizá-las publicamente, amarradas à cintura, ou ao ofertar uma determinada kanga para alguém, a partir das chamadas *jina* – frases inscritas nas estampas dos tecidos, em língua kiswahili, normalmente ditados ou provérbios.

Ambas as autoras chamam atenção para a natureza sutil e indireta da comunicação via kanga, e pela qual as mulheres podem emitir críticas e opiniões de forma indireta e ambígua, sem confrontar diretamente sua receptora. Existe sempre a possibilidade de se eximir da situação, alegando que não havia nenhuma intenção por

15 | O litoral de Nampula pode ser pensado como parte do chamado “mundo suaíli”, mesmo que os habitantes de parte do litoral de Nampula se definam como *makhuwanaharrá*, e que não se utilize correntemente a língua *kiswahili* como no país vizinho Tanzania. No entanto, há estudos que pensam essa região como pertencente a essa “área cultural”, também marcada pela presença muito antiga do islamismo e pelo contato continuado entre populações africanas e árabes (cf. Mattos, 2018).

trás do uso ou oferta de tal kanga com tal *jina* inscrita.¹⁶ Desta maneira, as mulheres que fazem uso deste tipo de comunicação, conseguem “falar” algo, sem quebrar as regras de discrição e respeitabilidade femininas presentes nestas sociedades.

Yahya-Othman (1997), acompanhada por Arnfred e Meneses (2019), enfatiza suas análises nos aspectos de resistência que essa prática possibilita para as mulheres “recatadas” nestes contextos patriarcais, e na possibilidade de escolha e agência que elas manifestam ao fazer uso de uma ou outra kanga/capulana em determinadas situações.¹⁷

Maria Paula Meneses (2003), em um texto dedicado às mensagens transmitidas pelas capulanas, também defende que a capulana seja um meio de comunicação. Importa para autora discutir como podemos aceder a (e construir) aspectos da identidade moçambicana através destes tecidos, ou seja, de domínios culturais (vestuário, danças, esculturas etc.) que não sejam necessariamente as formas escritas, que “detêm, no mundo moderno da ‘civilização’ um estatuto especial no campo da produção e reprodução do saber.” (Meneses, 2003: 112).

No entanto, a maneira de comunicação visual que as capulanas possibilitam, aparecem, neste estudo, através dos provérbios (que são textos estampados nas barras dos tecidos), ou da iconografia das estampas (Meneses, 2003: 115). Isto, a meu ver, ainda faz com que a possibilidade da comunicação fique muito ancorada no registro da inscrição (seja alfabética ou imagética), que não é a única – e nem me parece a mais importante – forma de comunicação via capulana, ao menos no que concerne às sociedades makhuwas do norte de Moçambique. Como vimos pela fala de Felisberto, as formas de amarrar e de dispor as capulanas são tão relevantes quanto suas estampas, e participam do que Meneses chama de “comunicação silenciosa”.

Neste sentido, acredito que as abordagens antropológicas que fazem uso das teorias semióticas de Peirce, como a de Gell (1998), poderiam fornecer indícios de maneiras de abordar a comunicação via capulana sem reduzir seu potencial à modalidade simbólica da representação. As capulanas muitas vezes podem ser acionadas como ícones (representação via similaridade), ou como índices (que possuem um vínculo existencial, um *attachement*, com aquilo que representam – como uma pegada/pé, ou a fumaça/fogo). Os nomes que elas ganham também podem ser icônicos (pela estampa) ou indiciais (pelo acontecimento e simultaneidade). Mas o que me parece mais interessante de notar é que o *fazer-fazer comunicacional* da capulana permite, como elabora Felisberto, “evitar que se faça uma série de perguntas”, ou seja, trata-se da possibilidade de *fazer-evitar-falar*. Embora isso não tenha sido diretamente desenvolvido nas proposições de Latour, acredito que seja uma modalidade de algo que poderíamos denominar *fazer-não-fazer*.

Evitar falar de certos fenômenos, relacionados à menstruação, sexualidade, morte, conecta-se, por sua vez, com a preservação daquilo que não deve ser ouvido/enunciado, mas que também não deve ser visto. Durante os ritos de iniciação, esses

16 | Segundo Beck (2000: 5), mesmo que não admitam fazer uso da “*kanga-communication*”, a maior parte das mulheres sabe como fazê-lo e pode contar anedotas de incidentes que envolvem os tecidos. O título do artigo de Yahya-Othman (1997), “If the Cap Fits: Kanga names and women’s voice in Swahili society” é elucidativo da forma como procede essa comunicação: a mensagem chega à receptora, “se a carapuça servir”.

17 | Arnfred e Meneses (2019) fornecem exemplos de capulanas com este tipo de inscrição, e observam que as capulanas com *jinas* têm aparecido recentemente também no mercado moçambicano. Alguns dos exemplos que elas trazem: “Fofoca não é bom, melhor escolher o que vai dizer”; “A beleza de uma esposa está em seu caráter, não em sua aparência”; “Eu permaneço protegida, suas pragas não me atingem”.

mesmos assuntos são abordados de forma explícita. Nesses momentos rituais, as capulanas também são acionadas para criar o espaço ritual¹⁸ no qual os segredos serão ensinados e ao mesmo tempo preservados. Voltando ao aspecto mais material do tecido, a capulana cobre, envolve, preserva e guarda os corpos que requerem certos cuidados, pois se encontram em situações específicas ou limiares: a mulher menstruada, os recém-nascidos, os mortos.

Em uma conversa animada com Mamá Mariamo, que era chamada *mãe da escola* por seus trabalhos como conselheira na Escola Secundária de Nampula¹⁹, e uma referência comunitária no bairro de Namutequeliua, ela enfatizava que “a capulana guarda muito segredo”:

Então, é nos ritos de iniciação que nós (pelo menos nós naharrás, do litoral), nós inculcamos à mulher, a partir da primeira menstruação, que ela deve tomar certos cuidados. Então um desses cuidados é que ela deve andar sempre com a capulana, porque a capulana guarda muito segredo. Uma mulher de repente pode apanhar período, (...) porque tem aquelas que são irregulares. Ela está na rua, no supermercado, na escola, no serviço, de repente pode apanhar período, e manchar sua roupa, então com a capulana na carteira, simplesmente tira a capulana, amarra, pelo menos tapa a vergonha. E também, ninguém sabe o momento que Deus traz a morte, você está na rua, de repente você pode cair e morrer. Então as pessoas que vão a te socorrer o que fazem é entrar na tua carteira, pegam a tua capulana, pelo menos te cobrem. Ou estás com um teu colega, lhe aconteceu algo, foi batido, atropelado, um homem nunca está com capulana, então há uma mulher por perto, pedimos a capulana dela e tapamos o corpo (Mamá Mariamo, 5 abr. 2017)

Se a capulana é importante para cobrir os corpos, “guardar segredo” também implica a possibilidade de manter a discrição na fala, como apontou Felisberto, e não enunciar palavras que – sobretudo na língua *emakhuwa* – são aprendidas nos ritos de iniciação, juntamente com os sentidos e conhecimentos aos quais elas se relacionam, e que não devem ser pronunciadas fora desse espaço ritual. Afinal o segredo só pode ser segredo na medida em que seja preservado, ou seja, não pode ser acessível a todas as pessoas, e não pode ser repetido ou proferido em qualquer situação.

Nesse sentido, ao “falar”, a capulana ao mesmo tempo “guarda os segredos” e faz isso a partir de uma comunicação não-verbal, de uma mensagem que não é enunciada, escrita ou proferida, ou seja, via gestos e amarrações dos tecidos. A capulana, nessas situações, dá a ver o indizível, na medida em que remete a um enunciado (como, por exemplo, “estou menstruada”) que não será nem falado nem exposto – mantendo o sangue, no caso, na esfera do invisível.²⁰

18 | Na Ilha de Moçambique, as capulanas são usadas, junto com o *macuti* (folha de palmeira entrelaçada) ou lona, para criar a *nipantha*, espécie de alpendre, em frente a uma casa, onde ocorrem os ritos.

19 | Mamá Mariamo não era conselheira de ritos de iniciação femininos (*namalaka*), no entanto, como grande parte das mulheres *makhuwa* que foram iniciadas, ela participava regularmente em ritos de iniciação de parentes, vizinhas, filhas de amigas, etc. O papel que ela exercia de forma muito perspicaz era um diálogo entre os ensinamentos tradicionais e o ensino escolar formal, sendo, portanto, uma conselheira na escola, para as adolescentes, e também mediando diálogos com as famílias.

20 | Isso faz lembrar em alguma medida a discussão sobre a “figuração do invisível” nas artes ameríndias (Lagrou, 2017). A autora aborda, seguindo as proposições de Severi (2007), o caráter quimérico da imagem, que produz uma “presentificação da ausência” (2017: 12), juntando o que está e o que não está na imagem e estabelecendo uma ponte entre o visível e o invisível. Acredito que também há algo da ordem da sugestão no que Felisberto chamou de “linguagem da capulana”.

AMARRAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho, tentei fazer dialogar teorias e discussões – elaboradas a partir de materiais etnográficos diversos – que não se conectam de forma evidente com o objeto tratado no texto. Contrastivamente, as capulanas colocam algumas questões quando são analisadas sob a perspectiva de uma antropologia da arte como a de Gell ou de uma sociologia das mediações como a de Latour. É necessário olhar para além do que convençamos chamar de criação ou produção para tratar antropológicamente objetos que agenciam múltiplas relações sociais, como as capulanas, objetos industrializados que fazem-fazer tantas coisas junto às mulheres moçambicanas.

Por outro lado, a mediação dos objetos não implica somente ações mais físicas ou dos afetos, no sentido das amarrações (*attachements*) ou de preservar as separações, cobrindo aquilo que deve permanecer invisível. Em certas situações a agência também implica a possibilidade de evitar outras ações, *fazer-não-fazer*: ao “falar” por suas amarrações, a capulana torna possível que as mulheres “guardem os segredos”.

Helena Santos Assunção é mestre e doutoranda em Antropologia Social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduada em Ciências Sociais (UFMG). Realiza pesquisa no norte de Moçambique desde 2015, com trabalhos de campo em 2015, 2017 e 2019-2020. No mestrado pesquisou as relações entre mulheres e capulanas, e atualmente pesquisa relações entre mulheres e espíritos (*madjine*) na Ilha de Moçambique.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: A pesquisa contou com o apoio de uma bolsa de mestrado FAPERJ Nota 10 e com uma bolsa Pró-Mobilidade Acadêmica CAPES-AULP dentro do âmbito da pesquisa coletiva *A Vale em Moçambique: mapeando controvérsias socio-técnicas em África e alhures*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNFRED, Signe; MENESES, Maria Paula. 2019. “Mozambican capulanas: tracing histories and memories”. In: KAHN, Sheila; MENESES, Maria Paula; BERTELSEN, Bjorn

(org.) *Mozambique on the move: challenges and reflections*. Leiden/Boston: Brill, pp.189-213.

ASSUNÇÃO, Helena. 2015. *Amarrando corpos, pessoas e objetos: as capulanas no norte de Moçambique*. Belo Horizonte, Monografia de graduação, Uni-

versidade Federal de Minas Gerais.

ASSUNÇÃO, Helena. 2018. *Falar e guardar segredo: as capulanas de Nampula (Moçambique)*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaa-tai – rituais de máscaras no Alo Xingu*. São Paulo, Edusp.

BECK, Rose Marie. 2000. Aesthetics of Communication: texts on textiles (Leso) from the East African Coast (Swahili). *Research in African Literatures*, vol. 31, n. 4: 104–124. DOI:10.1353/ral.2000.0100

FAUSTO, Carlos. 2013. “A máscara do animista: quimeras e bonecas russas na América indígena”. In: SEVERI, Carlos; LAGROU, Els (orgs.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro, 7Letras, pp. 305-331.

GELL, Alfred. 1996. Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps. *Journal of Material Culture*, vol. 1, n. 1: 15-38. DOI 10.1177/135918359600100102

GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford, Oxford University Press.

GELL, Alfred. 2018. *Arte e agência*. São Paulo, Ubu Editora.

INGOLD, Tim. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York, Routledge.

LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: artes, alteridade e agência em uma sociedade amazônica [Kaxinawa, Acre]*. Rio de Janeiro, Topbooks.

LAGROU, Els. 2010. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. *Proa – Revista de Antropologia e Arte*. vol. 1, n. 2: 1-26. Disponível em <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/proa/article/view/2385/1787> Acesso em 4 dez. 2022.

LAGROU, Els. 2017. “A figuração do invisível: o encontro de Warburg com as artes ameríndias. O que dele podemos aprender hoje para a antropologia da arte?”. In: BICALHO, Poliene; MACHADO, Marcia (org.). *Artes indígenas no cerrado: saberes, educação e museus*. Goiânia, Ed. da PUC-GO, pp. 19-50.

LIESEGANG, Gerhard. 2000. “Os mercadores asiáticos e o comércio no litoral”. In: SERRA, Carlos (dir.). *História de Moçambique*, vol. 1. Maputo, Livraria Universitária (UEM), pp. 24-29.

LATOUR, Bruno. 1998. “Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement”. In: MICOUD, André ; PERONI, Michel. *Ce qui nous relie*. La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, pp.189-208.

LATOUR, Bruno. 2012. *Reagregando o Social*. Bauru, SP: EDUSC/Salvador, BA: EDUFBA.

LATOUR, Bruno. 2015. “Faturas/Fraturas: da noção de rede à noção de vínculo”. *Ilha Revista de Antropologia*. Florianópolis, vol. 17, n. 2:123-146. DOI 10.5007/2175-8034.2015v17n2p123

MACHADO, Pedro. 2009. “Cloths of a new fashion: Indian Ocean networks of Exchange and

cloth zones of contact in Africa and India in the eighteenth and nineteenth centuries". In: RIELLO, Giorgio; ROY, Tirthankar (eds.). *How India Clothed the World: The World of South Asian Textiles, 1500-1850*. Leiden, Brill, pp.53-84. DOI 10.1163/9789047429975_004

MATTOS, Regiane Augusto. 2018. Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões. *Estudos Ibero-Americanos*, vol. 44, n. 3: 457-469. DOI 10.15448/1980-864X.2018.3.29334

MENESES, Maria Paula G. 2003. "As Capulanas em Moçambique: decodificando mensagens, procurando sentidos nos tecidos". In: GARCIA, Regina Leite (org.) *Método. Métodos. Contramétodos*. São Paulo, Cortez Editora, pp. 111-123.

REZENDE, Déborah. 2017. *Os Tecidos nos Circuitos Comerciais e Culturais do Índico*. Rio de Janeiro, Relatório final de pesquisa de Iniciação Científica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SAGUATE, Artinesio. 2017. *O português makhuwa: representação escrita e proposta de exercícios didáticos no ensino bilíngue*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

SEVERI, Carlo. 2007. *Le principe da chimère. Une anthropologie da mémoire*. Paris, Musée du quai Branly, Aesthetica, Éditions rue d'Ulm.

TORCATO, Maria de Lourdes; ROLLETTA, Paola. 2011. *Capulanas e Lenços*. 3ª ed. Maputo, Missanga Ideias e Projectos.

YAHYA-OTHMAN, Saida. 1997. If the Cap Fits: Kanga names and women's voice in Swahili society. *Afrikanistische Arbeitspapiere: Schriftenreihe des Kölner Instituts für Afrikanistik*, n. 51: 135-149.

ZIMBA, Benigna. 2011. "O papel da mulher no consumo de tecido importado no norte e no sul de Moçambique, entre os finais do século XVIII e os meados do século XX". In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio, RODRIGUES, Eugenia (dir.) *Moçambique: Relações históricas regionais e com países da CPLP*. Maputo, Alcance Editores, pp. 15-38.

Recebido em 1 de julho de 2021. Aceito em 13 de outubro de 2022.



Making visible the unspeakable: capulanas in Northern Mozambique

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.188052ing>

Helena Santos Assunção

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil

helena.s.assuncao@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3788-413X>

ABSTRACT

This article presents a theoretical reflection on capulanas (wax print fabrics) in the northern region of Mozambique. It is based on fieldwork conducted in Nampula and Ilha de Moçambique in 2015 and 2017. Beginning with a dialogue with the theoretical propositions of Alfred Gell and Bruno Latour, it suggests that “making capulanas” is not restricted to production. Instead, it happens mainly through circulation and its multiple forms of use. In addition, it addresses what capulanas are “made to do” (*faire-faire*) and especially what they “make not do” (*faire ne pas faire*). By covering the bodies and transmitting messages about sensitive matters such as illness, death, and menstruation, they harbor the spheres of the invisible and the unspeakable, and thus they “keep secrets.”

KEYWORDS

Anthropology of art; attachment; objects; wax print fabrics; Mozambique

Capulana is the Mozambican name for what is known as wax print or *pagne* - the African printed fabrics. Some of them, called *kissambi*, are made of dyed threads, but they are also capulanas since they are used as such. As we will further discuss, capulanas are defined by their use rather than their fabrication. Their vibrant colors and multiple functions may dazzle those who arrive in Mozambique, and capulanas have become both ethnic symbols associated with the image of Makhuwa women¹ and national symbols. On Nampula's streets, tied around the waist, on the head (wraps), or shoulders (*nsunki*), they are women's clothing *par excellence*; transformed by tailors, they also become male and female garments. Inside the houses and in the yards, they are present in domestic activities: to carry children (*muthete*) or things; to wear at home by men; as household linen or dishtowels; to limit internal environments; and for decoration purposes. Capulanas are not only everyday objects but also essential for ritual moments such as funeral and initiation rites, as well as for pregnancy, childbirth, and after the birth of the children. As we shall see, capulanas are related to situations of danger and care: such as sickness, death, and menstruation.

Capulanas were a part of the first contacts I had in Mozambique. In 2015, as I participated in a joint research concerning the mining company Vale S.A.'s activities in the north of the country², the fabrics were the first gifts offered as hospitality gestures. Later, when I already lived in Natikiri, on the outskirts of Nampula, I started wearing capulanas to move inside the neighborhood, covering my legs to avoid embarrassing situations and letting the capulana-clothes (*ekhuwo*) also mediate my relationships there. Finally, living together with and befriending some neighbors led me to write about the uses of capulanas in the daily life of Nampula women and the various bonds they foster in their multiple attachments.

In 2017, when I returned to carry further the research, I lived for two months in another district of Nampula and spent a few weeks on the Island of Mozambique, where the expertise in the use of capulana is even more elaborate. During this period, I met some of the people whose testimonies are part of this text: Sebastião Chinsipo, an expert in capulana production and writer; Mariamo Mutequia (Mamá Mariamo), a community reference and counselor at the Nampula High School; Sania Issufo, my host in Mozambique Island, who participated in the research with her curiosity, patience, and detailed explanations; Felisberto Aranha, an elder who became a social sciences' student in Mozambique Island and was also interested in the knowledge surrounding the secrets of capulanas. These people, among many others, made me learn and contributed to the reflections that resulted both from fieldwork and anthropological readings. These reflections were condensed in the thesis *Talking and keeping secrets: the capulanas of Nampula* (Assunção, 2018).

This text aims to bring forward some theoretical considerations about objects and materialities in anthropology based on this research material. This ap-

¹ I use the spelling 'Makhuwa' following the Report of the I Seminar on the Standardization of the Spelling of Mozambican Languages of NELIMO (1989). It is the predominant ethno-linguistic group in the region of Nampula, where I conducted fieldwork. Emakhuwa is the most spoken language in Mozambique, practiced by 5 million people, according to 2007 census data. Portuguese, however, is the only official language. The populations speaking Emakhuwa are concentrated in the north of Mozambique, in the provinces of Nampula, Niassa, Zambezia and Cabo Delgado. In Nampula province alone, there are six variants of Emakhuwa, one of them being Enahara, the variant of Ilha de Moçambique (Saguete, 2017).

² At the end of my undergraduate studies, I was part of a team with Patrick Arley, Raul Lansky and Ana Luisa Martins, coordinated by Eduardo Vargas (UFMG), in the project "Vale in Mozambique: socio-technical controversies in Africa and elsewhere", funded by CAPES - AULP. We lived for four months on the outskirts of Nampula, where the railway line that would be used by Vale S.A. to transport coal divided the neighborhoods. As in the dissertation (Assunção, 2018), I keep the original names, as agreed with the interlocutors during the research. When I handed in my papers after the returns to the field, the recognition of their names, and especially their images, in the work was something valued and important to them.

proach favors theoretical dialogues and some reflection points, in contrast to more detailed and dense ethnographic descriptions present in other works. This effort is justified as it contributes to the academic and artistic literature that tends to privilege fabrics' communicational, historical, and symbolic aspects.³

Hence I suggest a theoretical vocabulary that allows us to describe and think about the relationships between women and fabrics and to look at capulanas as objects that make a lot of difference and do many things (Latour, 1998). Along the lines of Alfred Gell's (1998) propositions, I treat these objects as anthropology would treat any other social phenomenon, that is, to look at the relations - connections, compositions, effects, and differences - that capulanas engender in the lives of women in Nampula. In the first moment, I propose thinking about how capulana making is not restricted to production but includes circulation and its multiple forms of use. Then, I meditate on what capulanas are "made to do" (*faire faire*), but mainly what they are made to "not-do" keeping the spheres of the invisible and the unspeakable.

3 | The academic literature on capulanas in Mozambique is still scarce, but it is worth noting the work of Meneses (2003) and Arnfred and Meneses (2019). In the literary field there is Luis Polana's novel 'História de uma capulana de algodão' published in the newspaper O Brado Africano in 1950, and journalistic publications such as Capulanas e Lenços (Torcato and Roletta, 2011). In cinema, the documentary 'Na dobra da capulana' (2014) by Isabel de Noronha and Camilo de Sousa: <https://www.youtube.com/watch?v=1MhSzSirjw>

AGENCIES AND INTENTIONALITIES

To follow this path, it is worth considering theoretical proposals in which things and people are not so separated, or rather, in which things and people can emerge through relations. It doesn't mean that there is no difference or possibility of differentiation between the various beings or entities that inhabit the world (people, things, spirits, animals, plants, etc.) Instead, it means not taking these distinctions a priori and observing how they emerge and operate in the interactions between these various beings. In anthropological work, of course, there will usually be a greater emphasis on the point of view of human subjects since there is a distinctive language and access to them in relation to other beings. Ultimately, we can only access these other beings through people (what they talk about or how they interact with them), but this does not mean that their existences are subordinate to the sphere of human existence.

It is not my intention to embrace a complete dilution of the division between people and things. Nonetheless, it is crucial to make use of a vocabulary that allows one to, at least, try to think of such terms in a more imbricated way, more closely related, and more symmetrical.

Alfred Gell's proposal, for example, can help unpack this question. He developed the notion of agency to think about art objects anthropologically. Moving away from essentialist currents (tied to the universal idea of Beauty), Gell argues that art objects do not have a "symbolic meaning" or "visual language" by themselves since there is no aesthetic or symbolic property separated from social interaction. Thus, he emphasizes not meaning and who defines it but agency, intention, causation,

result, and transformation (Gell, 1998: 6). He proposes an action-centered approach, concerned with the mediating role of art objects in the social process, instead of a semiotic approach that interprets art objects as if they were texts.

His definition of art object is quite broad and not limited to what is usually called in the West “artwork.” Anything could potentially be an art object: “including living persons, because the anthropological theory of art (which we can roughly define as the “social relations in the vicinity objects mediating social agency”) merges seamlessly with the social anthropology of persons and their bodies” (Gell, 1998: 7). He also points out that “each artwork is a site where agency ‘stops’ and assumes a visible form” (Gell, 1998: 250).

In other words, an art object would be a condensation of the relations and agencies surrounding it, embodiments or residues of complex intentionalities. However, these intentionalities would be human, and the relations and agency would be social. It means that objects, no matter how “endowed with agency,” can only access a kind of “secondary agency,” which would be an “abduction” of a first agency, the “social” one. And this would only be possible due to the imbued intentionalities of their creators or fabricators.

In my perception, although Gell’s theory has been very stimulating for several works in the anthropology of art, aesthetics, or the anthropology of objects⁴, there is a limit to its use in the case of capulanas. I do not mean a limit that would imply categorizing capulanas as “art objects” or not, according to the author’s definition, but rather the limit of the creators’ intentionality or the abduction of agency. As Els Lagrou argued:

Abduction is a term derived from semiotics and refers to a particular cognitive operation. Abduction is a type of inference, a hypothesis formulated from a perception that carries a certain degree of uncertainty. When I see smoke, I can abduce the existence of fire. The smoke, however, may have other causes. Abduction carries a gray area of uncertainty, unlike spoken language or mathematics. **Gell’s abductive inference starts from an object that is interpreted as an index of someone’s agency. The way art acts on the person is situated, according to Gell, in the field of inter-subjective experience in which an image always refers to an artist who made it with certain intentions, to someone who commissioned it, or to the person represented in the image.** The work acts in the vicinity of people and will be read as an index of the complex network of agencies around it. (Lagrou, 2010: 25, *my emphasis and my translation*)

Moreover, according to Lagrou (2010: 8), in several indigenous contexts, the people who make objects or make body paintings are not considered their creators but rather transmitters, translators, and intermediaries (the “creation” being attributed to deities and non-human beings). While complexifying the notion of “artist,” it still seems to prevail the need for a person (or several) whose agency will

4 | Notably the works on indigenous art by Els Lagrou (2007; 2010), Carlos Fausto (2013); Barcelos Neto (2008).

be proliferated by the object. In Gell's case, the situation where this agency includes non-human agencies would be that of the trap. In "Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps" (1996), he analyzes the zande net, an object in which the creator must adopt the animal's perspective to deceive it. Thus, the network of intentionalities operating there would also be animal. Even so, the animal "mind" and "intentionality" remains a residue of the human mind, for it is the only one to which we have access:

Animals and material objects can have minds and intentions attributed to them, but these are always, in some residual sense, human minds, because we have access 'from the inside' only to human minds, indeed to only one of these, our own. (Gell, 1998: 17)

Since capulanas are industrialized objects, how could we attribute this kind of intentionality to them? How to define their "creators"? Would they be the creators of the drawings that make up the prints?

MAKING CAPULANAS

In debates and conversations about my research topic, colleagues often asked me who created the capulana designs. Moreover, whenever I said that I was studying fabrics in Mozambique, interlocutors commonly imagined that I was researching a handmade fabric. In some debates in Brazilian academic environments, it seemed to me that finding out that they are not produced (or worse, not "conceived," in the sense of the creation of the design) by Africans but by Dutchmen, for example, at the Vlisco factory, took away a sense of authenticity. This aspect is central for artists and intellectuals working with the "African fabrics" topic, like Yinka Shonibare⁵, or, in Mozambique, for designers like Wacy Zacarias and Ricância Agira (AfroRicky)⁶. Nonetheless, during my fieldwork in Nampula, this was not a matter interrogated and discussed by my friends and interlocutors. The drawings only became relevant as they received names.

The names can be iconic associations between the print and elements of women's daily lives. For example, Paisley designs, prevalent in Indian fabric prints, are called *nakhorosso* in Nampula because they resemble the curves of the cashew nut. A green capulana with tiny drops is called "Sporting tear," in reference to the Portuguese soccer team; others are called *nabolacha maria* (a print of circles with little balls inside) or *nadoce* (peanut candy in the shape of a diamond).

All capulanas have names assigned by women or merchants at the time of sale: these names may also refer to an event that occurred concomitantly with the arrival of the new wax print in stores. When Sania Issufo, my host in Ilha de Moçambique in 2017, began to tell me stories about her capulanas, she opened one of the

5 | The Nigerian artist Yinka Shonibare, now well known in the European artistic milieu, creates re-readings of famous paintings from the history of English art or scenes from the Victorian era using "African fabrics" to make the works. The court suits are given colors and prints while the headless dolls that wear them represent everyday scenes of the aristocracy. With this, the artist plays with the relations between Africa and Europe, and with the fact that the fabrics that are given and confer an "African identity" to those who wear them are actually produced in the Netherlands, by Vlisco, among other European factories. Some of his works can be viewed at <http://www.yinkashonibaremb.com>.

6 | Ricância Agira is a young designer who set up her atelier in Maputo and at the time of the research worked with recycling capulana fabrics and organic fabrics with natural dyes. Wacy Zacarias is a designer who founded a brand of textiles called Karingana wa Karingana, in partnership with Djamilia de Sousa, and is part of collectives that aim to develop the creative industry in Mozambique. For a discussion on the creation, production and consumption of textiles, see "Karingana: a story told by us", available at https://www.ted.com/talks/wacy_zacarias_karingana_uma_estoria_contada_por_nos, accessed on 3 Dec. 2022.

four big wooden chests of capulanas she keeps in her house. One was given to her by her husband when she got married; one was inherited from her mother; and two others belonged to her deceased sister and were kept to be given to her nieces. She took dozens of capulanas off the chest as she talked about them. First, she referred to each one by its material qualities (“this one is *casquinha*, this one is *rupi*, this one is *epathi*”) or their ownership (the *mucumis* that belonged to her mother, her aunt, etc.).⁷ But she also remembered some names. One of the kissambis she showed me was called “the bank’s mortar” because it reminded Mozambique Bank’s floor when it was built. The others were all related to events: one kissambi was called “Alberto Carlos” because it was launched when this singer came to perform on the island. A flowered capulana was called *ohomaua omuassata* (Muassata’s stabbing), as she explained:

It is called *ohomaua omuassuata* because that lady had stabbed her husband. So, at that time, as there was a lot of joking, and the whole town knew, soon this capulana was turning up, and when it hit the market, women decided to give it this name, [...] Muassata’s stabbing (Sania, 04/25/2017, *my translation*)

The fabrics have mnemonic effects, operating as inscriptions of past situations, constantly making memory and history visible. Capulanas’ mnemonic effect does not refer only to the personal events of the women who earned and used them, nor to collective events such as initiation rites, weddings, or funeral rites. They also refer to events in a locality – moments of privation, visits from someone important, scandals, etc. Therefore, they mark shared temporalities and histories among the women who lived in a specific place and time.

In considering name attribution, the creation of capulanas can be somewhat disassociated from manufacturing or production itself. This dissociation seems analytically more fruitful when we consider the women’s perspective. It is worth mentioning that there is a capulana factory in Nampula, Nova Texmoque, the only one that still produces wax prints in the country.⁸ During a visit to the factory to better understand the manufacturing process – which was limited to the printing process since the cotton fabric was imported – I met a Mozambican employee, Sebastião Chinsipo, who had worked for over thirty years with textiles. We met several times, had long conversations, and gradually built a friendship.⁹

Once I asked him whether the Indian nationality of the designer could possibly influence the patterns of the fabrics. He explained that the design is not “original” but made at the client’s request, who sometimes comes in with a piece of an old capulana to be reproduced or a sketch. The designer then completes the drawing with the client, defines the colors, etc. Sebastião said patterns could be, for instance, “ancestral motifs” or “copies of things,” as occurs with reproducing old capulanas.

7 | As will be described throughout the text, there are specific designations for the texture of the fabrics, from the lightest (*casquinha*) to the firmest (*rupi*). *Mucumi* is a large piece made up of two capulanas sewn together with an ornament to bind them, used as bed linen and also in important ceremonies such as weddings and funeral rites.

8 | Nova Texmoque was bought in 2006 by the Tanzanian group MeTL (Mohamed Enterprises Tanzania Limited) and is managed by Indians. According to Sebastião Chinsipo, the textile industry in Mozambique began in the 1950s, receiving greater investment in the period immediately prior to the 1975 independence (TEXLOM starts activities in 1973 and TEXMOQUE and RIOPELE in 1978). It was one of the main industries in the socialist period - until 1983, the textile industry as a whole was composed of 30 factories - and it suffered severe degradation during the entire 16 Years War (1976-1992) and by the international conjunctures. Texmoque shut down in 1994 and only reopened under the direction of MeTL.

9 | Sebastião Chinsipo, over the course of our conversations, went on to write manuscripts in small craft books, such as “Breve História da Indústria Têxtil em Moçambique” (A Brief History of Mozambique’s Textile Industry); “Designações de capulana e roupa em alguns línguas moçambicanas” (Capulana and cloth naming in some Mozambican languages); and “O longo e sinuoso caminho da capulana” (The long and winding path of capulana), in which he detailed the process of making the fabric and some personal comments on its use in Mozambique. He also wrote a book of comments on my monograph, and two poems entitled “I am a capulana” and “We are friends” in which the lyrical self assumes the voice of a capulana. For more details on Sebastião’s life and written work, see Assunção (2018).

“Ancestral motifs” are designs that “man can invent,” but, he completes, this invention comes “from nature, from the environment.”

According to Sebastião’s reasoning, there is no point in defining who creates the capulanas or the designs since these will always be, to some extent, replications: whether of old capulanas or ancestral motifs - inventions based on what exists in nature, in the environment. So, while the designs’ origin doesn’t seem to inform much about capulanas, we could still ask ourselves if their fabrication origin (even if industrial) makes a difference.

That question is also pertinent since the history of what became the Mozambican capulana also brings out the intersections that connect India, the Persian Gulf, and the East African coast, which includes the northern part of the territory that became Mozambique. According to Liesegang (2000), there is evidence of a progressive settlement of populations coming mainly from the Persian Gulf on the East African coast, particularly in Pemba (northern Mozambique) and the Zanzibar Islands between the 9th and 13th centuries. Al-Masudi, a 10th-century Arab author, reported that the Asian ships that landed in the coastal cities traded Indian cloth for gold and metals (Liesegang, 2000: 26). Pedro Machado also notes that, in the 18th century, Indian textiles “were in great demand as exchange commodities in African trade of the interior and were regarded as ‘the currency that is accepted in the ports’” (Machado, 2009: 57). This African demand made the Indian production itself adapt to the taste of the local elites “who purchased the fabrics. This fact was visible, for example, in the coincidence between the colors of Indian fabrics sold and the colors produced locally from plant pigments - especially red, black and white.

It is worth noting that these exchanges oriented to the Indian Ocean did not simply imply the arrival of Arab traders or Indian products in a territory that started to consume and receive these influences. Instead, it is adequate to think of an intersection of influences, in which subjects not only adapt to a world in constant transformation but also adapt the world by transforming it. In this sense, it is interesting to look at an aspect highlighted in several texts (Machado, 2009; Zimba, 2011; Rezende, 2014) and also present in the fieldwork I conducted, namely Mozambican women’s preference for imported fabrics.

...

When I arrived in Nampula city, many people told me that I should go to Ilha de Moçambique, in the coastal area of the province, because there were the *donas das capulanas*.¹⁰ Some of these capulana masters, who were introduced to me precisely because they were senior and knew stories “from the old days,” spoke of the origins of the fabrics as coming from the Indians or Arabs. However, it seemed that the exact provenance of the fabrics did not matter much. Instead, they emphasized

¹⁰ | *Dona* (masc. *dono*) is a word often employed in Mozambique, which means not only “owner”, “proprietor”, but also “master”: the experts, experienced ones, who have the knowledge and legitimacy to talk about a subject.

that the capulanas made their way to their hands through Indian stores. Buying in the store was the most important feature to distinguish them from “inland Makhuwas,”¹¹ who used fabrics made from tree bark, called *nakotho*, as Mamá Muhanjuma reported.¹² When I asked her if they also used this handmade fabric on the island, she replied, a bit exasperated, “why would we use nakotho? If we had stores here?”. In another conversation with Sania and her aunt, Mamá Molde, the two discussed the probable origin of capulanas, starting with the hypothesis that the Arabs had brought them or the Indians. But they soon dismissed this idea because they wore different clothing; they concluded then that “it’s our Makhuwa naturality.”

Hence, the fact that the fabrics “came from abroad” and were not produced locally does not seem to be a problem for the women who wore and wear them; on the contrary, it was something valued. Moreover, there does not seem to be a great contradiction between the fact that the capulana’s foreign origin and their “being the Makhuwa naturality,” as suggested by Sania and her aunt. There would not be, then, for the women I talked to, an issue concerning the authenticity of the fabric or the identities constructed with the capulanas.

At marketplaces, sellers qualify some capulanas as “original,” that is, high-quality capulanas. These are the most expensive ones, less usual on Nampula streets. According to the sellers, they come from Mali or Nigeria, therefore their origin is traced back not to the Dutch companies such as Vlisco where they are manufactured, but to the African countries through which they enter the continent. However, who manufactures them or where they come from are not questions asked by the female buyers. Often not even the merchants know how to answer that question.

Capulanas produced locally by Texmoque are less valued, both for being cheaper and more common and for the quality of the fabric. It is worth noting how important the fabric materiality is for these women: there are four categories to classify capulanas according to the lightness/firmness of the fabric. *Casquinha*, also named *sesseca* on the coast, is the lightest and usually used to stay at home or under another capulana; *miaphano* is a half-cloth and an intermediate category still considered light; *epathi* is stiffer; and, finally, *rupi* is the stiffest and most valued capulana used to go out. Firmness is associated with durability and confidence in the fabric to hold the baby on the back and prevent it from untying and falling off the woman’s waist. On the other hand, capulanas made of synthetic fabric and very light, such as those distributed by Frelimo during election periods, are considered ugly and called “fire catchers” (because they crackle with heat and burn with the sparks of the charcoal used for cooking). Another critical factor is the colors and combinations, that is, their ability to draw attention. Thus, for Nampula women, the material and the aesthetic aspect seem more relevant than their origin or brand.

I once asked Sebastião about a possible distinction between national and foreign capulanas and mentioned the critiques of “African fabrics produced in Europe.”

¹¹ | Also called simply “Makhuwa” on certain occasions by the people from the coast, when they are claiming to be “more civilized” than the allegedly “backward” people from inland.

¹² | Mamá Muhanjuma is a counselor (who participates in traditional ceremonies such as women’s initiation rites). She was married to the father of Sania, my host on the island, who participated in the interview as a translator. Sania would take me to her aunts and older relatives, so we could talk about “the Island culture”. Even though she knew many of the issues covered in these conversations, she liked to honor the knowledge of her elders and learn from them during these encounters.

He replied that “it doesn’t matter where the capulana comes from; what matters is that it is the capulanas that we like, that we wear as we want, use as we want... we make use of it for various purposes that we know of.”

Therefore, rather than a definition by the characteristics of the object (provenance, dimensions, colors, materiality), it is its use that characterizes it more precisely: “a fabric wrapped around the waist,” “a fabric that wraps babies,” “a fabric that covers women,” “a fabric used in rituals” etc. The historical and material dimensions of the capulana are only relevant to the extent that they generate effects and are actualized in their everyday and ritual uses by the women who attach them and are attached to them.

Consequently, it is not so important to look at the making of the capulana or the creation of the prints to consider their possibilities of agency, as discussed by Gell. If the object acts as an “index of one’s agency,” if the agency of the objects is connected to the intentionality of their creators, in the case of capulanas, we could think that the different forms of use and circulation (more relevant to the people who attach themselves to them) could also be considered as moments of emergence and abduction of agency.¹³

WHAT CAPULANAS MAKE-DO

It is worth noting that Gell’s pragmatic proposal, which highlights the efficacy and effects of objects in the world rather than their representations or aesthetic qualities disconnected from their functionality – a point often used to distinguish art and artifact – is inspiring to study capulanas.

I seek approaches where the social does not appear as a background where things circulate or are created. I rather conceive of society or culture as the effect of interactions and agency in which diverse beings participate. As Latour (2012: 110) proposed, if objects “express,” “symbolize,” and “materialize” power/gender relations/ hierarchies, etc., it entails that they are not at the origin of social activity and, consequently, “do not do anything even comparable or even connectable to human social action,” for they do not create anything. In opposition, it would be necessary, therefore, to recognize the so-called “agency of objects” or “agency of non-humans,” since “actors,” or better said, actants, are nothing more than beings who participate in action – “*any thing* that does modify a state of affairs by making a difference” (Latour, 2005: 71) – regardless of subjectivity or intentionality. What matters is to make a difference.

However, as he cautions, the point is not to draw an absolute symmetry between humans and non-humans. Instead, “to be symmetric, for us, simply means not to impose a priori some spurious asymmetry among human intentional action

13 | This is also an interesting possibility to think capulanas in the light of Strathern’s (1988) proposals, asking how people and things emerge from the circulation of the objects (who gives; who receives; in which situations) and how they emerge in the uses (since capulana is an object of the feminine universe, gendered relations are also produced during its use). For a more detailed discussion about capulanas in the relations between men and women and in female initiation rites, see Assunção (2018).

and a material world of causal relations” (Latour, 2005: 76). This “a priori asymmetry” occurs precisely when we take “social” or “culture” as the explanation of all phenomena, and not as the very matter that must be explained. For instance, to say that women wear capulanas in Nampula because it is part of their “culture” means everything and nothing at the same time and ends the matter without proliferating other elements to be worked out. Interestingly, capulanas also serve as an element that makes what they call “Makhuwa culture” tangible and recognizable, leading to a tautological argument. On the other hand, to say that women wear capulanas or always carry one with them because they may need to cover someone who has had an accident and died suddenly indicates further possibilities for understanding how capulanas make a difference in certain situations and how they operate as actants in various moments.

By taking capulanas as actants, we can make room for other possible relations – beyond the unidirectional model of a subject acting upon an object. Moreover, such an approach goes beyond the idea of functionality or utility and conceives of its use as an engagement in a relationship that potentially transforms the parties involved.

In a short, intriguing text, “Factures/fractures: from the concept of network to the concept of attachment,” Latour proposes to abandon the notion of domination/control (*maîtrise*), which qualifies the opposition between subject and object, and that of structure/agency that divides modern sociology. This theoretical shift enables us to enter the multiplicity of what makes one act. In doing so,

we will cross spaces that never encounter either the individual or society; given that all setting-in-motion depends on the nature of attachments and their recognized capacity to render existent or nonexistent those subjects to which they are attached (Latour, 1999: 24)

The question, therefore, is not whether the individual is free or bound but whether he is well or poorly bound. There is no free individual who, guided by his will and needs, acts on nature and objects as he pleases. Any movement or action involves, by definition, other human and non-human actors who mediate this movement, are affected by it, and allow it to happen. To be bound is to allow oneself to be affected. “Attachments designate that which issues, that which sets in motion and, at the same time, the impossibility of defining this ‘faire-faire’ - this ‘made to do’ - by the ancient coupling of determination and freedom” (Latour, 1999: 31).

The vocabulary of attachment is interesting for capulanas: they must be well tied to the body not to fall off. At the same time, women are attached to them: they keep them in their wooden chests, wear them on special days, pass them on as an inheritance, feel safe with them, and tell stories about and through them. Capulanas also wrap another being to the woman’s body when the baby is on the mother’s

back.

These propositions lead us to pay attention to things that connect and provide firm and lasting bonds. Capulanas are “connecting things” - they mediate relations in multiple ways, as mentioned above. They move and are moved along with the women; they move and are moved in exchanges and gifts; and also move the affections: they are moving. Besides, “firmness” (*okhomaala*) is a material quality of the fabric that women desire: the capulana cannot be too light, otherwise, it shows through what it is supposed to cover, does not hold the baby well, and may be less durable. Thus, capulanas as “connecting things” must also provide firm and long-lasting bonds.

In a previous work (Assunção, 2015), I reflected on capulanas as things producing bonds (attachments) and creating various networks of relations: among groups of friends, relatives, and neighbors on festive occasions, such as the Mozambican Women’s Day, in marital relations and love relationships in general, where men are obliged to offer capulanas to their wives, in family relations through the inheritance of wooden chests filled with capulanas, among others. At the same time, I delved into the more physical sense of the attachments, thinking about how capulanas are tied to the body and what they cause: the impacts on walking, the possibilities of carrying things in the capulana, producing “pockets,” the risk of untying and falling, with which one must deal, and the production of a feminine body, of a “Makhuwa woman” - which is connected to the composition between body and capulana, or, using a Latourian formulation, to the body-capulana composite.

In that earlier work, I suggested that the capulana was wrapped in such a way as to cover the most valued parts of the female body: belly, backside, and thighs. It is considered inappropriate to exhibit these body parts in public while bearing ornaments - tattoos, beads - that make a body desirable and beautiful. Nevertheless, this trivial association, namely “capulanas serve to cover up the tattoos and beads” or “the most valued parts of the women’s bodies”, was soon rejected in my second fieldwork. Fatima, a neighbor with whom I occasionally had a beer in the shared backyard, found this association completely meaningless: “to cover up our legs and belly, we can wear pants”, she told me. “Now, imagine you have just given birth. Are you going to tie yourself up with pants?! That’s not possible! Are you going to cover a dead person with pants?! A sick person, will you cover them with pants? (Laughter) That’s why we Makhuwas cannot do without capulanas.”

Thus, the original question of my monograph, “what is the effect of capulana on the body?”, then reformulated in terms of “what capulanas are made to do?” could be deepened in other ways if we bear in mind the various possibilities of anthropological reflections raised above. In the second fieldwork, I looked more closely at another action engendered by the use of capulana: the act of “covering” (in addition to the action of “tying” with which I had previously worked).

By doing so, I intended to investigate what capulanas cover on the body of the women who use them daily but also to look at ritual moments. In these situations, covering people with capulana seemed to acquire more importance: at initiation rites, when boys and girls are covered with *mucumis* (two sewn capulanas), and also during funeral rites, a moment in which the capulanas are crucial (to wrap the dead person, transport and bury them, in the case of Muslim funeral rites). Therefore, I thought capulanas could also unlink, disconnect, and separate, especially in ritual moments: living and dead, children and adults, men and women. This way, capulanas would also be “made to do” (*faire-faire*) the differentiations that constitute these terms.

At the end of the second fieldwork, when I was presenting part of my research in a lecture at Lúrio University, one of the students, Felisberto Aranha¹⁴, made an intriguing observation. He said he had understood my argument about what the capulanas “hide” and “cover” but added that capulanas also communicate. Then he shared a long comment on the ways of communicating through the capulana, which includes knowledge about how to tie them, the places and positions in which they are stretched, etc.

(...) Here on the coast, we could discover the language of this capulana from the ladies when they wore it. It was possible to know that this lady wore the capulana this way because she was a widow; that lady dressed that way because she was still a virgin. There were such languages. During the preparation of a man or a woman for the initiation rites, there was a story applied to the education of this individual, how he should understand the language in society [...] Hence, the capulana entered our tradition as a language to interpret our ways of being and our ways of living. There are things that we cannot inform. In the old days, I could hear someone crying in an area: if I ran to that area, I would come across a capulana; and from the way that capulana was laid out on the ground, right there, on that path, I had to know that, where I was heading, either a man had died, or a woman had died. It depended on the position of the capulana [...] There was also a particular language, because of shame, of tradition. If a mother is putting on her daughter's clothes, the husband wouldn't need to ask to know that the daughter, already grown up, has started to wear the menstrual napkin (*penço*). And that came up between women; it is information between women. Ladies keep a lot of secrets. But there is a language that I received in the initiation rites, and I must study the methodologies of the use of capulanas within my tradition to be able to know what that is, what this means here, why she is dressed this way, and what she wants to tell me. All that is to say that the capulana, besides only hiding, also brings a series of information and messages for the individual, especially us men, to be decoded. “I already know what is going on; I don't even need to ask,” as we were obliged to know and interpret the dressing of the Makhuwa women through the capulana itself. (...) Because there are issues that traditionally cannot be pronounced. Tradition forbids. We cannot speak of it. But we have to make a gesture that shows

14 | The Unilúrio Faculty of Social Sciences and Humanities was founded in 2017 on Mozambique Island, when it opened the first classes of Tourism and Hospitality, as well as Development and International Relations courses. Felisberto Aranha was the oldest student in the class, in his 50s, and always well-respected in his remarks. I later found out that he did his own research with his elders (*mais-velhos*) from Mozambique Island and surrounding regions on aspects of the Makhuwa Naharra culture. Aranha also played guitar in the academic tuna at college, and, when younger, had been a professional musician and trained as an airplane pilot in the former USSR, where, like Sebastião Chinsipo, he studied and learned to speak Russian.

that this means that. My wife cannot tell me, much less my daughter. For shame, she has to interpret it another way for me to understand.

(Felisberto Aranha, CEDIM lecture in Mozambique Island, May 19, 2017, my translation)

Aranha's comment shows that the gestures and ways of tying and arranging the capulana are precise techniques that give information about death, mourning, the state of a woman, menstruation, etc., and allow us to avoid asking a series of questions that would be embarrassing for both men and women. These remarks open up new possibilities for thinking about the enunciations capulanas can make happen, or the events they can enunciate, without dissociating their aesthetics - color, print, and patterns - from their materiality, without having to restrict oneself to what they represent, or the symbols they carry.

AVOID SPEAKING (MAKE NOT DO)

For some time in my fieldwork I avoided asking questions like “what does the capulana mean” or “what are the meanings” carried by the fabrics? I had already read or heard somewhere that “capulanas speak,” but I did not pay much attention to this statement. Initially, I understood this in terms of the mnemonic effect of the fabrics, which are associated with personal events and community happenings (“the capulanas tell stories”) or in terms of symbolism (“they represent our Makhuwa identity, our values, etc.”). Encountering critical perspectives on the idea of representation and symbolism, which accompanied my interest in materiality, made me less interested in the communicational possibilities of capulanas. It was only after Aranha's remark that I became aware of the possible connections between a communicative approach and one that is action-centered, attentive to the effects and compositions. In retrospect, it seems evident that speech and communication are a form of action, entail effects, make a difference in the world, and connect beings.

Communication via fabrics is a topic addressed in the literature on kangas in Swahili societies, in places like Zanzibar and Tanzania, by Rose Marie Beck (2000) and Yahya-Othman (1997). The authors focus on the messages conveyed by wearing them publicly, tied around the waist, or offering a particular kanga to someone, based on the so-called *jina* – which are phrases in Kiswahili language, usually sayings or proverbs, inscribed on the fabric prints.

Both authors draw attention to the subtle and indirect nature of communication via kanga, by which women can issue criticisms and opinions indirectly and ambiguously without directly confronting their receptor. It is always possible to evade the situation by claiming that there was no particular intention behind the use or offer of that specific kanga with that particular *jina*.¹⁵ In this way, women who use

¹⁵ | According to Beck (2000: 5), even if they do not admit to making use of “kanga-communication,” most women know how to do it and can tell anecdotes of incidents involving the fabrics. The title of Yahya-Othman's (1997) article, “If the Cap Fits: Kanga names and women's voice in Swahili society” is elucidative of how such communication proceeds: the message reaches the receptor “if the cap fits.”

this type of communication manage to make their statements without breaking the rules of discretion and feminine respectability available in these societies.

Yahya-Othman (1997), as well as Arnfred and Meneses (2019), emphasize their analyses on the aspects of resistance that this practice enables for “demure” women in these patriarchal contexts; and on the possibility of choice and agency that they manifest in making use of a particular kanga/capulana or another in certain situations.¹⁶

Maria Paula Meneses (2003), in an essay focused on the messages transmitted by the capulanas, also argues that the capulana is a means of communication. Thus, it is essential for the author to discuss how we can access (and construct) aspects of Mozambican identity through these fabrics; that is to say, cultural domains (clothing, dances, sculptures, etc.) that are not necessarily in the written forms which “hold, in the modern world of ‘civilization’ a special status in the field of production and reproduction of knowledge.” (Meneses, 2003: 112).

However, the visual communication made possible by the capulanas is shown, in Meneses’ study, through the proverbs (texts printed on the fabric hems) or the iconography of the prints (Meneses, 2003: 115). In my view, this approach still anchors the possibility of communication very much in the register of the inscription (whether alphabetical or imagistic), which is not the only nor the most important form of communication via capulana, at least regarding the Makhuwa societies of Northern Mozambique. As Aranha reported, the tying and arranging of capulanas are as relevant as their patterns and participate in what Meneses calls “silent communication.”

In this sense, anthropological approaches that use Peirce’s semiotic theories, such as Gell’s (1998), could provide indications of ways to approach communication via capulana without reducing its potential to the symbolic modality of representation. Capulanas can often be deployed as icons (representation via similarity) or as indexes (which have an existential link, an attachment, to what they represent, like a footprint/footprint or smoke/fire). The names they earn can also be iconic (related to the print) or indicative (related to the event and simultaneity). However, it stood out to me that when capulana are made to communicate, as Aranha elaborates, they also allow for the avoidance of “a series of questions” and, in doing so, they create the possibility of “avoiding speaking”. Although this has not been directly developed in Latour’s propositions, I believe it is a modality of something we could call “make not do” (*faire ne pas faire*). The effects of their presence, the ways in which they are attached and combine with women’s bodies, not only create multiple possibilities of agency, but also create the possibility of not acting (not speaking) when the subjects are inappropriate.

Avoid talking about specific phenomena related to menstruation, sexuality, and death is linked to the preservation of that which should not be heard/said but

¹⁶ | Arnfred and Meneses (2019) provide examples of capulanas with this type of inscription, and note that capulanas with jinas have recently appeared in the Mozambican market as well. Some of the examples they feature include: “Gossip is not good, better choose what you are going to say”; “The beauty of a wife is in her character, not in her appearance”; “I remain protected, your plagues do not reach me”. Last accessed on: 23 June 2021.

also not be seen. During the initiation rites, these same subjects are explicitly addressed. In these ritual moments, capulanas are also activated to create the ritual space in which secrets will be taught and, at the same time, preserved.¹⁷ To return to the more material aspect of the cloth, the capulana covers, wraps, preserves, and protects the bodies that require particular care for being in specific situations or thresholds: menstruating women, newborns, and the dead.

In a lively conversation with Mamá Mariamo, who was called the “school mother” for her work as a counselor at the Nampula High School and a community reference in the Namutequeliua neighborhood¹⁸, she emphasized that “the capulana keeps lots of secrets”:

So, in the initiation rites, we (at least we Nahara, from the coast) inculcate in the woman, starting from the first menstruation, that she should take certain precautions. One of these precautions is that she must always carry her capulana with her because the capulana holds a lot of secrets. A woman can suddenly get her period [...] because some are irregular. She is on the street, in the supermarket, at school, and at work; suddenly, she can get her period, and stain her clothes, so with the capulana in her purse, she simply takes off the capulana, ties it up, and at least covers her shame. Also, nobody knows the moment that God brings death; you are on the street, and you can suddenly fall and die. So, the people who come to your rescue reach into your wallet, take your capulana and at least cover you up. Or you're with a colleague of yours, and something happened to him, like he gets hit or run over. A man never carries a capulana, so there's a woman around, we ask for her capulana and cover the body (Mamá Mariamo, Apr. 5, 2017, my translation)

Whereas the capulana is essential to cover the bodies, “keeping secrets” also implies the possibility of maintaining discretion in speech, as Aranha pointed out, and silencing words that - especially in the emakhuwa language - are learned in the initiation rites, together with the meanings and knowledge to which they are related, and that should not be pronounced outside this ritual space. After all, the secret can only be a secret to the extent that it is preserved. That is, it cannot be accessible to everyone and cannot be repeated or pronounced in any situation.

In this sense, in “speaking,” the capulana simultaneously “keeps the secrets” and does this through non-verbal communication, a message that is not enunciated, written, or spoken, i.e., through gestures and tying. The capulana makes visible the unspeakable to the extent that it refers to an enunciation (such as, for example, “I am menstruating”) that will be neither spoken nor exposed. Doing so keeps the blood, in this case, in the realm of the invisible.¹⁹

17 | In Ilha de Moçambique the capulanas are used, together with *macuti* (intertwined palm leaves) or canvas, to create the *nipantha*, a kind of porch, in front of a house, where the rites take place.

18 | Mamá Mariamo was not an advisor of female initiation rites (*namalaka*), however, like a large part of the Makhuwa women who were initiated, she regularly participated in initiation rites of relatives, neighbors, daughters of friends, etc. The role she performed very perspicaciously was a dialogue between traditional teachings and formal schooling, thus being a counselor at school for adolescent girls and also mediating dialogues with families.

19 | This reminds to some extent the discussion on the “figuration of the invisible” in Amerindian arts (Lagrou, 2017). The author addresses, following Severi's (2007) propositions, the image's chimerical character, which produces a “presentification of absence” (2017: 12), bringing together what is and what is not in the image and establishing a bridge between the visible and the invisible. I believe that there is also something of the order of suggestion in what Aranha called “the capulana language”.

WRAPPING UP

Throughout this paper, I have brought into dialogue theories and discussions - elaborated from diverse ethnographic materials - that apparently may not connect directly to the object dealt with in the text. Contrastively, capulanas raise some questions when they are analyzed from the perspective of an anthropology of art like Gell's or a sociology of mediations like Latour's. We must look beyond what we conventionally call creation or production to anthropologically treat objects that enact multiple social relations, such as capulanas.

On the other hand, the mediation of objects not only implies physical actions (tying, wrapping), affections (attachments), preserving separations, and covering what should remain invisible. In certain situations, agency also means the possibility of avoiding other actions, "making not to do". By "speaking" through its attachments, the capulana makes it possible for women to "keep secrets."

Helena Santos Assunção is a masters and doctoral candidate in Social Anthropology at the National Museum of the Federal University of Rio de Janeiro. She has a degree in Social Sciences (UFMG). She has been conducting research in northern Mozambique since 2015, with fieldwork in 2015, 2017, and 2019-2020. During her M.A., she researched the relations between women and capulanas, and is currently studying relationships between women and spirits (madjine) in Ilha de Moçambique.

Funding: The research was supported by a FAPERJ Nota 10 masters scholarship and a CAPES-AULP Pro-Academic Mobility scholarship within the framework of the joint research "A Vale em Moçambique: mapeando controvérsias sociotécnicas em África e alhures."

References

ARNFRED, Signe; MENESES, Maria Paula. 2019. "Mozambican capulanas: tracing histories and memories". In: KAHN, Sheila; MENESES, Maria Paula; BERTELSEN, Bjorn (org.) *Mozambique on the move: challenges and reflections*. Leiden/Boston: Brill, pp.189-213.

ASSUNÇÃO, Helena. 2015. *Amarrando corpos, pessoas e objetos: as capulanas no norte de Moçambique*. Belo Horizonte, Monografia de graduação, Universidade Federal de Minas Gerais.

ASSUNÇÃO, Helena. 2018. *Falar e guardar segredo: as capulanas de Nampula (Moçambique)*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaitai – rituais de máscaras no Alo Xingu*. São Paulo, Edusp.

BECK, Rose Marie. 2000. Aesthetics of Communication: texts on textiles (Leso) from the East African Coast (Swahili). *Research in African Literatures*, vol. 31, n. 4: 104–124. DOI:10.1353/ral.2000.0100

FAUSTO, Carlos. 2013. “A máscara do animista: quimeras e bonecas russas na América indígena”. In: SEVERI, Carlos; LAGROU, Els (orgs.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro, 7Letras, pp. 305-331.

GELL, Alfred. 1996. Vogel's Net: Traps as Artworks and Artworks as Traps. *Journal of Material Culture*, vol. 1, n. 1: 15-38. DOI 10.1177/135918359600100102

GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford, Oxford University Press.

LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: artes, alteridade e agência em uma sociedade amazônica [Kaxinawa, Acre]*. Rio de Janeiro, Topbooks.

LAGROU, Els. 2010. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. *Proa – Revista de Antropologia e Arte*. vol. 1, n. 2: 1-26. <<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/proa/article/view/2385/1787>> last accessed on 4 Dec. 2022.

LAGROU, Els. 2017. “A figuração do invisível: o encontro de Warburg com as artes ameríndias. O que dele podemos aprender hoje para a antropologia da arte?”. In: BICALHO, Poliene; MACHADO, Marcia (org.). *Artes indígenas no cerrado: saberes, educação e museus*. Goiânia, Ed. da PUC-GO, pp. 19-50.

LIESEGANG, Gerhard. 2000. “Os mercadores asiáticos e o comércio no litoral”. In: SERRA, Carlos (dir.). *História de Moçambique, vol. 1*. Maputo, Livraria Universitária (UEM), pp. 24-29.

LATOUR, Bruno. 1998. “Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d’attachement”. In: MICOUD, André ; PERONI, Michel. *Ce qui nous relie*. La Tour d’Aigues, Éditions de l’Aube, pp.189-208.

LATOUR, Bruno. 1999. “Factures/fractures: from the concept of network to the concept of attachment”. In: *RES: Anthropology and Aesthetics*, n. 36, Autumn. Chicago: The University of Chicago Press, pp.20-31.

LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: an introduction to actor-network theory*. Oxford University Press.

MACHADO, Pedro. 2009. “Cloths of a new fashion: Indian Ocean networks of Exchange and cloth zones of contact in Africa and India in the eighteenth and nineteenth centuries”. In: RIELLO, Giorgio; ROY, Tirthankar (eds.). *How India Clothed the World: The World of South Asian Textiles, 1500-1850*. Leiden, Brill, pp.53-84. DOI 10.1163/9789047429975_004

MATTOS, Regiane Augusto. 2018. Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões. *Estudos Ibero-Americanos*, vol. 44, n. 3: 457-469. DOI 10.15448/1980-864X.2018.3.29334

MENESES, Maria Paula G. 2003. "As Capulanas em Moçambique: decodificando mensagens, procurando sentidos nos tecidos". In: GARCIA, Regina Leite (org.) *Método. Métodos. Contramétodos*. São Paulo, Cortez Editora, pp. 111-123.

REZENDE, Déborah. 2017. *Os Tecidos nos Circuitos Comerciais e Culturais do Índico*. Rio de Janeiro, Relatório final de pesquisa de Iniciação Científica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SAGUATE, Artinesio. 2017. *O português makhuwa: representação escrita e proposta de exercícios didáticos no ensino bilíngue*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

SEVERI, Carlo. 2007. *Le principe da chimère. Une anthropologie da mémoire*. Paris, Musée du quai Branly, Aesthetica, Éditions rue d'Ulm.

TORCATO, Maria de Lourdes; ROLLETTA, Paola. 2011. *Capulanas e Lenços*. 3ª ed. Maputo, Missanga Ideias e Projectos.

YAHYA-OTHMAN, Saida. 1997. If the Cap Fits: Kanga names and women's voice in Swahili society. *Afrikanistische Arbeitspapiere: Schriftenreihe des Kölner Instituts für Afrikanistik*, n. 51: 135-149.

ZIMBA, Benigna. 2011. "O papel da mulher no consumo de tecido importado no norte e no sul de Moçambique, entre os finais do século XVIII e os meados do século XX". In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio, RODRIGUES, Eugenia (dir.) *Moçambique: Relações históricas regionais e com países da CPLP*. Maputo, Alcance Editores, pp. 15-38.

Received July 1, 2021. Accepted October 13, 2022.



A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue: *elegibilidade* nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.188604>

João Gilberto Belvel Fernandes Júnior

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
joabelveljr@outlook.com | <https://orcid.org/0000-0003-3525-1785>

RESUMO

Mobilizando dados do trabalho de campo etnográfico do autor como antropólogo e advogado de migrações, o artigo parte da técnica de escrita aqui nomeada de “procuração ficcional” para analisar a estrutura e as condições de elegibilidade e veracidade exigidas das narrativas biográficas que justificam os pedidos de refúgio dos migrantes internacionais, conforme o “Formulário de Solicitação de Reconhecimento da Condição de Refugiado”, as normas jurídicas pertinentes e as práticas cotidianas que se reiteram nesse contexto, na cidade de São Paulo. São discutidas, então, as diferentes funções exercidas pelo Direito, pela política e pelas emoções na composição do discurso verdadeiro e os efeitos de sentido e de poder que esta produção suscita tanto no narrador quanto em suas relações com os Estados de origem e de acolhida.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia do Direito; Antropologia do Estado; refugiados; emoções; verdade

Politics and Law as bones, emotions as flesh and blood: *eligibility* in international refugee's scape reports

ABSTRACT Based on data from the author's ethnographic fieldwork as anthropologist and migration lawyer, the article starts from the writing technique here named “fictional proxy”. It aims to analyze the structure and the conditions of eligibility and veracity required of the biographical narratives that justify the requests for refuge made by international migrants, according to the “Formulário de Solicitação de Reconhecimento da Condição de Refugiado”, the pertinent legal norms and the daily practices that are reiterated in this context, in the city of São Paulo. Hence, it also discusses the different functions performed by Law, politics and emotions in the composition of the true speech and the effects of meaning and power that this production arouses both in the narrator and in their relations with the States of origin and reception.

KEYWORDS

Anthropology of Law; Anthropology of the State; refugees; emotions; truth

DOIS RELATOS DE FUGA^{1, 2}***Abdulbaset Jarour, desde a Síria***

Nasci em 1990. Sou o mais velho dentre seis irmãos. Nossa vida era tranquila. Tive muitas oportunidades até chegar à idade adulta. Na adolescência, trabalhei com meus pais na empresa de construção civil da família. Mas já aos 16 abri meu próprio negócio, vendendo equipamentos eletrônicos. As vendas iam muito bem, e cheguei a cursar a faculdade de Administração. Mas, quando fiz 19 anos, tive que me alistar no serviço militar, que é obrigatório na Síria.

Eu já tinha ouvido sobre os protestos nos países vizinhos, e até em África. Mas ninguém podia ter previsto a guerra que estouraria no meu país. Eu era motorista no serviço militar, e o posto a que servia ficava no alto da Qasioun, a montanha mais próxima de Damasco. Durante muito tempo, eu pude ver a cidade ser bombardeada. Conte a morte de 115 de meus companheiros da Guarda Republicana Síria. As noites na montanha eram repletas do som das bombas, e, numa madrugada dessas, eu pensei em me despedir da minha família e me matar. Liguei para minha irmã, Gharam, mas ela implorou que eu pensasse no mal que isso faria à minha mãe. Ouvi o conselho da minha irmã, por respeito a ela. E aguentei firme. Até 2013, quando um avião israelense invadiu Damasco pelo sul do Líbano e bombardeou meu posto. Tudo ficou coberto por um pó branco e eu não enxergava nada. Só percebi que estava dentro de um quarto que tinha sido partido ao meio. Acordei de novo em um hospital. Era 5 de maio.

Foi um milagre eu ter conseguido a dispensa do exército. O governo havia anunciado que ninguém poderia deixar o posto até que a revolta fosse controlada e, na Síria, a dispensa médica só é possível para quem fere mais de 50% do corpo. Eu feri cerca de 5%, mas consegui. Ainda no hospital, entrei em contato com conhecidos para me ajudarem a encontrar um meio de sair do país. Quando avistei o porto de Trípoli, no norte do Líbano, a partir do ônibus que peguei algum tempo depois de ter alta, me senti livre. Liguei para a minha mãe. Ela ficou muito emocionada. Não podia acreditar que eu havia escapado, depois de tantas das suas amigas terem perdido os filhos na guerra. Mas, ainda assim, passado um tempo naquele lugar, descobri que eu ainda estava muito perto da Síria, e que isso me trazia muitas memórias ruins. Eu precisava começar outra vida, longe do meu país e da guerra. Conhecidos me indicaram uma saída pelo Egito, de onde eu poderia viajar até a Itália, de barco. Mas naquela época havia muitas notícias sobre pessoas morrendo no mar, ou sendo enganadas por coiotes. Eu queria algum país que me tratasse como humano, como o Canadá ou a Austrália. Mas ambos rejeitaram meu pedido de refúgio. Então, depois

1 | São apresentados aqui resultados parcelares da pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo n. 2019/13162-5).

2 | Os dois "relatos de fuga" que apresento são baseados inteira e exclusivamente em depoimentos publicados voluntariamente pelos sujeitos a que se referem, os quais estão compilados, junto com os depoimentos de outras pessoas refugiadas, em Carraro e Souza (2020). Não realizei entrevistas suplementares com os protagonistas dessas histórias, servindo-me de seus depoimentos como elementos bibliográficos neste trabalho.

de ter ouvido de um amigo que eu deveria vir para o Brasil, porque daqui nunca mais ia querer sair, resolvi juntar meus documentos e ir até a embaixada brasileira pedir ajuda.

Prudence Kalambay, desde a República Democrática do Congo

Nasci na capital, Kinshasa, em 1980, numa família com outros sete irmãos, mas fui criada por uma tia, que logo me mandou para escola. Cheguei a terminar o ensino médio, mas, em 2001, acabei engravidando de um namorado, que não assumiu nosso filho, e me tornei mãe solo. Meu sonho de me tornar aeromoça foi interrompido. Voltar a estudar era impossível para uma mãe solteira, já que somos consideradas “velhas demais”. Mas minha experiência com o meu bebê me fez começar a pensar em formas de ajudar outras mães solo, e, no mesmo ano, apresentei um projeto, com boas chances de ser posto em prática, para políticos da região.

Mas a guerra e as dificuldades econômicas me fizeram fugir. A guerra começou em 1988 e, oficialmente, só durou cinco anos. As pessoas dizem que meu país está em paz. Só que as milícias e os grupos armados nunca pararam de lutar, principalmente no leste do país. Até então, esses conflitos ficavam longe de nós, da capital. Acompanhávamos no rádio, no entanto, o avanço das forças rebeldes na direção de Kinshasa. Eu comecei a ter medo de andar na rua. Ninguém saía mais de casa. Teve pessoas morrendo porque havia rebeldes que fingiam ser loucos ou moradores de rua pela cidade, estando cheios de armas para exterminar o povo, para fazer guerra na capital. Reagindo a isso, o povo ia atrás de qualquer desconhecido e matava. Vi muitos corpos assim, de o povo matar e queimar no pneu.

Decidi fugir com a ajuda do meu pai e da minha madrasta. Peguei um ônibus até a fronteira com a Angola e entrei ilegalmente no país. Lá eu conheci o pai dos meus outros quatro filhos. O problema é que a Angola era vizinha do meu país, e os dois presidentes são amigos. Como refugiada, tive medo de ser obrigada a voltar. Vivia escondida em Luanda, sem poder trabalhar. E foi assim que comecei a assistir a novela brasileira *Alma Gêmea*. Me apaixonei. O Brasil parecia um lugar receptivo. Eu queria vir pra cá. Então, peguei um avião, com uma das minhas filhas no colo e grávida de outra, e vim, esperando poder chamar o resto da minha família para ficar comigo.

PROCURAÇÃO FICCIONAL E ESCRITA ETNOGRÁFICA

Os dois textos acima são exemplares do que nomeei “relatos de fuga”. Esses

relatos podem ser definidos como excertos biográficos narrados por *requerentes de refúgio* ao Estado em que procuram abrigo, como condição para o seu *reconhecimento* jurídico como sujeitos em condição de *refúgio*.³ Para serem efetivos, estes relatos devem conter uma série de elementos, os quais, por sua vez, devem satisfazer a uma série de requisitos. Alguns dos elementos e requisitos mais importantes são aqueles que, a fim de aferir a *elegibilidade* do *requerente*, conferem *credibilidade* a este. Consoante o manual de *Metodologia e Técnicas para Entrevistar Solicitantes de Refúgio* do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) “avaliar a *credibilidade do solicitante* é determinar a *veracidade de sua declaração*” (2013: 53, grifos meus). Assim, esses elementos e requisitos se relacionam com o problema da verdade do discurso, conforme ela é juridicamente apreensível – ou, mais propriamente, com a questão da produção de condições adequadas para a veridicção, ou de “aleturgia”⁴ (Foucault, 2014: 8) no interior do registro linguístico e, sobretudo, epistêmico do Direito.

O objetivo desse trabalho é o de descrever etnograficamente essas condições discursivas tal como elas são performadas, embora implicitamente, na prática das *solicitações de refúgio* no direito brasileiro. Isso a fim de sublinhar os efeitos de sentido e de poder que essas condições – ou, melhor, que os *discursos* elaborados no cumprimento dessas condições – produzem nas relações do sujeito-narrador para consigo mesmo, para com o seu *Estado de origem* e para com o seu *Estado de chegada*. Com isso em mente, proponho a análise dos “relatos de fuga” na grade conceitual de um “gênero literário”, manifesto em uma estrutura espaciotemporal característica e em uma peculiar “economia política da sensibilidade”. Antes disso, contudo, é preciso explicar a maneira pela qual eu construí os exemplares acima.

Eu os elaborei como advogado, e os examinei como antropólogo. Mais especificamente, como um antropólogo que, para investigar etnograficamente o que a mobilidade transnacional “faz” aos Estados-nação e às pessoas que são produzidas pelo movimento que cruza fronteiras nacionais (Cf. Fernandes Jr., 2021a; 2021b; 2022), deu início a uma pesquisa que foi tornada possível pela sua entrada em campo por meio da advocacia migratória. Nenhum desses textos, contudo, se refere a sujeitos a quem prestei *atendimento jurídico*, como voluntário, no Centro de Referência e Atendimento ao Imigrante do Município de São Paulo (CRAI/SP) – aparelho público criado pela Lei Municipal n. 16.478/16, onde fiz meu trabalho de campo e atuei entre setembro de 2019 e março de 2020. Esses excertos, na verdade, são produtos da técnica de escrita etnográfica a que chamo de “procuração ficcional”.⁵ Eles veiculam memórias reais, que foram contadas por pessoas igualmente reais – migrantes que vieram até o Brasil, foram *reconhecidos* aqui como *refugiados* e optaram por contar publicamente suas histórias em entrevistas à televisão, livros biográficos, matérias de jornal, sítios virtuais ou qualquer outra mídia de circulação ampla no país. Acontece, no entanto, que as informações que preenchem estes relatos não decorrem de mi-

3 | Neste artigo o itálico é usado para destacar categorias operacionais e descritivas que organizam o universo etnográfico apresentado. Em menor medida, é usado também para destacar estrangeirismos e títulos de obras.

4 | Este termo foi recuperado por Foucault para se referir ao conjunto de procedimentos exigidos para a manifestação da verdade em determinados contextos. O conceito pode ser aplicado a qualquer exercício do poder que se realiza através da enunciação da verdade.

5 | Discuti esta noção também em outro trabalho (cf. Fernandes Jr., 2021a).

nha relação com esses sujeitos,⁶ e que estas histórias, eu tomei a liberdade de recontá-las, ou, melhor dizendo, de “re-formá-las” – no sentido de emprestar a elas uma nova e determinada “forma”, a qual, por sua vez, é resultado de minha observação no campo, e objeto precípuo da análise aqui entabulada. E fiz isso, como advogado de migrações, tal como se essas pessoas porventura houvessem acabado de chegar ao Brasil e tivessem me *dado uma procuração*, como se diz no meio jurídico, para redigir, em seu interesse, os documentos aptos a instaurar seus *processos administrativos de reconhecimento da condição de refugiados*, junto às instâncias competentes, no marco da Lei Federal n. 9.474/97.⁷

Essa “forma”, que impus aos relatos quando os “re-formei”, é produzida pela interação entre três *corpora* normativos diferentes, a saber: (1) o conjunto disperso e assistemático das normas propriamente jurídicas, legais e infralegais, que determinam o conteúdo que os *pedidos de reconhecimento da condição de refugiado* devem apresentar para cumprirem com o seu objetivo;⁸ (2) o conjunto das orientações para preenchimento do *Formulário de Solicitação de Reconhecimento da Condição de Refugiado* (doravante, “Formulário”, como nos referimos a ele no dia-a-dia), constante do próprio documento, que é aquele no qual o *solicitante de refúgio* insere a maior parte das informações indispensáveis para a *instrução* do seu *processo*; e, por fim, (3) um terceiro conjunto de normas, tácitas e algo consuetudinárias, cujo cumprimento, conforme entendem meus interlocutores e colegas advogados, torna mais eficaz a redação de alguns dos mais importantes *quesitos* do Formulário, de maneira a aumentar as chances de sucesso do *requerimento* junto ao Conselho Nacional para os Refugiados (CONARE) e ao Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP) – órgãos do Estado que julgam esses *requerimentos*, em primeira e segunda *instâncias*, respectivamente.

É principalmente sobre essas “normas consuetudinárias” que a descrição etnográfica é mais elucidativa. Até porque eu mesmo só pude apreendê-las no próprio trabalho de campo. Nada na minha formação jurídica havia me informado sobre elas, ou sobre a maneira de encontrá-las. E tampouco há doutrina jurídica⁹ sobre o assunto. Tudo se passa como se elas interessassem apenas àqueles que desempenham a função, muito específica, de auxiliar os *refugiados* em sua documentação. Mas, mesmo no grupo restrito de pessoas que exercem esta função, essas regras não aparecem de maneira explícita. Não há uma “tradição oral”. A compilação, a sistematização e a análise dessas normas não é sequer uma questão ou um interesse dos meus colegas e interlocutores. Para eles, tudo isso é autoevidente. Quando eu esbocei perguntas sobre o assunto, muitas vezes os confundi, fossem juristas ou não: a curiosidade lhes soava a um *non sense*. Noutras vezes, alguns deles – os mais pacientes, decerto – simplesmente me respondiam que eu as apreenderia “com a *prática*”.

Com isso, no entanto, eles não queriam dizer que a única maneira de apreender era com base na “tentativa-e-erro”. Meus colegas levavam muito a sério, e com justa

6 | Quando redigi as primeiras versões deste trabalho, ainda em 2021, eu não conhecia os sujeitos que são protagonistas das histórias que utilizei para produzir os dois “relatos de fuga” que inauguram este texto. Tive o prazer de conhecê-los pessoalmente, e de escutar em primeira mão suas histórias, apenas em 2022. Ainda assim, optei por não me valer de qualquer informação que extravasasse a narrativa que eles voluntariamente publicaram em Carraro e Souza (2020), mantendo inalterados os “relatos de fuga” que produzi em 2021, enquanto ainda não os conhecia. Minha intenção com isto é a de mobilizar aqui apenas informações com cuja publicação eles já concordaram há muito, e que não representam qualquer novidade ao que já está em ampla circulação editorial no país.

7 | Lei que internalizou na *ordem jurídica nacional* o “Estatuto dos Refugiados”, de 1951.

8 | Refiro-me ao já citado Estatuto dos Refugiados, à Declaração de Cartagena de 1984, à Lei n. 9.474/97, à Lei de Migração (Lei n. 13.445/17, arts. 2º, 20, 30, II, 31, §4º, 82, IV e 121), ao Decreto n. 9.199/17 (arts. 1º, §ún., VII, 68, §2º, 119 a 122, 142, II, ‘d’, 181, 267, IV) e às seguintes Resoluções Normativas do Conselho Nacional para os Refugiados: 8/2002, 10/2003, 14/2011, 17/2013, 18/2014, 19/2014, 20/2015, 21/2015, 22/2015, 23/2016, 27/2018 e 28/2018.

9 | Tipo de literatura instrumental, técnico-jurídica, usada para instruir a interpretação de diferentes tipos de aplicadores do Direito e também como bibliografia de disciplinas jurídicas, nos cursos universitários de Direito.

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

gravidade, qualquer erro que pudéssemos cometer no atendimento aos migrantes que se candidatavam à tutela do *refúgio*: nossos deslizes podiam custar caro demais àquelas pessoas, podendo ser a causa de uma intolerável negativa dos direitos aos quais sabíamos que eles faziam jus. O termo *prática*, era usado por meus interlocutores como referência, na verdade, a uma série de disposições incorporadas pela vivência junto aos *refugiados* e a outras pessoas que prestavam serviços aos *refugiados* – algo como os “manuais invisibilizados da prática jurídica” de que fala Lupetti (2012: 32). Assim, o exercício daquela função, para eles, era como um “ofício” (no sentido forte e mesmo etimológico da palavra), ao qual integravam como membros de uma “corporação”. Para aprender o “ofício”, eu tinha que assumir o papel de um “aprendiz” ou noviço na corporação. E o que eu chamo de “normas consuetudinárias”, para eles, era como o resultado de um *habitus* (Bourdieu, 1989: 106-129) particular ligado a esse “ofício”, cuja manifestação simbolizava a integração, por direito próprio, de alguém a essa “corporação”.

Eles estavam corretos, é claro. Nenhuma ansiedade de minha parte pode acelerar o processo de aprendizado. Eu tive que “mergulhar” naquele “ofício”, nos espaços que a “corporação” ocupava e nas discussões cotidianas que eles travavam para, pouco a pouco, ir apreendendo como fazer (e, sobretudo, como não fazer) o meu trabalho. Muito do que aprendi foi durante os vários treinamentos e cursos temáticos de que participei com os sujeitos já iniciados nesse “ofício”, mas apenas através de comentários *an passant*, que, no momento, soavam quase despropositados, excessivamente zelosos, ou só fruto do carisma pessoal de quem falava. Talvez um de meus maiores professores, nesse sentido, tenha sido o frade do Serviço Franciscano de Solidariedade (SEFRAS) – entidade da sociedade civil que gere o CRAI/SP – que me treinou no *atendimento aos imigrantes* antes de eu sequer poder entrar em campo. Mas aprendi muito também com o Defensor Público da União que atende semanalmente aos seus *assistidos* no CRAI/SP, com seus estagiários, com os assistentes sociais, e com outros trabalhadores, muitos deles migrantes, desta instituição e de algumas das outras Organizações Não-Governamentais (ONGs) que também prestam esse serviço aos *imigrantes* da cidade de São Paulo. Das salas de aula às de atendimento, passando pelos corredores do CRAI/SP e pelos eventos promovidos ou frequentados pelos movimentos sociais que atuam na causa migratória – todos esses lugares formavam uma grande “oficina”.

Meu caderno de campo, assim, está povoado por conselhos sobre como deixar meus *atendidos* mais confortáveis, sobre como lhes fazer perguntas difíceis, sobre como me portar (e como não me portar) com sujeitos de diferentes *nacionalidades*, etnias, religiões, gêneros, orientações sexuais, *status migratórios* e raças. Em meio a esses conselhos, despontam vários *insights* sobre como contar a história de um migrante – e, em especial, de um *refugiado* – para as autoridades estatais, a fim de fazer

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

valer, diante delas, os direitos deles. Também há várias referências a documentos técnicos que ajudam na expressão dessa *pretensão*, e que constituem, igualmente, o material a partir do qual empreendo aqui a minha análise – sendo, os mais emblemáticos deles, o *Manual de Procedimentos e Critérios para a Determinação da Condição de Refugiado* a apostila *Metodologia e Técnicas para Entrevistar Solicitantes de Refúgio* e o sumário de *Avaliação de Credibilidade em Procedimentos de Refúgio*, todos produzidos pela ACNUR ([s.d.]; 2013a; 2013b).

Aos poucos, percebi que os “relatos de fuga” que eu escrevia começavam a se parecer cada vez mais com aqueles escritos pelos meus colegas. E percebi também que aquilo não era mais só uma “imitação” – embora de início eu certamente imitasse a estes colegas, sem pudor algum, principalmente nas conversas que travavam com os *atendidos*. Era um senso estético que eu adquiria, e a forma de um gênero literário que eu apreendia – e é, enfim, este o objeto que quero analisar aqui.

Mas por que, então, eu uso da “procuração ficcional” para adaptar histórias já contadas publicamente à forma das “narrativas de fuga”? Por que opto pela ficção etnográfica, ao invés de usar os dados que colhi em meu caderno de campo e nos meus *prontuários de atendimento*, referentes à quase meia centena de *processos de refúgio*, a cuja documentação eu assisti, observei ou examinei, em diferentes etapas de desenvolvimento? A resposta é simultaneamente ética e política.

Vê-se que as dimensões dos poderes institucionais investidos no meu material, de um lado, e a vulnerabilidade dos sujeitos que me ajudaram a constituir-lo, de outro, expõem os últimos a riscos imprevisíveis e gravíssimos, aos quais não cabe ao antropólogo subestimar, e contra os quais o advogado ativista se propõe, justamente, a advogar. Além disso, não havia qualquer cabimento, no tipo de relação que eu travava com meus interlocutores, em lhes pedir para assinarem um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, como sugerem os manuais de boas práticas em ética de pesquisa: na maioria das vezes, eu só me reunia uma única vez com cada *atendido* – o que obstava qualquer intimidade entre nós –, e, ademais, muitos *atendidos* sequer confiavam em mim, porque me encaravam como um representante do Estado (aquela era uma repartição pública, afinal), e não como representante deles – o que invertia completamente a relação advogado-cliente dos moldes tradicionais.

Nessas condições, qualquer relativização do sigilo profissional do advogado seria tanto ilícita quanto antiética. Todavia, como antropólogo, eu não poderia silenciar a experiência de meus interlocutores, ou torná-la abstrata ao nível ideal das elucubrações teóricas sem referência empírica, pois fazê-lo seria desrespeitar aos compromissos políticos que assumo nesse meu campo, em que o meu engajamento com os interesses dos sujeitos da investigação é, ao mesmo tempo, condição de exequibilidade da pesquisa e modo de conhecimento privilegiado sobre aspectos de sua vivência (Herzfeld, 2008: 271-286).

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

A “procuração ficcional” foi uma das maneiras que encontrei para resolver esse impasse, tornando viável a escrita etnográfica de meu trabalho de campo sem recorrer às identidades, às características ou às histórias de meus interlocutores. Trata-se de uma construção ficcional da qual eu, como antropólogo-e-advogado, sou autor, mas cujo roteiro e resultados são determinados pelas experiências reais que observei entre os sujeitos da pesquisa, em campo. Substituo, certamente, alguns dados por outros, mas retenho a experiência. A ficção, portanto, é a de que *refugiados* cujas histórias já foram voluntariamente contadas e divulgadas, ampla e publicamente, teriam *outorgado* a mim uma *procuração* que me permitisse intervir, como advogado deles, em seus *processos de refúgio*, redigindo, em seu nome, os seus *Formulários* – no que sigo, para isso, a mesma “forma” que utilizei e vi sendo utilizada por outros tantos participantes desse “ofício” para contarmos as histórias de nossos *atendidos*.¹⁰

Na prática, *procuração* alguma é exigida para o *processo de refúgio*, e os advogados sequer são indispensáveis a ele: os migrantes podem *representar a si mesmos*. A interveniência de um terceiro (não necessariamente um advogado), todavia, é o que ocorre com grande frequência, e ainda mais depois de 15 de setembro de 2019, quando o *Formulário*, antes oferecido e preenchível em português, inglês, espanhol e francês, passou a ser oferecido e preenchível apenas em português, e pela internet. Ademais, dada a complexidade do direito migratório brasileiro, é comum que ONGs ou órgãos estatais que prestam serviço aos *imigrantes* empreguem advogados ou outros especialistas na temática para auxiliar aos *atendidos* na *instrução* de seus *processos*, com o objetivo de aumentar-lhes as chances de serem bem-sucedidos.¹¹

Independentemente disso, a figura técnica da “procuração ficcional” me permite transformar as histórias reais e divulgadas de alguns *refugiados* em documentos fictícios que poderiam, com verossimilhança, ter integrado seus *processos de refúgio*, se eu tivesse sido advogado deles. E isso me possibilita falar sobre a experiência, também muito real, de meus interlocutores-clientes, aos quais, no entanto, eu asseguro. Pela *procuração*, portanto, eu me refiro a um modo de conhecimento propriamente jurídico, que é aquele que dá ao advogado a *autoridade* (e, portanto, a *autoria*) de fazer levar a *demandas jurídicas* de outrem ao Estado, na sua forma e nos seus termos legais adequados. No entanto, este modo de conhecimento, eu o transporto para um contexto alienígena, o da Antropologia, constituindo aqui um simulacro (Deleuze, 1974: 259-272) no qual, imitando aos meus interlocutores, eu falo de maneira “agramatical”, tal como um estrangeiro nas línguas de minhas próprias disciplinas (Deleuze; Guatarri, 2002: 54) – o Direito e a Antropologia. O juiz, dessa vez, é o leitor, e o que esta peça ventila não é tanto uma *pretensão jurídica*, e sim o que se pretende ser conhecimento etnográfico sobre a experiência vivida dos *refugiados*. Nesse sentido, dou à minha descrição e à minha análise antropológicas uma forma homóloga à do modo de conhecimento que quero descrever e analisar, aderindo às

10 | Dito de outra forma, eu redigo o “relato de fuga”, aqui, como se a estivesse redigindo no formulário, mas o relato que exponho não é um dos relatos que redigi no meu *atendimento*, e sim um que formulei a partir de excertos biográficos publicados.

11 | Nesse sentido, o “ofício” de que participo lembra àquele dos despachantes. No entanto, não se reduz a um serviço burocrático, sendo também pertinente a um trabalho de persuasão.

sugestões de Strathern (2020) para a Antropologia em geral, e às de Riles (2004) para a Antropologia do Direito, em especial. O valor heurístico dessa técnica fica a critério de quem a aprecie.

No que segue, primeiro contextualizo os relatos de fuga, explicitando os enquadramentos sucessivos a que eles estão submetidos. Depois, debruço-me sobre os relatos enquanto um gênero literário estruturado por esses enquadramentos. Para finalizar, proponho uma interpretação sobre os efeitos de sentido e de poder suscitado pela “aleturgia” específica desse gênero, a fim de embasar o meu argumento principal, que é o de que se deve ver, nesse “falar verdadeiro” sobre si, um modo específico de produção de pessoas enquanto *refugiadas*, no qual a subjetivação é sobredeterminada pela interiorização, na definição da pessoa, do microcosmo das suas relações com o *Estado de partida* e com o *Estado de chegada* – relações estas que são informadas também pelas relações entre estes diferentes Estados.

FALANDO A VERDADE SOBRE SI PARA O ESTADO: RELATOS DE FUGA E CREDIBILIDADE

A produtividade das molduras

Os relatos de fuga são inscritos em um *Formulário* que lhes serve de veículo através do *processo de refúgio*. Na medida em que este *Formulário* é um *instrumento jurídico*, ele costuma ser interpretado, e, por conseguinte, preenchido, às vistas dos efeitos que pode gerar até as últimas etapas do *processo*, de que é peça inaugural. A perspectiva de que a informação contida no Formulário pode favorecer ou não à *concessão do refúgio* o torna uma “moldura” para as respostas que exige – e uma moldura não apenas física, mas também de pensamento (Bateson, 1972: 188; Goffman, 1974) sobre a condição do sujeito a que ele se refere. Suscitam-se, assim, formulações biográficas enunciadas com base no que, em Direito, chamamos de *indução em retrocesso* – um tipo de raciocínio cuja temporalidade é semelhante à do cálculo utilitário e consequencialista: pensa-se, no presente, sobre o que fazer do passado, a partir do resultado que se quer engendrar, com o agenciamento deste, no futuro. Há, dessa maneira, uma enunciação biográfica aproximativa com relação àquilo que se imagina que o Direito reconhece como sendo a biografia “típica” de um *refugiado*. E esse cálculo, no caso, será tanto mais adequado quanto mais conhecido for, não apenas o significado da palavra “*refugiado*” no ordenamento jurídico, mas também o caminho que o Formulário deverá percorrer nas redes da Administração Pública durante o processamento de um *pedido de refúgio*.

Preenchido na plataforma virtual do SISCONARE, o Formulário começa a tramitar na Polícia Federal (PF), que encaminha o pedido à Coordenação-Geral do

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

CONARE (CG-CONARE); uma entrevista, a ser realizada por um funcionário público chamado *oficial de elegibilidade*, é marcada com o *requerente* pelo CG-CONARE; este funcionário, então, elabora o seu *parecer* sobre o caso, com base no Formulário e na entrevista com o *requerente*; em seguida, o *parecer* é submetido ao CONARE, que decide o caso e notifica a sua decisão ao *requerente*. Uma vez que a decisão tenha sido pelo *reconhecimento da condição de refugiado*, então basta que o *solicitante* compareça à PF para requerer a sua *Carteira de Registro Nacional Migratório* (CRNM) – documento que comprovará a sua identidade e o seu *status migratório* em todo o território nacional, enquanto perdurar o *refúgio*. Se, contudo, a decisão for negativa, inicia-se prazo de 15 dias para que o *solicitante* recorra dela junto ao MJSP, que decidirá sobre o pedido em última instância (administrativa, pois cabe judicialização do requerimento).

Embora já haja consistente material etnográfico produzido sobre a “vida social” (Appadurai, 1986: 17-88) dos papéis que compõem esse *processo*,¹² o fato de a sua *tramitação* correr em segredo, sem qualquer possibilidade de análise e controle externos de seus *méritos* (ou seja, das razões que orientam as *decisões* de seus diferentes atores institucionais), tem dificultado uma compreensão mais ampla sobre os critérios que orientam a concessão ou não do *refúgio*, ao menos para além daquilo que se fala oficial e ostensivamente sobre o assunto. Waldely (2016: 55-94), que teve a rara oportunidade de fazer o seu trabalho de campo junto à ACNUR e ao CONARE, todavia, apontou que a etapa mais decisiva do *processo* é aquela da emissão do *parecer* pelo *funcionário da elegibilidade*. De acordo com a autora, esse *parecer* acaba por condicionar, na prática, as decisões do CONARE e do MJSP – cujos membros, afinal, não tem contato, por si mesmos, com o *requerente*. Afora os já mencionados documentos técnicos produzidos pela ACNUR, há também, sobre essa entrevista, a etnografia de Benevides (2001) sobre a maneira pela qual o *oficial* tenta estabelecer a *credibilidade* do *requerente* e a *veracidade* da história que ele conta oralmente. Meu material de campo, entretanto, diz respeito apenas ao *Formulário* e ao seu preenchimento, e é a ele que me aterei a partir de agora – embora os documentos que orientem à realização das entrevistas sejam instrutivos também sobre o que se espera que haja neste *Formulário*.

O objeto do *parecer* do *oficial da elegibilidade* é a *elegibilidade* ou a *inelegibilidade* do *solicitante* de *refúgio*. Refere-se a uma característica do *requerente*, e não do *requerimento* em si. O que vale é o que *requerimento* expressa sobre o próprio *requerente*. A *veracidade* do relato de fuga, portanto, é uma relação que se estabelece juridicamente entre a palavra escrita no *requerimento* e a experiência vivida pelo *requerente*. De acordo com a boa dogmática jurídica, o *parecer* do *oficial* é eminentemente técnico. O caráter “técnico”, aqui, se opõe ao caráter *discricionário*, que é característica de todo “ato jurídico” em que o agente tem o poder para decidir entre pelo menos duas condutas alternativas, igualmente lícitas e aplicáveis a determinada *situação de fato*.

12 | Para algumas das contribuições mais relevantes vejam-se: Hamid, 2019; Facundo, 2018; e os textos reunidos nas coletâneas de Facundo et al., (2019) e de Gediel e Gomes (2016).

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

Juridicamente falando, por conseguinte, o *funcionário da elegibilidade* não *decide*, portanto, dizendo-se que seu *parecer* é *objetivo* e *vinculado*. Ele apenas verifica se estão presentes: (1) na biografia apresentada a ele pelo *solicitante* os “elementos” legais para concessão do *refúgio*; e (2) os “requisitos” de uma relação de *veracidade* entre o relato e a experiência vivida pelo *requerente*.

Os elementos legais (1) aparecem discriminados nos anexos do *Formulário* e decorrem de duas definições jurídicas distintas, uma mais estrita e outra mais ampla, do que venha a ser um *refugiado*. A definição mais estrita é estabelecida pelo art. 1º da Lei n. 9.474/97. De acordo com ela, deve ser *reconhecido* como *refugiado* todo indivíduo: (i) que, tendo fundados temores de perseguição, por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo nacional ou opiniões políticas, se encontre fora de seu *país de nacionalidade* e não possa, ou não queira, acolher-se à proteção desse país; (ii) que, não tendo *nacionalidade* e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas na hipótese anterior; e (iii), que, devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu *país de nacionalidade* para buscar *refúgio* em outro país. Já a definição mais ampla, disposta pela *Declaração de Cartagena de 1984* determina que também serão consideradas *refugiadas* as pessoas que (iv) fugirem de seus países porque sua vida, sua segurança e/ou a sua liberdade foram ameaçadas por: (iv-a) violência generalizada; (iv-b) agressão estrangeira; (iv-c) conflitos internos; (iv-d) violação massiva de direitos humanos; e (iv-e) outras circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública.

Não tenho a intenção de analisar essas hipóteses. O que me importa, ao enumerá-las, é fazer ver os elementos que o *oficial da elegibilidade* deverá apontar como presentes ou ausentes nos relatos biográficos fornecidos pelos *requerentes* para fundamentar o seu *parecer* – e, conseqüentemente, aquilo que deve orientar a redação do *Formulário*. Mostrarei à frente, contudo, que esses elementos legais aparecem, nos *juízos de elegibilidade*, como condições necessárias, mas não suficientes, para a *concessão do refúgio* – convivendo eles, portanto, de acordo com a experiência de meus interlocutores, com certos requisitos tácitos, atinentes à verificação da *veracidade*, que qualificam os elementos legais, mas que apenas as “normas consuetudinárias” do ofício de auxílio à documentação dos *refugiados* revelam.

O *Formulário* em si, como documento que enquadra, por sua própria estrutura, a biografia do *requerente*, é composto por 85 campos a que o *solicitante* é chamado a preencher. Estes campos estão distribuídos em 13 *quesitos* temáticos, quais sejam: identificação pessoal (13 campos); contatos pessoais (11 campos); educação (3 campos); experiência profissional (2 campos); serviço militar no *país de origem* (5 campos); antecedentes criminais (3 campos); viagem e rota feitas pelo *solicitante* (14 campos); informações sobre seus familiares (9 campos); proteção internacional já

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue: *elegibilidade* nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

concedida por outros Estados (6 campos); circunstâncias biográficas da solicitação (10 campos); documentos possuídos pelo *solicitante* (2 campos); enquadramento legal na *condição de refugiado* no Brasil (4 campos); e informações adicionais (3 campos).

De todos esses *quesitos*, o mais importante é das “circunstâncias biográficas da solicitação”, porque é nele que o *solicitante* conta sua história de forma a tornar, a si próprio, *elegível* ou *inelegível*, e, ao seu relato, *credível* ou *incredível*, consoante os elementos expressos e os requisitos tácitos que são apreciados pelo *oficial da elegibilidade*. O primeiro campo desse *quesito* vem acompanhado das seguintes instruções:

10. Circunstâncias da solicitação.

Por favor, explique as razões pelas quais você decidiu deixar seu país de origem ou residência e buscar a proteção como refugiado no Brasil.

Dê explicações detalhadas, descrevendo qualquer acontecimento, experiência pessoal ou medidas adotadas contra você ou membros de sua família que o (a) levaram a abandonar seu país de origem ou residência habitual. Se possuir provas das alegações, favor anexá-las. Se necessitar de mais espaço, utilize o verso e outras folhas.

(Resolução CONARE nº 22/2015).¹³

A impassibilidade com que essas instruções são redigidas contrasta tremendamente com o significado dado à entrada neste *quesito* pelo *habitus* que descrevi no começo desse texto. Para quem é do “ofício”, os *quesitos* anteriores são sentidos como uma longa introdução que prepara para a chegada neste. Nos termos do que Flávia Rodrigues de Castro chamou de um “ritual de preenchimento do formulário” (2020: 100 e ss.), tratar-se-ia de uma fase preliminar, à qual seguiria a fase liminar – uma das várias margens por que o *requerente* deve passar durante todo o *processo de refúgio*. Todas as pessoas que conheci e que trabalhavam com *imigrantes* eram muito cômicas da profunda *indelicadeza* que é questionar esses sujeitos sobre seus motivos para estarem no Brasil – até porque a pergunta e o ritual que a envolve supõem que “aqui” não é o “lugar deles”. Quando sabemos que nosso interlocutor é um *refugiado*, o pressuposto de que ele foi *forçado a fugir de seu país* agrava essa *indelicadeza* ao ponto de ela ser *considerada* uma verdadeira agressão.

Em todos os *atendimentos* que fiz e ajudei um *requerente* a preencher seu *Formulário*, quando chegávamos ao décimo *quesito*, eu fazia uma pausa para que eles descansassem, oferecia-lhes água, e procurava algum assunto mais ameno para conversarmos durante um instante, se pudesse: um comportamento que parecia tentar compensar com alguma simpatia aquilo que eu devia fazer a seguir. Ao tra-

13 | Disponível em https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/resolu%C3%A7%C3%B5es_CONARE/RESOLU%C3%87%C3%83O_NORMATIVA_N%C2%BA_22_DE_22_DE_OUTUBRO_DE_2015.pdf

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

duzir para eles essas instruções, eu por vezes não sabia se falar num tom mais grave, retificador da impassibilidade, ajudava ou piorava a situação. Também não sabia se devia olhar nos olhos deles para tentar criar uma cumplicidade, ou desviar os meus para lhes dar alguma privacidade. A largura da mesa que nos separava muitas vezes parecia insuficiente, e era como se eu estivesse invadindo seu espaço pessoal sem a devida autorização. Os trejeitos causados por essas impressões eram reproduzidos também pelos meus colegas, ainda que alguns deles parecessem lidar melhor com isso, devido ao costume ou ao fato de serem, eles mesmos, *refugiados*. Tudo isso acontecia porque, ainda que não pudéssemos adivinhar os detalhes das trajetórias dos sujeitos que atendíamos, sabíamos o tipo de relato que “deveria vir” deles. Havia já a expectativa, incorporada em nós, de que aqueles seriam “relatos de fuga”. E, se por acaso não o fossem, então nós mesmos já estaríamos pré-condicionados a pensar que nossos *atendidos* não eram, de fato, *refugiados de verdade*.

E isso importa. Não apenas para descrever a mim mesmo como um dos termos das interações que travei no escritório, mas porque essa expectativa era, por si mesma, preenchedora das “molduras” semânticas do *Formulário*: ela não era externa ao preenchimento, e o possibilitava mesmo quando havia ruídos no diálogo entre *atendente* e *atendido*. Houve algumas situações em meu trabalho de campo em que isso ficou absolutamente patente. Foram vezes em que *atendi a requerentes de refúgio* sobre cuja língua materna eu não tinha conhecimento algum. Uma senhora, por exemplo, que nasceu e cresceu na porção norte da República Democrática do Congo (RDC), e que tinha como primeira língua a de sua própria etnia. Eu não entendia essa língua, e tampouco compreendia totalmente o francês, em que ela era fluente. E essa senhora, que nunca ouvira o português até chegar ao Brasil, dias antes, por sua vez, não sabia o suficiente do inglês ou do espanhol para que nos comunicássemos apenas nesses idiomas. O diálogo, numa situação assim, poderia ter encontrado entraves tais que se tornasse quase impossível. No entanto, aquela não era a primeira vez que minha *atendida* preenchia a um *requerimento de refúgio* – antes de vir ao Brasil, ela havia “tentado a Europa”. Por isso, tinha uma boa ideia sobre o que o *Formulário* exigia dela: logo quando chegara, e antes mesmo de isso ser requisitado, a mulher me oferecera os seus documentos, indicando neles as informações que as respostas aos primeiros *quesitos* demandavam. E eu, de minha parte, já havia *atendido* a outros *congoleses*, inclusive antigos habitantes do norte da RDC, e acompanhava as notícias sobre o país para me manter informado sobre o meu trabalho com os migrantes. Dessa forma, tinha alguma ideia de quais poderiam ser os motivos gerais, de ordem geopolítica, que haviam feito minha *atendida fugir* – o que me tornava capaz de extrair os sentidos de suas memórias, mesmo nos intervalos de ininteligibilidade que nosso diálogo suscitava.

É de se reconhecer nesses fatores, desde a indução em retrocesso a partir do

fluxo pré-concebido para o *processo de refúgio*, até as expectativas dos intérpretes e redatores dos *requerimentos*, passando pelas definições legais do termo “refugiado” e pela forma do próprio Formulário, a produtividade de molduras que se sucedem, inscrevendo-se umas nas outras de maneira a não apenas determinar os traços de uma estrutura para os “relatos de fuga” como também de introjetar neles sentidos que são, em grande medida, vinculativos. E isso vai muito além das situações de difícil comunicação entre *atendente* e *atendido*: é algo inerente ao próprio *requerimento de refúgio*. E é este o argumento que desenvolvo a seguir:

O RELATO DE FUGA COMO GÊNERO LITERÁRIO

Um relato de fuga é um texto narrativo não-ficcional feito na primeira pessoa do singular. Em todos os casos em que ajudei um *solicitante* a preencher o Formulário, narrador e escritor, aquele que rememora e aquele que estrutura e digita o texto, não eram a mesma pessoa. Ainda assim, em todo caso o intérprete deve fazer as vezes do seu *atendido*, e falar com a voz dele, flexionando a história como ele o faria, na primeira pessoa.

Meus interlocutores, ao rememorarem a sua “fuga”, tinham graus diferentes de compreensão sobre o que o Formulário demandava deles. Quando já tinham passado por um ou vários outros países, ou tinham tentado ser *reconhecidos* como *refugiados* por outros Estados, eles me ofereciam memórias cronologicamente encadeadas, das mais antigas para as mais novas, e ainda selecionavam aquelas que já sabiam serem as mais proveitosas para suscitar um juízo positivo de elegibilidade. Seus “depoimentos”, por assim dizer, já estavam ordenados com relação ao tempo, ao espaço, à natureza e à intensidade das experiências, seguindo uma pré-concepção que, se não é a mais espontânea no mais das vezes, ainda assim corresponde à formatação demandada pela racionalidade jurídica. Nesses casos, meu trabalho era principalmente o de tradução, organização e síntese, reforçando aqui ou ali algo que pudesse causar mais impacto – veremos o que isso significa mais *adiante*.

Quando, ao contrário, eu atendia a pessoas que estavam requerendo o *refúgio* pela primeira vez, suas memórias me eram contadas numa ordem diferente da cronológica. Eles me relatavam espontaneamente apenas os eventos de *menor impacto*, e só quando provocados – algo que ninguém “do ofício” gosta de fazer – abordavam as memórias de *maior impacto*, que eram, justamente, as mais necessárias para o texto que redigiríamos. Isso, é claro, implicava algo que eu sabia ser uma nova agressão. E não apenas porque a prática consubstancia uma demanda por revitimização que é constante e reiterada ao longo do *processo de refúgio*, mas também porque, afinal, não tínhamos tempo de construir, realmente, nenhuma intimidade ou

confiança entre nós, e, se ainda assim, eles respondiam às minhas provocações, era porque sua alternativa era desistir do *atendimento* e recomeçar o preenchimento do *Formulário* em outro lugar. De qualquer maneira, quando era assim, eu anotava os eventos na ordem em que eles me contavam e, depois, dava uma nova ordenação a eles, concatenando-os cronologicamente, e, muitas vezes, “filtrando-os” também para selecionar apenas os que *impactariam mais* no texto. A minha presença, como advogado, no relato resultante, portanto, era muitas vezes a “causa eficiente” de sua estrutura.

Essa estrutura, conforme apreendida no exercício do meu “ofício”, é um gênero literário que expressa e faz encadear, geralmente, três cronotopos (Bakhtin, 2014: 211), isto é, três particulares configurações de tempo e espaço, as quais não se diferenciam apenas pela sucessão dos momentos e dos lugares – marcando uma trajetória –, mas também pela representação que a linguagem e o discurso criam e partir de e sobre eles, associando-os a tipos de sensações, emoções, significados e memórias distintos. Encadeados, estes cronotopos podem ser vistos como compondo um “mapa mnemônico” (Marques, 2013) da fuga, que, superposto neste caso ao atlas geopolítico dos Estados-nação, se oferece ao sujeito como uma cartografia em cujo traçado contínuo suas experiências, enquanto *requerente de refúgio* ou *refugiado*, e no desempenho deste papel social, se orientam. Em cada um dos exemplos que dei no começo deste trabalho, eu dividi, esquematicamente, os cronotopos dos textos, dando um parágrafo a cada um deles, a fim de facilitar a sua identificação na descrição a seguir:

(I) O primeiro cronotopo é aquele no qual o narrador conta como era a sua vida no país de origem, antes da ruptura que virá em seguida. Ele pode ou não, excepcionalmente, estar presente: sua exigência depende do contexto histórico do *país de origem* do *requerente*. Sua definição se dá em relação a um segundo momento, do qual ele é, ao mesmo tempo, uma antecipação e um parâmetro para avaliação: a ruptura tem sentido apenas se rompe com alguma coisa, estabelecendo um marco diferencial entre o passado e o futuro – um antes e um depois dela. Além disso, o *impacto* dessa ruptura aparecerá como um efeito de contraste com o momento anterior, quando ele existe. Aqui o narrador trata de dar uma noção da sua vida antes de aparecer a causa da fuga. Fala-se dos membros da família, dos amigos, da rotina, do trabalho, da escolaridade, dos gostos e desgostos, às vezes dos hobbies, e, principalmente, dos projetos que o sujeito tinha para o futuro. Para estes últimos, o futuro do pretérito é a conjugação verbal mais adequada, e para os demais o pretérito perfeito serve bem.

Faz-se um levantamento de tudo que se perderá no momento narrativo seguinte. É recomendável que a escrita deixe entrever traços de saudosismo ou saudade. Ao mesmo tempo, frisam-se elementos que produzam uma aproximação en-

tre leitor e narrador, estabelecendo-se símiles entre seus modos de vida, para além das diferenças culturais (que às vezes são até ignoradas): quantos mais pontos em comum houver entre ambos, tanto maior será o *impacto* causado pelo próximo cronotopo. Apela-se, então, para uma “natureza humana comum”, a fim de se estabelecerem as bases de uma *empatia* entre leitor e narrador, a despeito das particulares sensibilidades envolvidas nas diferenças culturais e nas idiosincrasias pessoais, fazendo-se imiscuir no texto o pressuposto de que os sentimentos do narrador podem ser, afinal, traduzidos para a sensibilidade do leitor (Cf. Le Breton, 2019: 9-14). Esse é o menor momento do relato em extensão, entretanto – e, em alguns casos, quando há a percepção local (*i.e.*, no Brasil) de que o *país de origem* do narrador vive uma *crise* persistente e antiga, este cronotopo pode estar ausente, ou, estando presente, trazer elementos dessa *crise* contrapostos às maneiras pelas quais o sujeito e/ou seu círculo social mais próximo resistiam a eles, criando para si uma vida passível de ser vivida.

(II) O segundo cronotopo é o da ruptura, quando o narrador perde tudo o que tinha, vivencia pelo menos uma perda irreparável, ou tem a percepção de que tem tudo, ou muito, a perder. É este o momento em que o texto deve expressar o “fim do mundo” narrado no primeiro cronotopo, veiculando o surgimento da violência originária daquilo que Veena Das (2011) chamou de “conhecimento venenoso”. Os refugiados palestinos, tem um nome para ele: *al nakba*, a catástrofe – tema objeto de outros trabalhos antropológicos, feitos junto a essa população, em especial (Cf. Jardim, 2000). Não é só a perda que importa aqui, mas a sensação causada por ela – a dor, tanto do corpo quanto do espírito. E não basta nomeá-la para evocá-la ao leitor – isto, aliás, não sendo de todo recomendável. É preciso que a narração apresente cenas ou fatos nos quais o leitor possa, de alguma maneira, imaginar a si mesmo no lugar do narrador e concluir que, nessa posição, sentiria tanta dor que, no fim, ele mesmo fugiria.

A dor deixa de ser apenas uma sensação pessoal ou uma construção cultural, para se tornar um significado autoevidente, além de um elemento persuasivo no discurso. Quanto maior for a dor, maior será o impacto causado – e, então, já podemos definir o impacto como a força retórica que a narrativa tem para afetar o leitor (Favret-Saada, 2005), promovendo um “alinhamento” específico, e emocional, deste para com o narrador (Ahmed, 2014: 21). E é justamente para endereçar esse alinhamento a uma direção específica que se torna necessário apontar uma causa político-conjuntural destas cenas, fatos e sensações – retomarei isso mais adiante.

Enfim, esse é o momento tendencialmente mais longo do relato, devido ao mesmo motivo pelo qual ele também é o mais difícil de narrar e de lembrar, na prática: nele se requerem todos os detalhes inventariáveis sobre os casos supostamente mais sofridos da vida do *solicitante de refúgio*, de forma a conferir uma indivi-

dualidade ao relato. Desfazem-se os laços; morrem, desaparecem, fogem, são presas ou agredidas as pessoas mais próximas; os projetos e as esperanças futuros são destroçados pelo medo, pelo desespero, pela violência. Trata-se da descrição de um evento abismal, o qual, pela sua própria natureza, é, de alguma maneira, repetível, ou ainda está em curso, mas do qual o narrador foi capaz de escapar, mesmo que momentaneamente. Tanto assim que uma das perguntas seguintes do *Formulário*, nesse mesmo *quesito*, é sobre qual o destino que o *requerente* imagina que teria, caso fosse forçado a voltar para seu país de origem – o exercício dessa “futurologia” não sendo mais do que uma destemporalização da ruptura, que se torna essencial e permanentemente ligada a um território. Trata-se, ademais, de um evento do passado ao qual a *concessão* presente do *refúgio* poderá esconjurar do futuro do narrador: a conjugação verbal, no pretérito perfeito, esconde a potencialidade de que o passado se converta em um dos dois futuros possíveis quando do término do relato.

(III) O último cronotopo é o da fuga, aquele para o qual todos os outros momentos se dirigem, sendo aquele que justifica tanto o relato quanto a presença do solicitante no país de chegada. Aqui o narrador deve fazer referência ao momento em que decidiu fugir de seu país de origem, concatenando-o com as providências que tomou para fazê-lo e com todo o seu percurso até alcançar o país de chegada.

Os detalhes do trajeto percorrido pelo *solicitante* são absolutamente necessários, porque a ausência deles não só fará inverossímil o trajeto em si, mas todo o relato anterior também, consoante uma lógica do tudo-ou-nada, presente da *análise de veracidade*, na qual ou o relato pode ser tomado integralmente como verdadeiro, ou então deve ser completamente falso.

De qualquer maneira, o que cabe a este momento expressar é o ressurgimento da esperança enquanto motor que anima o sujeito durante toda a sua fuga, após a ruptura. É a possibilidade de construir outra vida, de reparar o que foi destruído, de ter uma oportunidade para repor à existência aquilo que foi injustamente obliterada pela ruptura. Este é o outro futuro do presente possível para o término do relato: o da redenção catártica, que, uma vez contrário ao anterior, leva o leitor a uma encruzilhada fatal entre a *concessão* e a *denegação do refúgio*, com a aceitação das consequências existenciais pertinentes a cada opção para o *requerente*. O efeito estilístico da narração é o da outorga de um direito de vida ou morte ao leitor – um rephraseamento próprio da soberania na fronteira do Estado-nação.

REQUISITOS DE CREDIBILIDADE

O que nesta estrutura, descrita conforme as “regras de gênero” que regem, no “ofício” de que participo, o preenchimento do *Formulário*, atrai com maior probabi-

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

lidade um juízo de elegibilidade positiva do que o seu contrário? Isso diz respeito à *veracidade* do relato, e, portanto, a relações entre o sujeito que narra, os fatos narrados, e determinada concepção sobre o “dizer verdadeiro”, podendo conduzir, estas relações, à *veracidade* ou à *inveracidade*. Argumentarei que são quatro os requisitos do relato de fuga que conduzem estas relações à *veracidade*:

O primeiro requisito é o da *qualificação jurídica*, que é aduzida pela aptidão dos elementos fáticos do relato de fuga para descreverem, de maneira cabal, circunstâncias de violação dos direitos humanos de forma geral, e da perseguição e dos efeitos da violência generalizada, da agressão estrangeira, dos conflitos internos e da perturbação da ordem pública, de forma especial. Do lado do narrador (*requerente*), no momento da escrita do relato, a *qualificação jurídica* potencial de cada fato rememorado serve para distinguir os fatos cujo relato é oportuno daqueles que são despiciendos, exercendo já uma primeira função de seleção mnemônico-biográfica. Do lado do leitor (*oficial da elegibilidade*), verificar-se-á se a *qualificação* realmente se aplica aos fatos selecionados. Assim, ao mesmo tempo em que a *qualificação* atua como metalinguagem e como elemento de crítica literária ao relato, ela também faz com que a *elegibilidade* não seja simbolizada como um “poder de eleger” exercido pelo *oficial da elegibilidade*, mas como uma característica da posição ocupada pelo próprio narrador, à qual só corresponde, para o leitor, a “faculdade de ler” (a *legibilidade*).

O segundo requisito é o da capacidade do relato de apresentar uma justificativa político-conjuntural para a *ruptura* e para a fuga. Este requisito tem natureza histórico-política e é, na verdade, uma vez histórico e duas vezes político. Isso porque ele relaciona a cadeia dos fatos biográficos narrados à cadeia de eventos que compõem a história política de seu *país de origem*. No entanto, esta história política não é apenas uma “história da política”, ou uma auto-história, e sim uma “história política da política dos outros”, e, portanto, uma narrativa oficial dada pelo *país de chegada* à história política recente do *país de origem*¹⁴. A margem de tolerância da *credibilidade* a qualquer contraposição a este juízo, no relato biográfico, é extremamente estreita – processando-se aqui, na formatação do texto, um silenciamento de perspectivas históricas divergentes (Trouillot, 2016). O relato, quando desmente a visão política hegemônica no *país de chegada* sobre o *país de origem*, não será tomado como uma crítica a esta visão, mas como prova de sua própria *incredibilidade*. A questão é mesmo da ordem do discurso (Foucault, 1996): ao *requerente* é vedado o discurso negativo e incentivado o discurso positivo sobre “nós”, enquanto lhe é vedado o discurso positivo e demandado o discurso negativo sobre “eles” (sobre sua cultura, seu Estado, seu *país de origem*).

O terceiro requisito é o da verossimilhança do processo mnemônico de que é produto a autobiografia do narrador. Há sobre isso uma longa literatura no Direito e

14 | Uma fonte segura desse discurso oficial, no Brasil, se encontra nas “Resenhas de Política Externa”, publicadas semestralmente pelo próprio Ministério das Relações Exteriores.

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

em outras disciplinas que tomam o Direito por objeto, principalmente no que toca às memórias de *testemunhas* e de *vítimas de violência* em *investigações* ou *processos judiciais*. Aqui, no entanto, a administração migratória difere da administração judicial, porque os órgãos de controle da migração – e principalmente do *refúgio* – erigiram a partir de sua prática uma verdadeira “ciência de Estado” sobre a memória. A ACNUR, que atualmente treina os *oficiais da elegibilidade* contratados pelo Estado brasileiro junto ao CONARE, sumariza essa ciência no seu documento sobre a “Avaliação de Credibilidade em Processos de Refúgio” (2013-a). Ali se movimenta algum arcabouço teórico da Psicologia para definir diversos *tipos de memória* e as suas respectivas *limitações* em situação de “normalidade biográfica”. Em seguida, parte-se para modulações dessas categorias de acordo com as especificidades da *memória autobiográfica*, da *memória em outras culturas* (descrevendo-se inclusive algumas “espécies” de memória em determinadas culturas mais “exóticas”, como a *islâmica*, *v.g.*) e, finalmente, da *memória traumática*. Esses procedimentos teóricos importam na medida em que preparam o *oficial da elegibilidade* para esperar e valorar como verdadeiras apenas certas expressões mnemônicas do *requerente de refúgio* – um sujeito de outra e determinada cultura, que procede a uma autobiografia necessariamente traumática – em detrimento de outras expressões, que são diversamente ou não normalmente qualificadas. Relatos extremamente detalhados e muito técnicos, ou impessoais e desprovidos de experiências concretas, sem o engajamento explícito das emoções do narrador, ou então em absoluta e inexplicável discordância com as expectativas que se tem da sua cultura, soam inverossímeis e o narrador, portanto, *incrédulo*.

Por fim, o quarto requisito é o da expressão, no relato, do que chamei de uma peculiar “economia política da sensibilidade”.¹⁵ Eu o sugeri na minha descrição pelo encadeamento dos termos “saudades”, no primeiro cronótopo, da “dor”, do “medo” e do “desespero”, no segundo, e da “esperança”, no último. A distribuição das diferentes emoções nos distintos momentos da narração estabelece valorações propriamente geopolíticas, conquanto os afetos positivos e negativos se incarnam em diferentes tempos e lugares por onde o narrador passa, respondendo à série de seus acontecimentos biográficos. A “saudades”, como disposição subjetiva para o passado, valoriza positivamente um lugar estrangeiro que já não existe mais no tempo; a “dor”, o “medo” e o “desespero” atribuem negatividade à fantasmagoria desse mesmo lugar, que agora aparece “outro”, tal como existe no presente; e a “esperança”, como uma disposição subjetiva para o futuro, valoriza o “aqui”, o país a que se chegou, em oposição ao “lá”, o *país de origem* de que se fugiu, antecipando, no *país de chegada*, um destino melhor do que aquele que se teria no outro. Configurações muito discrepantes em relação à expectativa, nessa “economia política da sensibilidade”, atribuem valorações geopolíticas desviantes, que contrastam com a visão que o *Estado de chegada* tem sobre si e/ou sobre o *Estado de saída*, e podem levar à impressão de que o

15 | A noção, que diz respeito à administração das emoções suscitadas (e nem sempre anunciadas) nos “relatos de fuga” não só decorre genealogicamente das ideias de “economia política das emoções” e de “moral humanitária” ou “razão humanitária”, mas, verdadeiramente, as pressupõe (ver: Boltanski, 1993; Fassin, 2011; 2014; Ahmed, 2014; Graham, 2016; Heyman, 1998). A maneira como o gênero literário dos “relatos de fuga” administra as emoções que serão suscitadas pelo narrador no leitor depende, afinal, de que estas emoções já tenham sido significadas e valoradas num determinado campo de debate. Trata-se, por conseguinte, de uma atualização concreta, individual e sobretudo textual e literária daquelas noções.

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

refúgio não é justificável (se não há dor e medo, por que se fugiu “de lá”? se não há esperança, por que se fugiu “para cá?”), ou de que falta *veracidade* ao relato.

A interação entre esses quatro requisitos revela algo sobre o modo de produção da verdade no *Formulário* e, por conseguinte, nos *processos de refúgio*. A “qualificação jurídica” e a “justificativa político-conjuntural” aparecem como que sob a superfície do relato verdadeiro, determinando-lhe a forma “por dentro”, sem, no entanto, se explicitarem – ao *requerente* não cabe falar diretamente sobre elas, porque são assuntos de Estado. Já as memórias e as emoções revestem de uma individualidade sensível esse discurso, encontrando-se sobre a superfície, à mostra, e imprimindo o alinhamento necessário entre leitor e narrador para que o primeiro possa, considerando-se nisso “empático”, atribuir *credibilidade* à relação entre o segundo e a sua biografia. Nesse sentido, os dois primeiros requisitos estabelecem tão-só uma correção jurídico-histórica, enquanto os dois últimos elicitam a contiguidade entre a experiência relatada e o corpo do sujeito que *requer refúgio*.

A *elegibilidade*, então, antes de ser uma capacidade de ser escolhido, aparece, de novo, como “legibilidade”, ou como a aptidão para travar uma interação através da qual o *requerente* exhibe os estigmas ou as marcas corpóreas passíveis de serem interpretadas (Goffman, 2008) como sinais de um devir, este responsável por tornar aquele corpo uma testemunha da violência (Das, 2011). Por isso mesmo, os sentimentos, que são pré-figurados pela categoria da *elegibilidade* e pelo relato de fuga que conduz a ela, não são propriamente obrigatórios como nas situações analisadas por Mauss (2005: 325-335), mas elementos cuja escrita e suscitação no leitor são “ônus” do narrador, em sentido propriamente jurídico. Para que o relato possa ser considerado autêntico, essas emoções devem ser impressas no leitor (Ahmed, 2014: 6-7) pela leitura do texto. Trata-se uma performance específica a que se condicionam efeitos jurídicos atributivos de status. Para um *refugiado*, por conseguinte, a *parresía* – a veridicção que arrisca ao próprio sujeito que fala – é tal que é preciso que ele esteja ferido para que se lhe possa reconhecer a idoneidade (cf. Foucault, 2011: 4-15).

Então, se a paráfrase a Malinowski (1978: 31) é autorizada, da pessoa como *refugiada* (i.e., no sistema simbólico puro do refúgio (Schneider, 1977), os fatos políticos e o direito são os ossos; mas as emoções são a carne e o sangue.

NOTAS CONCLUSIVAS: O REFUGIADO COMO UM PRODUTO NARRATIVO

Os relatos de fuga como gênero literário, assim como os requisitos de *veracidade* deste gênero têm como fonte principal, mas não exclusiva, as expectativas que integram o *habitus* do “ofício” daqueles que auxiliam os *requerentes de refúgio*. São estruturas de disposições subjetivas, e, sobretudo, estruturas que estruturam os

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

relatos de fuga e, por conseguinte, do “falar sobre si” de nossos *atendidos*. No entanto, esse *habitus* encontra largo lastro de justificação nas normas, nos documentos oficiais, nos discursos e, principalmente, nos resultados positivos que suscita das decisões do CONARE e do MJSP. Assim, ele acaba por ser sempre reforçado na prática, consoante a razão utilitária muito própria desse “ofício”. É como se nós disséssemos que esta é a verdade sobre o que o *oficial da elegibilidade* diz ser a verdade no discurso dos *requerentes de refúgio*. E se isso parece ser ambíguo, de alguma maneira, acredito que não seja devido à imprecisão da observação em si, mas do fato de que, no nosso “ofício”, estamos sempre tentando prever como aquilo que produzimos será recebido pelos destinatários dessa produção. Ao mesmo tempo, essa é uma limitação da “procuração ficcional”, porque a técnica não permite ao antropólogo abandonar o advogado que ele é: a escrita se interrompe ao passar pela porta do escritório e, se eu posso olhar através dos batentes para o que acontece do “lado de fora”, ainda assim não posso acompanhar os *requerimentos* dos meus atendidos a fim de ver o que é feito deles em todo seu trajeto.

Da minha perspectiva, todavia, tenho uma visão assaz privilegiada dos efeitos de superfície, manifestamente micropolíticos, que os relatos de fuga suscitam nas relações entre o requerente de refúgio e os Estados de chegada e de saída. “Refúgio”, nesse sentido, conforme se conclui de meu trabalho de campo, é justamente o nome dado à sujeição de um indivíduo e à síntese entre as relações entabuladas por uma pessoa que é produzida e se produz como *refugiada* (i.e., como totalidade dividida ou como complexo de relações incorporadas (Strathern, 2006: 27-52)) em face de pelo menos dois entes que, por sua vez, se produzem a si mesmos enquanto Estados-nação e são produzidos como “produtores” e “receptores” de *refugiados*.

Outrossim, o que se percebe no relato é que o narrador se determina e si mesmo como um sujeito emocional, em oposição ao que seria um sujeito racional (Ahmed, 2014: 3). O legítimo refugiado – aquele que é *elegível* – não é o que escapa de seu país devido a um cálculo comparativo de vantagens e desvantagens com relação ao *país de chegada*, mas aquele cujas sensações corpóreas e emoções – manifestamente a “dor” – o impelem numa fuga desesperada, subsumível ao puro instinto de sobrevivência: a qualidade de agente político, conforme concebida na tradição de “nossa” teoria política, é obstada a ele. E, porque apenas as suas memórias e emoções podem ser inscritas no *Formulário*, só elas acabam sendo, efetivamente, expressadas pelo *requerente*, atuando, nesse caso, a moldura jurídico-burocrática como uma máquina que produz profecias autorrealizáveis e autodefinições alterodeterminadas: o *refugiado* não pode ser mais nada, exceto *refugiado*, e a sua história não pode ser outra, a não ser a do relato de fuga. Cria-se para ele uma história oficial que tende a ser reproduzida a todo o momento graças à ameaça incutida na sua deportabilidade.

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue:
elegibilidade nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

Dessa maneira, essencializa-se, e, mais, racializa-se numa determinada raça/nação estrangeira as contingências políticas de momento que lhe são imputadas, criando-se um estereótipo (Herzfeld, 2008: 46-61) que reproduz, no território de chegada, a vinculação território-Estado-povo-do-Outro. A comunidade nacional, portanto, deixa de ser apenas “imaginada” (Anderson, 2008) para se tornar também “sentida”, completando-se o processo de encarnação de um “corpo pleno sem órgãos” (Deleuze & Guatarri, 2004: 13) do Outro: puro instinto de morte.

Mas há mais. Essa economia política da sensibilidade trabalha com valores positivos e negativos. Quanto maior a discrepância entre esses valores, medida nos termos da intensidade dos afetos, mais beneficente será o *refúgio* concedido pelo Estado de chegada, e, portanto, maior será a dívida criada para o *requerente* em relação a este Estado. O dispositivo de poder que corresponde a essa relação parece ser análogo a um caso extremo da “hospitalidade” (Cf. Pitt-Rivers, 2012). Seu efeito prático é o do assujeitamento ou da submissão do sujeito hóspede-*refugiado*, cuja dívida, que nunca poderá finalmente ser adimplida – porque a própria vida é que é devida –, há de ser constantemente paga na moeda da lealdade e da obediência voluntárias (Boétie, 1999).

Por fim, há de se ver que o relato de fuga, ao demandar um salvamento, implica um ato de fala que simultaneamente acusa o *Estado de saída* da violação aos direitos humanos que motivou a fuga, e erige, no seu “salvador”, o *Estado de chegada*, uma autoridade moral que é própria dos Estados que “recebem” *refugiados*, em face daqueles que os “produzem”. O *refugiado* é, nesse sentido, como a *vítima*, e as produções de ambos enquanto pessoas só diferem na medida em que falta, ao primeiro, uma autoridade jurídica apta a reverter a injustiça sofrida: ele está, tendencialmente, para sempre preso a essa sua condição de injustiçado, e de hóspede.

João Gilberto Belvel Fernandes é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, mestre em Direito Civil e graduado em Ciências Sociais e em Direito pela mesma Universidade.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Fundação de Amparo de Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Processo n. 2019/13162-5.

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue: *elegibilidade* nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACNUR. 2013a. *Avaliação de credibilidade em procedimentos de refúgio*. Disponível em: < <https://www.acnur.org>>. Acesso em: 31 maio 2021.

ACNUR. 2013b. *Metodologia e técnicas para entrevistar solicitantes de refúgio*. Disponível em: < <https://www.acnur.org>>. Acesso em 31 maio 2021.

ACNUR. *Manual de procedimentos e critérios para a determinação da condição de refugiado*. [s.d.] Disponível em: < <https://www.acnur.org>>. Acesso em: 31 maio 2021.

AHMED, Sarah. 2014. *The cultural politics of emotions*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.

APPADURAI, Arjun. 1986. *La vida social de las cosas*. Miguel Hidalgo: Ed. Grijalbo.

BAKHTIN, Mikhail. 2014. *Questões de literatura e de estética*. São Paulo: HUCITEC.

BATESON, Gregory. 1972. *Steps to an ecology of mind*. Nova Iorque: Ballantine.

BENEVIDES, Sérgio. 2001. *Nos refúgios da memória: um estudo sobre histórias de refugiados no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional da Universi-

dade Federal do Rio de Janeiro.

BOÉTIE, Étienne de la. 1999. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense.

BOLTANSKI, Luc. 1993. *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Éditions Métailié.

BOURDIEU, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel.

CARRARO, Aryane; SOUZA, Duda. 2020. *Valentes*. São Paulo: Seguinte.

CASTRO, Flávia Rodrigues de. 2020. *Refúgio e injustiça epistêmica: uma análise a partir do Brasil*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DAS, Veena. 2011. "O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade". *CADERNOS Pagu*, vol. 37: 9-41. DOI 10.1590/S0104-83332011000200002

DELEUZE, Gilles. 1974. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. 2002. *Kafka*. Lisboa: Assírio & Alvim.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. 2004. *O anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim.

FACUNDO, Angela. 2018. "Administração de refugiados e processos de formação do Estado". In: ALMEIDA, Gelsom Rozentino de; MORRA, Brandão Rafael Vaz da. (orgs.). *Estado, Democracia e Participação na América Latina*. Rio de Janeiro:

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue: *elegibilidade* nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

ro: Editora Autografia Edição e Comunicação Ltda. pp. 189-220.

FACUNDO, Angela; HAMID, Sonia; MUNEM, Bahia; GOMES, Charles (orgs.). 2019. *Pessoas em movimento: práticas de gestão, categorias de direito e agências*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa e 7Letras.

FASSIN, Didier. 2014. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. *Ponto Urbe*, vol. 15. DOI 10.4000/pontourbe.2467

FASSIN, Didier. 2011. *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Oakland: University of California Press.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13: 155-161. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161

FERNANDES JR., João G. B. 2021a. "A 'cena etnográfica' e a 'procuração ficcional': duas técnicas de escrita etnográfica para antropólogos advogados". In: *Anais do VII Encontro Nacional de Antropologia do Direito* (ENADIR). Disponível em: << [FERNANDES JR., João G. B. 2021b. "Gobernar la migración internacional, sobrecodificar los flujos: la experiencia del Derecho brasileño](https://www.enadir2021.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyl7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSUZPljtzOjQ6IjUoNzliO3oiO3M6MT0ia-CI7czozMjoiOTg4ZGlyNzFjZGVkN2l5Y2F-jOGExZjFjMDNkYWUwZTgiO3o%3D>>. Acesso em: 24 set2022.</p>
</div>
<div data-bbox=)

em dos crisis migratórias". In: CUENCA, Jessica Ordóñez; MACÍAS, Pacual García; BRICEÑO, Vicente Torres. (orgs.). *Crisis y Migración: flujos, fronteras, integración y futuros*. Loja, Equador: Egregius, 2021. pp. 109-111.

FERNANDES JR., João G. B. 2022. "O parentesco de papel: direito, poder e resistência em uma cena etnográfica com migrantes estrangeiros." *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, vol. 15, n. 2: 521-547. DOI 10.4322/dilemas.v15n2.42753

FOUCAULT, Michel. 1996. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.

FOUCAULT, Michel. 2011. *A coragem da verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 2014. *Do governo dos vivos*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

GEDIEL, José Antônio Peres; GODOY, Gabriel Gualano de. (orgs.). 2016. *Refúgio e hospitalidade*. Curitiba: Kairós.

GOFFMAN, Ervin. 1974. *Frame analysis*. Cambridge: Harvard University Press.

GOFFMAN, Ervin. *Estigma*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRAHAM, Mark. 2003. Emotional bureaucracies: emotions, civil servants and immigrants in the Swedish Welfare State. *Ethos*, vol. 30, n. 3: 199-226. DOI 10.1525/eth.2002.30.3.199

HAMID, Sônia Cristina. 2019. *(Des)Integrando refugiados: os processos do reassentamento de palestini-*

A Política e o Direito como os ossos, as emoções como a carne e o sangue: *elegibilidade* nos relatos de fuga dos refugiados internacionais

nos no Brasil. Brasília: Editora UnB.

HERZFELD, Michael. 2008. *Intimidade cultural*. Coimbra: Edições 70.

HEYMAN, Josiah Mc. 1998. *Finding a moral heart for U.S. Immigration Policy: an anthropological perspective*. Arlington: American Ethnological Society.

JARDIM, Denise. 2000. *Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de reprodução da etnicidade*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LE BRETON, David. 2019 *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Vozes.

LUPETTI, Bárbara. 2012. *Entre “quereres” e “poderes”: paradoxos e ambiguidades da imparcialidade judicial*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro.

MALINOWSKY, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril.

MARQUES, Ana Claudia. 2013. Founders, ancestors and enemies: memory, family, time and space in the Pernambuco sertão. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 19, n. 4: 716-33. DOI 10.1111/1467-

9655.12061

MAUSS, Marcel. 2005. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva.

PITT-RIVERS, Julian. 2012. The law of hospitality. *HAU*, vol. 2, n. 1: 501-517. DOI 10.14318/hau2.1.022

RILES, Annelise. 2004. Property as legal knowledge: Means and Ends. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, n. 4: 775-95. DOI 10.1111/j.1467-9655.2004.00211.x

SCHNEIDER, David. 1977. “Kinship, Nationality and Religion in American Culture”. In: DOLGIN, Janet; KEMNITZER, David; SCHNEIDER, David. (Eds).

Symbolic Anthropology. Nova Iorque: Columbia University Press. pp. 47-62.

STRATHERN, Marilyn. 2020. *Relations*. Durham/Londres: Duke University Press.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva*. Campinas: EdUnicamp.

TROUILLOT, Michel-Rolph. 2015. *Silenciando o passado*. Curitiba: huya.

WALDELY, Aryadne. 2016. *Narrativas da “vida em fuga”*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Recebido em 18 de julho de 2021. Aceito em 8 de março de 2023.



“No creen en los psicólogos”: la construcción de la psicología desde la cotidianidad popular de Guayaquil

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857-ra.2022.197504>

Manuel Capella

Universidad de Guayaquil | Guayaquil, Guayas, Ecuador
manuel.capellap@ug.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0001-8087-8718>

RESUMEN

En este artículo analizo la construcción de la psicología desde la cotidianidad popular de Guayaquil, Ecuador, a partir de una etnografía crítica multisituada. Los resultados incluyen interpretaciones en torno a bienestar, malestares y alternativas terapéuticas, así como observaciones que dan cuenta de la tensión entre psicologización y resistencia cultural, la representación de psicólogas y psicólogos como portadores de un rol cargado de experticia y moralidad, y determinadas expectativas populares con respecto al trabajo psicológico. Aunque parciales, los análisis aportan a debates en curso respecto a procesos de psicologización; y subrayan la importancia de profundizar una formación intercultural en contextos urbanos heterogéneos e inequitativos, con configuraciones complejas que amalgaman bienestar, sufrimientos sociales y malestares cotidianos.

PALABRAS CLAVE

Etnografía;
cultura;
psicología;
psicologización;
Ecuador

“They don’t believe in psychologists”: the construction of psychology from everyday life in Guayaquil

ABSTRACT In this article I analyze the construction of psychology as derived from the everyday life of the people in Guayaquil, Ecuador, through a multi-sited critical ethnography. Results include interpretations around well-being, distress and therapeutic alternatives; as well as observations that account for the tension between psychologization and cultural resistance, the representation of psychologist’s professional role as being charged with expertise and morality, and certain popular expectations regarding the conditions and results of psychological work. Albeit partial, these analyzes contribute to ongoing debates regarding processes of psychologization; and underline the importance of deepening the interculturality of training in heterogeneous and unequal urban contexts, which have complex configurations that amalgamate well-being, social suffering and everyday distress.

KEYWORDS

Ethnography; culture;
psychology; psychologization;
Ecuador

“Eles não acreditam em psicólogos”: a construção da psicologia desde a cotidianidade popular de Guayaquil

RESUMO O artigo analisa a construção da psicologia desde o cotidiano popular de Guayaquil, Equador, a partir de uma etnografia crítica multisituada. Os resultados descrevem interpretações em torno de bem e mal-estar, e alternativas terapêuticas, assim como observações sobre a tensão entre psicologização e resistência cultural, a representação dos psicólogos como portadores de um papel carregado de expertise e moralidade, e certas expectativas populares em relação ao seu trabalho. Mesmo que parcial, a análise envolve debates em curso a respeito de processos de psicologização, e reforçam a importância de aprofundar uma formação intercultural em contextos urbanos heterogêneos e desiguais, com configurações complexas que reúnem bem-estar, sofrimento social e mal-estar cotidianos.

PALAVRAS-CHAVE

Etnografia; cultura; psicologia;
psicologização; Equador

INTRODUCCIÓN

Desde hace mucho tiempo, diversos discursos de legado modernista vienen encuadrando a la psicología como una profesión necesaria para el bienestar humano y la salud mental en contextos urbanos. Desde organizaciones sanitarias transnacionales, Estados, universidades, gremios, ONGs, empresas, escuelas, medios de comunicación, redes sociales, y charlas con familiares y amigos, se suele subrayar la importancia de “ir al psicólogo”¹. Algo que muchos interpretamos como un proceso de *psicologización*: la globalización de la psicología hegemónica y su expansión a virtualmente todos los espacios de la vida social (de Vos, 2012); un proceso complejo y desordenado, con beneficios, violencias y contradicciones (Capella, 2019; Capella; Jadhav, 2020). En contraste con miradas que únicamente exaltan las virtudes de la psicología, no parecen existir demasiados estudios etnográficos críticos que investiguen cómo se construye culturalmente la profesión psicológica en escenarios situados.

¹ Sería más preciso referirse a ir a la “psicóloga”, dado que las mujeres tienden a ser mayoría en la profesión

En el presente artículo exploro tal cuestión, a partir de una etnografía crítica y multisituada realizada en Guayaquil: el lugar donde hoy vivo y trabajo, y una de las ciudades más pobladas, pobres, inequitativas y excluyentes del Ecuador. En base a trabajo de campo realizado entre 2015 y 2016, y con la intención de explorar hipotéticas insensibilidades culturales de la psicología hegemónica, pregunto: ¿Cómo se construye la psicología desde la cotidianidad popular urbana en Guayaquil? ¿Qué tanto se “cree” en la profesión? Considero importante atender a estas interrogantes, considerando que la coyuntura pandémica y otros eventos contemporáneos podrían estar exacerbando la psicologización y sus riesgos de insensibilidad cultural, a nivel global y local.

Siguiendo ideas antropológico-médicas de Kleinman (1977; 1980), en Latinoamérica se empezó a hablar de la salud y la enfermedad como construcciones culturales desde, al menos, inicios de los 1980s (Pinzón; Suarez; Garay, 1993); una idea compartida también por los pioneros de la salud colectiva (Breilh, 2021), así como por voces en torno a la salud mental que han criticado miradas universalistas, biomédicas, positivistas, funcionalistas e individualistas exportadas desde el Norte Global (Jadhav et al. 2015; Jadhav 1995; Littlewood, 1996; Kleinman, 1977). La psicología es también cuestionada en estos y otros sentidos, desde varias tradiciones académicas. Por ejemplo, desde la *psicología cultural* (Cole, 2000; Shweder, 2003; Valsiner, 2014), la *psicología crítica* (Teo 2015; Martín-Baró 1998), y la *psicología comunitaria* (Kagan et al., 2020). Varias de estas críticas son coherentes, además, con perspectivas contrahegemónicas respecto a la salud en general (Breilh, 2021), y a la salud mental en particular (Pié Balaguer; Correa-Urquiza; Martínez-Hernández, 2021).

Más allá de debates de escritorio —algunos muy valiosos—, varios de estos ar-

gumentos críticos se sostienen en etnografías. Por ejemplo, aquellos llamados a decolonizar la Salud Mental Global, a partir del caso de la India (Mills, 2013); a replantearnos las formas de conceptualizar el “susto” en México y Perú (Jacobo; Orr, 2020); a examinar críticamente las identidades profesionales construidas en la formación universitaria en Ecuador (Capella, 2019), con suficiente reflexividad sobre su potencial reproducción colonial (Capella; Jadhav, 2020); a reconocer las amistades comunitarias como fuente de sanación psicológica en Bután (Chase; Sapkota, 2017); y aquellas exploraciones basadas en registros auto-etnográficos críticos desde Reino Unido (Parker, 2020). Desde este tipo de estudios, se suele subrayar cómo la psiquiatría y la psicología hegemónicas y globalizadas no logran dar una respuesta suficiente a determinadas comunidades excluidas, generando cierto divorcio entre la propuesta profesional y las cotidianidades, necesidades y culturas locales.

En términos territoriales urbanos, hablar de comunidades excluidas implica evidenciar procesos de “relegación”, reconociendo la notoria diversidad de sujetos que habitan territorios periféricos marginalizados, y cómo se vinculan con otros espacios de la ciudad (Wacquant, 2016). En contraste con la relativa escasez de estudios sobre la construcción cultural de la psicología, parece existir actualmente una “acumulación de etnografías en contextos de marginalidad” (Epele, 2020: 274). Gran parte de ellas, valiéndose de nociones antropológicas clásicas hoy en día, como la de sufrimiento social (Kleinman; Das; Lock, 1997), una noción que, pese a su enorme valía y utilidad analítica y ético-política, implica también ciertas limitaciones. Por ejemplo, en el caso de comunidades marginalizadas de Buenos Aires, Epele (2020: 278) sostiene que un foco exclusivo en el sufrimiento social – pobreza, opresión, exclusión y sus derivados – podría dejar fuera de análisis cierto “repertorio de malestares que se confunden y mimetizan con modificaciones de los modos de vivir (habitar, sentir, hablar, escuchar, trabajar) generadas en los márgenes urbanos”; modos de vida, por supuesto, determinados socialmente, como parte de ecologías situadas (Jadhav et al., 2015; Breilh, 2021).

En el presente artículo busco articular la exploración del sufrimiento social con la categoría más amplia de malestares –y bienestar– en espacios urbanos cotidianos (incluidos aquellos en los márgenes), para, desde allí, explorar la construcción cultural popular de la psicología en Guayaquil. Para ello, cabe precisarse cómo entiendo tres categorías esenciales: la cotidianidad, los malestares (así como su polaridad: los bienestar), y lo popular. Siguiendo a Epele (2020), la cotidianidad y los malestares tienen límites analíticos porosos; podríamos decir que se co-construyen. Desde esa mirada, entiendo también a los malestares como “un repertorio de afectaciones y aflicciones que erosionan y dan forma a lo cotidiano” y que, por supuesto, “están en la misma escala cotidiana de las condiciones materiales de vida, de injusticia y marginación” (Epele, 2020: 278). Muchos de estos “modos de malestar no lle-

van a despegarse y diferenciarse del vivir en general”, sino que atraviesan “el amplio espectro de lo cotidiano” (Epele, 2020: 289). Por supuesto, la misma consideración es plausible al hablar de los bienestar. Incluso en las circunstancias más adversas de sufrimiento social, se pueden vivir y expresar determinadas formas de bienestar cotidiano (Capella, 2019).

La categoría de lo “popular” entraña sus propias complejidades. Existe un sinnúmero de miradas respecto a qué es – y qué no es – lo popular (Gramsci, 2011; Fals Borda, 2015; Bourdieu, 2010). Una de ellas es de especial relevancia al hablar de bienestar y malestar: la diferenciación que hace Kleinman (1980) entre sistemas de salud “populares” (y “folk”) y aquellos “profesionales”. En Guayaquil, como en otros contextos, lo “popular” suele también referirse al “pueblo”: grandes mayorías que – desde diversas posiciones y subjetividades – tejen la cotidianidad urbana. En su vasta mayoría, clase trabajadora (Gramsci, 2011). Incluidos aquellos colectivos más precarizados materialmente, encuadrados como “los pobres” y que – como se ha explorado desde Chile – suelen con frecuencia ser instrumentalizados en el marco de intervenciones estatales asistencialistas (Rojas Lasch, 2019). Desde estas consideraciones, cuando hablo de lo “popular”, estoy pensando en ideas, valores y prácticas en torno al bienestar-malestar que no surgen culturalmente de forma explícita de libros académicos de medicina, psiquiatría o psicología, ni se ventilan y tratan necesariamente en organizaciones e instituciones de atención profesional. Y es desde allí que procuro explorar la construcción cultural y cotidiana de la psicología en Guayaquil, una cálida ciudad costeña, que es también brutalmente excluyente (Benavides, 2006). Se trata de una exploración que implica importantes desafíos para alguien como yo: un profesor e investigador interdisciplinario trabajando en una universidad pública guayaquileña; formado como psicólogo clínico, social y crítico; y residente de zonas urbanas que no se encuentran entre las más “marginales” de Guayaquil.

SOBRE LA INVESTIGACIÓN

En el marco de mi tesis doctoral (Capella, 2019),² realicé una etnografía crítica y multisituada en la ciudad de Guayaquil, cuyo trabajo de campo duró doce meses (2015-16). La finalidad fue comprender la construcción de la identidad profesional de las y los psicólogos formados localmente. Uno de los objetivos que me permitió hacerlo fue el de examinar la cultura y necesidades salientes a partir de la cotidianidad comunitaria, con un énfasis en los significados respecto a la psicología profesional en diversos territorios de la ciudad considerados “populares” y/o “marginales”; así como en diversos otros espacios donde transité desde mi rol de etnógrafo. En

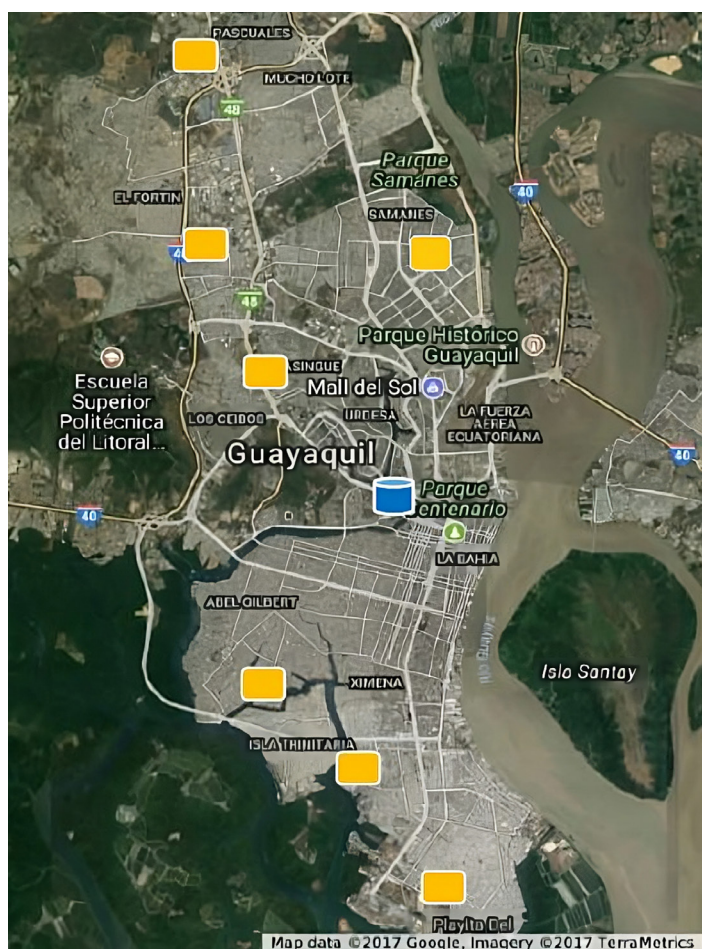
2 | Puede consultarse esta fuente para ampliar aspectos metodológicos, resultados y discusión. Complementé la observación participante con otras técnicas: entrevistas semiestructuradas; y análisis documentales diversos.

“No creen en los psicólogos”: la construcción de la psicología desde la cotidianidad popular de Guayaquil

el presente artículo incluyo únicamente interpretaciones referidas a dicho objetivo.

Al ser una etnografía crítica, tuve la intencionalidad de identificar un problema social (las posibles violencias culturales en las que podría incurrir la psicología hegemónica), así como resistencias ante él (Madison, 2005). Al ser multisituada (Marcus, 2009), no limité la recolección/generación de datos a un único “sitio”, claramente delimitado. En cambio, registré observaciones y conversaciones desde diversos territorios, y desde diversas interacciones cotidianas durante mi tránsito por la ciudad (Figura 1).

Figura 1. Sitios clave explorados. El ícono celeste representa el sitio estratégico; los íconos anaranjados las áreas más relevantes de residencia, tránsito y/o interacción. **Fonte:** Google Maps (2017), adaptado de Capella (2019: 93)



Como era de esperarse, tal decisión metodológica tuvo un costo (Marcus, 2009): al no limitarme a un barrio en específico, perdí riqueza y relativa densidad interpretativa que se refiera a un único sitio. Por ende, esta no es una etnografía de ningún barrio guayaquileño en particular. Por otro lado, la decisión también implicó una fortaleza a nivel analítico: me permitió ganar riqueza y densidad interpretativa con respecto a cómo el transitar de un sitio a otro de la ciudad - observando, sintiendo, pensando, dialogando, participando, registrando – iba facilitándome tejer

conocimiento sobre cierta cotidianidad urbana, y sobre cómo se conectaban procesos culturales entre diversos espacios profesionales y no-profesionales. Concretamente, elegí una de las estrategias planteadas por Marcus (2009): seleccionar un "sitio estratégico" (el ícono celeste en la Figura 1), y desde allí seguir a participantes de interés hacia otros lugares. El sitio estratégico fue un centro de estudios donde se forman psicólogos y psicólogas; desde allí, transité hacia los barrios donde vivían, realizaban prácticas preprofesionales, o trabajaban estudiantes de grado y posgrado.

Mi devenir cotidiano incluyó un tránsito constante por el espacio y el transporte público, y permanentes conversaciones informales *in situ* con una multiplicidad de personas³. Entre muchísimas otras, John (nombre protegido), un sujeto particularmente precarizado con quien entablé una amistosa interacción, y a quién además entrevisté formalmente hacia el final del trabajo de campo. Viví en diferentes locaciones, en distintos momentos; incluidos aproximadamente diez meses en un barrio encuadrado por algunos participantes como "popular", y por otros como de "clase media-baja"; y aproximadamente un mes en el sector de "Barrio Lejos" (nombre ficticio), un sitio considerado "vulnerable", "marginal" y "peligroso" por numerosos estudiantes de psicología en Guayaquil. Desde esta amalgama de experiencias, sujetos, territorios y observaciones, procuro evitar esencialismos al hablar de "comunidades", de lo "popular" o lo "marginal". En cambio, presento una narrativa basada en tal diversidad, que busca ilustrar de forma detallada - aunque ineludiblemente parcial - la vida cotidiana en Guayaquil durante determinados momentos de mi trabajo de campo; y mis lecturas sobre lo que aquellos pueden decirnos respecto a la construcción cultural de la psicología.

3 | Para proteger la confidencialidad de algunas de ellas, he sacrificado algunos descriptores de identidad.

MALESTARES Y BIENESTARES COTIDIANOS

Parte del malestar que pude observar en Guayaquil se refirió a experiencias que, desde lo cotidiano, integraban tanto formas de sufrimiento social como de aflicciones domésticas y privadas. Por ejemplo: insuficiente dinero, empleo precario (o desempleo) y deudas; crimen e inseguridad; migración forzada; problemas familiares; duelos por fallecimiento de un ser querido; consumo problemático de alcohol y drogas; y problemas relacionados al sexo, embarazos y violencia sexual.

Me aproximé a estas realidades desde múltiples espacios e interacciones. Encuentro dos casos particularmente ilustrativos. El primero, el de John, con quien sostuve amenas charlas en las cuales me expresó sentir que yo era su "amigo", y en donde me contó varias de sus experiencias de vida. John era un sujeto notoriamente empobrecido; autodefinido como "montubio" (de origen campesino costeño); sin

ningún empleo formal; asociado con delitos menores en el pasado (incluso pasó un tiempo en prisión). Migró del campo a la ciudad, y vivió en un barrio “marginal”, rodeado de actividad criminal – una vez presencié el asesinato de un hombre a manos de otro, por motivo de celos; y a otros hombres secuestrando al conductor de un auto. John había experimentado problemas familiares, incluyendo el embarazo no deseado de su hija adolescente, y varias peleas domésticas con sus parejas en el pasado. Ocasionalmente expresaba tristeza por la muerte de su madre, años atrás, y por la reciente muerte de su mascota (una perra llamada “Reina”). John compartió conmigo, además, parte de su malestar “mental” vinculado, al menos parcialmente, al consumo de “droga”.

El segundo caso se refiere a Barrio Lejos. Es una de las zonas más marginalizadas de Guayaquil, con una reputación de ser “peligrosa”, debido a robos, asesinatos, y actividades de pandillas involucradas en venta y consumo de sustancias (especialmente de “H”, con cierto contenido hipotético de heroína o similares, barata, y altamente tóxica). Casi medio millón de personas viven en el área – incluidos numerosos descendientes de migrantes rurales-, coexistiendo con escenarios de marginalidad, pobreza, crimen, limitados servicios básicos (ej. alcantarillado, recolección de basura). Cuando llovía, varios hogares – sobre todo los más precarios - se encharcaban por completo. Observé problemas familiares; por ejemplo, confrontaciones entre padres y madres con sus hijas e hijos; y parejas peleando y mencionando cuentas por pagar (“renta”, “agua”, “electricidad”). En mis registros consta la foto del cadáver de un perro callejero, muy cerca de mi residencia temporal; ella simbolizó para mí lo duro de la vida en Barrio Lejos.

En retrospectiva, pienso que, al igual que otros contextos populares y marginales – por ejemplo, de Buenos Aires (Epele, 2020: 291-292) – lo que pude observar en Guayaquil fueron malestares marcados, entre otros aspectos, por “encierro corporal”, problemas asociados a “vínculos familiares, sometimiento e incertidumbre en las relaciones laborales, deseos de expresión y reconocimiento”, así como “una multiplicidad de discursos establecidos cuyos fragmentos, palabras, tonos y modos de enunciación participan de la vida ordinaria de estos conjuntos sociales”. Dos vecinas en Barrio Lejos, por ejemplo, me dijeron estar “aburridas” por la monotonía de su encierro haciendo labores domésticas y trabajo de cuidado no remunerado. John, por ejemplo, parecía desear que lo miren, que lo observen, que lo saluden; algo que no siempre sucedía con los transeúntes habituales del lugar cotidiano donde ejercía su precario trabajo (transeúntes que incluían profesionales y estudiantes de psicología). Por supuesto, observé cómo individuos como John y comunidades como Barrio Lejos también experimentaban bienestar.

John era apoyado por parte de su familia, de religión cristiana, y que le permitía vivir en un pequeño espacio al fondo de una precaria casa hecha de caña, al

“No creen en los psicólogos”: la construcción de la psicología desde la cotidianidad popular de Guayaquil

pie del estero que atraviesa Guayaquil. Valoraba mucho la amistad “de verdad”: ser escuchado, aconsejado, e invitado a actividades lúdicas y deportivas (algo que parecía añorar). Leer la biblia le hacía sentirse mejor. Mientras vivió su mascota, le hizo grata compañía. Durante una “cangrejada” en la casa familiar – ritual culinario tradicional en Guayaquil⁴ – John se mostró muy contento (los invitados fuimos dos estudiantes de psicología y yo, considerados “amigos” por él). Hubo conversaciones amenas, paseos por calles aledañas, contemplación del paisaje del estero, brevísimo juego de fútbol con niños, toma de la fruta de un árbol, música religiosa de fondo (sonando en casa de un vecino), alistamiento de los cangrejos para ser cocinados por la hermana de John, risas, juego de cartas, bebida de unas pocas cervezas – en un mismo vaso pasado de mano en mano – y disfrute de los alimentos. La puerta del patio de tierra donde comimos estuvo siempre abierta, y los anfitriones compartieron un poco de cangrejo con vecinos, mientras mencionaban un próximo bingo solidario a beneficio de una mujer en necesidad.

4 | Curiosamente, la familia y sus vecinos comieron los cangrejos sin utensilios, utilizando hábilmente manos y dientes.

En “Barrio Lejos” observé manifestaciones culturales que asocié con el bienestar. “Busca la paz en Dios, porque Dios es amor”, leí en un cartel dentro de la sala de una casa local. La música se escuchaba constantemente; casi siempre ritmos movidos como salsa, hip-hop y reguetón. Ocasionalmente música con letras en kichwa (lengua indígena), según identifiqué en un pequeño restaurante. En contraste, una vecina adolescente solía escuchar música electrónica en inglés. El internet y la televisión por cable estaban bastante presentes en muchos de los hogares: varias antenas satelitales podían observarse. Similar a lo vivido junto a la familia de John, observé una amable hospitalidad hacia invitados apreciados, ofreciéndoles gaseosas, fruta o galletas con queso. Algunas noches, compré un delicioso “morocho” (bebida dulce y espesa) con pan, a un carro que pasaba vendiéndolo cerca de mi casa; también – asumiendo cierto riesgo, y venciendo mi miedo inicial – salí por la noche a caminar, disfrutando del silencio nocturno.

Evidentemente, el malestar y el bienestar situados coexisten de formas complejas, diversas, y ocasionalmente contradictorias. No pretendo ni romantizar la pobreza (o promover un “turismo” en torno a ella), ni dejar de resaltar las virtudes “populares” presentes en determinados colectivos empobrecidos. Varias zonas en Barrio Lejos estaban muy precarizadas, mientras algunas otras se asemejaban, relativamente, a aquellas que algunos participantes catalogaban como de “clase media”. Si bien la violencia era tangible en múltiples zonas marginalizadas de Guayaquil, registré varios discursos que hablaban de vecinos con “valores”, “tranquilos”, que “trabajan duro”, “unidos”, “humildes”, “sociables”, que tienden a “dialogar” para solucionar problemas; algo no observado en varias zonas de “clase media” (o más acaudaladas), según expresó una participante que vivió en ambas locaciones. Mientras algunos residentes de Barrio Lejos – y zonas similares – deseaban mudarse, otros

expresaban un sentido de pertenencia que les llevaba a quedarse – aun teniendo medios para irse. Me pareció que el uso del humor cotidiano tuvo dimensiones tanto positivas (risa, distensión, reforzar vínculos amistosos) como negativas (burlas humillantes). La religión me pareció tener tanto un potencial alienador, como ser fuente de esperanza y bienestar comunitario. El consumo de alcohol fue potencialmente perjudicial – sobre todo cuando era excesivo – pero también relajó, facilitó la expresión, y afianzó vínculos potencialmente saludables. Ante situaciones límite, romper ciertas normas parecía ser adaptativo para algunos sujetos, pero también les llevó potencialmente a contravenciones o ilegalidades.⁵

Así, mis registros situados y parciales me llevan a interpretar que bienestar y malestar se amalgaman de forma diversa en la cotidianidad urbana de Guayaquil, al igual que se amalgaman también ciertos malestares cotidianos y sufrimientos sociales.

5 | Algo que he explorado, en el contexto de procesos más complejos, como una suerte de *cultura del sabido* (Capella, 2019).

ALTERNATIVAS TERAPÉUTICAS

Desde diversos espacios cotidianos de la ciudad, varios sujetos me hablaron de su bienestar a través de la expresión “estar bien” (Capella, 2019: 319). Observé a varias personas priorizar los recursos comunitarios antes descritos y otros similares, para poder “estar bien”. Cuando se percibía alguna afectación particularmente severa de ese bienestar, se contaba con diversas alternativas terapéuticas, incluyendo estrategias en las que podían converger más de una trayectoria.

Dado que según encuestas oficiales la gran mayoría de personas en Guayaquil son religiosas (principalmente católicas y de otras fes cristianas), no me extrañó observar cómo la religión era una alternativa terapéutica común. Observé muchísimos símbolos religiosos, iglesias, templos, estampillas de santos, rosarios, crucifijos, y otros artefactos similares, en diversos espacios públicos y privados. Algunos participantes subrayaron la importancia de la religión como fuente de “valores”; amor y cuidado de una fuerza superior; oraciones y rezos que se perciben respondidos; ser escuchados y guiados por “Dios” a través de libros sagrados, líderes religiosos y pares dentro de la congregación; hacer nuevos amigos – e incluso encontrar pareja – y sentirse parte de una comunidad donde hay “unión” entre iguales que “comparten” y se “animan”. A John, por ejemplo, leer la biblia le hacía sentir que “hay un espíritu que entra en el cuerpo y me da fuerza”. El costo económico de la sanación religiosa variaba: desde contribuir muy poco o nada, hasta el 10% de un ingreso mensual, o más. Contrastado con los potenciales beneficios que parecían recibir, y el alto costo económico de algunas otras alternativas – incluida la profesional – observé a muchos sujetos optar por la religión. Esto, pese que al menos unos cuantos líderes religiosos

parecían alcanzar un nivel de vida cómodo, en comparación con las comunidades a las que servían.

Cuando exploro la denominada sanación “folk” o tradicional, pienso en prácticas con raíces indígenas milenarias, muchas moldeadas históricamente en lo que suele denominarse sincretismo – fruto de estrategias de resistencia local respecto a la dominación colonial. La figura del “chamán” ilustra aquello. John, tiempo atrás, vivió en una zona muy lejos de la ciudad, en donde prácticas chamánicas eran habituales (durante el trabajo de campo, opinó que muchas de estas prácticas estaban ya mercantilizadas para turistas). John me contó como allí un chamán podía “curar” a pacientes que estén “muriendo” por un “hechizo” enviado por enemigos – incluso dentro de su propia familia. El chamán puede “adivinar algo” o “sacarte algo”, hacerte una “limpia”, “decirte quién fue” (el enemigo), y “mandarlo de vuelta” (el hechizo) a él o ella. En Guayaquil, prácticas estrictamente “chamánicas” no parecieron ser las más comunes, en comparación con otras denominadas “curanderismo”. El “curanderismo” migró del campo a la ciudad, y muchas personas – entre ellas dos vecinas de Barrio Lejos, John, y algunos conserjes del centro de formación en psicología – lo percibían como útil para curar males como “susto”, “espanto” o “nervios”, o “mal de ojo”, entre otros. Especialmente, cuando la sanación profesional se percibía como innecesaria o ineficiente.

Varios de estos problemas solían ser denominados por la antropología y la psiquiatría como “síndromes culturales”, categoría hoy cuestionada, dado que *todos* los síndromes en torno a la salud mental están, en esencia, ligados a determinada cultura (Jadhav, 2004). Desde la perspectiva de John, algunos síntomas de “susto” incluyen: “fiebres, escalofríos, dolor de cabeza” y estar “asustado” al dormir; así como los de “nervios” incluyen: “fiebre”, “diarrea”, y “ver a una persona muerta” (esto último, al pasar, por ejemplo, cerca de un “cementerio” o un “funeral”). Según una vecina de “Barrio Lejos”, los síntomas del “mal de ojo” incluyen: “dolor de cabeza” en adultos y “vómito” en niños, pudiendo ser causado con o sin intención, por ejemplo “de cariño” (si alguien mira fijamente al niño, engriéndolo), o por reírse de alguien que tuvo mala fortuna (tropezar y caer). Es probable que la interpretación de algunos de estos síntomas requiera indagar más en los miedos de sujetos y comunidades en concreto (Jacobo; Orr, 2020), algo que no logré hacer a profundidad. Retrospectivamente, pienso: ¿Miedo a amenazas materiales y simbólicas que pongan en riesgo la supervivencia y el bienestar, quizá? ¿Miedos vinculados con la economía política, con la sexualidad infantil, con la violencia sexual, con la muerte en sí misma? ¿Miedos más subjetivos, profundos y privados, articulados con sufrimientos sociales? Futuras investigaciones podrían dilucidar estas interrogantes.

Pese a estas limitaciones en mi alcance etnográfico, pude registrar también discursos en torno a los tratamientos ofrecidos desde el curanderismo. Aquellos in-

cluyeron “sobar el huevo”, y otros, como escupir alcohol, el uso de oraciones y rezos con el poder percibido de desintegrar tejidos enfermos, el uso de brazaletes rojos, y el uso de determinadas hierbas naturales, incluidas manzanilla, albahaca, ruda, entre otros. Una vecina de “Barrio Lejos”, por ejemplo, utilizaba el ritual de “pasar el huevo” tal cual lo aprendió de su madre. Su descripción: se frota el huevo en el cuerpo del paciente, mientras se rezan “tres padres nuestros y tres aves marías”. Luego, se rompe el huevo, y se vierte el contenido en medio vaso de agua para comprobar si está “ojeado”. Si el vaso muestra patrones con forma de “velitas”, se diagnostica mal de ojo; si no, se concluye causa orgánica. En ocasiones, se esperan efectos perjudiciales si se tratan males como los antes descritos, por medio de sanación biomédica profesional (como me comentó mi vecina). Otro tipo de sanación folklórica que registré – aunque originada distintivamente en procesos de globalización más contemporánea – fue la astrología y el horóscopo, los cuales observé en algunos lugares y discursos públicos.

La sanación folklórica y religiosa, interpreté, parecía ser parte importante de la cultura local, enraizada históricamente en ella. Esto no parecía suceder con la sanación profesional, particularmente la ofrecida por la psicología convencional. La vida cotidiana de las comunidades locales en donde pude transitar – especialmente la de aquellas denominadas “vulnerables” y “urbano-marginales” – no parecía incluir el agendar citas regulares con un profesional de la psicología o de disciplinas afines. Esta interpretación, sin embargo, no es tan unidimensional como parece, y requiere una exploración sobre el lugar desde el cual las comunidades “miran” a esa psicología profesional que emerge de las universidades, contribuyendo a su construcción cultural como alternativa para el bienestar.

PSICOLOGIZACIÓN Y RESISTENCIA CULTURAL

Observé ampliamente expresiones de psicologización durante mi trabajo de campo en Guayaquil: varios discursos públicos, diseminados especialmente por los medios de comunicación masiva tradicionales y las redes sociales, así como en diversas organizaciones, y en conversaciones informales. Por ejemplo, un meme con el mensaje “todo depende de ti” (infravalorando el rol del contexto y enfatizando aspectos psicológico-individuales), entre varios otros; y el uso de lenguaje psicológico para explicar problemas contextuales y relacionales. Esto incluyó varias entrevistas a psicólogos y psicólogas “expertos” en medios de comunicación, con información que variaba en su calidad, según la preparación y ética específica de cada profesional. De igual forma, personas no profesionales que logré escuchar – tanto en espacios públicos como institucionales – utilizaron términos vinculados a la psicología y

la salud mental en su lenguaje cotidiano: “psicología”, “personalidad”, “emociones”, “autoestima”, “motivación”, “trastorno”, “trauma”, “depresión”, “ansiedad”, “histeria”, “fobia”, “hiperactividad”, “paranoia” y “neuronas”, entre otros; además, algunas de ellas parecían estar familiarizadas con la práctica psicológica de aplicar “test” (ej.: durante selección de personal) o realizar ciertos “juegos para desarrollar tu mente”, entre otros. Como es conocido, las representaciones sociales que incluyen lenguaje psicológico implican reapropiaciones y reconstrucciones particulares (Moscovici, 2008); y Guayaquil parece no ser la excepción.

Pese a una hipotéticamente creciente psicologización, parece existir cierta resistencia cultural – plausiblemente, legítima – con respecto a la psicología profesional que nace de las universidades locales. En palabras de un participante – que trabajó por décadas como conserje en un centro de estudio académico de psicología –, personas de “clase baja” – las grandes mayorías en Guayaquil – generalmente “no creen en los psicólogos” (estudio preliminar que realicé en 2014; Capella, 2019: 319). Es decir, este tipo de discurso entendería a la psicología como una alternativa terapéutica elitista, para las clases medias-altas y altas. Alrededor de una decena de sujetos residentes en Barrio Lejos y zonas similares – incluida una estudiante de psicología – ignoraban si en los centros de salud de su barrio había o no atención psicológica.

Durante mi trabajo de campo, observé cómo la psicología parecía ser considerada únicamente en casos particularmente preocupantes (en donde, además, según la gravedad, se consideraba acudir no solo a la psicología, sino a la psiquiatría, como me comentó una vecina en Barrio Lejos). Debido a psicologización y/o a la deseabilidad social, algunas personas habrían matizado – o incluso ocultado – su resistencia respecto a la psicología en determinados contextos. Por ejemplo, en la “cangrejada” en la casa de John, el tema se introdujo en la conversación. Un varón de la familia expresó opiniones favorables respecto a la profesión (probablemente influenciado por nuestra presencia allí), solo para ser luego expuesto por su esposa: ahora díles lo que “de verdad” piensas de la psicología, dijo ella, incomodándolo. El tema fue amablemente cambiado. Uno de los factores relacionados con esta aparente percepción de elitismo sería el económico; como señaló una informante viviendo en un barrio considerado marginal: muchos consideran que los “honorarios [en la consulta privada] son súper caros”. Tal percepción de elitismo podría, además, no estar restringida a la psicología, sino referida al propio sistema educativo superior, y al sistema social de forma más amplia; un taxista se quejó, cuando pasamos junto a un campus universitario: “todo” en el mundo está controlado por “políticos” y “los ricos”, dijo; y lamentó, indignado, que aquellos hayan creado nuevos requisitos profesionales (“Masters”) que limitan las oportunidades de las grandes mayoría de acceder a empleos con una remuneración digna, reservada para aquellos sujetos con posgrados.

Pese esta legítima resistencia cultural, el discurso psicólogo hegemónico y su globalización han efectivamente aumentado el interés y acceso respecto a la atención psicológica en Guayaquil; al menos, desde mis interpretaciones desde el campo. El género pareció ser un aspecto muy relevante, dado que la mayoría de psicólogas eran mujeres, y que la mayoría de “pacientes” o “usuarias” también parecían ser mujeres buscando ayuda para sus hijos, sus maridos o ellas mismas. El número de personas que buscaban atención psicológica en centros de salud pública pareció ser fluctuante, como pude comprobar, al menos en los espacios que transité: en ocasiones relativamente altos, y en otras relativamente bajos, según sector y momento.

UN TRIPLE ROL DE EXPERTICIA Y MORALIDAD

Durante mi trabajo de campo registré ciertos discursos y formas de relación que asociaban al profesional de la psicología con un *triple rol de experticia*. Es decir, construían al sujeto profesional como una persona escuchadora/observadora; poderosa lectora de mentes; y consejera/motivadora moral. Adicionalmente, parecía esperarse que él o ella sea, en sí mismo, un *prototipo moral*: seres humanos supuestamente extraordinarios que gozan de salud mental y son capaces de enseñar a otros como conseguirla.

John, por ejemplo, veía al profesional de la psicología como alguien “bueno”, que “hace preguntas”, “estudia” a las personas e identifica causas de su comportamiento, diciendo si aquel está “bien” o “mal”. Uno de sus parientes mencionó durante una conversación que al psicólogo “tú le dices todos tus errores”. Así, se espera que el profesional te escuche – incluso como un “amigo” -, pero que lo haga desde una posición de poder y normatividad moral “experta”. Aquello resuena con el rol de un confesor/consejero religioso, interpreté; algo que se ha sugerido antes en parte de la literatura: una suerte de sacerdote – o sacerdotisa – “secular” (Salvatore; Valsiner, 2010). Cuando interpreto que se espera del profesional que “lea mentes”, me refiero a una percibida capacidad de acceder a información oculta “dentro” de las personas. John, por ejemplo, expresó que, ante la deshonestidad de un paciente, “tú [el psicólogo] ves en tu corazón y en tu mente que yo estoy mintiendo”. Un policía me preguntó en una conversación informal si los psicólogos podemos saber “si alguien hizo algo malo”, solo con escucharlo hablar. Durante otra conversación informal con un taxista, aquel me dijo que los psicólogos pueden “anticipar” los pensamientos e intenciones de otros.

Se entiende que el psicólogo puede usar su poder para diversos fines, idealmente, “buenos”. Un taxista diferente me comentó que un psicólogo puede ayudar a un “joven” que, aunque “no está loco”, “es agresivo”; el profesional “lo hace dormir”,

“regresar en el tiempo” a su niñez y darse cuenta de problemas relacionados a “abuso sexual”, padres que “le pegaban” o “malas compañías”; lo “hace controlar sus impulsos” y “volver a ser normal”. Los “tests”, valoré, parecían también ser vistos como artefactos utilizados para leer mentes y juzgar quien está “bien” o “mal”, quién es “normal” o no, siendo dispositivos de gran poder para determinar el acceso a instituciones laborales y de estudios, entre otras. Conversando con dos de mis vecinas en Barrio Lejos, me comentaron que la expareja de una de ellas le dijo que “necesitaba un psicólogo” (incluso “un psiquiatra”), para controlar sus reacciones agresivas al criar a sus hijos. Ninguna de las mujeres buscó tal ayuda profesional; sin embargo, la psicología las buscó a ellas, a través de prácticas preprofesionales de estudiantes en su área. Cuando les pregunté a mis vecinas qué esperaban de la “ayuda” de dichos estudiantes de psicología, me dijeron, en un tono parcialmente jocoso: dígame que les “laven el cerebro” a los niños, para que “nos obedezcan”. Yo pensé: normatividad, moralidad, control social. En este caso, sujetando a mujeres que – desde la mirada acusadora masculina – supuestamente no controlan sus impulsos agresivos; y sujetando a niñas y niños que – desde la mirada acusadora adulta – no obedecen.

Desde este rol cargado de moralidad, parecía esperarse que un profesional de la psicología no solo “escuche”, sino que le “hable” a las personas – en sus barrios, centros de salud, educativos o de trabajo, incluso en los medios de comunicación tradicionales y digitales–, diciendo cosas que los “motiven” a “cambiar”, como observé y escuché en múltiples ocasiones, desde diversas voces. John, por ejemplo, creía que un psicólogo ayuda a alguien “hablando, poniendo cosas buenas [en su mente], [por ejemplo, diciéndole] que lo que está haciendo está mal”. Eventualmente, John – apoyado por su familia – decidió darle una oportunidad a la alternativa terapéutica profesional. Asistió a una consulta en una organización sanitaria pública, donde – entre otros profesionales - lo atendió una “psicóloga”. Su experiencia no parece haber sido positiva. Durante la cangrejada que compartimos tiempo después, el familiar que acompañó a John a esa consulta expresó: la “doctora” no fue “humana” (no trató con “humanidad” a su paciente): John debió esperar largo tiempo para ser atendido; y en una ocasión habría sentido, según su familiar, que la profesional no le mostró apoyo: “seguro que recaes”, le habría dicho cuando el paciente le contó sobre su problema con las “drogas”. No volvió a ir allí.

De igual forma, parecía esperarse que los profesionales sean, ellos y ellas mismas, agentes particularmente morales. Esto – evidentemente – no sucedía ni en términos absolutos, ni sistemáticamente: el profesional de la psicología es, como otros profesionales, un sujeto imperfecto que responde a su historia personal y su contexto particular. Solo por mencionar un ejemplo, observé varias formas de violencia simbólica en el comportamiento de varios estudiantes de psicología y de psicólogos graduados.

Cuando determinados problemas o equivocaciones por parte de un profesional de la psicología se hacían públicos, parecía “creerse” menos en ellas y ellos. Por ejemplo, algunas personas que no son profesionales de la psicología – muchas residentes en zonas similares a Barrio Lejos – pero que han trabajado junto a ellos, parecen tener una impresión negativa y estereotipada del sujeto profesional. Un conserje en un centro de formación psicológica me comentó informalmente que los estudiantes – “especialmente los clínicos” – pueden “desarrollar grandes patologías”; están “como idos”, y olvidan a veces, por ejemplo, saludar a los conserjes. Este “nerviosismo”, expresó, aumenta a medida que avanzan sus estudios, quizá porque “ven tantas terapias diferentes”, ven casos “psiquiátricos” o incluso por la posibilidad, él pensaba, de que tengan “un hueco en sus cerebros” (un correlato biológico de su estrés). En un almuerzo informal junto a otros no-psicólogos del mismo centro, se dijo que los psicólogos tienden a la “paranoia”, la “ansiedad”, la “inseguridad”, la “depresión”, y problemas familiares como divorcios y otros. Experiencias específicas de malestar dentro de este centro – que coexisten con otras de bienestar – parecen haber contribuido a estas impresiones negativas respecto al profesional de la psicología.

POSIBLES EXPECTATIVAS POPULARES

Durante el trabajo de campo, registré lo que asocié con expectativas sobre la psicología de, al menos, una parte de la población de Guayaquil a la que pude acercarme. Especialmente, los llamados “usuarios” de prácticas preprofesionales y profesionales de psicólogas y psicólogos en formación; observé unas pocas de estas prácticas *in situ*, además de registrar varios discursos que hablaban de experiencias reales o potenciales vividas en ellas. Desde allí, interpreté que las *condiciones* esperadas eran: confianza, confidencialidad y relativa neutralidad. Y que el *resultado* esperado era: consejo moral concreto, oportuno, de eficiente costo-beneficio.

Una de los numerosos registros que me llevaron a esta interpretación fueron las palabras de un psicólogo clínico durante su comentario espontáneo en un curso de formación: “aquí, los pacientes te piden que tú les digas algo, que les digas qué hacer”. Y decir a otro qué hacer o no implica, evidentemente, una práctica moral. Algunas de las personas con las que interactué parecían esperar que el profesional – como lo mencionó John, y como lo subrayó una estudiante de psicología durante un estudio preliminar (Capella, 2019: 324), “les escuche, quizá les aplique un ‘test’, y les diga si están ‘bien’ o ‘mal’, es decir, si es ‘normal’ o ‘no’ su forma de pensar, sentir y comportarse; a partir de eso, el profesional les dirá ‘qué hacer’”. Dado que el proceso conlleva usualmente revelar información privada y/o íntima, la confianza y la confi-

dencialidad parecían clave. Observé que esto no siempre se lograba. Lo observé, por ejemplo, en el caso de una de mis vecinas en Barrio Lejos (encuadrada como “usuaría” por estudiantes de pregrado haciendo sus prácticas): ella me dijo en privado que prefería ser entrevistada en un lugar donde otros no escucharan, en vez de en su pequeña sala junto a familiares – como sucedió.

Desde una consideración económica-política de mirada realista, la mayoría de personas en Guayaquil pertenecen a la clase trabajadora; por ende, probablemente esperarían que el tiempo, esfuerzo y dinero invertido en el proceso represente un beneficio suficiente en términos de su bienestar humano. Como observé, dichos costos parecían referirse a varios aspectos, entre ellos, transporte, horas sin trabajar y/o restadas al ocio, procesos burocráticos tediosos (sobre todo en ciertos contextos institucionales), honorarios/pagos (en el caso privado y de algunas ONG), o el hipotético desgaste emocional y de negociación cultural que implica el encuentro con el profesional de la psicología (Capella, 2019). Si quienes buscan ayuda no perciben beneficio en estos términos - como interpreté que sucedía en varios casos – es esperable que la psicología no sea la primera ni la mejor opción terapéutica para muchas personas. En Barrio Lejos, por ejemplo, una mujer se negó a participar en las prácticas preprofesionales: “yo no quiero que entren porque me van a quitar tiempo”, le dijo a la estudiante que tocó a su puerta.

A eso se suma la expectativa comunitaria de neutralidad profesional, misma que resulta problemática al ser relativamente incompatible con una práctica moral. Varias interacciones durante el trabajo de campo ilustran aquello, incluidas las descritas a continuación.

Un taxista – diferente a los antes citados-, me comentó que una vez su esposa lo llevó a “terapia de pareja”, conducida por una psicóloga. Él esperaba que la profesional fuera “imparcial”, no privilegiando la versión de ninguno de los dos miembros de la pareja respecto al conflicto vivido. El taxista parecía esperar que identidades no-profesionales (ej.: género), no interfieran con un rol profesional supuestamente neutral. Esto no sucedió pues, expresó que “ella [la psicóloga] tomó su lado”, “ella no actuó como psicóloga, sino como mujer”. Parecía esperarse, así, que la profesional sea imparcial y neutral, fragmentando sus identidades.

En un día diferente, se llevó a cabo una dramatización pedagógica en un curso de postgrado. En la escena, una psicóloga-actriz gritaba y lloraba dramáticamente durante una hipotética consulta de terapia familiar: había sido violada muchos años atrás, lo que llevó a un aborto; hoy debe decidir si permite o no abortar a su hija adolescente embarazada. Minutos después conversé afuera del salón con una trabajadora de limpieza del centro de estudios, quien había escuchado los desgarradores gritos. Yo tenía ya una relación amigable con ella desde hace varios meses, y me preguntó de qué se trataba tal ruido. Al contárselo, me preguntó qué hubiese

hecho yo, como psicólogo, en la vida real. Le dije que hubiese intentado “escuchar” y “ayudar” en la búsqueda de una solución. Ella insistió en que yo diese una respuesta moral más concreta sobre abortar o no. Cuando no lo hice, me dijo con escepticismo: “uhhhhhh, tú estás dando vueltas. Yo [como tu paciente] me iría y no volvería nunca”.

Un varón, también trabajador no-profesional, se unió a esa conversación. Él contó que, tiempo atrás, existió un “consultorio popular” gratuito en la institución (esa era su denominación formal), a la cual acudí por meses un hombre que sufría por la infidelidad de su esposa. Escéptico de la psicología, el trabajador le aconsejó al hombre, informalmente, que deje de preocuparse y se vuelva “mujeriego”. Contó cómo el paciente lo abrazó y le dijo “tú has hecho por mí lo que el psicólogo no hizo”, “me resolviste la vida”. Más allá de la calidad y efectividad, o no, del consejo ofrecido, aquel evento – como los anteriormente descritos – ilustra una vez más cómo determinadas personas parecen “no creer” en una psicología que no logre ofrecer consejo moral oportuno, concreto y de eficiente costo-beneficio. Ilustra, además, la compleja tensión entre expectativas de neutralidad y de un performance moral.

EL ETNÓGRAFO VA AL PSICÓLOGO

Durante la etnografía registré al menos tres eventos en los que, como sujeto-investigador, me ubiqué directa o indirectamente en el rol de “paciente” o “usuario” de determinados servicios de atención psicológica. Considero que estas experiencias son un complemento crucial a las interpretaciones que he planteado en las secciones anteriores, dado que nos aproximan a las experiencias que varias personas podrían haber tenido al acercarse a espacios de atención psicológica profesional a su alcance.

La primera de estas experiencias giró en torno a la intención de agendar una consulta psicológica, en el centro de salud del barrio “popular” (clase-media-baja, principalmente) donde residí en determinado momento (diferente a Barrio Lejos). Debí lidiar con una larga fila, temprano en la mañana; y con información poco clara sobre cómo separar una cita (un banner indicando hacerlo vía telefónica, y una indicación verbal del staff de hacerlo por ventanilla). Decidí irme y volver otro día. Al retornar, experimenté vergüenza al pedir en voz alta una cita psicológica en ventanilla. Las citas a esa hora (10h30) estaban agotadas, y el hombre que me atendió tras la ventanilla – amable, pero sin contacto visual – me indicó que debía volver al día siguiente y hacer fila a las 06:30 h, pues las siete citas psicológicas disponibles cada día “se completan muy rápido” en ese centro en particular. Decidí no volver, y utilizar mis propios recursos de apoyo social para lidiar con la leve tensión que experimentaba esos días por la carga de trabajo etnográfico (ej., hablar con amigos). El género

fue saliente: la mayoría de pacientes que observé eran mujeres con sus hijos o hijas (a varias les dijeron lo mismo que a mí, cuando intentaron agendar citas pediátricas; igual que yo, se retiraron frustradas). Interpreté que, para varios pacientes, este puede llegar ser un proceso confuso, estigmatizador y demandante de tiempo.

La segunda experiencia la viví en una sesión de terapia grupal, llevada a cabo en el contexto de un curso de entrenamiento profesional, dentro de un centro vinculado a la “ciencia”, que atiende problemas de salud mental. En sesiones previas se impartió contenido de tipo biomédico, cognitivista, sistémico y comunitario, entre otros. El facilitador de aquel día, un psicólogo latinoamericano no perteneciente al centro, llevó a cabo una sesión de “constelaciones familiares”. Me ofrecí como voluntario. El psicólogo, desde una postura corporal de poder (que evocó lo que luego interpreté como poderosa lectura de mentes), no me preguntó qué necesitaba o cuál era mi problema; directamente me pidió elegir personas del grupo que representen a miembros de mi familia. Sin embargo, nunca preguntó quién representaba a quién, y confundió los roles que yo había subjetivamente asignado; desde allí lo que siguió no tuvo realmente sentido para mí. No pareció ser el caso para otros miembros del grupo – casi todos profesionales de la psicología, y mujeres – que expresaron sentir cambios corporales y fuerzas invisibles operando sobre ellos, a medida que el psicólogo daba indicaciones directivas a los representantes en escena sobre qué decir y hacer. Si bien muchos parecieron valorar este abordaje, haciendo catarsis y agradeciendo sus beneficios, mi experiencia no fue tal. Tarde por la noche, terminada la jornada, al menos un asistente – un joven psicólogo varón – compartió este sentir; me dijo en privado: “no entiendo el sentido de esta terapia”. Algunos profesionales dirían que determinadas terapias funcionan a nivel inconsciente, por lo que es posible no encontrarles “sentido”. Yo interpreté que, para ciertos pacientes, algunas de las terapias que ofrecen los profesionales pueden experimentarse como no satisfactorias, bien por limitaciones técnicas o éticas, o por una incongruencia con su subjetividad y su cultura.

Una tercera experiencia fue la de acompañar a una colega –profesional de la psicología– a una cita de evaluación psicológica de su hijo. El centro donde se realizó aquello atendía pacientes de diversos estratos socioeconómicos, incluidos sujetos provenientes de zonas marginalizadas. Al yo consultarles sobre el tema, mi colega y su esposo se catalogaron como de clase “media baja”. Bromeando, ella me dijo que la maestra del niño pidió la evaluación debido a su comportamiento en el aula, y para ver si “no está loco como su madre”. Por unas pocas sesiones de “psicodiagnóstico” les cobraron \$140 (casi el 40% de un sueldo básico ecuatoriano en aquella época); en el caso de mi colega, el seguro social amortiguaba dicho golpe a su economía. Las sesiones incluyeron aplicación de “tests” para “medir” la “inteligencia”, la “personalidad” y otras variables. Para asistir a las citas, ambos padres tuvieron que pedir

permiso en sus trabajos, y pasar toda una mañana en el centro (un letrero en la sala de espera recomendaba acudir una hora antes de la hora agendada). Los nombres de los pacientes eran pronunciados en voz alta en la sala de espera, indicando a qué servicio iban (ej.: psiquiatría, psicología); y en algunos casos, observé consultorios con puertas parcialmente traslúcidas. Supe que el centro tendría cobros diferenciados según tipo de seguro y estrato socioeconómico de los usuarios; pude escuchar como dos conserjes comentaban que algunos profesionales privilegiaban la atención a casos que generaban mayores ingresos para el profesional tratante. A partir de esta experiencia, interpreté que – igual que en el centro de salud pública al que acudí – el proceso llega a ser demandante de tiempo, potencialmente estigmatizador, y, en este caso, que los pacientes pueden ser excluidos por razones económicas, y atendidos sin la debida confidencialidad; además de hipotetizar la ruptura de algunas normas institucionales por parte de ciertos profesionales.

PALABRAS FINALES

Las experiencias e interpretaciones que he narrado parecen complejizar determinados procesos encarnados en la vida cotidiana de Guayaquil. Cotidianidad vivida desde territorios inequitativos y diversos, con bienestares, sufrimientos y alternativas terapéuticas profesionales y no-profesionales amalgamadas, incluidas prácticas vinculadas a la religión y el curanderismo; y en donde recursos comunitarios orgánicos, incluidas las redes de amigos y actividades de ocio compartido, tienen un lugar especial.

En base a mi trabajo de campo, interpreto una *tensión existente entre psicologización y resistencia cultural* ante ella; ese espacio híbrido y liminal entre aquella parte de la población (hipotéticamente mayoritaria) de Guayaquil que “no cree en los psicólogos”, y aquella parte que está convencida – o en proceso de convencimiento – de la importancia y beneficios de “ir al psicólogo”. O, más comúnmente, a “la” psicóloga. Un espacio que no solo supuso límites porosos entre territorios y subculturas en términos espaciales, sino en la propia construcción subjetiva de cada persona que interactuó directa o indirectamente con la psicología profesional. Logré escuchar a varias personas que se expresaron con términos “psicológicos” re-apropiados, al hablar sobre sí mismos y otros. Sujetos como John, y algunas vecinas de Barrio Lejos (entre varias otras personas durante mi trabajo de campo) experimentaron malestares que fueron abordados por estudiantes y profesionales de la psicología, en diversas circunstancias respecto a intencionalidades y consentimientos (Capella, 2019).

Aquí, cabe discutirse el encuadre que estarían haciendo determinados pro-

fesionales y estudiantes de psicología respecto a las diversas posibles resistencias frente a procesos de psicologización; por ejemplo, mediante la preferencia por la religión; el curanderismo y sistemas similares; o la interacción con amistades, diversión, alcohol, u ocio y humor cotidiano. ¿Se reconoce la legitimidad de aquellas, y se trata de comprender sus significados subyacentes? ¿O, desde la colonialidad, se encuadra a tales sujetos y comunidades como supuestos “ignorantes” en necesidad de ser “civilizados” por la psicología profesional? Aunque evidencia etnográfica situada en Guayaquil sugiere que predomina lo segundo (Capella, 2019; Capella; Jadhav, 2020), hacen falta mayores exploraciones a este respecto. Incluidas exploraciones inter- y trans-disciplinarias, que partan de un mayor diálogo entre psicología, antropología, y varios otros saberes académicos y no académicos. Clase social, etnia, y género, por ejemplo, parecen ser aspectos clave para tales exploraciones, dado que la construcción cultural de la psicología en Guayaquil, al menos parcialmente, supondría un protagonismo femenino; que, además, parece acercarse a preferencias elitistas de legado modernista y culturalmente “blancas”, según se ha estudiado etnográficamente en otro tipo de contextos sanitarios de Ecuador (Roberts, 2006). Una construcción que, por supuesto, es también histórica (Capella et al., 2020).

Aquello tiene implicaciones en lo referente a la *profesionalización de psicólogas y psicólogos*, y su forma de vincularse con lo “popular” y lo “marginal” en Guayaquil. Parece importante formar profesionales que no solo tengan competencia técnica, y una ética elemental a nivel instrumental: por ejemplo, reconocer y tratar de forma “humana” a sus consultantes. Además de ello, la formación desde una interculturalidad mucho más crítica parece ser fundamental (Breilh, 2021), de modo que los futuros profesionales estén al menos familiarizados con las limitaciones de tipo económico y la diversidad de tipo cultural que existen en buena parte de los lugares donde trabajarán (y en los lugares donde se forman). Limitaciones y diversidades que implican el riesgo de procesos de ayuda profesional que sean confusos, estigmatizadores, demandantes de tiempo, excluyentes, poco confidenciales, o percibidos por determinados sujetos como poco satisfactorios. Por ejemplo, formas de ayuda moldeadas por metáforas coloniales de una “guerra” ante resistencias subjetivas y culturales legítimas: una “ayuda-como-guerra” (Capella, 2019; Capella; Jadhav, 2020).

Para ello, la reflexividad en torno al rol profesional podría ser mayor durante la formación local. Incluida una mayor profundización histórica, epistemológica y ética; la discusión de casos de profesionales que rompen normas institucionales; formas de violencia en espacios de formación y práctica profesional; y la desmitificación de la psicóloga y el psicólogo como supuestos prototipos morales y agentes de neutralidad (algo que evidentemente no parece corresponderse con buena parte de las experiencias cotidianas en Guayaquil). Por supuesto, implica también retomar –y problematizar– viejos debates sobre la necesidad de una psicología que se acer-

que de forma mucho significativa a lo “popular” y a las y los “oprimidos” (Gramsci, 2011; Fals Borda, 2015; Martín-Baró, 1998; Breilh, 2021; Kagan et al., 2020).

En tiempos de pandemia y violencias que afectan principalmente a los sectores más excluidos por la inequidad en varias ciudades del mundo - incluida Guayaquil (Capella, 2020; 2022) -, quizá no sea lo más importante convencer al “pueblo” de empezar a “creer” e “ir a la psicología”. Quizá - titánicos desafíos de por medio - sea más importante esforzarnos más porque la psicología logre también “creer” e “ir al pueblo”: comunidades y sujetos diversos y situados, con malestares y bienestar cotidianos que parecen no siempre estar presentes en nuestros textos académicos. Cabe también vislumbrar escenarios donde las y los psicólogos – como sucede en varios casos - *son* parte del “pueblo”, los “marginados”, las “oprimidas”, con las tensiones, contradicciones y posibilidades que aquello implica. Incluida la posibilidad de que lo que “el pueblo” necesite no sea más psicología, en un sentido disciplinario rígido. Todo aquello, por supuesto, reconociendo que “el pueblo” o las comunidades “marginadas” no existen como abstracciones esencialistas, homogéneas y desencarnadas. Lo que existe son territorios, comunidades y sujetos populares situados y heterogéneos, unos más relegados, excluidos y marginalizados que otros (Wacquant, 2016). Estas y otras consideraciones reabren un diálogo intercultural y crítico nada menor en los tiempos actuales, mientras llamados generalizados y casi universalistas a “ir al psicólogo” para cuidar nuestra salud mental parecen estar en alza.

Manuel Capella es Profesor Titular Auxiliar en la Universidad de Guayaquil. Es Doctor en Psicología Crítica (University College London), Máster en Psicología Social (Universidad Complutense de Madrid), y Psicólogo Clínico (Universidad de Guayaquil). Docente e investigador de perspectiva crítica, ecológica, intercultural y transdisciplinaria.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: No se aplica.

FINANCIACIÓN: Los resultados aquí presentados forman parte de la tesis doctoral del autor, financiada por la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación del Ecuador (SENESCYT, Beca Convocatoria Abierta 2013).

Agradecimientos: El autor agradece a sus supervisores de tesis en Inglaterra (Dr. Sushrut Jadhav, supervisor principal; Dra. Joanna Moncrieff, supervisora secundaria). Mi agradecimiento profundo a todas las generosas organizaciones y comunidades en Ecuador con quienes tuve el privilegio de interactuar durante el trabajo de

campo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENAVIDES, Hugo. 2006. *The politics of sentiment: Imagining and remembering Guayaquil*. Austin, University of Oklahoma Press.

BOURDIEU, Pierre. 2010 [1979]. *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI.

BREILH, Jaime. 2021. *Critical epidemiology and the people's health*. Oxford, Oxford University Press.

CAPELLA, Manuel. 2022. The ethical-political dimension of social and community praxis: The case of Ecuador's early response to COVID-19. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, vol. 32, n. 3: 573–585. DOI 10.1002/casp.2557

CAPELLA, Manuel. 2020. Corpses in the street, psychologist on the phone: Telepsychology, neoliberalism and Covid-19 in Ecuador. *Somatosphere*. 15 dec. 2020. Disponible en: <http://somatosphere.net/2020/telepsychology-neoliberalism-and-covid-19-in-ecuador.html/> Acceso en 7 abr. 2023

CAPELLA, Manuel. 2019. *Becoming psychologists in Ecuador: A critical ethnography of trainees' professional identity*. Londres, tesis doctoral, University College London.

CAPELLA, Manuel; JADHAV, Sushrut. 2020.

How coloniality shapes the making of Latin American psychologists: ethnographic evidence from Ecuador. *International Review of Psychiatry*, vol. 32, n. 4: 348-358. DOI 10.1080/09540261.2020.1761777

CAPELLA, Manuel; JADHAV, Sushrut; MONCRIEFF, Joanna. 2020. History, violence and collective memory: Implications for mental health in Ecuador. *Transcultural Psychiatry*, vol. 57, n. 1: 32-43. DOI 10.1177/1363461519834377

CHASE, Liana; SAPKOTA, Ram. 2017. “In our community, a friend is a psychologist”: An ethnographic study of informal care in two Bhutanese refugee communities.” *Transcultural Psychiatry*, vol. 54, n. 3: 400–422. DOI <https://doi.org/10.1177/1363461517703023>.

COLE, Michael. 2000. *Cultural psychology*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

FALS BORDA, O. 2015 [1957 - 2008]. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Mexico D.F., Siglo XXI.

GRAMSCI, Antonio. 2011 [1948]. *¿Qué es la cultura popular?* Valencia, Universitat de València.

JACOBO, Frida y ORR, David. 2020. “Susto, the anthropology of fear and critical medical anthropology in México and Perú.” En: GAMLIN, Jennie; GIBBON, Sahra; SESIA, Paola; BERRÍO, Lina (eds.) *Critical medical anthropology: Perspectives in and from Latin America*. Londres, UCL

“No creen en los psicólogos”: la construcción de la psicología desde la cotidianidad popular de Guayaquil

press, pp.69-89.

JADHAV, Sushrut. 1995. The ghostbusters of psychiatry. *The Lancet*, vol. 345: 808–10. DOI 10.1016/S0140-6736(95)92959-2

JADHAV, Sushrut. 2004. How “culture bound” is “cultural psychiatry”? *International Psychiatry*. vol. 1, n. 4: 6–7.

JADHAV, Sushrut; JAIN, Sumeet; KANNURI, Nanda; BAYETTI, Clement; y BARUA, Maan. 2015. “Ecologies of suffering. Mental health in India.” *Economic and Political Weekly*, vol. 50. n. 20: 12-15.

KAGAN, Carolyn; BURTON, Mark; DUCKETT Paul; LAWTHOM, Rebecca; y SIDDIQUEE, Asiya. 2020 [2011]. *Critical community psychology: Critical action and social change*. Abingdon, Routledge.

KLEINMAN, Arthur. 1977. Depression, somatization and the ‘new cross-cultural psychiatry. *Social Science & Medicine*, vol. 11, n. 1: 3-9. DOI 10.1016/0037-7856(77)90138-X

KLEINMAN, Arthur. 1980. *Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. Berkley, University of California Press.

KLEINMAN, Arthur; VEENA DAS; LOCK, Margaret. 1997. *Social suffering*. New Delhi, Oxford University Press.

LITTLEWOOD, Roland. 1996. Psychiatry's culture. *International Journal of Social Psy-*

chiatry, vol. 42, n. 4: 245–68. DOI <https://doi.org/10.1177/002076409604200402>

MARCUS, George E. 2009. “Multi-sited ethnography: Notes and queries.” En: FALZON, Mark Anthony (ed.). *Multi-sited ethnography: Theory, praxis and locality in contemporary research*. Farnham, Ashgate, pp.181–96.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. 1998. *Psicología de la liberación*. Madrid, Trotta.

MILLS, China. 2013. *Decolonizing Global Mental Health: the psychiatrization of the majority world*. Londres, Routledge.

MOSCOVICI, Serge. 2008 [1979]. *Psychoanalysis: Its image and its public*. Cambridge, UK, Polity Press.

PARKER, Ian. 2020. *Psychology through critical auto-ethnography: Academic discipline, professional practice and reflexive history*. Londres, Routledge.

PIÉ BALAGUER, Asun; CORREA-URQUIZA, Martín; MARTÍNEZ-HERNÁNDEZ, Ángel. 2021. *Soltar amarras: una introducción a la salud mental colectiva*. Barcelona, Editorial UOC.

PINZÓN, Carlos; SUÁREZ, Rosa; GARAY, Gloria. 1993. “A la búsqueda de nuevas dimensiones de los procesos de conocimiento de la salud y la enfermedad.” *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 30: 184–236. DOI 10.22380/2539472X.1827

ROBERTS, Elizabeth. 2006. God's laboratory: Religious rationalities and modernity in Ecuadorian in vitro fertilization. *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 30, n. 4: 507–36. DOI: 10.1007/

“No creen en los psicólogos”: la construcción de la psicología desde la cotidianidad popular de Guayaquil

s11013-006-9037-8

ROJAS LASCH, Carolina. 2019. *Ayudar a los pobres. Etnografía del Estado social y las prácticas de asistencia*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

SALVATORE, Sergio y VALSINER, Jaan. 2010. “Am I really a psychologist?” Making sense of a super-human social role.” *European Journal of School Psychology*, vol. 4, n. 2: 127–149.

SHWEDER, Richard. 2003. *Why do men barbecue? Recipes for cultural psychology*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

TEO, Thomas. 2015. Critical psychology: A geography of intellectual engagement and resistance. *American Psychologist* vol. 70, n. 3: 243–254. DOI 10.1037/a0038727.

VALSINER, Jaan. 2014. *An invitation to cultural psychology*. Los Angeles, Sage.

DE VOS, Jan. 2012. *Psychologisation in times of*

globalisation. Londres, Routledge.

WACQUANT, Loïc. 2016. Revisiting territories of relegation: Class, ethnicity and state in the making of advanced marginality. *Urban Studies*, vol. 53, n. 6: 1077–88. DOI 10.1177/0042098015613259.

Recibido en 9 de mayo de 2022. Aceptado en 16 de diciembre de 2022.



Ch' yara qullu, Tara qullu y Ch'utu. Las mesas del mallku Marquez en la comunidad aymara de Cobija (Chile)

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.199069>

Catalina Mansilla Aguilera

Universidad de Tarapacá | Arica, Chile
catalina.mansilla.aguilera@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-6853-2542>

RESUMEN

Con el objetivo de distinguir las mesas rituales de la comunidad aymara de Cobija como cavidades o “aberturas” construidas para la recepción de dones, este artículo se concentra en la descripción etnográfica de un rito de producción dedicado particularmente al cerro Marquez (Chile). El caso presentado da cuenta de que las llamadas *mesas* se insertan en una amplia tradición andina de ofrendas a los cerros y en un acervo local complejo y vigente referido a las ofrendas culinarias. En términos metodológicos, este artículo es resultado de una investigación cualitativa de carácter etnográfico que se ha desarrollado desde 2015 a la fecha.

PALABRAS CLAVE

Mesas rituales, religiosidad aymara, ofrenda aymara, ritos a los cerros, ritual aymara

Ch' yara qullu, Tara qullu and Ch'utu. Mesas to mallku Marquez in the Aymara community of Cobija (Chile)

ABSTRACT The article aims to distinguish *mesas rituales* at the Aymara community of Cobija as cavities or “aberturas” built for the reception of gifts, and focuses on the ethnographic description of a ritual dedicated to Cerro Marquez (Chile). The case presented shows that *mesas* are inserted in a broad Andean tradition of mountain’s offerings and in a complex and current local heritage referring to culinary offerings. In methodological terms, this work is the result of an ethnographic research that has been developed from 2015 to date.

KEYWORDS

Mesas rituales, aymara religion, aymara offering, mountain’s offerings, aymara’s ritual

Ch' yara qullu, Tara qullu and Ch'utu. As mesas do mallku Marquez na comunidade aimará de Cobija (Chile)

RESUMO Com o objetivo de distinguir as *mesas rituales* da comunidade Aimará de Cobija como cavidades ou “aberturas” construídas para a recepção de dádivas, este artigo se concentra na descrição etnográfica de um rito de produção dedicado particularmente ao Cerro Marquez (Chile). O caso apresentado mostra que as chamadas *mesas* estão inseridas em uma ampla tradição andina de oferendas para as colinas e em um complexo e atual acervo local referente a oferendas culinárias. Em termos metodológicos, este artigo é resultado de uma pesquisa qualitativa de cunho etnográfico que vem sendo desenvolvida desde 2015 até a presente data.

PALAVRAS-CHAVE

Mesas rituais, religiosidade aimará, oferenda aimará, ritos das colinas, ritual aimará

INTRODUCCIÓN

A diferencia de lo que suelen señalar los estudios andinos sobre las llamadas “mesas rituales” como ofrendas, “pagos” o “despachos”, en la comunidad aymara de Cobija las localmente llamadas *mesas* no refieren a los dones, sino a las cavidades o “aberturas” (Bugallo, 2015) en las que se disponen regalos para los “seres-tierra” (De la Cadena, 2015), y que se enmarcan en una compleja y antigua tradición andina de alimentar a entidades no humanas de relevancia, en este caso, el *mallku* Marquez¹ y la *Pachamama*. En la literatura surandina y aymara del norte de Chile, el término “mesa”, “mesa ritual” o “misa” a menudo se utiliza en un sentido amplio, para referirse a diferentes tipos de ofrendas que incorporan dones de diversa índole, mayormente alimenticios (Berg, 1990 [1989]; Choque, 2009; Choque & Pizarro, 2013; Gavián & Carrasco, 2009; Gil, 2012; Girault, 1988; Martínez, 1987; Nash, 2008 [1979]). En este caso, las cobijeñas y cobijeños utilizan el término *mesa* para referirse específicamente a los sitios excavados en la tierra —a menudo estructuras de piedra cuadrangulares—, donde se disponen dones al *mallku* y la *Pachamama*, distinguiendo así sus *mesas* tanto de las composiciones rituales ofrecidas en el interior de estos espacios, como respecto de ofrendas que, aun incluyendo dones alimenticios, tienen otros destinatarios.

Este artículo pretende caracterizar las *mesas* del *mallku* Marquez diferenciándolas respecto de otras costumbres que implican ofrendas, a la vez de contextualizarlas en una tradición aymara de larga data en el territorio, que adopta características específicas de interés para el campo de estudio de ofrendas andinas. Un segundo problema al que responde este escrito radica en el cuestionamiento que se ha hecho de la relación entre estas *mesas* y el *mallku* Marquez en el contexto de un conflicto de extractivismo minero en el que colisionaron distintas comunidades aymara, Marquez *mallku*, la Minera Plata Carina y el Estado de Chile entre 2019-2021. Este cuestionamiento sirvió de argumento para objetar el valor social y religioso del *mallku* en el marco de un proceso de defensa jurídica iniciado a partir de dicho conflicto. Además, en este contexto, se detectó también que no existían estudios antropológicos precedentes que contribuyeran a respaldar el posicionamiento de la comunidad de Cobija en el proceso judicial. Al respecto, este artículo identifica algunos aspectos materiales y rituales que dan cuenta de la existencia de una relación específica entre las *mesas* y el Marquez, de la vigencia de estos ritos y de su importancia en la comunidad.

Para ello, se caracterizan y sitúan las *mesas* en el campo de estudio de ofrendas andinas, así como en el sistema religioso local vigente, proponiendo una clasificación de ofrendas en el territorio. Luego, se describe densamente (Geertz, 2003 [1973]) una de ellas: la *mesa Ch'utu*, observada en dos oportunidades (2015 y 2021).

¹ | En el mundo aymara de Cobija, *mallku* Marquez es llamado también “Marquez”, “Marquez *mallku*”, “cerro-*mallku* Marquez” o “Cerro Marquez”, existiendo algunas diferencias de uso dependiendo de los contextos. Algunos de estos apelativos aparecen en este artículo para referir al mismo Marquez, aunque mayoritariamente se privilegia el título de *mallku* ya que es especialmente importante nombrarlo así en el contexto de la praxis ritual, momento en que este ser-tierra está presente y existe como *mallku* en tanto que se lo nombra así (De la Cadena, 2015).

Finalmente, se presentan algunas relaciones entre *mesa Ch'utu* y *mallku* Marquez, que confirman que las *mesas* le están dedicadas. Tanto las descripciones del rito *mesa Ch'utu* como los esquemas presentados han sido revisados por René Muñoz, Presidente de la Comunidad Indígena de Cobija, y Jenny Castro, lideresa durante el conflicto de extractivismo minero, en tanto que pares expertos. Así también, ha sido relevante la corrección de datos específicos que durante el proceso de escritura ha realizado Víctor Choquehuanca, *yatiri* (sabio) de la localidad.

En términos metodológicos, este trabajo es resultado de una investigación cualitativa de carácter etnográfico desarrollada desde 2015 a la fecha, en la que se ha practicado observación participante combinada con registro fotográfico, que en este artículo no se incluye por límites de espacio. Entre enero y junio de 2021 se desarrollaron entrevistas de estructura abierta con 11 comuneros y dirigentes de Cobija, en las que se indagó en la figura de Marquez y sus *mesas*, las que se complementaron con seis cartografías individuales del territorio y la participación en dos reuniones entre dirigentes de comunidades relacionadas con este *mallku*, que tuvieron lugar en el marco de su defensa jurídica durante ese año.

Mesas y ofrendas aymara

En contextos andinos existen diferentes tipos de ofrendas que articulan dones, principalmente alimenticios, cuyos antecedentes son posibles de encontrar en registros que datan, al menos, del periodo colonial (Fernández, 1997; Girault, 1988). Existen algunas monografías que han abordado exhaustivamente el estudio de este tipo de objetos en el área surandina (Fernández, 1995; 1997; Girault, 1988; Martínez, 1987; Rösing, 1992; 2008a; 2008b), sin embargo, a excepción de los trabajos de Rösing con las mesas rituales de la región kallawaya y de Fernández con ofrendas aymara en el altiplano boliviano, las investigaciones en las que se abordan este tipo de producciones carecen de continuidad temporal y no existen monografías para el caso de ofrendas de este tipo en Chile.

En términos teóricos, las ofrendas aymara se han estudiado en el marco de los estudios clásicos de la reciprocidad (Mauss, 2009 [1923-1924]) y de la reciprocidad en los Andes (Alberti & Mayer, 1974), que consideran que su elaboración busca abrir un espacio para la negociación y comprometer a sus destinatarios sagrados en un intercambio recíproco esperado (Fernández, 1995; 1997). Sin duda, las *mesas* de Cobija pueden ser abordadas desde estas teorías del intercambio, ya que se inscriben en una compleja lógica de reciprocidad económica-moral, que implica que a través de una adecuada recepción por parte de los “seres-tierra” (De la Cadena, 2015) se espera incrementar la prosperidad económica y la salud de quienes presentan la ofrenda.

Sin embargo, a partir de la teoría relacional en el área andina, estudios que ponen acento en las relaciones de mutualidad como “crianzas mutuas” (Bugallo & Tomasi, 2012) ayudan a pensar las *mesas* en cuestión como una praxis fundamental para la generación de una relación social que se reproduce especialmente a través de las ofrendas de “bebida, coca y comida” (Bugallo, 2020: 137), así como del comer juntos la misma comida que se está ofrendando (Venturoli, 2019: 22). En este sentido, las *mesas* constituyen parte fundamental de un “trabajo relacional” (Göbel, 2019) entre humanos y *mallku*.

A grandes rasgos, las ofrendas llamadas “mesas” o “misas” en el área surandina se han definido en la literatura como ofrendas rituales compuestas de elementos heterogéneos interrelacionados que se organizan en una producción culinaria (Fernández, 1997; Girault, 1988). A diferencia de estas definiciones, que yo misma utilicé genéricamente para Cobija en un texto temprano sobre ciertas ofrendas de festividades patronales (Mansilla, 2016), en el caso estudiado existe una distinción categórica entre las llamadas *mesas* y las ofrendas que articulan dones diversos, que suelen recibir la denominación de *phawa*² o “pago”. En contraste con un “pago”, una *mesa* corresponde a una cavidad, “abertura” (Bugallo, 2015) o cámara dispuesta bajo la superficie de la tierra y construida en piedra, que permanece tapada con una o varias piedras mayormente planas, que se encajan generando una superficie relativamente lisa. Se ubican enterradas (“pa’ dentro”) y constituyen sitios donde hay fuerte presencia de “seres-tierra” (De la Cadena, 2015), pudiendo contener algunos enseres que le son propios (a menudo miniaturas como pequeñas botellas de vidrio o cerámica, piedras horadadas o *illas*).

2 | Acción ritual que implica esparcir hojas de coca a modo de bendición, de forma circular, sobre aquello que se está ofrendando.

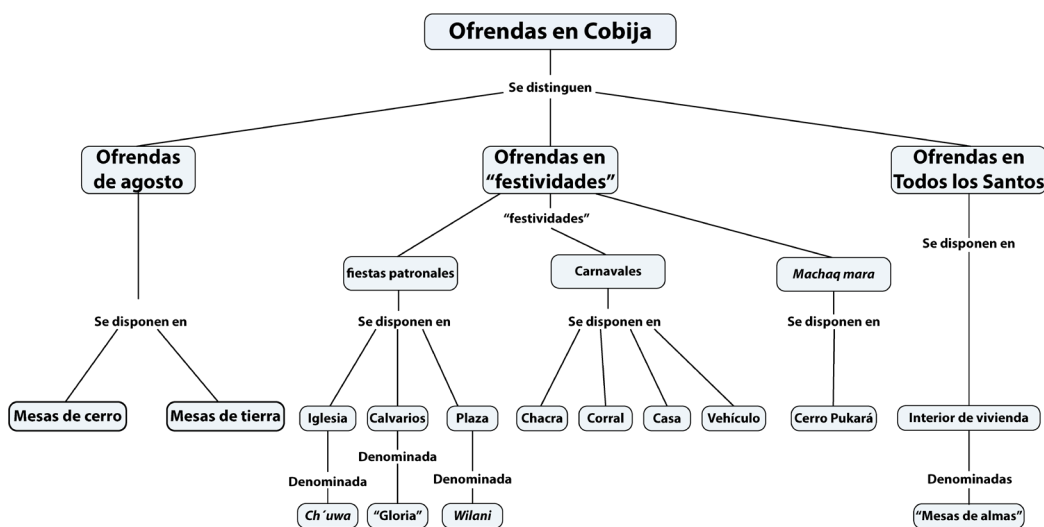
Las *mesas* aquí son definidas como “bocas” a través de las que comen los seres-tierra, a diferencia de los dones heterogéneos articulados sobre un textil que corresponden a la comida que se colocará dentro de la *mesa* para que el *mallku* sacie su “hambre” (Absi, 2005 [2003]; Berg, 1990 [1989]; Gose, 2004; Nash, 2008 [1979]; Pazzarelli, 2020). Además de la distinción que reiteran las cobijeñas y los cobijeños toda vez que se les ha consultado, la distinción es evidente durante los rituales al *mallku*, en el que por momentos es posible observar simultáneamente el textil con dones junto a la *mesa* abierta, siendo esta última la única que recibe el apelativo de *mesa* y la que percibe la atención principal de la gente en todo momento. Esta distinción resulta fundamental porque, a diferencia de la comida que se presenta al *mallku*, una *mesa* en Cobija no es algo que ofrecen, articulan y/o transportan las personas humanas, sino que es una presencia del *mallku* que se halla (se encuentra) y con la que se entabla una relación sostenida a partir del compartir comida.

Algunos estudios andinos (Berg, 1990 [1989]; Castro & Varela, 2016; Fernández, 1997; Flores, 2012 [1968]; Isbell, 2005 [1978]) han registrado estructuras o cavidades donde se disponen ofrendas para los cerros, que suelen coincidir con el mes

de agosto, y que parecen presentar cierta semejanza con las *mesas* de Marquez. Se registran, por una parte, sitios hundidos o cavados en la tierra (Isbell, 2005 [1978]) y también “altares” de piedra, levemente levantados del suelo (Flores, 2012 [1968]; Fernández, 1997), o espacios marcados por una piedra o estructura de piedra donde se llevará a cabo el ritual (Berg, 1990 [1989]; Castro & Varela, 2016). A pesar de no ahondar en las características de estos sitios de ofrecimiento de dones, estos registros permiten considerar que las *mesas* de Cobija no constituyen elementos aislados en la tradición andina de ofrendar a los cerros “aviadores” (proveedores), y que podrían ser abundantes especialmente en áreas regidas por los *mallkus* Marquez y Anocarire, ambos de carácter sagrado para el mundo aymara de la precordillera de esta región.

En Cobija, las *mesas* y los dones que allí se ofrecen forman parte de una compleja tradición local de ofrendar alimentos a los seres sagrados, que encuentran diversas ocasiones para tomar lugar y están dedicadas a entidades diferentes (Fig. 1). Varias de las etnografías referidas han coincidido en la intención de presentar sistemas de clasificación de las ofrendas (Fernández, 1995, 1997; Girault, 1988; Rösing, 1992, 2008a, 2008b) dando cuenta de que estas composiciones heterogéneas son altamente especializadas en el área andina. En este caso, junto con los dones que se disponen en las *mesas*, existen muchas ofrendas de carácter comunitario o familiar

Figura 1. Esquema de clasificación de ofrendas en Cobija. (Elaboración propia, 2022).

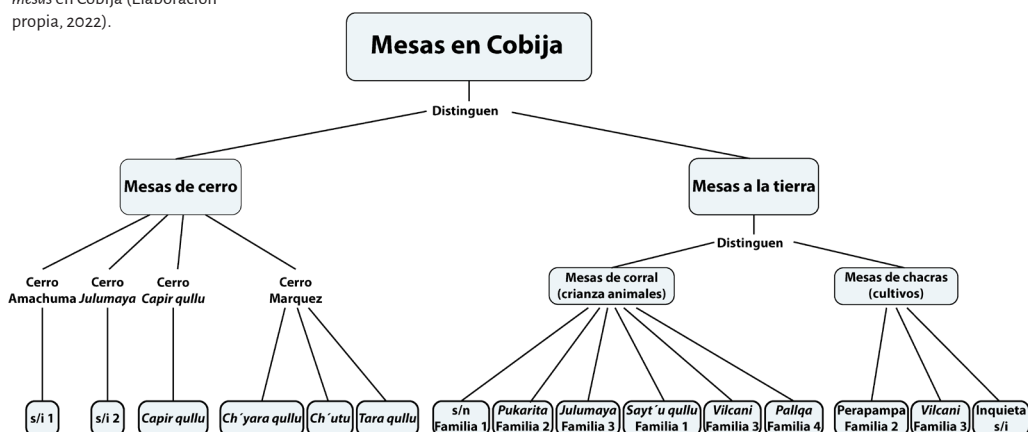


que tienen lugar durante las fiestas comunitarias (“festividades”), principalmente las fiestas patronales y los carnavales. Aunque algunas de ellas tienen nombres específicos (véase Fig.1), a menudo no son utilizados y más bien son referidas genéricamente como *phawa* o “costumbre”, pero nunca como *mesa*. Finalmente, existen también las llamadas “mesas de almas”, que son absolutamente distintas, en tanto que ellas constituyen banquetes de comida para los difuntos, y estéticamente se asemejan tanto a altares de iglesia como a las mesas (muebles) servidas para uso humano.

Actualmente, de las quince *mesas* catastradas en la localidad de Cobija, tres de ellas están dedicadas exclusivamente al *mallku* Marquez, lo que evidencia su importancia a nivel local (Fig. 2). Estas *mesas* se distinguen también por ser las únicas con las que se establece una relación comunitaria (“de la comuna”), y no exclusivamente familiar (“personal”), como ocurre con las *mesas* dedicadas a *Pachamama* (“la tierra”), lo que implica que la responsabilidad de alimentar a Marquez recae en distintos miembros de la comunidad, de manera rotativa. Otras nueve *mesas* están dedicadas a “la tierra” y se ubican en zonas de chacras y corrales de cada unidad familiar, a las que se ofrece alimento para incrementar la “suerte” en los ámbitos de la ganadería y la agricultura. Otra *mesa* relevante corresponde a la *mesa Capir qullu*, un sitio que algunos comuneros reconocen, pero del que no tienen memoria de uso y que según señalan, correspondería a “los Incas” o los *chullpas* que habitan los distintos “gentilares” de la Quebrada de Cobija, uno de ellos el Pukara de Tocre, declarado Monumento Arqueológico.³

³ | A la fecha, estos sitios han sido identificados como dos espacios del Periodo Tardío (1.100 a 1.400 d.C), probablemente habitados por poblaciones locales diferentes (Muñoz, 2005), aunque no se ha estudiado científicamente su relación con ninguna de las *mesas* identificadas en este artículo, incluida la *mesa Capir qullu*.

Figura 2. Esquema de las mesas en Cobija (Elaboración propia, 2022).



Advertido esto, en el próximo apartado se abordarán específicamente las características de las tres mesas dedicadas a Marquez *mallku*: mesa *Ch' yara qullu* (cerro negro), mesa *Tara qullu* (cerro donde abunda el arbusto *tara*) y mesa *Ch'utu* (cima puntiaguda).

LAS MESAS DEL MARQUEZ

Cobija es una comunidad aymara situada en la precordillera de la Región de Arica y Parinacota, a partir de los 3.100 metros de altura, constituyendo una de las tres comunidades localizadas inmediatamente al pie de Marquez. El territorio está conformado por un pueblo principal y otros sectores donde también residen unidades familiares de manera permanente o estacional, según las distintas demandas de las actividades económicas. Como ha ocurrido con otras comunidades de precordillera y altiplano, tras las migraciones impulsadas por los procesos de modernización que afectaron la región a partir de los años 1960, Cobija redujo la población que vive de manera permanente en la precordillera, lo que, sin embargo, no ha implicado una “desterritorialización” (Carrasco & González, 2014; Leal & Rodríguez, 2018), y más bien ha conllevado a su transformación en una comunidad “translocalizada” (Gundermann & González, 2008).

Marquez *mallku* es uno de los principales y más poderosos “seres-tierra” (De la Cadena, 2015) en Cobija y, como figura protectora y proveedor principal del agua con que se reproduce la economía y la vida humana y no humana, es considerado una entidad activa de la comunidad. En el área surandina, un *mallku* es un cerro tutelar respetado,⁴ que provee y cuida (Castro y Varela, 2016), y en Cobija es también “como una persona” (René Muñoz, Comunicación personal, 20 de octubre de 2021), fuerte (“poderoso”), con voluntad individual para actuar o involucrarse en asuntos comunitarios, criador de animales como vicuñas y guanacos, y con una amplia red de relaciones sociales con otros *mallkus*, tanto de la región de Arica como del área surandina transnacional.

A través de múltiples evidencias provenientes del trabajo etnográfico, se puede constatar que Marquez participa de prácticas culturales, religiosas, económicas, identitarias, estéticas y afectivas absolutamente vigentes. A modo de ejemplo, en Cobija este *mallku* es visible desde todos los puntos del territorio y los cobijeños y las cobijeñas lo observan permanentemente mientras se encuentran allí, comentando las emociones que les despierta su belleza, buscando su rostro (“su cara de Marquez”), fotografiándolo para compartir su imagen en redes sociales, advirtiendo sus relaciones con las nubes y la camanchaca como indicaciones infalibles del comportamiento del clima. Así también, las conversaciones que se sostienen entre

4 | Otros significados locales para el término *mallku* son “autoridad” o “señor” y “cóndor”.

cobijeñas y cobijeños sobre distintos temas y en diferentes lugares (Cobija y Arica), involucran recurrentes menciones a Marquez, dando cuenta de que su presencia en la comunidad no se restringe al territorio, sino que se moviliza junto con las personas humanas. A ello se suma también su participación en manifestaciones políticas asociadas al rechazo a la minería y en actividades de turismo local, donde se lo puede ver en el centro de afiches, folletos y murales.

Entre las estructuras asociadas a ofrecimiento de dones al *mallku*, además de las tres *mesas* referidas en este artículo, Marquez tiene tres *apachetas*⁵ activas que son ofrendadas con cerveza, dinero y alcohol. Así también, estudios arqueológicos han evidenciado que en la cima de Marquez (4.960 m.) existe una estructura alargada con presencia de piedras claras que fueron traídas desde el río que baja por la quebrada, y que habrían sido utilizadas antiguamente en el contexto de rituales al agua (Reinhard, 2002), lo que no es de extrañar considerando que etnográficamente es posible advertir que el *mallku* ha participado de rituales con agua de mar para convocar lluvias, en periodos especialmente riesgosos a causa de la sequía, y que forman parte de una amplia tradición andina de “ritos o fiestas del agua” (Gil, 2012) o ritos para “llamar la lluvia” (Rösing, 1996).

Las diferencias principales entre estas tres *mesas* radican, por un lado, en su ubicación y, por otro, en el nivel de importancia que se asigna a cada una, lo que tiene relación con su “poder”, entendido como “fuerza” o capacidad de cumplir con aquello que se le pide, especialmente cuando aquello es difícil o imposible de acceder a través de medios humanos (“milagro”). Cada una de estas *mesas* está emplazada en la cima de los cerros *Ch'utu*, *Ch' yara qullu*, *Tara qullu*, según muestra la Figura 2, que son cerros geográficamente próximos a Marquez, siendo *Ch'utu* y *Ch' yara qullu* los más cercanos. Respecto al “poder” de una *mesa*, es preciso señalar que esto se halla en directa relación con la altura en la que se ubica el sitio, que por un lado implica mayor cercanía respecto a la cumbre principal del *mallku* Marquez y, por otro, un mayor esfuerzo físico (“trabajo”) para llegar a él. De esta manera, la *mesa Ch' yara qullu* es considerada actualmente la *mesa* más poderosa, porque está situada a mayor altura y está emplazada en la cima de un cerro cuya relación con Marquez es decisiva, porque está en su centro y porque es parte del mismo, particularmente, “su corazón”.

Estas *mesas* también presentan distinciones de acuerdo a sus orígenes y, aunque no se han encontrado estudios arqueológicos que refieran la datación de ellas, en términos etnográficos se advierte que al menos dos de estas estructuras ya eran utilizadas por las cobijeñas y los cobijeños hacia finales del s. XIX, es decir, dos generaciones antes de quienes hoy tienen más de sesenta años. Al respecto, es interesante considerar como antecedente el registro de Castro y Varela en Atacama (2016), quienes a partir del testimonio de un antiguo *yatiri* de Toconce sugieren que,

5 | Derivado del término aymara “Apachita”, que se define como “Montisco adoratorio por acumulación de piedras u otros elementos” (Mamani, 2002: 37)

etnográficamente, las *mesas* de este tipo —llamadas “mesas de abuelos”— son percibidas como lugares del Inca, donde realizaban ofrendas a volcanes y cerros, correspondiendo a una piedra cuadrada con otra piedra detrás a modo de asiento, emplazadas en la cima de todos los cerros, junto a las que se podían sentar y “conversar con todo ahí”, consumiendo coca y alcohol (Castro, 1988 *apud* Castro & Varela, 2016: 312). Si bien en Cobija no existen alusiones directas a la relación de estas *mesas* de Marquez con tiempos prehispánicos —a excepción de la *mesa Capir qullu*, que no se considera una *mesa* de Marquez—, según recuerdan las comuneras y los comuneros, *mesa Tara qullu* y *mesa Ch'utu* eran alimentadas por sus antepasados (“abuelos”) con frecuencia.

En relación con los orígenes de cada *mesa*, se constata que estos son diferentes, y que en ninguno de los tres casos se identifica como origen la construcción o confección de ellas, si no, la herencia o el hallazgo. *Mesa Ch'utu* tiene una procedencia particularmente interesante, puesto que se encontraba ubicada en un lugar diferente al actual, en la cima de *mallku* Marquez, siendo trasladada hacia los años 1930 por un *waitiri*⁶ boliviano. Convocado especialmente para esta tarea, el especialista realizó un complejo proceso ritual para resituirla en una posición de menor altura que la original, emplazándola en la cima del cerro *Ch'utu*, que permite una vista directa al Marquez *mallku*. Así también, este desplazamiento se tornaba ventajoso porque resultaba de más fácil acceso para cobijeños y cobijeñas, facilitando los tiempos de ascenso y con ello el cumplimiento de sus compromisos relacionales con el *mallku*, en épocas de creciente demanda de trabajo agropecuario y de una disminución del uso del paso por el Marquez para acceder hacia otros poblados. Por su parte, la *mesa Ch' yara qullu* fue encontrada en la cima del cerro homónimo hace aproximadamente 30 años por una comunera, que la halló durante una jornada de pastoreo. Al encontrarse con la *mesa*, inmediatamente consideró que esta no se podía manipular sin mediación ritual, así como tampoco dejar a descuido, y que era necesario convocar a un especialista antes de comenzar a entablar una relación con ella. En ambos casos, estos distintos orígenes de cada *mesa* son recordados con claridad y bastante unanimidad, lo que da cuenta de la relevancia de ciertas distinciones entre ellas.

Otro ámbito de particularidades son las diferentes relaciones que tiene cada *mesa* con las unidades familiares, y el nivel de cercanía que las caracteriza está directamente asociada con la responsabilidad que cada familia mantiene con ellas. De acuerdo con los relatos, la mayor afinidad con una *mesa* a menudo responde a la proximidad geográfica de ésta con los terrenos que cada familia utiliza como vivienda principal. Dado que la propiedad de las tierras en Cobija usualmente se obtiene mediante herencia por parentesco bilineal o compra de terrenos, las *mesas* han mantenido una relación más próxima no sólo con una determinada unidad fa-

6 | Término que en Cobija algunos distinguen de *yatiri*, mientras que otros señalan que se trata del mismo especialista, pero que la palabra quechua para referirse al *yatiri* es *waitiri*. Tras realizar una búsqueda etimológica, la palabra “*waitiri*” parece derivar del aymara “*Ayturi*” que se define como “Persona encargada de realizar la ceremonia ritual” y constituye un sinónimo del término “*Yatiri*” (Callo, 2009: 55)

miliar en la actualidad, sino que también con los padres, las madres, los abuelos y las abuelas de la línea paterna o materna de dicha unidad, puesto que las tierras y los espacios de pago son indisociables. Esto podría implicar que las sugerencias de Isbell (2005 [1978]) respecto a la herencia de los sitios de ofrendas son acertadas en este territorio, en tanto que los lugares de pago a las montañas se heredarían junto con las tierras. En el caso de otras mesas destinadas a la Pachamama, la herencia de las *mesas* junto con los terrenos es más evidente, dada la relación más privada (“personal”) entre una familia y dicho sitio de ofrecimiento, a diferencia de las *mesas* de Marquez, que, como se ha mencionado, poseen un carácter comunitario: “cualquiera puede agarrar” (comprometerse), como expresó uno de los comuneros refiriéndose a la posibilidad de convocar el rito de *mesa Ch'utu*, a diferencia de la *mesa Perapampa* (Fig. 1, anteriormente), emplazada en uno de sus terrenos de cultivo agrícola.

De acuerdo a lo que señalan cobijeños y cobijeñas, las *mesas* dedicadas al *mallku* Marquez tienen la función principal de solicitar salud y “suerte”, fundamentales para el óptimo desarrollo de los trabajos agropecuarios, lo que revela una asociación entre el bienestar del *mallku* y el adecuado desempeño de la economía rural local. Por una parte, “cuidar” la salud es fundamental para vivir adecuadamente y, sobre todo, para sostener los exigentes desplazamientos físicos que se requieren para la vida en el contexto rural, así como para el desempeño de los trabajos agropecuarios. El *mallku*, en tanto entidad protectora, puede contribuir a conservar un buen estado de salud o a ayudar a alcanzar dicho estado, así como también ser responsable de su perjuicio si el rito de una *mesa* no se realiza apropiadamente. Por otra parte, la “suerte” corresponde a la “posibilidad de llevar adelante relaciones y actividades exitosas” (Pazzarelli, 2020: 89), particularmente en materias económicas y bajo condiciones de “riesgo” (Göbel, 2011 [2008]). Como otros registrados en la literatura andina (Absi, 2005 [2003]; Bouysse-Cassagne & Harris, 1987; Nash, 2008 [1979]), *mallku* Marquez es destacado localmente por su altura, su color, su belleza y sus riquezas minerales, y se le considera proveedor, relevante contribuyente al beneficio de las economías locales y a sus índices económicos, sean estos cantidades de animales, sacos o cajas de productos agrícolas, o sumas de dinero efectivo.

Finalmente, cabe considerar que estas *mesas* también se han visto involucradas en los procesos migratorios de las últimas décadas, lo que se observa en dos ejemplos de interés: las nuevas relaciones con los cobijeños y las cobijeñas más jóvenes que han migrado a las ciudades, y en la posibilidad de delegar (“encargar”) una *mesa* cuando alguien debe migrar. Lo primero queda evidenciado a través de una no escasa participación de las generaciones más jóvenes, que dicen asistir principalmente a “acompañar” a sus madres, padres, abuelas o abuelos en el rito de la *mesa*, pero hay quienes también “se piden” por su propia “suerte”, es decir, por su éxito en trabajos urbanos (“pegas”). Esto implica que parte de las nuevas genera-

ciones también han ido gestando nuevas relaciones (“compromiso”) con las *mesas*, en la medida en que va creciendo su “suerte” en los contextos urbanos. El segundo ejemplo tiene que ver con la posibilidad de delegar (“encargar”) la responsabilidad que se tiene con una *mesa* cuando es necesario migrar, ya que, para algunas o algunos, la interrupción de la permanencia en el territorio parece suspender la fluidez y sistematicidad que requiere la relación con una *mesa*. Esto implica que la persona que migra puede encomendar su “compromiso” a otro(s) miembro(s) del linaje familiar, que se mantienen viviendo en el territorio con más frecuencia, y quien desde entonces ofrecerá los dones en su propio nombre y en nombre de quien ha partido.

LA MESA CH'UTU

En este apartado se desarrollará una descripción del rito *mesa Ch'utu* dado que es el que se ha celebrado con más frecuencia en la última década. Esta descripción se ha construido a partir de observaciones realizadas en las ceremonias de los años 2015 y 2021, acentuando aspectos materiales y rituales que se replican de manera semejante en los ritos de *mesa Ch' yara qullu* y *mesa Tara qullu*. Dada la extensión, se ha preferido dividir el relato en tres secciones: 1) preparación, 2) apertura de la mesa y *wilancha* y 3) festejo. Se utiliza una descripción generalizada en caso de que lo descrito se haya repetido en ambas ceremonias, y se puntualizan solo algunos aspectos por cada año, cuando son de utilidad para una mejor comprensión de ellas.

Preparación

Mesa Ch'utu debe ser alimentada ritualmente cada tres años durante el mes de agosto, de preferencia el día primero, respondiendo a un “compromiso” previamente establecido (“alferado”) entre una persona o familia y el *mallku*, que implica darle de comer. En 2015, la pareja de alféreces asumió después de un momento de “mala salud” que ella había sufrido el año anterior y que, tras un rito de lectura (“consulta”) de hoja de coca, le permitió advertir que existía un compromiso incumplido entre ella y esta *mesa* que requería compensarse. En 2021, organizó el rito otra pareja, como parte del “compromiso” que la alférez había establecido con esa *mesa* durante tres periodos consecutivos (2018-2021-2024), con el objeto de implicar a Marquez en un proyecto nuevo que ella tenía en su trayectoria como ganadera, y que consistía en comenzar a criar llamas. En ambos casos, el ritual de la *mesa ch'utu* constituía la forma principal de involucrar al *mallku* en favor de las intenciones de dos mujeres, en ámbitos en que este resulta proveedor: salud y suerte.

Ch' yara qullu, Tara qullu y Ch'utu. Las mesas del *mallku* Marquez en la comunidad aymara de Cobija (Chile).

En la actual precordillera de la región, el alferado constituye un cargo de responsabilidad para distintos contextos rituales y suele estar detentado por un varón que es “acompañado” por su pareja femenina, la que también puede ser señalada como alférez. Este cargo implica asumir la responsabilidad de costear económicamente la “festividad” o “costumbre”, gestionar su organización y ejecutar las distintas tareas que implica el desarrollo de ésta. Para llevar a cabo estas responsabilidades, los alféreces activan sus redes sociales translocales, involucrando los parentescos de familiares, compadrazgo y amistades. En ambas ocasiones, también fue necesario convocar a un *yatiri* para dirigir la ceremonia, a quien se le pagó en dinero, comida y traslado.

La llama que se ofrecería como *wilancha* fue previamente seleccionada entre otras por características de color, tamaño y sexo. En 2015, fue un ejemplar adulto, de pelaje blanco con ancas negras, y uno de los dos machos disponibles en la vivienda de los alféreces. En 2021, el alférez y su hijo menor capturaron mediante lazada una llama macho, adulto, completamente blanca. En ambos casos, se siguió la costumbre de ofrecer una llama, que corresponde al animal de crianza más escaso en la precordillera y de mayor valor (económico y social), precisamente porque esta es la especie animal apropiada para los “seres-tierra”, a diferencia del cordero, dedicado como *wilancha* para los santos patronos.

Una vez cargada en un vehículo, la gente se trasladó en automóviles hasta el pie del cerro *Ch'utu*, con enseres y alimentos necesarios para desarrollar la ofrenda y el festín, incluido el animal. A partir de ese punto subieron caminando, con toda clase de bolsas, ollas y *llijllas*⁷ cargadas sobre las espaldas. Algunos varones hicieron más de un viaje desde el pie a la cima (15-20 minutos de caminata con carga, en subida), para completar el traslado de las muchas cosas que era preciso llevar. La caravana, que oscilaba entre unos 25 y 35 miembros, estaba coronada por dos hombres que acompañaban a la llama, que subía amarrada desde el cuello. La agilidad con que este animal subía la ladera fue reconocida como un aspecto importante, porque daba cuenta del “deseo” y voracidad del *mallku*, confirmándose en ese gesto la correspondencia de la ofrenda animal con Marquez.

En la cima se advierte la presencia de tres estructuras de piedra, ubicadas a poca distancia: la *mesa* en cuestión, a ras de suelo; un cúmulo de piedras planas, un poco más elevada en altura, que llamaban “mesa para visitas”; y una pirca semicircular de piedras irregulares, situada rodeando esta última estructura, donde pueden sentarse amigas, amigos, menores de edad u otros ajenos a la comunidad. En la cumbre, la gente se comportaba según los roles que tenían en la ceremonia: la pareja de alféreces, especialmente las mujeres, saludaron y agradecieron a la *mesa*, ubicándose cerca de ella y reuniendo los dones que serían ofrendados; el *yatiri* también se situó cerca de la *mesa*, para comenzar la preparación; y las “visitas” se acom-

7 | Textil que en la actual zona de precordillera utilizan principalmente las mujeres sobre la espalda, para cargar enseres domésticos, productos agrícolas y guaguas (*wawa naka*). A veces, se le nombra también como *awayu*. En el contexto de estas ceremonias, la *llijlla* se utiliza para cargar, pero también como base para la presentación y elaboración de los dones.

Ch' yara qullu, Tara qullu y Ch'utu. Las mesas del *mallku* Marquez en la comunidad aymara de Cobija (Chile).

daban a unos metros de distancia: los varones conversando y bebiendo cerveza, las mujeres asistiendo a niñas y niños.

Antes de que la *mesa* fuera abierta, el *yatiri* dispuso junto a ella, en el suelo, una *llijlla* carmesí con motivos fitomorfos para presentar las ofrendas y, simultáneamente, una tela blanca sobre la “mesa de visitas”. Encima de cada uno de estos textiles, colocó una *inkuña*⁸ con abundantes hojas de coca, en color e iconografía semejantes a cada *llijlla*: carmesí y blanco. Luego, otros hombres ayudaron a disponer, delante de la *mesa*, la llama recostada sobre su vientre y con las patas atadas, encima o envuelta en una frazada, con los ojos aún vendados y la cabeza en dirección a la cumbre del *mallku*. Sacaron también una tela blanca más pequeña, que colocaron en el área de la pirca semicircular, sobre una rama al modo de una bandera y refiriéndose a ella como *wiphala*.⁹

8 | Textil ceremonial más pequeño, sobre el que se presenta la hoja de coca durante la ofrenda.

9 | *Wiphala*: bandera; *Jank'u wiphala*: bandera blanca.

Apertura de la *mesa* y *wilancha*

La ceremonia comenzó con un llamado del *yatiri* a reunirse junto a la *mesa*: “*jjilata naka*¹⁰, vamos a comenzar!”. Se persignaron a la usanza católica y el *yatiri* sahumó con incienso para “el Señor” (Jesucristo) sobre un brasero metálico, arrodillado, orando en dirección a Marquez, que es también la dirección de “Tata Inti” (Sol). Luego, se invitó a “sahumar” en parejas (hombre-mujer), las que se arrodillaron frente a la *llijlla* replicando la dirección de ofrecimiento. Tras los alféreces, ofrecieron (“pasaron”) el sahumero todos los presentes, siempre en parejas, siguiendo un orden estricto asociado al parentesco respecto a la pareja principal. Cuando detentaban el turno, murmuraban algunas palabras hacia el *mallku*, reiterándose la solicitud de “buena salud y buena vida”, y finalizando con la recitación conjunta de la oración católica “Padre Nuestro”, seguida de una persignación. Una vez terminado, se repitió el gesto y la ronda de ofrecimiento de dones aromáticos, esta vez para Marquez, Pachamama y otros *mallkus*. Todo esto se desarrolló preocupándose por la indumentaria, quitándose el sombrero durante el primer sahumero y cubriéndose los hombres con mantas o chaquetas en el segundo, dado que ello tenía repercusiones en la “suerte” que se estaba pidiendo. Por cada pareja, siempre sahumó primero el varón y luego la mujer, repitiendo la aplicación de incienso por cada persona, realizando movimientos circulares en el aire con el brasero, sobre la *llijlla*, y algunos de ellos, soplando el humo en dirección al *mallku*.

10 | Hermanos.

Luego de esto, se realizó una *phawa* a los ancestros (“almas”), por medio de la quema de hojas de coca en uno o dos recipientes metálicos, con alcohol encendido, en un gesto ritual que es frecuente en distintas ceremonias de la actual precordillera de la Región. Este gesto fue realizado en el mismo orden del sahumero inicial,

Ch' yara qullu, Tara qullu y Ch'utu. Las mesas del *mallku* Marquez en la comunidad aymara de Cobija (Chile).

seleccionando algunas hojas de coca de la *inkuña* y quemándolas dentro del recipiente, a veces masticando algunas y mencionando ciertas peticiones personales, al tiempo que el solicitante miraba consumirse en el fuego las hojas ofrecidas.

Acto seguido, el *yatiri* preparó las bebidas que forman parte de la ofrenda: licores dulces (“licores finos”) y bebida de harina de maíz (*llumpaqa*). Colocó en el frente de la *llijlla* varias botellas de licor de 250 mL., que en las ceremonias en cuestión fueron fernet, menta, cognac, anís, manzanilla, cacao y ron. Luego, preparó la bebida de maíz de dos colores, que constituyó el bebestible más importante de la ofrenda. La *llumpaqa* corresponde a una harina de maíz de dos tipos distintos, blanco y morado, lo que genera una bebida más clara (“blanca”) y una más oscura (“roja”). En el recipiente izquierdo, el *yatiri* preparó la bebida roja, con su mano izquierda, mientras que, en el derecho, la blanca. El año 2015 se agregaron también unas pequeñas esferas dulces de dos colores (blanco y rosado) llamadas *ch'uwa*, asegurando la coincidencia de colores. Ambas bebidas se conservaron sobre la *llijlla* carmesí, esperando el momento de ser ofrecidas. Tanto estos dones como los textiles aseguraban una diferenciación cromática blanco-rojo que ya se advierte en anteriores estudios de ofrendas andinas (Girault, 1988).

Posteriormente, el *yatiri* solicitó al grupo que “se paguen” a la *mesa Ch'utu*, es decir, que se acercasen a *phawar*, momento en que la gente se aproximó individualmente para tomar un puñado de hojas de coca de la *inkuña*, con su mano derecha, sin seleccionarlas, y las esparcieron sobre la piedra plana, para luego *ch'alltar*¹¹ libando con vino sobre sus cuatro esquinas, también individualmente y por turnos.

11 | Libación que constituye una forma de “saludo”.

Cuando todos y todas terminaron de pasar, el *yatiri* se acercó a la *mesa Ch'utu* y la abrió, levantando la gran piedra que la cubre. En este momento quedó a la vista una cavidad o depósito cuadrangular de aproximadamente 30×30×40 cm, excavado, cuyas paredes están forradas con piedras planas, con ángulos de esquina que procuran ser bastante precisos: la *mesa* y “boca” de Marquez. Junto a ella, aunque no en su interior, había una piedra redonda, pequeña, horadada en el centro y que fue referida durante el rito como “su copita” de la *mesa*, en la que se le servirían al *mallku* las distintas bebidas que se compartieron durante el festejo. Dentro de la cavidad, se podían ver restos de antiguas ofrendas, por lo que una tarea importante del *yatiri* era “limpiar la mesa” extrayendo todo lo que había en su interior, entre ellos monedas y billetes de la República de Chile, y una docena¹² de pequeñas botellas de vidrio (7 cm de alto aprox.), que debían ser lavadas por el mismo. Todos estos objetos se consideran pertenencias de la *mesa* y del mismo *mallku*, por lo que no pueden ser retiradas, renovadas o intercambiadas sin el consentimiento de Marquez.

12 | El número de botellas depende de cada mesa, ya que son parte de ella. Cada mesa “viene” con una cantidad de botellas para licores. Pueden ser 6 (“media mesa”), 12 (“mesa completa”) o 24 botellas.

Tras la apertura de la *mesa* iniciaron el proceso de ofrecimiento de dones alimenticios (bebida, sangre y comida), que se orientarían hacia el *mallku* en dos direcciones: cumbres (*llumpaqa* y sangre) y oquedades—*mesa*— (sangre, alcohol y otros ali-

mentos). Lo primero que se ofreció fue la bebida de *llumpaqa* en dos platos hondos idénticos de fierro enlozado, en los que el especialista sirvió la bebida procurando mantener sus distinciones de color al verterlas en cada plato. En ese momento, los presentes “pasaron” en parejas, reiterando el orden de los ofrecimientos aromáticos anteriores (sahumerios) aunque marcando diferencias de género asociados a los contenidos de cada plato: las mujeres ofrecieron la *llumpaqa* oscura, del lado izquierdo; mientras que los varones la más clara, y ubicándose a la derecha de las mujeres. Para ofrecerla, cada pareja se acercó al animal por turnos, libando sobre él un poco de la bebida, primero en la cola, luego en la cabeza, caminando en dirección opuesta a las manecillas del reloj. Cuando se ubicaban a la altura de la cabeza de la llama, se detenían y, al mismo tiempo, lanzaban el contenido de sus platos en direcciones cruzadas, hacia las cumbres de Marquez. Una vez que impelían las bebidas, concluían su recorrido alrededor del animal, siempre caminando hacia la izquierda.

Terminada esta etapa, realizaron una breve *phawa* con hojas “blanquitas” de coca¹³ y azúcar sobre el lomo del animal, y acto seguido, iniciaron la *wilancha*, que se concreta mediante degüello. Un comunero varón, experto en la técnica lo llevó a cabo, procurando evitar que el animal lo advirtiera y que el corte fuese eficaz. Rápidamente, el *yatiri* asistido por el alférez, acercó dos platos al cuello del auquérido y dejó que la sangre fresca los llenara. Después, agregó tres hojas de coca con *kopal*¹⁴ y un poco de azúcar, y “trinchó”¹⁵ ese contenido hacia diferentes direcciones, repitiendo la acción varias veces. Luego, vertió el contenido sobre la *mesa Ch'utu*, derramándolo en las cuatro esquinas. Junto al animal, destaparon una cavidad más pequeña que corresponde a una “boca de la tierra”, también registrada en otras etnografías andinas como “pachero” (Bugallo, 2020), que llenaron con sangre emanada directamente desde el cuello de la llama y a la que agregaron algunas hojas de coca y *kopal* para dar de comer a la Pachamama y los demonios (“tíos”).

Una vez servida la ofrenda de sangre, el grupo humano se “escondió”, retirándose con agilidad de la zona de ofrecimiento, dejando que los “seres-tierra” (De la Cadena, 2015) comieran en silencio y sin que los miren (“tranquilos”). Hombres y mujeres se colocaron detrás de la pirca semicircular, por grupos, dándole la espalda a la llama, a Marquez, a la “boca de la tierra” y a la *mesa*. La mayoría se sentó en una piedra y algunos se acostaron completamente, ocultándose detrás de algún arbusto. Hubo quienes murmuraban o conversaban, aunque en general guardaban silencio. Tras algunos minutos, alguien gritó “¡Jallalla! Co-co-co-có”, y entonces retornaron al sitio de la ofrenda y se dio inicio a la celebración con abrazos rituales en duplas rotativas, tomándose de los hombros con los brazos estirados, mientras decían, contentos y contentas, “¡Qué sea en buena hora, (nombre de la persona)!”. Luego, fueron “chaltando”¹⁶ lo que sea su cariño”, esto es, ofreciendo bebidas alcohólicas diversas a los presentes humanos para que derramaran parte de la bebida sobre la *mesa* y

13 | Las hojas “blanquitas” corresponden a aquellas que, por el lado del revés, se perciben más claras y enteras: no presentan quiebres, arrugas o daños. Son las hojas más apreciadas para ofrecer y, en el caso de la lectura de hojas de coca, son signo de buen pronóstico.

14 | Resina aromática que se usa para sahumar a los cerros, la tierra y los demonios, a diferencia del incienso, que se sahúma para los seres del “cielo” (santos, vírgenes) y los ancestros (“almitas”).

15 | La acción ritual de “trincar” corresponde a verter o lanzar el contenido de la sangre en distintas direcciones, al tiempo que se está “acordando” (nombrando en voz baja, similar a un rezo) de todos los cerros y mesas.

16 | Término españolizado a partir del aymara *ch'alltar* (nota al pie 11)

consumieran el resto, como una forma de pedir en nombre de quien le ha ofrecido el “cariño”. A partir de este momento comenzó la preparación del festejo y la distribución de cerveza, bebida que suele marcar el inicio de distintos festejos aymara en la Región de Arica y Parinacota.

Festejo

Se encendió algún reproductor electrónico de música, en el que comenzaron a sonar huaynos bailables y se inició un periodo caracterizado por una distribución de la gente en grupos mixtos para desarrollar tareas asociadas a la preparación del festín. Unos encendían fuego con leña del lugar para asar la carne de la llama; otros preparaban una bebida de huevo y cerveza (“el batido”) que se consumió entre los presentes una vez que se ofreció a la *mesa* y se sirvió “la copita”; otros y otras desollaban y carneaban el animal; y algunas mujeres cocinaban papas y mote de maíz. Había un ambiente de alegría, conversación y especialmente los varones -aunque no exclusivamente ellos- realizaban intercambios constantes de bromas (en su mayoría de carácter sexual velado) en una dinámica lúdica que despertaba las risas de las y los presentes.

El *yatiri* y la pareja de alféreces permanecían mayoritariamente sentados, relativamente cerca de la *mesa*, mientras que las y los demás circulaban alrededor, conversando, riendo, desarrollando tareas. Comenzaron a “armar la mesa”, esto es, poner los alimentos y bebidas diversos y abundantes dentro de ella. Rellenaron las pequeñas botellas con los “licores finos”, procurando que fueran diferentes (“surtido”). Encendieron un par de cigarrillos y los acercaron a la *mesa* para “que fume la tierra”, conversando sobre “su gusto” [de la *mesa*] de fumar en ese momento. En 2015, cuando los dos cigarrillos se habían consumido, la alférez exclamaba sonriendo que el *mallku* y la tierra habían fumado los cigarrillos completamente, evidenciando quiénes estaban en ese momento recibiendo lo ofrecido y, sobre todo, de que lo estaban recibiendo bien.

Mientras tanto, quienes carneaban separaban las partes del animal, reservando algunas para la preparación de la “*jaipa*”¹⁷, el asado y un plato especial para el *mallku* y la tierra, que consiste en un conjunto de trozos de distintas partes del animal (hígado, oreja, labio, pecho, corazón, tripa, guata, uña, nariz) llamado “la puntera”, que se salpicaba con coca, *kopal* y se acompañaba de vino y alcohol. Mientras tanto, quienes estaban cerca de la *mesa* empezaban a introducir distintos dones en su interior, entre ellos una “mesa dulce” (ofrenda prefabricada), dispuesta en un plato desechable y envuelta en papel *film*, que se debía *ch'alltar*. Esta ofrenda contenía diversas y coloridas figuras en miniatura. Solo se abrió para extraer una tableta pla-

17 | La “jaipa” es una sopa densa, amarilla, que se prepara con el hígado y bofe de llama, acompañado de papa desmenuzada (“apachurrada”), ají, cebolla, cilantro, ajo. Se puede comer en esta ocasión, pero también se puede cocinar para consumo exclusivamente humano, en las casas.

Ch' yara qullu, Tara qullu y Ch'utu. Las mesas del *mallku* Marquez en la comunidad aymara de Cobija (Chile).

teada y dos miniaturas de billetes blancos que reproducían dólares americanos y que fueron manipuladas con esmero, porque constituían la “suerte” de la pareja de alférez. En 2015, el alférez extrajo estos billetes y los entregó a su pareja, quien los cosió con aguja e hilo alrededor de una rama delgada construyendo dos banderas pequeñas, a juego con la *wiphala* blanca de tela, y agregando que estas banderas le “gustan” al *mallku*.

Luego, introdujeron la ofrenda prefabricada en el centro de la *mesa Ch'utu* y a su alrededor fueron disponiendo las doce botellas de licores. Encima, pusieron flores rojas y blancas, junto a algunas hierbas aromáticas, como la *q'uwa*. Luego, frutas y las pequeñas banderas confeccionadas. Finalmente, y encima de todo, “challa” (confeti) y serpentina. Durante todo este proceso, siguieron libando (“chaltando”) la *mesa Ch'utu* intermitentemente. En ese momento, prepararon nuevamente los dos platos que habían usado anteriormente para servir la *llumpaqa* y la sangre, para ofrecer un tercer plato al *mallku* y la tierra. Esta vez, colocaron dentro “la puntera” y presentaron los platos sobre la *llijlla*, agregando hojas de coca y azúcar, y sirviéndolos con vino y alcohol. Prepararon también un pequeño paquete embolsado, que es una ofrenda compuesta por hierba *q'uwa* seca, *untu*, *kopal*, coca y cigarrillos, todos dones que desprenden aromas intensos y que sería quemada para el *mallku*. Tres hombres llevaron los dos platos y la *q'uwa* a un sitio alejado del grupo y más cercano a Marquez, pero aún visible desde la *mesa*, donde hicieron libaciones de vino y alcohol a la tierra, “trinchando” para “que este año sea bueno [...] que se lleve las plagas”. Luego, quemaron estas ofrendas.

Entre tanto, habían recogido la piel del animal y la habían vuelto a disponer, arrumada sobre sí misma, en el mismo lugar donde se había ubicado antes la llama, frente a la *mesa Ch'utu*. Ya casi iniciando el descenso del sol, antes de cerrarla, las personas se hincaron para “conversarle” a la *mesa* de manera íntima y en voz baja, por turnos, y se establecieron compromisos de donaciones voluntarias para el próximo rito. Cuando la “jaipa” estuvo cocinada, cerraron la *mesa*, diciendo que ya “lleva mucho rato abierta”, confirmando un aspecto que había causado preocupación y premura durante toda la jornada. El *yatiri*, asistido por algún otro varón, fue colocando las piedras generando ensamblajes lo más precisos posibles y procurando que no quedaran huecos. Este momento fue especialmente observado por las y los presentes, quienes confirmaban que la *mesa* efectivamente estuviera cerrada adecuadamente. Acto seguido, la libaron abundantemente, le pusieron serpentina encima y dejaron la “copita” sobre ella, de manera que se le pudiera seguir convidando bebidas festivas. En 2015, el *yatiri* pidió un plato de “jaipa” y lo derramó sobre la *mesa* cerrada. Luego, ya cerca de las 18:00 h., se sirvió a todos la “jaipa”, como primer plato, y luego, un abundante “asado” de carne de llama acompañado de mote de maíz, arroz y papa chuño.

Cuando terminaron de comer, la pareja de alféreces vendió o repartió la carne cruda que había quedado. La carne cocinada se distribuyó entre quienes habían ayudado en las tareas o se envió a parientes que no habían podido participar. En 2015, la carne cruda se vendió a \$2500 pesos chilenos por kilo, equivalente, en ese momento, al costo de 2 kilos de pan. Fue pesada en el mismo lugar, asegurando que era un precio bajo debido a que los presentes habían “ayudado” con la *mesa*. En 2021, en cambio, se produjo un incidente a raíz de la venta de carne, puesto que había comuneros con la expectativa de comprarla y la alférez, en cambio, planeaba repartirla entre sus hijos e hijas, de forma privada y una vez que estuvieran en la casa.

Luego de la distribución de carne, se recogieron las cosas que habían quedado, aunque todas las bebidas debían consumirse en el lugar y nada de alcohol podía volver a los hogares. Una vez concluido, iniciaron el descenso del cerro *Ch'utu*, que era particularmente importante ya que se esperaba que dicho retorno no se viera interrumpido por alguna caída o incidente de salud, lo que correspondería a una desconformidad del *mallku* respecto a las ofrendas. Algunos y algunas se detuvieron en la casa de los alféreces para compartir un rato más y, luego, la mayoría regresó a Arica, procurando un viaje expedito (“sin novedad”), lo que también constituye un signo de adecuada recepción por parte del *mallku*.

RELACIONES ENTRE MESAS Y MALLKU A PARTIR DEL RITUAL

Las ofrendas servidas en las mesas *Ch' yara qullu, Tara qullu y Ch'utu* están indudablemente dedicadas al *mallku* Marquez, quien recibe los dones como comensal principal. Además de que cobijeños y cobijeñas declaran esto en distintas instancias, se puede constatar a través de la elección de ciertos elementos materiales dedicados al *mallku* que se han precisado en la sección anterior. Tales elementos son evidencia de la intención de convocarlo como comensal de mayor jerarquía, a pesar de que no está solo en el festín, sino que se acompaña de otros seres no humanos, entre ellos otros *mallkus*, algunos cerros aledaños, la tierra y los demonios. Sin embargo, las invocaciones a los acompañantes son menos frecuentes y tienen un lugar más acotado durante el ritual, lo que revela que la figura principal en esta ocasión es el *mallku* Marquez, quien está compartiendo con los demás presentes, incluidas otras entidades que se invitan al festín.

Así también, el ritual manifiesta constantemente una cuidadosa elección de las ofrendas servidas de acuerdo con el “gusto” o agrado estético del comensal principal, es decir, aquellos sabores o aromas que despierten su “deseo”, entendido en este contexto como un impulso irrefrenable de comer determinado alimento. Entre los dones descritos, los más importantes en este sentido son aquellos de origen

animal, es decir, la sangre fresca de la *wilancha* de llama y el *untu*, en compañía de bebidas especiales, como son los licores dulces o la *llumpaqa*. El sacrificio de sangre, junto a otros dones como la coca, el *untu* y el *kopal* constituyen dones de especial agrado para los *mallkus*, los “tíos” y la tierra, todos ellos seres del *Manqha Pacha* (Bouysse-Cassagne & Harris, 1987). La *wilancha* de llama se considera un elemento que debe estar incluido entre lo que recibirá una *mesa*, a diferencia de otros tipos de rituales, que no necesariamente incluyen sangre o que podrían incluir otros tipos de animales. Algo semejante ocurre con el *kopal* que, como se ha referido, constituye un don exclusivo para estos seres, distinguiéndose del incienso, que tiene un uso más amplio y preferido por otra clase de seres no humanos. Estas atenciones y cuidadosos privilegios que se ofrecen al *mallku*, dan cuenta de que las ofrendas servidas en las *mesas* no son dones genéricos, sino particulares, seleccionados para agradar al Marquez.

Finalmente, la *mesa* constituye un lugar de apertura hacia el interior del *mallku*, que implica un contacto directo de todos quienes se hallan en escena, lo que debe ser mediado a través de los protocolos rituales. Aunque en este artículo no se desarrolla la comprensión de las *mesas* como “bocas” de *mallku* dado que ello requiere atención extensa, la descripción en la sección anterior permite advertir que la apertura de la *mesa* corresponde a un instante de gran relevancia, precisamente porque se produce un contacto directo con Marquez. Esto se observa en el cuidadoso tratamiento de la piedra que tapa la *mesa*, que es un acontecimiento que manipula exclusivamente el *yatiri* y que está sujeto a la evaluación de todas y todos los presentes. Además, durante el rito existía un constante recordatorio de que no se debe proceder con demora dado que la *mesa* no puede estar “abierta” por tiempo prolongado. La premura con que se llevaban a cabo las acciones y la preocupación por la llegada del atardecer eran evidentes durante todo el transcurso de la jornada, justamente porque no era bueno demorar el cierre de la *mesa* o que fuera a faltar alguna de las acciones rituales antes de que se cerrara. A ello se suma que bajo ninguna circunstancia se considera adecuado abrir una *mesa* en momentos que no constituyen ritual y, menos aún, dañarla. Estos ejemplos manifiestan la importancia del énfasis que se hace localmente de la *mesa* como “su boca del Marquez”, una que se abre para recibir, ser acompañado y comer, y que por ello hace de este ritual una instancia profundamente liminal.

CONSIDERACIONES FINALES

El caso de las *mesas* del *mallku* Marquez presenta una distinción categórica respecto a otros registros etnográficos del área surandina, que las han definido

mayoritariamente como ofrendas. Las *mesas* de Marquez en Cobija no constituyen ofrendas, entendidas como los dones en sí mismos, si no que más bien refieren a las oquedades donde se disponen los dones, materialmente constituidos por cavidades de piedra, a través de las que come el *mallku*. Sin embargo, y siguiendo los puntos de vista de De la Cadena (2015), las *mesas* no pueden ser limitadas exclusivamente a la condición de sitios de ofrecimiento para el *mallku* puesto que al mismo tiempo son “aberturas” de este (Bugallo, 2015) y, en palabras de los cobijeños, “bocas” de *mallku*. Advertido esto, queda pendiente profundizar en el análisis de estas mesas en tanto que “bocas”, lo que implica, entre otras cosas, que las *mesas* de Marquez en Cobija no solo están relacionadas con él, sino que le son indivisibles en tanto que lo conforman: no son sitios *para* Marquez, sino que lo constituyen.

Ahora bien, el cuestionamiento de la relación entre *mallku* Marquez y sus *mesas* se torna injustificado al atender a la constitución y características de las *mesas* mismas y sus prácticas rituales, como se ha evidenciado en el presente artículo a partir del caso de *mesa Ch'utu*. Los dones seleccionados, el sitio de ofrecimiento y la estructura de la *mesa*, demuestran que *mallku* Marquez es la principal entidad no humana agasajada en esta oportunidad, y que, por lo tanto, no es posible desvincularlo de sus *mesas*. Así también, se ha explicado por qué estas manifiestan que en la comunidad de Cobija existe una fuerte relación social con él y que este tipo de rituales no solo la evidencian, sino que son fundamentales en la construcción de estas relaciones entre humanos y *mallku*.

Finalmente, merece atención reiterar que las *mesas* forman parte de una antigua tradición local, que tiene antecedentes en distintas áreas de la región aymara surandina. Sin embargo, y a pesar de la abundante cantidad de *mesas* catastradas mediante esta etnografía, no se han encontrado estudios antropológicos que registren la existencia de otras *mesas* para el *mallku* Marquez entre las comunidades de precordillera aledañas a Cobija, ni en toda la Región de Arica y Parinacota. Es por ello que el caso de Cobija aquí expuesto constituye un valioso aporte a la comprensión de la relación entre cerros y comunidades indígenas en los Andes a través de las prácticas rituales, que no puede seguir siendo ignorado o cuestionado en contextos de conflictos socioambientales que afecten a esta u otras comunidades vinculadas con el *mallku* Marquez, principal aviador de la precordillera de Arica y Parinacota.

Catalina Mansilla Aguilera es candidata a Doctora en Antropología por la Universidad de Tarapacá y la Universidad Católica del Norte, y Magíster en Estéticas Americanas por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es Becaria doctoral de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID Chile). Se ha especializado en el

estudio de cultura aymara en el extremo norte de Chile, desarrollando investigación etnográfica en torno a prácticas y materialidades rituales, ganadería aymara y género.

Agradecimientos

A las cobijeñas y cobijeños que han aportado lentamente y durante varios años a mi comprensión etnográfica de las *mesas* rituales aymara. Que este artículo pueda aportar de alguna manera a los intereses sociales, económicos y políticos de Cobija.

Agradezco también a las académicas Dra. Ana María Carrasco, Dra. Lucila Bugallo y Dra. (c) Joselin Leal, por sus valiosos comentarios para el perfeccionamiento del manuscrito. Y al antropólogo e investigador aymara hablante Ronald Anahua, por ayudarme con las etimologías de raíz aymara que se incluyeron en este artículo.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: No se aplica.

FINANCIACIÓN: La mayor parte de los datos etnográficos, el trabajo colaborativo y la fase de escritura se desarrolló gracias al financiamiento de la “Beca de Doctorado Nacional 2020” y del beneficio “Gastos operacionales del proyecto de Tesis Doctoral”, ambas de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID). En una etapa preliminar, la recogida de los datos etnográficos fueron financiados por el “Concurso Creación y Cultura artística 2016” y el “Concurso Creación y Cultura artística 2018”, de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABSI, Pascale. 2005 [2003]. *Los ministros del diablo*. La Paz, PIEB, IRDS, IFEA y Embajada de Francia en Bolivia.
- ALBERTI, Giorgio; MAYER, Enrique. 1974. *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- BERG, Van den. 1990 [1989]. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz, Hisbol-UCB/ISET.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia. 1987. “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. In: BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia; PLATT, Tristan; CERECEDA, Verónica. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Hisbol, pp. 11–59.
- BUGALLO, Lucila. 2015. “Wak’as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con Pachamama”. In: BUGALLO, Lucila; VILCA, Mario. *Wa-*

Ch' yara qullu, Tara qullu y Ch'utu. Las mesas del *mallku* Marquez en la comunidad aymara de Cobija (Chile).

k'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino. San Salvador de Jujuy, Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy e Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 111–161.

BUGALLO, Lucila. 2020. “Pachamama y Coquena. Seres poderosos en los Andes del Sur”. In: MUÑOZ, Óscar. *Andes. Ensayos de etnografía teórica*. Madrid, Nola editores, pp. 115–161.

BUGALLO, Lucila; TOMASI, Jorge. 2012. Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, n. 1: 205–224. DOI 10.5209/rev_reaa.2012.v42.n1.38644

CALLO, Saturnino. 2009 [2007]. *Kamisaraki. Diccionario aymara-castellano castellano-aymara*. Tacna, Caja Municipal Tacna.

CARRASCO, Ana María; GONZÁLEZ, Héctor. 2014. Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile. *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, vol. 14, n. 2: 217–231. DOI 10.4067/S0719-09482014000200009.

CASTRO, Victoria; VARELA, Varinia. 2016. “Así sabían contar”. In: CASTRO, Victoria. *Etnoarqueologías andinas*. Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, pp. 303–325.

CHOQUE, Calixta. 2009. *Culto a los uywiris. Comunicación ritual en Anchallani*. La Paz, ISEAT y Editorial Mama Huaco.

CHOQUE, Carlos; PIZARRO, Elías. 2013.

Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estudios Atacameños*, vol. 45: 55–74. DOI 10.4067/S0718-10432013000100005.

DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth-beings. Ecologies of Practices across Andean Worlds*. London, Duke University Press.

FERNÁNDEZ, Gerardo. 1997. *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

FERNÁNDEZ, Gerardo. 1995. *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz, Hisbol.

FLORES, Jorge. 2012 [1968]. “Los pastores de Paratía. Una introducción a su estudio”. In: BOLTTON, Ralph. *Alpacas y cuyes en la etnografía andina*. Lima, Universidad Nacional del Altiplano y Editorial horizonte, pp.13–178.

GAVILÁN, Vivian; CARRASCO, Ana María. 2009. Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, vol. 41, n. 1: 101–112. DOI 10.4067/S0717-73562009000100007

GEERTZ, Clifford. 2003 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Gedisa.

GIL, Francisco. 2012. Lloren las ranas, casen las aguas, conténganse los vientos. Rituales para llamar la lluvia en el centro y sur andino. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, n. 1: 145–168. DOI 10.5209/rev_reaa.2012.v42.n1.38641.

Ch' yara qullu, Tara qullu y Ch'utu. Las mesas del mallku Marquez en la comunidad aymara de Cobija (Chile).

GIRAULT, Louis. 1988. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz, Don Bosco.

GÖBEL, Barbara. 2011 [1998]. "Risk, Uncertainty, and Economic Exchange in a Pastoral Community of the Andean Highlands (Huancar, N.W. Argentina)". In: SCHWEIZER, Thomas; WHITE, Douglas. *Kinship, Networks, and Exchange*. Londres: Cambridge University Press, pp.158–178. DOI 10.1017/cbo9780511896620.011

GÖBEL, Barbara. 2019. "Contested Natures. Cultural Valuations of Nature and Environmental Practices in the Puna de Atacama (Northwestern Argentina)". In: MELVILLE, Gert; RUTA, Carlos. *Nature and Human. An Intricate Mutuality*. Oldenburg, De Gruyter, pp. 169–188.

GOSE, Peter. 2004. *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

GUNDERMANN, Hans; GONZÁLEZ, Héctor. 2008. "Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile". *Revista Universitas*, vol. 1, n. 23: 82–115.

ISELL, Billie. 2005 [1978]. *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Billie Jean Isbell y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

LEAL, Joselin; RODRÍGUEZ, Alan. 2018. "Cartografía social de Chapiquiña: reivindicando los derechos territoriales indígenas en los

Altos de Arica, Chile". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 61: pp. 91-114. DOI 10.17141/iconos.61.2018.3384

MAMANI, Manuel. 2002. *Diccionario práctico bilingüe. Aymara-Castellano. Zona norte de Chile*. Antofagasta, EMELNOR NORprint.

MANSILLA, Catalina. 2016. Mesas aymara católicas en Cobija. La narrativa que presentan las ofrendas para negociar con los seres sagrados. *Revista Diseña*, vol. 10: 196-207. DOI 10.7764/diseña.10

MARTÍNEZ, Gabriel. 1987. *Una mesa ritual en Sucre*. La Paz, Hisbol.

MAUSS, Marcel. 2009 [1923-1924]. *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz Editores.

MUÑOZ, Iván. 2005. Manejo de recursos y coexistencia poblacional en la quebrada de Cobija durante la influencia inca. *Estudios Atacameños*, vol. 29: 97-123. DOI 10.4067/S0718-10432005000100005.

NASH, June. 2008 [1979]. "Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros". *Dependencia y explotación en las minas bolivianas de estaño*. Buenos Aires, Antropofagia.

PAZZARELLI, Francisco. 2020. "Parte-pastor. Notas sobre pastoreo y depredación en los cerros jujeños (Andes meridionales, Argentina)". In: MUÑOZ, Óscar. *Andes. Ensayos de etnografía teórica*. Madrid, Nola editores, pp. 85–114.

REINHARD, Johan. 2002. A High Altitude Ar-

Ch' yara qullu, Tara qullu y Ch'utu. Las mesas del mallku Marquez en la comunidad aymara de Cobija (Chile).

chaeological Survey in Northern Chile. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, vol. 34, n. 1: 85–99.

RÖSING, Ina. 1992. *La mesa blanca callawaya*. Cochabamba, Editorial Los amigos del libro.

RÖSING, Ina. 1996. *Rituales para llamar la lluvia*. La Paz, Editorial Los Amigos del libro.

RÖSING, Ina. 2008a. *Cerrar el círculo: la curación gris como tránsito entre la negra y la blanca: rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid, Iberoamericana.

RÖSING, Ina. 2008b. *Defensa y perdición: la curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid, Iberoamericana.

VENTUROLI, Sofía. 2019. Ruku, chakwa y runa: socialidad y espacios de negociación entre hombre y territorio en los Andes de Conchucos, Perú. *Anales de Antropología*, vol. 53, n. 1: 19-32.

Recibido en 26 de junio de 2022. Aceptado en 27 de febrero de 2023.



Regulação das técnicas de reprodução assistida nas resoluções do Conselho Federal de Medicina: da liberalização gradativa à virada pró-vida

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.198211>**Naara Luna**Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro | Seropédica, Rio de Janeiro, Brasil
naaraluna2015@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6137-7405>**RESUMO**

O artigo analisa a regulação das técnicas de reprodução assistida no Brasil, examinando a regulamentação existente no Código Civil de 2002, na Nova lei de Biossegurança de 2005, no provimento CNJ 63/2017 e comparando as sete resoluções do Conselho Federal de Medicina emitidas em 1992, 2010, 2013, 2015, 2017, 2020 e 2021. O foco é verificar como configurações de parentesco e de pessoa (o estatuto do embrião) são apresentadas nas resoluções. Trata-se de pesquisa documental que, analisando a mudança das regras, mapeia controvérsias que revelam os sistemas de valores da sociedade. Diante da omissão legislativa, constata-se que as alterações nas normas correspondem a mudanças na legislação brasileira, mas principalmente a transformações na sociedade, nos últimos anos no tocante ao reconhecimento da constituição de novas famílias, principalmente aquelas relativas ao acesso de casais “homoafetivos”. Percebe-se também a dessacralização paulatina do embrião extra-corporal até a virada pró-vida em 2021.

PALAVRAS-CHAVE

Novas tecnologias reprodutivas; parentesco; estatuto do embrião; regulações jurídicas

Regulation of assisted reproduction techniques in the resolutions of the Federal Council of Medicine: from gradual liberalization to the pro-life turnaround

ABSTRACT The article analyzes the regulation of assisted reproduction techniques in Brazil from the existing regulations in the Civil Code of 2002, the New Biosecurity Law of 2005, the CNJ provision 63/2017, and comparing the seven resolutions of the Brazilian Federal Council of Medicine issued in 1992, 2010, 2013, 2015, 2017, 2020, and 2021. The focus is to verify how configurations of kinship and personhood (the status of the embryo) are presented in the resolutions. Methodologically it is based on document analysis and the exam of changing rules and it also maps controversies that reveal society's value systems. In view of the legislative omission, it can be seen that the changes in the rules correspond to changes in Brazilian legislation, but mainly to transformations in society in recent years regarding the recognition of the constitution of new families, the main ones being the access of “homo-affective” couples. One can also perceive the gradual desacralization of the extracorporeal embryo until the pro-life turnaround in 2021.

KEYWORDS

New reproductive technologies; kinship; status of the embryo; legal regulations

[...] Acompanha uma sensação de que a família, tendo perdido a solidez do 'natural', é uma questão, mais do que nunca, contratual (Fonseca, 2008: 772).

[...] We encounter the reproductive frontier as a highly political space (Franklin, 2013: 274).

INTRODUÇÃO

Este estudo aborda a regulação das técnicas de reprodução assistida (RA), com enfoque no parentesco e no estatuto do embrião, tendo como material de análise as resoluções do Conselho Federal de Medicina no Brasil. Em artigo intitulado “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”, a filósofa Judith Butler, uma das mais influentes autoras em teoria de gênero, define assim o parentesco:

[...] Conjunto de práticas que estabelece relações de vários tipos que negociam a reprodução da vida e a demanda da morte, então as práticas de parentesco são aquelas que emergem para dirigir as formas fundamentais da dependência humana, que podem incluir o nascimento, a criação das crianças, as relações de dependência e apoio emocional, os vínculos de gerações, a doença, o falecimento e a morte. (Butler, 2003: 221)

Já o antropólogo Marshall Sahlins, no ensaio *What kinship is – and is not*, publicado em 2013, designa parentesco de mutualidade do ser. Segundo Sahlins, os parentes “participam intrinsecamente na existência dos outros”; eles partilham uma “mutualidade do ser” e são “membros uns dos outros” (Sahlins, *apud* Carsten, 2014). Estudos performativos do parentesco, inspirados em Schneider, dos quais Carsten (2014) é um dos expoentes, enfatizam critérios como comensalidade, corresidência e criação (em inglês *nurturing*: primeiros cuidados com crianças) na constituição de relações (aparentamento).¹ Esse debate tem deixado de lado os fatos da procriação, que fundamentam a noção euroamericana de parentesco como natural (Strathern, 1992). Diante desses questionamentos no campo da antropologia, como se situa outra linha de estudos do parentesco que avalia as tecnologias médicas e tecnologias jurídicas na constituição dessas relações? Tal é a contribuição do presente estudo com foco nas tecnologias reprodutivas conceptivas ou técnicas de reprodução assistida, aquelas que dispensam o ato sexual para a concepção mediante o uso de

¹ | Essa descrição dos estudos performativos foi obtida a partir de Warren Shapiro. Disponível em: <https://anthro.rutgers.edu/faculty/emeritus-faculty/103-warren-shapiro>. Acesso em 24/05/2022.

tecnologia.

Franklin considera que o aval público e a ampla celebração das novas tecnologias reprodutivas representam um grau crescente do consenso sobre seu caráter desejável e sua legitimidade (2013: 66). Olhar a fertilização *in vitro* (FIV) ajuda a revelar como tecnologias de gênero e parentesco, entre outras, ativam a substância reprodutiva, e não o oposto. A FIV concretiza a reprodução em uma maneira tecnicamente elaborada, empregando manipulação tecnicamente capacitada (Franklin, 2013: 152). Segundo Thompson (2005: 5), tecnologias de reprodução assistida demandam tanto inovação social como tecnológica para dar sentido aos relacionamentos biológicos e sociais que essas técnicas forjam e negam.

A abordagem etnográfica de Thompson traz o enfoque em “fazer o parentesco”, em contraste com considerar um tipo particular e fixo de parente como fato natural ou cultural (Thompson, 2005: 146). Seu foco não está em como fazer bebês, mas em fazer pais e mães, motivado pelo interesse no que é necessário para tornar pais/mães: intervenções biomédicas, inovações legais e o trabalho de tirar a ambiguidade das categorias de parentesco relevantes (2005: 5). Ela descreve a tendência nos Estados Unidos em sua pesquisa de campo na década de 1990: o acesso às tecnologias reprodutivas assistidas, assim como para adoção, era governado não somente pelo desejo de uma suposta paciente de ter um filho, mas também nos julgamentos feitos por outros sobre se seria apropriado socialmente essa pessoa como mãe ou pai. É possível perceber questões semelhantes nas regulações que serão examinadas neste artigo.

A análise da evolução das resoluções do Conselho Federal de Medicina, desde a primeira em 1992 até 2021,² mostra como a regulação sobre as técnicas de reprodução assistida se transformou gradativamente a partir dos seus usos reprodutivos (práticas que envolvem material reprodutivo de outras pessoas que não o casal heterossexual infértil) e não reprodutivos (identificação de doenças genéticas e doação de embriões para pesquisa). Contudo, ela diz respeito também, ou principalmente, ao acesso às técnicas em resposta a processos de modernização social incluindo outras identidades sexuais e de gênero além das hegemônicas.

O presente artigo analisa a regulação das técnicas de reprodução assistida no Brasil, examinando a escassa regulamentação existente e comparando as sete resoluções do Conselho Federal de Medicina (CFM) emitidas em 1992, 2010, 2013, 2015, 2017, 2020 e 2021. O objetivo é explorar os temas do parentesco e do estatuto do embrião. Após acompanhar o desenvolvimento das técnicas médicas, a inovação está nas tecnologias jurídicas, locus onde houve ampliação das possibilidades de escolha (Fonseca, 2008): as resoluções do CFM respondem ao vazio legal referente à reprodução assistida no Brasil.³ Nesse sentido, é importante salientar que, exceto por um número reduzido de artigos do Código Civil referentes à filiação, na Lei de Biossegu-

2 | Em 20 de setembro de 2022, foi editada a Resolução CFM nº 2320/2022, meses após a submissão deste artigo. A mesma será brevemente mencionada quanto a sua alteração mais pertinente, não sendo possível analisá-la em detalhe.

3 | Esse vazio legislativo não é prerrogativa do Brasil. Nos Estados Unidos, diante da ausência de legislação federal, a American Society of Reproductive Medicine (ASRM) foi pioneira ao emitir orientações éticas e ainda hoje edita diretrizes no esforço de continuar a autorregular-se (Thompson, 2005).

rança (pesquisa com embriões humanos) e um provimento do Conselho Nacional de Justiça sobre a emissão de certidões de nascimento, a regulamentação está nas resoluções do Conselho Federal de Medicina, que não têm força de lei. A esse vazio legislativo corresponde um vazio analítico: nada se encontra nas Ciências Humanas e Sociais sobre as mudanças na regulamentação, além de artigos no campo de saber do Direito, alheios à análise da dimensão social e antropológica.

Para este estudo, emprega-se metodologia qualitativa em pesquisa documental. O trabalho de campo antropológico, neste caso, volta-se para os documentos, as resoluções do Conselho Federal de Medicina, como meios de acesso a controvérsias na sociedade brasileira que cercam as tecnologias reprodutivas na constituição do parentesco (Strathern, 1992, Fonseca, 2011). A pesquisa se espelha na abordagem de Giumbelli (2002) para análise de controvérsias a partir de pesquisa documental, como meios de conhecer valores conflitantes de uma sociedade. Assim ao examinar essas resoluções cujo foco inicial era a infertilidade, podemos enxergar através delas demandas da sociedade.

Para orientar a presente análise da regulação do parentesco com respeito à governança reprodutiva, recorro ao conceito de biopoder enunciado por Rabinow e Rose (2006), o qual deve conter alguns desses elementos: “Um ou mais discursos de verdade sobre o caráter ‘vital’ dos seres humanos, e um conjunto de autoridades consideradas competentes para falar aquela verdade”; “estratégias de intervenção sobre a existência coletiva em nome da vida e da morte”; “Modos de subjetivação, através dos quais os indivíduos são levados a atuar sobre si próprios, sob certas formas de autoridade, em relação a discursos de verdade” (2006: 29). As resoluções sob análise seriam discursos de verdade proferidos por uma autoridade competente: o Conselho Federal de Medicina. Nesse sentido, diante do vácuo legislativo – omissão do próprio Estado – um ator não estatal, o CFM, propõe modos de regular os profissionais e suas práticas. Entendo, segundo Fonseca, essas resoluções no quadro de “novas tecnologias legais”, impondo padrões em uma arena de moralidades em disputa (Vianna, *apud* Fonseca, 2011).

Os textos das resoluções do Conselho Federal de Medicina 1358/1992, 1957/2010, 2013/2013, 2121/2015, 2168/2017, 2283/2020 e 2294/2021 são comparados a partir da divisão das temáticas, do acréscimo de itens ao longo dos anos e das categorias principais utilizadas.

As novas tecnologias reprodutivas (tecnologias reprodutivas conceptivas, procriação medicamente assistida ou técnicas de reprodução assistida) são procedimentos biomédicos que substituem a relação sexual no ato da concepção. As técnicas surgem como resposta à ausência involuntária de filhos (Corrêa, 2001). Embora tenham sido idealizadas como solução para infertilidade de casais heterossexuais (cf. Corrêa 2001; Luna, 2007; Tamanini, 2004), seu uso se difundiu entre

pessoas cujas práticas sexuais não geram filhos por motivos não clínicos: mulheres sem companheiro, casais homossexuais masculinos e femininos. Na reprodução assistida, há manipulação de material reprodutivo (gametas: espermatozoide e óvulo, ou de embriões) fora do corpo para suscitar a gravidez. Em contraste com a inseminação que manipula apenas o sêmen injetado no útero, na FIV, os dois gametas são manipulados em laboratório: óvulos são extraídos por punção, coleta-se o sêmen e a fertilização é realizada fora do corpo feminino. A FIV demanda uma técnica auxiliar: a transferência embrionária, de inserção dos embriões no útero.

FIV é tecnologia que se desdobra e serve a diferentes conjuntos de propósitos (Franklin, 2013). As técnicas de criopreservação permitem conservar o material reprodutivo e deslocar o ato da concepção no tempo e no espaço quanto aos fornecedores de material germinativo, ao possibilitar o congelamento de gametas e embriões (Tamanini, 2004). Esses procedimentos facilitaram a obtenção do anonimato dos doadores e permitem a reprodução póstuma. Uma inovação mais recente, a oferta da técnica de vitrificação de oócitos é anunciada por clínicas como procedimento corrente,⁴ centrando o discurso da publicidade na ampliação do campo de possibilidades da mulher, como o investimento primeiro na carreira profissional (Grudzinski, 2007).⁵ Já o diagnóstico genético pré-implantação (PGD) visa avaliar a qualidade do embrião antes da transferência quando há suspeita de doenças genéticas ou cromossômicas, mas também pode ser empregado para seleção de sexo.

Entre os riscos da FIV, as resoluções do CFM mencionam as gestações múltiplas, decorrentes da transferência de vários embriões no mesmo ciclo a fim de maximizar as chances de gestação.⁶ As gestações múltiplas apresentam risco aumentado de morbidade e mortalidade, além de efeitos duradouros nos bebês nascidos (Thompson, 2005). O recurso médico seria a redução embrionária: o aborto seletivo de um ou mais embriões. Tal técnica não é permitida pelas resoluções do CFM, que se amparam na legislação brasileira sobre aborto. Outra questão ética diz respeito ao destino dos embriões excedentes, gerados em número maior do que é seguro transferir em um único ciclo: criopreservação, doação, uso em pesquisa, descarte (Luna, 2007). Esses questionamentos se relacionam ao uso instrumental do embrião (Franklin, 2013: 311).

As novas tecnologias reprodutivas separam elementos do processo biológico que eram contidos no corpo feminino: primeiramente propiciam a concepção sem a relação sexual, em segundo lugar, ao colocar fora do corpo feminino material reprodutivo, essas tecnologias permitem circular substâncias germinativas, transcendendo o par reprodutivo heterossexual. A manipulação externa de gametas e embriões cria figuras como doadores de sêmen, de óvulos, de embriões ou de serviços de gestação (gestante portadora) na configuração de parentesco (Strathern, 1992). Pode-se comparar com os processos de adoção ou diversos outros arranjos de pa-

4 | O congelamento de óvulos foi matéria de capa da Revista O Globo em 2009. Nesta são citadas mulheres que teriam usado a técnica e uma clínica que oferece o procedimento de vitrificação (cf. Monteiro, 2009).

5 | Atestando que o procedimento não é tão difundido na clínica médica, em busca na Plataforma Scielo sobre vitrificação de oócitos, encontrei 32 resultados, sendo 9 não relacionados a animais (botânica e cerâmica), 21 da área de veterinária e apenas os dois mais recentes da Ginecologia, porém um se referia a embriões e não a oócitos. O único caso era voltado à extração de óvulos diretamente do ovário para preservação de fertilidade em uma mulher com câncer. Nova busca foi realizada via Google: dos dez resultados iniciais, nove eram divulgação de clínicas de fertilização humana e apenas um de artigo científico argumentava pela eficácia da vitrificação em humanos, contudo com resultados inferiores à taxa obtida a fresco (Morishima et al, 2017).

6 | Segundo Thompson (2005), 5% dos bebês nascidos de tecnologias reprodutivas realizadas nos Estados Unidos são gestações múltiplas de trigêmeos ou mais.

rentesco que implicam procriação (cf. Héritier-Augé, 1985). Na linguagem do Direito (Leite, 1995), reprodução assistida homóloga envolve apenas o material germinativo do casal e seus órgãos reprodutores. A reprodução heteróloga envolve doadores de gametas, embriões ou cessão temporária do útero (gestação substituta popularmente conhecida como barriga de aluguel). Na doação de sêmen, reconhece-se o laço a partir da intenção de paternidade do companheiro da mulher inseminada, e não o vínculo biológico do genitor, fornecedor de material germinativo. Significados distintos são atribuídos a procedimentos clinicamente idênticos, mas contrastantes no tocante à intencionalidade dos sujeitos envolvidos, o que explicita o caráter socialmente construído desses laços de parentesco (Strathern, 1992). Uma mulher pode gestar o óvulo de outra: no caso de doação de óvulos (ou de embriões), ela manterá o bebê e será considerada a mãe, embora não tenha vínculo genético com a criança (possivelmente seu companheiro tenha). Se uma mulher gestar o óvulo ou embrião em favor de outra mulher ou par reprodutivo, ela será a gestante portadora e entregará a criança mesmo que seja a mãe genética (nos casos de inseminação artificial) ou apenas a mãe gestacional. No caso da gestante portadora, o companheiro de outra será o inseminador e pai da criança. A legislação no Brasil reconhece a maternidade pelo parto (Tamanini, 2004; Luna, 2007), ou seja, mãe é aquela que prova ter dado à luz e deixa a maternidade com uma declaração de nascido vivo, ou, quando fora do sistema hospitalar, deve arrolar testemunhas do nascimento. No caso da gestação substituta, existe a possibilidade de o serviço ser remunerado, caso da barriga de aluguel, ou implicar compensação. Poucos países permitem a gestação substituta comercial (Soderstrom-Anttila *et al.* 2016),⁷ mas mesmo em países restritos à gestação substituta altruísta admite-se alguma compensação para a proteção da saúde da gestante: seguro de saúde, viagens, consultas, tratamento médico (Stuvøy, 2018; Ragoné, 1994).

É necessário confrontar as tecnologias reprodutivas conceptivas com os modelos de parentesco vigentes. Segundo Strathern, a noção de parentesco “euroamericano” é um híbrido de natureza e cultura (1992). Esse aspecto híbrido é explícito no modelo que Schneider (1968) formulou para o parentesco americano (dos Estados Unidos), que serve aqui de referência para o sistema de parentesco ocidental. O parentesco seria composto de dois aspectos: laços de substância e o código de conduta. Na simbólica ocidental, representam-se os laços de substância pelo “sangue”, no modelo antigo, ou substância biogenética: a ordem da Natureza nas palavras de Schneider. O código de conduta refere o aspecto intencional do parentesco, a demonstração dos laços pelo comportamento, ou a ordem da Lei, segundo Schneider. Para Franklin, as tecnologias reprodutivas vão remodelar o relacionamento entre substância e código de conduta não apenas ao fazer a substância o objeto da conduta, mas ao fazer a conduta (pesquisa científica) a origem da substância. Além

7 | Israel, Georgia, Ucrânia, Rússia, Índia e o estado da Califórnia nos Estados Unidos permitem gestação substituta comercial, segundo Soderstrom-Anttila e colegas (2016).

dos novos parentescos estabelecidos pela disseminação da substância reprodutiva compartilhada, emerge como “fatos da vida” a relação biológica com a própria tecnologia através da fertilização *in vitro* e pesquisa com embriões (Franklin, 2013: 66). Estudos posteriores do próprio Schneider criticaram essa formulação do parentesco como grade genealógica (relações biológicas presumidas como verdadeiras) subjacente ao produto sociocultural chamado parentesco (Schneider *apud* Franklin, 2013: 170). Nesse sentido, Carsten, em vez de focar no que é ou não parentesco, pretende se afastar da dicotomia englobante do “biológico” e do “social” (2014). Já a análise das resoluções do CFM desenvolvida neste trabalho levanta a questão: é possível sair dessa dicotomia entre biológico e social quando ela estrutura as regulações?

As novas tecnologias reprodutivas permitem a circulação de substâncias germinativas de modo distinto do que ocorreria em uma relação sexual com intuito procriativo entre um par heterossexual. Tal circulação pode abranger outros indivíduos que não o par reprodutivo intencional no caso da doação de gametas, embriões e da gestação substituta (Luna, 2001; 2007, Thompson, 2005; Franklin, 2013). Essa circulação gera entes de parentesco inusitados e situações de mistura que remetem a lógica de pureza e perigo. Em estudo sobre a doação de óvulos e a gestação substituta nos EUA, Cussins (1998) propõe um modelo para análise das relações de parentesco considerando os vários estágios que podem ser ou não configurados em uma rede de parentesco. Um estágio é opaco (renomeado de relacional em Thompson, 2005) se contribui para o estabelecimento de laços de parentesco e para a constituição de pessoa, sendo configurado na teia de parentesco, e transparente (de custódia) se não é configurado (Thompson, 2005). Recursos biológicos, assim como fatores socioeconômicos (quem paga o tratamento), legais (donos dos embriões) e familiares (o parceiro de quem fornece o sêmen para a fecundação, quem planejou a criança e vai assumi-la) podem contribuir para essa rede de parentesco. Dimensões biológicas e sociais podem ser coordenadas de modo a tornar uma etapa relacional (opaca), isto é, contando na configuração de parentesco, ou de custódia (transparente), quando é ignorada. Tal é o caso do fornecimento de óvulo para a gravidez: uma etapa relacional (opaca) nos casos de gestação substituta (a fornecedora de óvulo será a mãe da criança e a gestante uma intermediária que gesta em seu favor), enquanto será uma etapa de custódia (transparente) no caso da doação anônima de óvulos, quando a mãe é aquela que gesta. Assim é necessário definir o que conta ou não para o estabelecimento do parentesco e em qual circunstância.⁸

8 | A pesquisadora Charis Cussins do estudo de 1998 passou a assinar Charis Thompson no livro de 2005. Eis as regras de parentesco alterando sobrenomes!

O VAZIO LEGAL E AS REGULAÇÕES JURÍDICAS

No vazio legal referente às tecnologias reprodutivas no Brasil, sua breve

menção no Código Civil de 2002, as resoluções do CFM pretendem regular e colocar limites. Outra legislação que intersecta com as resoluções do CFM no tocante à governança reprodutiva é a Nova Lei de Biossegurança (Lei 11.105/2005) apenas no tocante à manipulação de embriões humanos, autorizando a obtenção de células tronco de embriões descartados por serem inviáveis ou criopreservados por três anos no momento da aprovação da lei, com o fim de pesquisa ou terapia, além de proibir a engenharia genética em embriões. As resoluções são fonte de jurisprudência na Justiça brasileira. O primeiro bebê gerado por fertilização *in vitro* no Brasil nasceu em 1984. Apenas em 1992, o CFM emitiu sua primeira resolução sobre o tema. Em 2010, a segunda resolução foi elaborada em cima do texto da primeira e assim ocorreu sucessivamente com as demais.

A reprodução medicamente assistida é contemplada no Código Civil Brasileiro de 2002 apenas no tocante à filiação. O artigo 1.597 do Código Civil trata da presunção dos filhos nascidos no casamento. Os incisos III, IV e V regulamentam os casos:

Art. 1.597. Presumem-se concebidos na constância do casamento os filhos:

III - havidos por fecundação artificial homóloga, mesmo que falecido o marido;

IV - havidos, a qualquer tempo, quando se tratar de embriões excedentários, decorrentes de concepção artificial homóloga;

V - havidos por inseminação artificial heteróloga, desde que tenha prévia autorização do marido. (Brasil, 2002).

O Código Civil presume como concebidos na constância do casamento os filhos nascidos de reprodução assistida com uso apenas dos materiais reprodutivos do casal (reprodução homóloga), mesmo na morte do marido (ponto que abriu a oportunidade de reprodução póstuma), e a partir do uso de embriões excedentes formados com os gametas do casal e na inseminação artificial com doação, desde que haja consentimento prévio do marido. Os autores do Código Civil não distinguiram inseminação artificial da fertilização *in vitro*, tomando-a como sinônimo de reprodução assistida. Assim, o Código Civil presume a filiação quando a técnica substitui a relação sexual (caso da fecundação artificial homóloga no inciso III), presume a filiação de embriões excedentes gerados com gametas do casal mesmo fora do período da relação matrimonial (concebidos a qualquer tempo no inciso IV); admite a doação, isto é, a entrada de substância germinativa externa ao casal, apenas com o consentimento prévio no inciso V. A intencionalidade na doação de gametas

para gerar laços de filiação é reconhecida em termos comparáveis ao que ocorre na adoção, quando o código de conduta (a dimensão da Lei) se superpõe aos laços de substância biogenética.

O Código Civil integra as leis que se aplicam a todos de um país, sendo uma norma geral de conduta. Já as resoluções do Conselho Federal de Medicina regulamentam a ética da prática médica e não têm caráter de lei. Trata-se de uma “norma imperativa”, como analisa Rodrigo Pereira (1991), oponível a toda uma categoria profissional no Brasil e dotado de “força coercitiva e de sanção”:⁹

Não sendo o código (resolução) Lei no sentido estrito, ele tem um aspecto que poderíamos denominar de dinâmico, ou seja, de acordo com a evolução das idéias e da própria profissão, alguns artigos podem ser revistos, transformados ou reeditados. (Pereira, 1991: 33).

Tal observação é apropriada se julgamos a dinâmica de aprovação de resoluções sobre reprodução assistida no CFM. As resoluções do Conselho regulamentam o uso das novas tecnologias reprodutivas de modo mais abrangente que o Código Civil. Após 18 anos de vigência, a Resolução CFM nº 1.358/92¹⁰ recebeu modificações e foi substituída na íntegra pela Resolução CFM nº 1.957/10.¹¹ Esta, por sua vez, foi revogada após dois anos e quatro meses pela Resolução CFM 2.013/2013.¹² Em seguida, em maio de 2015, foi publicada a resolução CFM 2.121/2015¹³ que revogou a anterior. A resolução seguinte foi publicada em novembro de 2017: Resolução CFM 2.168/2017¹⁴, e a Resolução 2.283/2020¹⁵ em 1/10/2020. A Resolução 2.294/2021 foi publicada em 27/05/2021.¹⁶ A presente exposição abordará o que está presente nas sete resoluções e apontar as diferenças.

A ementa das resoluções de 1992, de 2010, 2013, 2015, 2017 e 2021 discorre sobre “normas éticas para a utilização de técnicas de reprodução assistida” e sua finalidade de “dispositivo deontológico a ser seguido pelos médicos”, ou seja, colocar as balizas para a prática e ética médicas no Brasil.

O texto das cinco primeiras resoluções começa com cinco “considerando”, dos quais dois são idênticos: “a importância da infertilidade humana como um problema de saúde, com implicações médicas e psicológicas, e a legitimidade do anseio de superá-la”; “a necessidade de harmonizar o uso dessas técnicas com os princípios da ética médica”. O segundo “considerando” traz diferenças sutis e significativas ao longo dos anos: na redação de 1992, o “avanço do conhecimento científico já permite solucionar vários dos casos de *infertilidade* humana” (grifo meu). O termo “infertilidade” é substituído em 2010 por “problemas de reprodução”, um texto mantido nas resoluções seguintes (de 2013, de 2015 e 2017). Assim o avanço do conhecimento científico não se restringe a solucionar a infertilidade, mas casos de problemas de

9 | Uma análise sobre o ordenamento jurídico que distingue a especificidade dos códigos profissionais está em Pereira (1991) que aborda o Código de Ética Profissional dos Psicólogos.

10 | Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/1992/1358>. Acesso em 25/05/2022.

11 | Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2010/1957>. Acesso em 25/05/2022.

12 | Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2013/2013>. Acesso em 25/05/2022.

13 | Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2015/2121>. Acesso em 25/05/2022.

14 | Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2017/2168>. Acesso em 25/05/2022.

15 | Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2020/2283>. Acesso em 25/05/2022.

16 | Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/arquivos/resolucoes/BR/2021/2294_2021.pdf. Acesso em 25/02/2022.

reprodução humana que nem sempre seriam decorrências de problemas clínicos de infertilidade. A resolução 2.294/2021 radicalizou ao abreviar o segundo considerando: “auxiliar nos processos de procriação”, o que afasta cada vez mais a conotação de problema ou doença, enfatizando a escolha.

Esse aspecto foi abordado na menção ao uso de novas tecnologias reprodutivas no início deste artigo. A mudança referida é a principal em todo o texto da resolução de 2010, mas nem sempre é levada às últimas consequências. Há a substituição do considerando “que as técnicas de reprodução assistida têm possibilitado a procriação em diversas circunstâncias, o que não era possível pelos procedimentos tradicionais” presente nas resoluções de 1992 e 2010, em 2013 por “considerando que o pleno do Supremo Tribunal Federal, na sessão de julgamento de 5.5.2011, reconheceu e qualificou como entidade familiar a união estável homoafetiva (ADI 4.277 e ADPF 132)”.¹⁷ Trata-se de uma diferença fundamental quanto às resoluções anteriores, de modo que o CFM, amparado pela decisão da corte mais alta do país, leva às últimas consequências o que a resolução de 2010 apenas sugeria, garantindo o acesso aos casais homoafetivos. Isso resolverá várias pendências deixadas pela resolução anterior. Esse ponto permanece nas resoluções de 2015 e 2017. A resolução CFM 1.068/2017 introduz dois novos considerandos:

CONSIDERANDO o aumento das taxas de sobrevivência e cura após os tratamentos das neoplasias malignas, possibilitando às pessoas acometidas um planejamento reprodutivo antes de intervenção com risco de levar à infertilidade;

CONSIDERANDO que as mulheres estão postergando a maternidade e que existe diminuição da probabilidade de engravidarem com o avanço da idade; (Resolução CFM 1.068/2017)

A preocupação passa a ser com a idade, tanto em termos das transformações sociais que fazem a mulher postergar a maternidade,¹⁸ como com o aumento de incidência de neoplasias com aumento da expectativa de vida no Brasil.

A resolução 2283/2020 apresenta dois considerandos diferentes:

CONSIDERANDO a necessária observância do princípio da isonomia, insculpido na Constituição Federal (art. 5º, caput);

CONSIDERANDO a autonomia profissional do médico, nos termos do inciso VII do Capítulo I, “Princípios fundamentais”, do Código de Ética Médica (Resolução CFM nº 2.217/2018);

17 | Para uma análise da moralidade que norteou o julgamento, veja Coitinho Filho e Rinaldi (2018).

18 | Uma das dimensões do processo de postergação da maternidade é a profissionalização das mulheres (Viana et al, 2018). Sobre essa dinâmica na população da América Latina, ver (Cabella e Pardo, 2016).

O princípio da isonomia vai fundamentar a inclusão de um novo grupo de pacientes nas técnicas, já o último considerando refere-se a excluir a expressão “objeção de consciência” do item 2, inciso II por considerar que tal aspecto já seria contemplado no código de ética médica.

O caráter inclusivo exposto nos “considerandos” está presente no item 1 da seção I “Princípios gerais” alterado ao longo dos anos:

1 - As técnicas de Reprodução Assistida (RA) têm o papel de auxiliar na resolução dos problemas de *infertilidade* humana, facilitando o processo de procriação quando outras terapêuticas tenham sido ineficazes ou ineficientes para a solução *da situação atual de infertilidade*. (Resolução CFM nº 1.358/92, item 1 da seção I princípios gerais). [grifos meus]

1 - As técnicas de reprodução assistida (RA) têm o papel de auxiliar na resolução dos problemas de *reprodução* humana, facilitando o processo de procriação quando outras terapêuticas tenham se revelado ineficazes ou consideradas inapropriadas. (Resolução CFM nº 1.957/10, item 1 da seção I princípios gerais) [grifos meus]

1 - As técnicas de reprodução assistida (RA) têm o papel de auxiliar a resolução dos problemas de reprodução humana, *facilitando o processo de procriação*. (Resolução CFM nº 2.013/13, item 1 da seção I princípios gerais)

Nesse item dos princípios gerais na resolução de 2010, a infertilidade dá lugar aos problemas de reprodução humana. A resolução de 2013 é mais sucinta e não cita terapêuticas, apenas a resolução de problemas, o que sugere que os últimos não seriam clínicos. Isso é mantido na resolução de 2015 e de 2017. Na resolução de 2021, adota-se a formulação resumida: o “papel de auxiliar no processo de procriação”.

Exceto pela diferença no tocante à infertilidade e à reprodução no item 1, os itens 3, 4, 5 e 7 da seção I Princípios gerais, são coincidentes nas três primeiras resoluções e abordam os seguintes temas, apresentados aqui de forma sintética: 3. Consentimento informado para pacientes e doadores; 4. Proíbe seleção de sexo do embrião exceto por razões de saúde do mesmo;¹⁹ 5. Proíbe fecundação de oócitos a não ser para procriação;²⁰ 7. Proíbe redução embrionária.²¹ O item 6 da resolução de 2010, mantido em 2013, traz uma importante diferença: limita o número de oócitos ou embriões transferidos e conforme a idade da mulher (Resolução CFM nº 1.957/10), especificando o número de embriões de acordo com intervalos de idade, com o número máximo de 4 nas mulheres mais velhas, enquanto a versão anterior apenas estabelecia o limite máximo de 4 para evitar a multiparidade (Resolução CFM nº 1.358/92, item 6, seção I princípios gerais). A esse respeito, a resolução de

19 | A proibição da seleção de sexo do embrião a não ser por razões de saúde, isto é, evitar o desenvolvimento de doenças genéticas relacionadas ao sexo, é um dos exemplos do limite, na regulação brasileira, à escolha na constituição do parentesco, o que visa a manter a técnica próxima do que acontece na natureza (Salem, 1995).

20 | Regra conforme a Nova Lei de Biossegurança de 2005, que proíbe a fabricação de embriões humanos sem a finalidade de reprodução, permitindo apenas o uso dos excedentes para produção de células-tronco.

21 | Os excludentes de punibilidade na legislação sobre aborto no Brasil não preveem essa opção.

2021, além de mudar o número conforme a idade (dois embriões para mulheres até 37 anos, e três embriões para acima de 37), permite apenas a transferência de até dois embriões que tenham passado por diagnóstico genético. Já o item 2 que aborda o uso da reprodução assistida desde com a condição de probabilidade efetiva de sucesso sem risco à saúde, presente na resolução de 1992 e mantido em 2010, sofre importante alteração em 2013, quando se estabelece 50 anos como “idade máxima das candidatas à gestação de RA”. O limite no número de embriões transferidos pretende lidar com o decréscimo de fertilidade decorrente do aumento da idade da mulher, e evitar nascimentos múltiplos nas mais jovens. O aumento da incidência de gemelaridade é constatado nessas técnicas (Thompson, 2005). Por outro lado, a idade máxima de 50 anos para as candidatas sugere dois aspectos: a preocupação com o aumento de riscos à saúde, mas também a intenção que a reprodução medicalizada imite os limites entendidos como naturais (cf. Salem 1995).

A resolução de 2015 tem um princípio geral a mais, trazendo uma novidade a esse respeito: uma ponderação que permite exceções à idade limite de 50 anos:

3 - As exceções ao limite de 50 anos para participação do procedimento serão determinadas, com fundamentos técnicos e científicos, pelo médico responsável e após esclarecimento quanto aos riscos envolvidos (Resolução CFM 2.121/2015 item 3 da seção I princípios gerais

Essa decisão permite flexibilidade quanto ao limite etário, exigindo fundamentos científicos pelo médico responsável, além do esclarecimento de riscos.

A partir de 2017, introduz-se novo princípio: “As técnicas de RA podem ser utilizadas na preservação social e/ou oncológica de gametas, embriões e tecidos germinativos” (Resolução CFM 2.168/2017 item 2 da seção I princípios gerais). As técnicas transcendem a reprodução e permitem melhor planejamento reprodutivo: a preservação social diria respeito à idade de pessoas saudáveis que adiam a reprodução (observado na exposição de motivos da resolução), e a outra razão é de saúde: preservar do câncer. Em 2021, houve um acréscimo esclarecedor ao referido princípio: “por razões médicas e não médicas” (Resolução CFM 2.294/2021 item 2 da seção I princípios gerais). Isso frisa a possibilidade de escolha que transcende a medicina.

O caráter inclusivo surge no item 1 da seção II “Pacientes das técnicas de RA” (reprodução assistida) na resolução de 2010, e é mantido em 2013:

1 - Toda *mulher, capaz* nos termos da lei, que tenha solicitado e cuja *indicação* não se afaste dos limites desta Resolução, pode ser receptora das técnicas de RA, desde que tenha concordado de maneira livre e consciente em documento de consentimento informado.

2 - Estando casada ou em união estável, será necessária a *aprovação* do *cônjuge* ou do *companheir*

ro, após processo semelhante de *consentimento informado*. (Resolução CFM nº 1.358/92, itens 1 e 2 da seção II “Pacientes das técnicas de RA”) [grifos meus]

1 - Todas as *peessoas capazes*, que tenham solicitado o procedimento e cuja *indicação* não se afaste dos limites desta resolução, podem ser receptoras das técnicas de RA desde que os participantes estejam de inteiro acordo e devidamente esclarecidos sobre o mesmo, de acordo com a legislação vigente. (Resolução CFM nº 1.957/10, item 1 da seção II “Pacientes das técnicas de RA”)

A resolução de 1992 centra-se na situação da mulher que pode ter ou não um companheiro como paciente das técnicas de reprodução assistida. A resolução 1.957/10 abrange todas as pessoas capazes, e nesse sentido, aponta na seção referente aos pacientes de reprodução assistida de forma mais explícita uma meta de transcender as divisões decorrentes do dimorfismo sexual e da orientação sexual com respeito ao acesso às técnicas.²² Esse caráter inclusivo não se adequará a todos os itens, contudo. Quando publicada a resolução, a cobertura de imprensa televisiva e da mídia impressa em janeiro de 2011 ressaltou que autorizava “casais gays” a ter acesso a fertilização,²³ embora o texto da resolução fosse sutil a esse respeito. Como efeito, na época isso espelhou o aumento de sensibilidade no tocante às demandas de acesso à reprodução assistida como opção para casais homoparentais terem filhos, conforme atestam diversas pesquisas (Uziel, 2009; Fonseca, 2008; Tarnovski, 2013). Essa alteração antecedeu a decisão pelo STF acerca da união homoafetiva (Coitinho Filho e Rinaldi, 2018). Já a resolução 2.013/13 é explícita quanto ao acesso.

2 - É permitido o uso das técnicas de RA para relacionamentos homoafetivos e pessoas solteiras, respeitado o direito da objeção de consciência do médico. (Resolução CFM 2.013/13, item 2 da seção II “Pacientes das técnicas de RA”).

No tocante ao acesso, a resolução 2283/2020, a mais breve de todas, contendo apenas essa alteração, faz um acréscimo no espírito da inclusão:

2. É permitido o uso das técnicas de RA para heterossexuais, homoafetivos e *transgêneros*. (Resolução CFM nº 2.283/2020, item 2 da seção II “Pacientes das técnicas de RA”).

Isso revela o propósito inclusivo da resolução ao explicitar que transgêneros também podem ter acesso, além de eliminar a ressalva sobre o direito de objeção

22 | Hérítier-Augé (1985) levanta várias comparações entre as novas tecnologias reprodutivas e os arranjos de parentesco, a partir de dados etnográficos coletados em povos que não integram a simbólica de parentesco ocidental.

23 | Cf. os títulos: “Casais gays vão ter acesso a fertilização em laboratório” (Folha de S Paulo, 6 jan. 2011 p.1) e “Conselho de Medicina autoriza casais homossexuais e utilizarem fertilização” (Éboli, 2011, p. 13).

de consciência do médico.²⁴

A seção II “Pacientes das técnicas de RA” traz uma importante alteração em 2015.

3 - É permitida a gestação compartilhada em união homoafetiva feminina em que não exista infertilidade. (Resolução CFM nº 2.121/15, item 3 da seção II “Pacientes das técnicas de RA”)

Essa alteração explicita o acesso para união, que não fica mais sujeito à interpretação, caso da resolução de 2010. A resolução de 2017 vai definir o que é gestação compartilhada: “Considera-se gestação compartilhada a situação em que o embrião obtido a partir da fecundação do(s) oócito(s) de uma mulher é transferido para o útero de sua parceira”. Na resolução de 2021, elimina-se a referência à infertilidade. Um casal de mulheres pode ter a maternidade compartilhada, isto é, uma gestar o óvulo fecundado da outra, por razões afetivas de escolha, sem indicação médica. Esse é um dos pontos em que mostra a ênfase das resoluções mais atuais na dimensão de escolha do parentesco e dos direitos relativos à população LGBT.

Em trabalho de campo realizado em 2002 (Luna, 2007), uma médica relatou ter negado o pedido de um casal de mulheres, por falta de amparo na Resolução 1058/92, embora não se opusesse se fosse demanda por um homem homossexual que apresentasse uma amiga para ser sua parceira na reprodução. Turte-Cavadinha (2013), em trabalho de campo anterior à aprovação da Resolução CFM, de 2013, já menciona o interesse de casais de lésbicas pelo uso da técnica ROPA (recepção de óvulos da parceira) que permite essa gestação com a participação de ambas e sem pai legal, o que daria segurança ao casal. Em entrevistas, casais de lésbicas verbalizam o interesse pela técnica ROPA “como promotora de um ideal de filho gerado biologicamente pelas duas mães, assim como acontece em uma reprodução sexuada com casais heterossexuais” (Vitule *et al*, 2015: 1176), e se registram alguns casais que fizeram uso da técnica antes da resolução de 2013 a autorizar. Assim, a formulação das regras do CFM segue a mudança nas práticas das clínicas de fertilidade que ofertam o serviço. A dimensão jurídica desse laço se explicita no relato de Fonseca (2008) sobre o reconhecimento desse tipo de coparentalidade em 2003 por uma vara de família no estado de New Jersey (Estados Unidos), de modo a constarem os nomes de ambas as mães na certidão de nascimento. Essa aceitação é objeto de controvérsia quando se contrasta com a realidade da França, um país avançado na pauta de costumes, que proibia até recentemente o acesso às tecnologias reprodutivas a casais de mesmo sexo (Amorim, 2019), posição divergente de outros países na Europa. Contudo a nova lei de bioética aprovada na França em 2021 facultou o projeto parental de casais formados por homem e mulher, por duas mulheres e por

24 | O direito de objeção de consciência tem sido incentivado por setores religiosos conservadores para envolver sua militância em uma “cidadania religiosa” contrária aos direitos sexuais e reprodutivos (Vaggione, 2017)

mulheres solteiras (Barry et al., 2022).²⁵

A seção “III – Referente às clínicas, centros ou serviços que aplicam técnicas de RA” mantém o mesmo texto desde 1992 e estabelece a necessidade de: controle do material; a obrigação de manter registro permanente das gestações; e um registro permanente das provas diagnósticas. A resolução de 2013 acrescenta um importante item: “4 - Os registros deverão estar disponíveis para fiscalização dos Conselhos Regionais de Medicina”, mantido nas resoluções de 2015, 2017 e 2021. Tal item implica o aumento do controle dos centros que oferecem os serviços, um exemplo da governança reprodutiva que afeta os centros de reprodução humana.

A seção IV aborda a “doação de gametas ou embriões” e tem redação idêntica nas resoluções de 1992 e 2010, com dois acréscimos em 2013. Proíbe-se caráter lucrativo ou comercial da doação no item 1. Nos itens 2 e 3, é estabelecido o sigilo de identidade entre doadores e receptores, e se restringe o acesso a informações somente por motivo médico e para médicos, com o resguardo da identidade do doador. O item 4 estabelece a obrigação das clínicas e serviços de reprodução assistida manterem um registro de dados clínicos e características fenotípicas. O item 5 propõe um limite de nascimentos de crianças de sexo diferente por um mesmo doador em região de um milhão de habitantes.²⁶ O item 6 atribui à unidade médica a responsabilidade pela escolha dos doadores que deve garantir semelhança fenotípica, imunológica e compatibilidade entre doadores e receptores. Por fim, o último item de número 7 proíbe membro da equipe médica de participar como doador de programas de reprodução assistida. Alguns itens dessa seção IV foram estabelecidos desde 1992 sem alterações, o que mostra o seu valor consolidado: a proibição do caráter comercial dessas transações de material reprodutivo;²⁷ o sigilo de identidade de doadores e de receptores (que recebeu uma ressalva na resolução de 2021);²⁸ o limite de nascimentos por doador em dada região, artifício para prevenir que relações incestuosas involuntárias entre pessoas nascidas das doações. O registro de dados clínicos de doadores concretiza a medicalização da herança genética, por extensão, medicalização do parentesco (Finkler, 2000). A demanda de semelhança fenotípica remete a práticas tão antigas como o segredo da adoção, propiciado pela semelhança e agora repetido nas dinâmicas da reprodução assistida (Costa, 2004). Para além do segredo da doação, essa exigência de semelhança fenotípica e imunológica e de compatibilidade, ou esse esforço para compatibilizar as características físicas representa a manipulação social das origens genéticas, nas palavras de Salem (1995). Nesse sentido, a semelhança fenotípica substitui simbolicamente a transmissão de genes Costa (2004).

Na resolução de 2013, a seção IV tem nove itens: o novo item 3 estabelece a idade máxima para a doação de gametas, de 35 anos para a mulher e de 50 para o homem. Um último item permite a doação compartilhada de óvulos, quando a doadora e

25 | Outras alterações introduzidas foram a possibilidade de acesso por parte de pessoas adultas nascidas de reprodução assistida à identidade do doador; possibilidade de criopreservação autóloga de gametas sem justificativa médica (Barry et al, 2022).

26 | Segundo pesquisa realizada por Machin (2022), que avaliou o mercado de células sexuais no Brasil, em função de vazios legais e da ausência de legislação específica, o que cria muitas ambiguidades, além das forças do mercado médico, tensionando as regras altruístas, o controle geral das clínicas não é possível, inexistindo condições de fiscalizar o cumprimento desse limite.

27 | Resumindo, a resistência à comercialização corresponde à tentativa de manter o mercado separado de filhos e família (Stuvøy, 2018).

28 | O ponto permanece, mas com ressalva, porque a resolução de 2021 abriu como exceção a possibilidade de parentes doadores de gametas. O anonimato de doadores de gametas e de embriões, regra que permanecera inalterada desde a primeira resolução do CFM 1358/92 até a resolução de 2021, era demandado na Alemanha e na Noruega, mas não nos Estados Unidos, e na Inglaterra (nesta apenas no caso de autoinseminação), segundo quadro comparativo elaborado por Allebrandt (2007). Isso mostra como a dimensão da escolha e do conhecimento é diferentemente articulada pelas legislações e regulamentações de países distintos. Trabalho mais recente de Rosana Machin mostra tendência a abolir o anonimato do doador, considerando os direitos da criança concebida mediante reprodução medicamente assistida (2016).

a receptora (ambas sofrendo de problemas para se reproduzir) compartilham do material biológico e dos custos financeiros, dando preferência à doadora sobre o material produzido. A resolução de 2015 mantém idêntico o texto dessa seção exceto pelo item 9 em que restringe a doação de gametas aos masculinos e à doação compartilhada de óvulos. A resolução de 2017 tem uma alteração no item 9 e permite novamente a “doação voluntária de gametas”. O último item regulamenta a doação compartilhada de óvulos, uma prática corrente nas clínicas registrada em relatos de campo (Luna, 2007), usada para contornar dificuldades de acesso ao tratamento por conta do preço da assistência clínica e de laboratório, enquanto outras necessitariam de ovodoação e teriam condições financeiras de subsidiar o tratamento da parceira doadora (Correa e Loyola, 2015). A resolução de 2021 representa importante ruptura do princípio do anonimato na doação de gametas (Salem, 1995), ao permitir doação entre parentes até quarto grau (pais/filhos, avós/irmãos, tios/sobrinhos, primos). Estabelece o limite de idade para doação de gametas: 37 (mulheres) e 45 (homens), exceto quando o material estiver congelado, e o dever de esclarecer receptores sobre riscos para a prole. A segunda ruptura diz respeito à escolha do doador, antes concentrada em mãos médicas buscando semelhança, agora facultada a escolha pelo usuário em bancos de gametas ou de embriões. Por fim, garante que embriões transferidos sejam de uma única procedência.

A seção seguinte “V. Criopreservação de gametas e embriões” aborda o congelamento de material germinativo por serviços de reprodução assistida, definindo no item 1 os elementos que podem ser criopreservados: espermatozoides, óvulos e embriões, e no item 3 que os cônjuges devem expressar por escrito o destino dos embriões em caso de divórcio, doenças graves ou morte, ou de haver desejo de doação. O item 2 aponta uma diferença importante quanto à Resolução 1.358/92, que proibia o descarte de embriões excedentes, e previa a definição pelo paciente de quantos seriam transferidos frescos e quantos deveriam ser criopreservados. A resolução 1.597/10 prevê a criopreservação apenas dos excedentes viáveis, o que permanece na resolução de 2013. A resolução de 2013, contudo, apresenta uma alteração significativa: a possibilidade de descartar embriões congelados há cinco anos ou mais, por vontade do paciente. Faz-se referência à possibilidade de doação de embriões congelados para pesquisa com células-tronco. A esse respeito, identifica-se, na resolução de 2015, uma diferença sutil, informando no item 4 que “A utilização dos embriões em pesquisas de células-tronco não é obrigatória, conforme previsto na Lei de Biossegurança”. A ênfase nessas duas resoluções é o descarte dos embriões por vontade do “paciente”, e não apenas para doar para pesquisa.

A resolução 2168/2017 traz importantes alterações na seção V.

4. Os embriões criopreservados com três anos ou mais poderão ser descartados se esta for a

vontade expressa dos pacientes.

5. Os embriões criopreservados e abandonados por três anos ou mais poderão ser descartados.

Parágrafo único: Embrião abandonado é aquele em que os responsáveis descumpriram o contrato pré-estabelecido e não foram localizados pela clínica. (Resolução CFM nº 2.168/17, itens 3 e 4 da seção V – “Criopreservação de gametas ou embriões”)

É retirado o trecho referente à doação para pesquisa com células-tronco, posto que tal destino era restrito aos embriões já criopreservados na época da aprovação da Nova Lei de Biossegurança. Ainda em consonância com essa lei, reduz-se o prazo para criopreservação de embriões de 5 para 3 anos, e surge a expressão “embrião abandonado”, autorizando o descarte pela clínica, quando responsáveis omissos sobre o destino dos embriões não são localizados.²⁹ Já a resolução de 2021 faz virada pró-vida ao limitar a oito o número de embriões gerados e ressaltar a incerteza sobre sua viabilidade, além de demandar autorização judicial para o descarte por vontade dos pais ou “abandono” (itens 4 e 5). Ambos são condicionantes que endurecem as regras para dificultar o descarte.

2. O número total de embriões gerados em laboratório não poderá exceder a 8 (oito). Será comunicado aos pacientes para que decidam quantos embriões serão transferidos a fresco, conforme determina esta Resolução. Os excedentes viáveis serão criopreservados. Como não há previsão de embriões viáveis ou quanto a sua qualidade, a decisão deverá ser tomada posteriormente a essa etapa.

4. Os embriões criopreservados com três anos ou mais poderão ser descartados se essa for a vontade expressa dos pacientes, mediante autorização judicial.

5. Os embriões criopreservados e abandonados por três anos ou mais poderão ser descartados, mediante autorização judicial. (Resolução CFM nº 2.294/2021, itens 2, 4 e 5 da seção V – “Criopreservação de gametas ou embriões”).

Embora não seja possível analisar a Resolução CFM 2.320/2022 aqui, as alterações mais importantes para o argumento deste artigo dizem respeito ao embrião. Foi retirado o limite do número máximo de embriões gerados, ponto que fora duramente criticado por dificultar as chances no tratamento de pessoas com problemas

29 | Allebrandt (2018) mostra em etnografia como uma clínica de reprodução assistida busca os pacientes “genitores” dos embriões para evitar acúmulo dos criopreservados.

de fertilidade. Se isso parece atenuar a virada pró-vida, a exclusão dos itens 4 e 5 da seção V - Criopreservação de gametas ou embriões atesta cabalmente esse posicionamento: não se prevê mais o descarte de embriões viáveis.³⁰ A única menção a descarte ou uso para pesquisa se refere a embriões diagnosticados com doenças genéticas (conforme seção VI – Diagnóstico genético pré-implantacional de embriões).

As regulamentações em torno do embrião extracorporal ora o despersonalizam e reduzem a reverência ao ente, ora o representam como pessoa, caso da figura dos embriões “abandonados”. Franklin (2013: 311) alerta para o uso instrumental do embrião extracorporal, enquanto Thompson discute o “conto do embrião”, revelador dos sentidos maiores assumidos por embriões fora do corpo, levantando as tensões entre sagrado e profano (2005: 247). No âmbito das tecnologias reprodutivas, embriões são tratados como “protopessoas” (Ibidem: 250) e podem ser considerados sagrados se mantiverem o valor intrínseco de promessa: o potencial para desenvolvimento (Ibidem: 259). Na resolução de 2021, a autorização judicial é exigência que dificulta o descarte, preservando a vida embrionária. Esse ponto confirma o embate de sagrado e profano comentado por Thompson, ilustrado na acusação de setores pró-vida que igualam a destruição de embriões a genocídio. Assim os mesmos embriões podem ser objeto de campanhas para adoção e estão no centro de batalhas regulatórias sobre seu uso ou descarte (Ibidem: 262-65). Essas batalhas se evidenciam na resolução vigente (2.320/2022) em que se consolida uma virada pró-vida impedindo o descarte de embriões de laboratório viáveis, o que acompanha o movimento antiaborto no Brasil e é proposto em projetos como o Estatuto do Nascituro (Luna, 2019).

A seção VI aborda o diagnóstico e tratamento de embriões. As regras rígidas estabelecidas na resolução de 1992 permaneceram na resolução 1.957/10. Segundo o item 1, a intervenção deve visar avaliar a viabilidade do embrião ou o diagnóstico de doenças, e demanda o consentimento informado do casal. O item 2 restringe a intervenção com fim terapêutico para tratar doenças e exige o consentimento informado do casal. O item 3 define em 14 dias o tempo máximo de desenvolvimento *in vitro*. A resolução 2.013/13 tem a redação menos taxativa: não exige o consentimento informado do casal e reduz a reverência ao embrião. A redação da resolução 1.057/10 diz que esse tipo de intervenção com fins diagnósticos “não poderá ter outra finalidade” que não avaliar a viabilidade do embrião (no item 1) ou com fins terapêuticos (no item 2) “não terá outra finalidade que não a de tratar uma doença ou impedir sua transmissão, com garantias reais de sucesso”.

A reverência ao embrião se reduz na Resolução CFM 2.013/13 que inclui no item 2 a possibilidade de seleção de embriões compatíveis com algum filho do casal afetado por doença cujo tratamento seja o transplante de células-tronco ou de órgãos, revogando o item que permitia o uso do diagnóstico genético apenas

30 | Conforme resumido nas notícias do portal CFM, as alterações principais da resolução de 2022 são “Os novos critérios promovem a revisão do número de embriões gerados em laboratório, esclarece a idade mínima para doação de gametas e abre possibilidade para que mulheres sem parentesco com o casal possam ceder o útero para gestação”. Nota publicada em 20/09/2022 às 14h17. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/noticias/cfm-publica-atualizacao-das-regras-para-reproducao-assistida-no-brasil/>

para tratar o próprio embrião e colocando a possibilidade de seu emprego para a geração de irmãos doadores, ponto já visto em diversos casos (Luna, 2004; Franklin, 2013). Nesse sentido, a nova resolução deixa de tratar o embrião extracorporal como um sujeito que é um fim em si mesmo, o agente moral no sentido kantiano que se autodetermina (Fagot-Largeault, 2004), e permite sua geração com o propósito de servir de instrumento para outra coisa, ponto denunciado pelos movimentos pró-vida, especialmente a bioética personalista do magistério católico (Luna, 2010).

A Resolução CFM 2121 de 2015, altera significativamente o item 1, acrescentando que, nos casos de “alterações genéticas causadoras de doenças”, os embriões podem “ser doados para pesquisa ou descartados”. A reverência ao embrião se reduz ao longo dos anos, assim como aumenta a possibilidade de sua manipulação. Enquanto a resolução de 2013 prevê a seleção de embriões compatíveis para doença “que tenha como modalidade de tratamento efetivo o transplante de células-tronco ou de órgãos”, no item 2 da seção VI, a resolução de 2015 limita ao “transplante de células-tronco, de acordo com a legislação vigente”. Nesse caso, a mudança parece acompanhar não apenas as normas éticas, mas também a efetivação técnica e clínica dessas tentativas de terapia. A resolução 2.294/2021 limita a informação do sexo dos embriões para casos de doenças ligadas ao sexo e a alterações nos cromossomos sexuais.

Da resolução 1.358/92 para a 1.957/10, também permanece inalterada a seção VII- Sobre a gestação de substituição (doação temporária de útero). O texto estabelece como condição para tal procedimento a existência de problema médico que impeça ou contraindique a gestação na doadora genética. O item 1 limita quem poderá ceder o útero: 1. Doadoras temporárias devem pertencer à família da doadora genética em parentesco até segundo grau, sendo outros casos sujeitos à autorização do CRM. O item 2 proíbe o caráter lucrativo ou comercial da cessão temporária de útero. É importante ressaltar que esse item 1 da seção VII não foi atualizado em 2010 nos termos inclusivos das seções anteriores da própria resolução. A permanência dessa restrição da prática de gestação substituída limitava o acesso de casais homossexuais à autorização do CRM. Mesmo considerando os que têm práticas heterossexuais, a regra não contempla os casos de inexistência na família da doadora genética de parente de segundo grau do sexo feminino. Outro ponto problemático é a incompreensão do sentido de parentesco de segundo grau.

Há importantes alterações na resolução seguinte. Em resposta a quase todas essas pendências, a resolução CFM 2.013/13 introduz uma série de mudanças na seção VII – sobre gestação de substituição. A primeira é prever a gestação de substituição também em caso de união homoafetiva. O segundo ponto é ampliar os graus de parentesco consanguíneo até quarto grau, incluir as parentes de ambos os parceiros entre as possíveis doadoras temporárias de útero e especificar o que significa o

parentesco (primeiro grau – mãe; segundo grau – irmã/avó; terceiro grau – tia; quarto grau – prima), mantendo o limite etário de 50 anos. Além disso, introduz um último item que regulamenta diversos procedimentos, exigindo a documentação: termo de consentimento informado assinado pelos pacientes (pais genéticos ou casal homoafetivo) e pela doadora temporária de útero; relatório médico sobre a adequação e perfil psicológico da gestante portadora; descrição dos aspectos médicos; contrato entre os pacientes e a gestante substituta estabelecendo a filiação da criança; “os aspectos biopsicossociais envolvidos no ciclo gravídico-puerperal”; “os riscos inerentes à maternidade”; impossibilidade de interrupção da gravidez exceto nos casos previstos em lei; garantia de tratamento médico à doadora temporária de útero até o puerpério; garantia do registro civil da criança pelos pacientes (pais genéticos); aprovação por escrito do cônjuge da gestante substituta quando casada ou em união estável. Essa lista de documentos será alterada na resolução seguinte.

A resolução de 2015 altera o item 3 quanto aos documentos demandados no prontuário da paciente. 3.2: o relatório com o perfil psicológico é de todos os envolvidos e não mais da gestante substituta. Outros itens alterados são: 3.3. Termo de Compromisso entre os pacientes e a doadora temporária do útero, estabelecendo a filiação da criança; 3.4. Garantia, por parte dos pacientes contratantes de serviços de RA, de tratamento e acompanhamento médico, à mãe que doará temporariamente o útero, até o puerpério; 3.5. Garantia do registro civil da criança pelos pacientes (pais genéticos) - documentação providenciada durante a gravidez.

Vários itens cuja formulação é vaga na resolução de 2013 são especificados na de 2015, o que mostra a racionalização dos procedimentos legais para a gestação substituta. A resolução 2168/2017 renomeia essa seção: VII – Sobre a gestação de substituição (cessão temporária do útero). Então não é mais “doação temporária”, mas “cessão temporária de útero”, caracterizando o ato como empréstimo e não como doação. A outra alteração é quanto às definições de parentesco: “parentesco consanguíneo até o quarto grau (primeiro grau – mãe/filha; segundo grau – avó/irmã; terceiro grau – tia/sobrinha; quarto grau – prima)”. São incluídos os pares “mãe/filha” para primeiro grau e “tia/sobrinha” para terceiro grau, o que supõe relações recíprocas. Isso assinala a possibilidade de a filha ceder o útero para sua mãe, ou a sobrinha para a tia, enquanto a redação da resolução de 2013 presumia o auxílio da mais velha à mais jovem. Aparece o aspecto geracional, reconhecendo as possibilidades de maternidade mais tardia para mulheres que já geraram filhos.

Para comparação, eis os pontos mais relevantes do provimento nº 63/2017 do CNJ³¹ sobre emissão de certidão de nascimento, cuja seção III trata da reprodução assistida. No caso de união homoafetiva, adequar o registro para os nomes dos ascendentes; a declaração do diretor técnico do serviço de reprodução humana informando a geração da criança por reprodução assistida heteróloga, e o nome

31 | Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/2525>. Acesso em 25/05/2022.

dos beneficiários (art. 17). Nesse artigo 17, destaco três parágrafos: § 1º Na gestação por substituição, “não constará do registro o nome da parturiente, informado na declaração de nascido vivo”, devendo apresentar termo de compromisso firmado pela doadora temporária do útero”, esclarecendo a filiação; o parágrafo 2 referente à reprodução assistida póstuma exige “termo de autorização prévia específica do falecido ou falecida para uso do material biológico preservado”; “§ 3º O conhecimento da ascendência biológica não importará no reconhecimento do vínculo de parentesco e dos respectivos efeitos jurídicos entre o doador ou a doadora e o filho gerado por meio da reprodução assistida.” Enfatizo o último parágrafo por privilegiar o aspecto contratual e intencional do parentesco reconhecido legalmente, resguardando que doadores de gametas e de embriões não sejam imputados pais e mães pela lei, ponto considerado no parágrafo 1, acerca da gestação substituta. É praticamente simultânea a publicação desse provimento (14/11/2017) e da resolução CFM 2.168/2017 (10/11/2017). As normas estabelecidas pelo provimento CNJ 63/2017 estão também de acordo com as resoluções do CFM de então.

Voltando às resoluções do CFM, mais uma vez a resolução de 2021 é inovadora: demanda que a “cedente temporária de útero” tenha ao menos um filho vivo.³² Também proíbe que a clínica intermedeie a escolha da cedente, no mesmo item que veda o caráter comercial da prática. Para simplificar, demanda-se um relatório médico de todas as pessoas envolvidas, retirando o perfil psicológico.

32 | Essa recomendação aparece também na ASRM (Soderstrom-Anttila, 2016).

A seção final da resolução 1957/10, considerado o item mais polêmico na abordagem da imprensa e mantido nas seguintes, trata da reprodução póstuma: VIII – reprodução assistida *post mortem*, segundo o qual “Não constitui ilícito ético a reprodução assistida *post mortem* desde que haja autorização prévia específica do(a) falecido(a) para o uso do material biológico criopreservado, *de acordo com a legislação vigente*”. O CFM inspirou-se na “legislação vigente”: incisos III e IV do artigo 1.597 do Código Civil descritos acima. O inciso III admite a concepção por fecundação artificial sem doador mesmo que o marido tenha falecido, e o inciso IV considera os nascidos a qualquer tempo quando se trata de embriões excedentes formados apenas do material reprodutivo do casal. O Código Civil não esclarece se o cônjuge deveria estar vivo no momento da fertilização ou da transferência de embrião. A resolução CFM 1.957/10 apenas exige autorização prévia do falecido sobre o material criopreservado. Nesse sentido, a resolução leva às últimas consequências uma brecha da lei. Não toma em consideração o efeito da morte sobre a condição de pessoa, tornada incapaz de constituir laços de parentesco.

Uma última seção IX é acrescentada na resolução 2013/13 e mantida em todas as seguintes. É uma disposição final prevendo que casos de exceção dependerão da autorização do Conselho Regional de Medicina.

A resolução de 2021 pode dar margem a diversas interpretações. Tanto au-

menta possibilidade de escolha (escolha de doadores entre parentes) como restringe essa escolha ao impor que a gestante substituta já tenha filhos vivos, além de reforçar a proibição da escolha do sexo. Na exposição de motivos da referida resolução, consta a justificativa com base na jurisprudência para a mudança com respeito à possibilidade de apresentar parentes doadores de gametas: houve decisões judiciais nesse sentido. Por outro lado, as medidas que limitam a geração de embriões em laboratório ou exigem autorização judicial foram de início fundamentadas no código de ética médica aprovado em momento de ascensão ao poder de governos conservadores³³. É importante ressaltar que no governo Bolsonaro, houve o maior número de resoluções alteradas (três: 2020, 2021 e 2022) no menor intervalo de tempo, em contraste com os governos anteriores (2010: Lula; 2013 e 2015: Dilma;³⁴ 2017: Temer). É possível especular se a posição favorável ao presidente Bolsonaro da direção do CFM então vigente teria repercutido na Câmara Técnica, resultando em uma virada pró-vida, depois de uma sequência ininterrupta de resoluções desde 2010 que relativizavam a sacralidade do embrião humano extracorporal.³⁵ A resolução CFM de 2022, excluindo a possibilidade de descarte de embriões viáveis confirma a posição alinhada ao viés antiaborto do governo Bolsonaro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre as várias implicações do modo de reprodução biomédico para a identidade e parentesco, o mais impressionante é o potencial de subverter a identidade e categorias de parentesco que a biomedicina era inicialmente designada de afirmar e reparar (Thompson, 2005: 267). Assim as tecnologias são tanto altamente conservadoras como socialmente e tecnicamente inovadoras.

O percurso de mudanças nas resoluções sugere que a sequência de alterações vai no sentido observado no contexto estadunidense de cambiar da ideia do melhor interesse das crianças para a extensão de uma ideia de direitos reprodutivos centrada na escolha dos pais (Thompson, 2005: 7).

Rever todas as resoluções ao longo dos anos desde 1992 e suas alterações permite verificar algumas tendências na governança reprodutiva, perceptíveis já na resolução de 2010, com abertura para demandas da sociedade, para além de questões médicas. De modo geral a resolução de 2013 apresenta uma preocupação maior com o tempo, estabelecendo limites para a idade de acesso das candidatas a RA, para doadores de gametas e para a gestante substituta. Há uma ênfase em regulamentar questões abertas: fiscalização das clínicas, procedimentos para o registro do nascido de gravidez de substituição. As resoluções de 2015 e 2017 vêm basicamente acertar lapsos deixados nas modificações principais da resolução de 2013.

33 | O código de ética médica foi aprovado em 27/09/2018 (no final do governo Temer), mas entrou em vigor 180 dias depois, no governo Jair Bolsonaro. Os embriões são citados apenas no capítulo III, artigo 15, que proíbe "criar embriões para investigação", "criar embriões com finalidades de escolha de sexo, eugenia ou para originar híbridos ou quimeras", mostrando intenção de restringir os embriões excedentes: a fertilização "não deve conduzir sistematicamente à ocorrência de embriões supranumerários".

34 | A resolução de 2015 foi publicada após 2 anos e 4 meses da anterior de 2013. A resolução de 2013 foi movida principalmente pelo julgamento do STF de reconhecer a união estável entre pessoas do mesmo sexo com mesmo estatuto do casamento, o que já consta no 4º considerando, já a de 2015 basicamente especifica pontos deixados vagos na resolução anterior, sem alterações substantivas.

35 | Nota 35: ver próxima página (23)

Observa-se mudança significativa com respeito ao estatuto do embrião extra-corporal: as resoluções de 2010, de 2013, 2015 e 2017 tendem a relativizar o direito absoluto do embrião à vida, implícito na resolução de 1992 que impedia o descarte e supunha o congelamento permanente dos não aproveitados mesmo que inviáveis. Tal impedimento do descarte de embriões se assemelha à posição da Igreja Católica de defesa da vida, que recusa inclusive a fertilização in vitro de modo geral como crime (Sales, 2014; Luna, 2010). Quando se exige apenas a criopreservação dos embriões viáveis em 2010 e se permite na resolução de 2013, por vontade dos “pacientes”, o descarte dos congelados há cinco anos, período reduzido para três anos na resolução de 2017, ou seu aproveitamento nas pesquisas com células-tronco, o embrião fora do corpo produzido em laboratório é tratado como um objeto e não como um ente dotado de direitos conforme exigem os movimentos pró-vida (cf. Luna, 2010). Essa nova situação no Brasil reencena em parte o que ocorre há anos na Inglaterra, onde mais radicalmente os “pais” (sic) dos embriões congelados por cinco anos são obrigados a optar por transferência para si, doação para outros casais ou para pesquisa, ou pelo descarte desses entes (Franklin, 2013; Luna, 2001) e poderia se tornar rotina em clínicas brasileiras conforme assinalado por Allebrandt (2018), até as resoluções de 2021 e 2022. Esse relativizar do embrião como indivíduo, um sujeito que é um fim em si, é confirmado na possibilidade de uso do diagnóstico genético pré-implantação a fim de gerar bebês doadores compatíveis com irmãos doentes. Por outro lado, mostrando como esse processo abarca tensões e contradições, a expressão “embrião abandonado”, surgida na resolução de 2017, vai na direção contrária, ao personificar esse ente, comparado a uma criança.

No tocante à constituição das relações de parentesco, a diferença de regras com respeito à doação de gametas e embriões e no tocante à cessão temporária de útero merece uma análise mais detida. Exige-se anonimato e sigilo de identidade dos fornecedores de material genético no primeiro caso, enquanto no segundo a demanda é que a mulher que se propõe a gestar em favor de outra seja parente próxima de um dos parceiros reprodutivos. Há uma dinâmica entre o que ameaça as relações de parentesco, requerendo distância de um lado e proximidade controlada de outro. Se o modelo proposto por Cussins (1998)/Thompson (2005) afirma que algumas etapas na constituição do parentesco podem ser reconhecidas ou não, a análise de Salem (1995) desvenda os princípios subjacentes a essa lógica que rege essa diferença de regras. Quando as normas exigem o anonimato dos doadores de material genético (gametas e embriões), a necessidade de ocultação de tais laços de parentesco afirma a prevalência dos laços naturais sobre os sociais, ou “a fragilidade intrínseca dos laços socialmente estabelecidos” (Salem, 1995: 60), o que representaria uma estratégia de intervenção humana que visa a encobrir a própria intervenção na natureza (reprodução) (Salem, 1995: 59). No exemplo sob exame, deve-se

35 | No portal do CFM, consta o contato com o presidente e a lista de reivindicações apresentadas junto com o novo código de ética médica. Cf. “Ao apresentar novo Código de Ética Médica, CFM faz pedidos”. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/noticias/ao-apresentar-novo-codigo-de-etica-medica-cfm-faz-pedidos-ao-presidente-jair-bolsonaro-em-nome-dos-medicos/>. Acesso em 17/05/2022. Durante a pandemia, reportagens jornalísticas comentaram da posição do CFM pró-Bolsonaro inclusive no tocante à prescrição de medicamentos comprovadamente ineficazes em nome da autonomia médica, o que contrastava com a crítica de diversas associações médicas. Tal foi o comparecimento do representante do CFM na CPI da Covid, um dos vice-presidentes do CFM e bolsonarista. Cf. Eduardo Gonçalves. Médico vice-presidente do Conselho Federal de Medicina é bolsonarista filiado ao PSL. Emmanuel Fortes, do CFM, fez campanha por uso de cloroquina e tenta entrar para a política. O Globo, 9/10/2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/medico-vice-presidente-do-conselho-federal-de-medicina-bolsonarista-filiado-ao-psi-25231622>. Acesso em 19/05/2022. Em uma live de 7/05/2020, com publicação editada pelo portal de notícias Metrôpoles, depois compartilhada na rede social Twitter por Fernando Haddad, o presidente do CFM fala do alinhamento da entidade com o governo Bolsonaro e com o Ministério da Saúde por ter atendido todas as reivindicações feitas, ressaltando haver “diálogo” (foi recebido 5 vezes em 1 ano e quatro meses de governo), além de externar críticas à presidente Dilma e ao Ministro Alexandre Padilha pela “popularização da medicina”: “Nós não vamos recuperar o dano do governo da presidente Dilma e do ministro Alexandre Padilha. Nós teremos aproximadamente um milhão e quinhentos mil médicos. É a popularização da medicina”. Disponível em: <https://t.co/Bx4xFewjmU> https://twitter.com/Haddad_Fernando/status/1446535800817082373?s=20. Acesso em 19/05/2022.

perguntar por que não se exige igual anonimato para a cessão de útero como na doação de gametas e embriões. Uma primeira razão seria de ordem pragmática: a dificuldade de conseguir uma mulher disposta a engravidar em favor de outra. Por isso na primeira resolução 1358/92, o CFM exigia relações de proximidade e de parentesco com a doadora (mãe) genética a fim de desestimular a forma comercial na prestação do serviço de gestação. Porém vê-se uma razão na simbólica de parentesco para além do motivo prático. A existência de regras diferentes sugere hierarquia entre os diferentes laços de parentesco biológico em que o vínculo genético seria uma relação mais verdadeira que a própria gestação. Por isso, quando uma mulher sugere sua irmã para ser doadora, ela recebia uma negativa da clínica segundo as normas éticas (até a resolução de 2021), enquanto a cooperação dessa irmã como gestante substituta é prevista e recomendada. Essa hierarquia que prioriza os laços genéticos contradiz a legislação brasileira, pois nesta a maternidade é estabelecida pelo parto. A “verdade” dos laços genéticos obriga o anonimato dos doadores de gametas na regulamentação bioética sobre reprodução assistida.³⁶ Com tal hierarquia, a relação estabelecida pela gravidez entre a gestante e o feto é equiparada a uma relação social, de valor secundário aos laços da natureza. A despeito das implicações da fertilização *in vitro*, o vocabulário referente às relações de parentesco e filiação mantém com respeito aos fornecedores dos gametas a expressão “pai biológico” e “mãe biológica”, oriunda do debate sobre adoção. Isso se explicita em projeto de lei (PL 120/2003) que dispõe sobre investigação de paternidade de pessoas nascidas de técnicas de reprodução assistida.³⁷ O projeto de lei pretende garantir que “a pessoa nascida de técnicas de reprodução assistida tenha o direito de saber a identidade de seu pai ou mãe biológicos” (*apud* Diniz, 2003: 15). A designação “mãe biológica”, como equivalente da “mãe genética” ou fornecedora de gametas, se contrapõe à de “mãe gestacional” como se a gestação não implicasse relação biológica, outro sinal da hierarquia entre os laços.

Retomando o argumento de Cussins (1998) quanto às configurações da teia de parentesco se coordenarem de maneiras distintas, se segundo a lei a maternidade é estabelecida por quem dá à luz, e a paternidade, pelo companheiro da mãe, essas regras criam por um lado uma circunstância favorável à regulamentação das relações de parentesco nas práticas de doação de óvulos e sêmen, mas por outro lado uma situação complicada para os casos de gestação substituta. Um exemplo é o de casais masculinos ou femininos que escolhem um mesmo doador de gametas a fim de garantir que os filhos sejam irmãos genéticos (Fonseca, 2008), como no caso noticiado em 2012 de um casal masculino de Recife que teve um filho e guarda os embriões congelados para o nascimento do “filho biológico” do companheiro.³⁸ Esses exemplos mostram a importância da criação da consanguinidade em nosso contexto, como na fantasia recorrente em jovens lésbicas no Brasil de ter o irmão

36 | A importância dos laços genéticos assumidos como verdade do parentesco também aparece em contexto distinto: a atitude de juízes exigindo a comprovação de parentesco pelo exame de DNA (Fonseca, 2011) como fator acima de qualquer testemunho de laço social.

37 | O inteiro teor do PL 120/2003 de autoria de Roberto Pessoa (na época PFL-CE) está disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/104774> Acesso em 5 jun. 2023.

38 | O casal obteve óvulos de uma doadora anônima e contou com a colaboração da prima de um deles para a cessão de útero, como também conseguiu o registro duplo de paternidade para o filho pela Vara de Família. Cf. LINS, Letícia. “Casal obtém dupla paternidade inédita: empresários de PE, juntos há 15 anos, contaram com a ajuda de uma prima, que se ofereceu para ser barriga de aluguel”. O Globo, 31 mar. 2012, O País, p. 18.

da parceira como o doador de sêmen (Grossi, 2003). Por outro lado, Vitule e colegas (2015) identificaram que casais masculinos teriam preferência por adoção, justamente para evitar envolver uma terceira pessoa, mãe biológica, que teria direito legal à maternidade, no temor de uma disputa judicial, o que contrasta com os casais femininos que preferiam opções que possibilitassem a gravidez.

Outro sinal de mudança é a oferta pelas próprias clínicas da técnica chamada ROPA: “recepção de óvulos da parceira”, direcionada a casais femininos (Turte-Cavadinha, 2013; Vitule *et al*, 2015), técnica médica associada às tecnologias jurídicas incluídas nas últimas resoluções do CFM. Nesse caso, a dimensão da escolha se sobrepõe à hierarquia entre parentesco genético e gestacional, de modo que ambas as parceiras sejam legalmente reconhecidas como mães. Tal representação em termos de gênero coloca uma mulher no papel masculino de inseminadora, no sentido de fornecer a semente ou gameta para a outra engravidar (Strathern, 1991), mas o que parece interessar aos casais é a comunhão de substância na reprodução como símbolo do amor (Schneider, 1968). A mudança na resolução de 2021 que permite incluir parentes entre doadores de gametas reforçou a possibilidade de atingir por meio da técnica a comunhão de substância, mesmo lançando mão de material genético de doadoras integrantes da família, como na notícia “Nascem os primeiros gêmeos do casal gay no Brasil que têm o material genético dos dois pais: o sêmen de Robert e o óvulo da irmã de Gustavo geraram Marc e Maya na barriga de aluguel de uma prima, Lorena”.³⁹ Ali, o material genético de um dos pais foi mediado pelo óvulo da irmã. Como exemplo do laço transparente ou de custódia, na teoria de Thompson, essa conexão instrumental permite a geração, mas não suscita a relação, por isso não é considerada incestuosa pelos envolvidos no arranjo reprodutivo.

39 | Cf. “O dia mais longo e emocionante das nossas vidas”. O Globo, 26 fev. 2022, p. 10.

No Brasil, são escassas as regulações jurídicas sobre a reprodução assistida. A análise dos diferentes contextos de uso das novas tecnologias reprodutivas sugere valores culturais subjacentes que afetam o estabelecimento das configurações de parentesco, revelando a tensão entre a dimensão dada e a dimensão construída, entre o que é possível escolher ou laços a ativar e o que parece a injunção de uma lei natural externa. Corpos se reproduzem e sujeitos negociam suas opções de constituir parentesco diante das possibilidades oferecidas pelas técnicas e das regulações formais ou informais existentes no contexto (Fonseca, 2011). Tais são os arranjos clandestinos de barriga de aluguel, assim como a decisão quanto ao acesso às técnicas no tocante à idade, existência de parceiros estáveis ou vivos, orientação sexual, entre outros aspectos. A primeira grande restrição é a pequena oferta da reprodução assistida em serviços públicos e seus altos custos nas clínicas privadas (Corrêa e Loyola, 2015). Em seguida é necessário analisar que valores fundamentam o acesso às tecnologias de procriação.

Considerando que, no Brasil, editou-se uma resolução sobre reprodução as-

sistida apenas em 1992, oito anos depois do nascimento do primeiro bebê (1984), e que essa resolução permaneceu 18 anos sem modificação até 2010, nota-se que a alteração dessas resoluções virou prática rotineira, registrada em 2010, 2013, 2015, 2017, 2020, 2021 e 2022. Essa renovação indica a necessidade de ajustes relacionados às mudanças na legislação brasileira (a Nova Lei de Biossegurança) ou às interpretações que o Supremo Tribunal Federal dá às leis brasileiras (o reconhecimento da união das pessoas de mesmo sexo), ou ao novo código de ética médica ou ainda à jurisprudência acerca da doação de gametas. Mas também está associada ao processo de modernização de valores da sociedade e de liberalização dos costumes com progressiva individualização, daí o interesse em reconhecer as minúcias do uso de tecnologias reprodutivas por casais de mesmo sexo, o que vem sendo alterado desde a resolução de 2010, mesmo antes da decisão do STF e progride a cada nova resolução. O que era inaceitável em 2002, quando eu fiz trabalho de campo passa a ser regulado em 2015 no tocante à maternidade compartilhada. Observa-se um aumento nas possibilidades de escolha, em tensão com a ideia de determinação natural do parentesco, ou parafraseando Fonseca (2008: 772), diante da sensação de que a família perdeu a solidez do natural, a questão seria contratual, assinalando o incremento da escolha no terreno das leis.

No vazio legal sobre a reprodução assistida no Brasil, as resoluções do CFM aparecem como autoridade competente para se pronunciar sobre a vida (Rabinow e Rose, 2006) e a fronteira reprodutiva se revela espaço político (Franklin, 2013) com viés pró-vida incitado pela ascensão conservadora ao governo. São batalhas regulatórias sobre o uso e descarte de embriões (Thompson, 2005) como evidenciado nas resoluções de 2021 e 2022, interditando o descarte e consolidando a perspectiva pró-vida cujo alvo é ressacralizar o embrião como pessoa e sujeito de direitos.

Naara Luna é antropóloga, com doutorado pelo Museu Nacional/UFRJ. É pesquisadora PQ2 do CNPq e docente na UFRRJ, atuando no PPGCS. Autora do livro *Provetas e clones: uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas*. Desenvolve pesquisas acerca do debate público sobre aborto, diversidade sexual e direitos humanos; religião e política, tendo investigado tecnologias reprodutivas, o estatuto do embrião e os projetos envolvendo células-tronco.

Contribuição de autoria: não se aplica.

Financiamento: bolsa de produtividade em pesquisa nível 2 CNPq. Projeto Valores

religiosos e temas morais controversos: pauta de costumes, conservadorismo e resistência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEBRANDT, Débora. 2007. “Entre movimento e interdição: novas tecnologias reprodutivas conceptivas postas em prática”. In: ALLEBRANDT, Débora; MACEDO, Juliana Lopes (orgs.). *Fabricando a vida: implicações éticas, sociais e culturais do uso de novas tecnologias reprodutivas*. Porto Alegre: Metrópole, p. 127-138.

ALLEBRANDT, Débora. 2018. Negociando o Destino dos Embriões Humanos Produzidos na Reprodução Assistida: Criopreservação, descarte, doação e seus agenciamentos em uma clínica de Porto Alegre. *Interseções - Revista de Estudos Interdisciplinares*, vol. 20, n. 1: 114-140. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2012.46971

AMORIM, Anna Carolina Horstmann. 2019. Entre calçadas, pixações e parentesco: a cidade como campo de batalha em torno das lesbo/homoparentalidades e do acesso à PMA na França. *Horizontes Antropológicos*, vol. 25, n. 55: 209-242. DOI 10.1590/S0104-71832019000300008

“AO APRESENTAR novo Código de Ética Médica, CFM faz pedidos”. *Portal CFM notícias*. 16 abr 2019. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/noticias/ao-apresentar-novo-codigo-de-etica-medica-cfm-faz-pedidos-ao-presidente-jair-bolsonaro-em-nome-dos-medicos/>. Acesso em 17 maio 2022.

BARRY, F.; RAYSSAC, M.; GALA, A.; FERRIÈRES-HOA, A.; LOUP, V.; ANAHORY, T.; BROUILLET, S.; HAMAMAH, S. 2022. Quels enjeux et adaptations pour les centres d'AMP dans le cadre de la mise en place de la nouvelle loi de bioéthique ?. *Gynecologie, Obstetrique, Fertilité & Senologie*, vol. 50, n. 12: 777-787. DOI 10.1016/j.gofs.2022.08.005

BUTLER, Judith. 2003. O parentesco é sempre tido como heterossexual?. *Cadernos Pagu*, vol. 21: 219-260. DOI 10.1590/S0104-83332003000200010

CABELLA, Wanda; PARDO, Ignacio. 2016. Es hora de usar indicadores refinados para estudiar la fecundidad en América Latina?. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, vol. 33, n. 3: 475-493. DOI 10.20947/S0102-30982016c0002

CARSTEN, Janet. 2014. A matéria do parentesco. *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, vol. 6: 103-118. DOI 10.52426/rau.v6i2.125

“CASAI S GAYS vão ter acesso a fertilização em laboratório”. 2011. *Folha de S. Paulo*, 6 jan. 2011, p. 11.

CÓDIGO DE ÉTICA MÉDICA: Resolução CFM nº 2.217, de 27 de setembro de 2018, modificada pelas Resoluções CFM nº 2.222/2018 e 2.226/2019. 2019. Conselho Federal de Medicina: Brasília.

“CFM PUBLICA atualização das regras para reprodução assistida no Brasil”. 20 set 2022. Portal CFM. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/noticias/cfm-publica-atualizacao-das-re>

gras-para-reproducao-assistida-no-brasil/ . Acesso em 17 abr. 2023.

COITINHO FILHO, Ricardo Andrade; RINALDI, Alessandra de Andrade. 2018. O Supremo Tribunal Federal e a “união homoafetiva”: onde os direitos e as moralidades se cruzam. *Civitas*, vol. 18, n. 1: 25-39. DOI 10.15448/1984-7289.2018.1.28419

CORRÊA, Marilena Villela. 2001. *Novas Tecnologias Reprodutivas: Limites da Biologia ou Biologia sem Limites?*. Rio de Janeiro, Brasil: EDUERJ,

CORREA, Marilena C. D. V; LOYOLA, Maria Andrea. 2015. Tecnologias de reprodução assistida no Brasil: opções para ampliar o acesso. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 25, n. 3: 753-777. DOI 10.1590/S0103-73312015000300005

COSTA, Rosely Gomes. 2004. O que a seleção de doadores de gametas pode nos dizer sobre noções de raça. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 14, n. 2: 235-255. DOI 10.1590/S0103-73312004000200004

CUSSINS, Charis M. 1998. “Quit sniveling, cryo-baby. We’ll work out which one’s your mama”. In: DAVIES-FLOYD, Robbie; DUMIT, Joseph (eds.). *Cyborg babies: from techno-sex to techno-tots*. New York: Routledge. p. 40-67.

DINIZ, Débora. 2003. Tecnologias Reprodutivas Conceptionais: O estado da arte do debate legislativo brasileiro. *Jornal Brasileiro de Reprodução Assistida*, vol. 7, n. 3: 10-19.

ÉBOLI, Evandro. 2011. “Conselho de Medicina autoriza casais homossexuais e utilizarem fertilização”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 6 jan. 2011, p. 13.

FAGOT-LARGEAULT, Anne. 2004. Embriões, células-tronco e terapias celulares: questões filosóficas e antropológicas. *Estudos Avançados*, vol. 18, n. 51: 227-245. DOI 10.1590/S0103-40142004000200015

FINKLER, Kaja. 2000. *Experiencing the new genetics; Family and kinship on the medical frontier*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

FONSECA, Claudia. 2011. As novas tecnologias legais na produção da vida familiar: Antropologia, Direito e subjetividades. *Civitas*, vol. 11, n. 1: 8-23. DOI 10.15448/1984-7289.2011.1.9188

FONSECA, Claudia. 2008. Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco. *Revista Estudos Feministas*, vol. 16, n. 3: 743-768. DOI 10.1590/S0104-026X2008000300003

FRANKLIN, Sarah. 2013. *Biological relatives: IVF, stem cells and the future of kinship*. Durham; London: Duke University Press.

GIUMBELLI, Emerson. 2002. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, n. 48: 91-107. DOI 10.1590/S0102-69092002000100007

GONÇALVES, Eduardo. 2021. “Médico vice-presidente do Conselho Federal de Medicina é bolsorista filiado ao PSL”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 9 out 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo>.

com/politica/medico-vice-presidente-do-conselho-federal-de-medicina-bolsonarista-filiado-ao-psl-25231622 . Acesso em 19 maio 2022.

GROSSI, Miriam Pillar. 2003. Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. *Cadernos Pagu*, vol. 21: 261-280. DOI 10.1590/S0104-83332003000200011

GRUDZINSKI, Roberta Reis. 2007. "A divulgação de alternativas tecnológicas e os projetos de maternidade: o discurso científico sobre a criopreservação de óvulos". In: ALLEBRANDT, Débora; MACEDO, Juliana Lopes (orgs.). *Fabricando a vida: implicações éticas, sociais e culturais do uso de novas tecnologias reprodutivas*. Porto Alegre: Metrópole, p. 163-171.

HÉRITIER-AUGÉ, Françoise. 1985. La cuisine de Jupiter: réflexions sur les nouveaux modes de procréation. *L'Homme*, n. 94, t. XXV: 5-22.

LEITE, Eduardo Oliveira. 1995. *Procriações Artificiais e o Direito: Aspectos Médicos, Religiosos, Psicológicos, Éticos e Jurídicos*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.

LINS, Letícia. 2012. Casal obtém dupla paternidade inédita: empresários de PE, juntos há 15 anos, contaram com a ajuda de uma prima, que se ofereceu para ser barriga de aluguel. *O Globo*, Rio de Janeiro, 31 mar 2012, p. 18.

LUNA, Naara. 2001. Pessoa e parentesco nas novas tecnologias reprodutivas. *Revista Estu-*

dos Feministas, vol. 9, n. 2: 389-413. DOI 10.1590/S0104-026X2001000200005

LUNA, Naara. 2004. Embriões Geneticamente Seleccionados: Os Usos do Diagnóstico Genético Pré-Implantação e o Debate Antropológico sobre a Condição de Pessoa. *Política & Trabalho*, vol. 20: 61-79.

LUNA, Naara. 2007. *Provetas e clones: uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

LUNA, Naara. 2010. Aborto e células-tronco embrionárias na campanha da fraternidade: ciência e ética no ensino da Igreja. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, n. 74: 91-105. DOI 10.1590/S0102-69092010000300006

LUNA, Naara. 2019. O debate sobre aborto na câmara de deputados no Brasil entre 2015 e 2017: agenda conservadora e resistência. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, vol. 33: 207-272. DOI 10.1590/1984-6487.sess.2019.33.12.a

MACHIN, Rosana. 2016. Anonimato e segredo na reprodução humana com participação de doador: mudanças em perspectivas. *Saúde e Sociedade*, vol. 25, n. 1: 83-95. DOI 10.1590/S0104-12902016149132

MACHIN, Rosana. 2022. Reproducción transnacional con terceros: el mercado reproductivo en Brasil. *Inter Disciplina*, vol. 10, n. 28: 27-49. DOI 10.22201/ceiich.24485705e.2022.28.83288.

MONTEIRO, Karla. "Até quando esperar? A corrida das brasileiras para congelar seus óvulos e garantir uma gravidez tardia é o mais novo capí-

tulo da história da mulher contemporânea, para o bem ou para o mal”. *Revista O Globo*, Rio de Janeiro, ano 4, n. 261. 26 jul. 2009.

MORISHIMA, Christina; SANTOS, Thamarra Braga dos; TAKAHIRA, Agnes Mayumi; DONADIO, Nilka; CAVAGNA, Mário; DZIK, Artur; GEBRIM, Luiz Henrique . 2017. Crianças nascidas após vitrificação de oócitos em reprodução assistida em hospital público. *Reprodução & Climatério*, vol. 32, n. 2: 148-151. DOI: 10.1016/j.recli.2016.06.002

“O DIA mais longo e emocionante das nossas vidas”. 2022. *O Globo*, Rio de Janeiro, 26 fev. 2022, p. 10.

PEREIRA, Rodrigo da Cunha. 1991. O código de ética e a ética do código: algumas considerações jurídicas. *Psicologia: Ciência e Profissão*. Vol. 11: 32-35. DOI 10.1590/S1414-98931991000100006

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. 2006. O conceito de biopoder hoje” *Política & Trabalho*, vol. 24: 27-57.

RAGONÉ, Helena. 1994. *Surrogate motherhood: Conception in the heart*. Boulder; San Francisco; Oxford: Westview Press.

SALEM, Tania. 1995. O Princípio do Anonimato na Inseminação Artificial com Doador (IAD). *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, vol. 5, n. 1: 33-68.

SALES, Lílian. 2014. A controvérsia em torno da liberação das pesquisas com células tronco embrionárias no Brasil: Posições e argu-

mentos dos representantes da Igreja Católica. *Revista de Antropologia*, vol. 57, n. 1: 112-142. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2014.87758

SCHNEIDER, David. 1968. *American Kinship: A cultural account*. Englewood Cliffs, USA: Prentice-Hall.

SODERSTROM-ANTTILA, Viveca et al. 2016. Surrogacy: outcomes for surrogate mothers, children and the resulting families—a systematic review. *Human Reproduction Update*, vol. 22, n. 2: 260–276. DOI: 10.1093/humupd/dmv046

STRATHERN, Marilyn. 1991. Disparities of Embodiment: Gender Models in the Context of the New Reproductive Technologies. *Cambridge Anthropology*, vol. 15, n. 2: 25-43.

STRATHERN, Marilyn. 1992. *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester, UK: Manchester University Press.

STUVØY, Ingvill. 2018. Troublesome reproduction: surrogacy under scrutiny. *Reproductive BioMedicine and Society Online*, vol. 7: 33-43. DOI 10.1016/j.rbms.2018.10.015

TAMANINI, Marlene. 2004. Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: bioética e controvérsias. *Revista Estudos Feministas*, vol. 12, n. 1: 73-107. DOI 10.1590/S0104-026X2004000100005

TARNOVSKI, Flávio Luiz. 2013. Parentalidade e gênero em famílias homoparentais francesas. *Cadernos Pagu*, vol. 40: 67-93. DOI 10.1590/S0104-83332013000100002

THOMPSON, Charis. 2005. *Making parents*. Cam-

bridge: MIT Press.

TURTE-CAVADINHA. Edu. 2013. “Mulheres lésbicas em busca da maternidade: desafios e estratégias”. In: SILVA, Daniele Andrade da; GARAY HERNÁNDEZ, Jimena de; SILVA JUNIOR, Aureliano Lopes da; UZIEL, Anna Paula. (Org.). *Feminilidades: corpos e sexualidades em debate*. 1ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 241-257.

UZIEL, Anna Paula. 2009. Homossexualidades e formação familiar no Brasil contemporâneo. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, vol. 1: 1-12.

VAGGIONE, Juan Marco. 2017. La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu*, vol. 50: e175002. DOI 10.1590/18094449201700500002

VIANA, Renata Brum; PAULA Hermes Candido de; VALENTE, Geilsa Soraia Cavalcanti; CAROPES, Viviane Brasil Amaral dos Santos; PAULA, Carmen Lúcia de. 2018. Dilemas da maternidade das mulheres contemporâneas: revisão integrativa. *Revista Enfermagem*

Atual In Derme, vol. 85, n. 23: 76-81. DOI 10.31011/reaid-2018-v.85-n.23-art.248

VITULE, Camila; COUTO, Marcia Thereza; MACHIN, Rosana. 2015 Casais de mesmo sexo e parentalidade: um olhar sobre o uso das tecnologias reprodutivas. *Interface (Botucatu)*, vol. 19, n. 55: 1169-1180. DOI 10.1590/1807-57622014.0401

Recebido em 25 de maio de 2022. Aceito em 3 de abril de 2023.



Regulation of assisted reproduction techniques in the resolutions of the Federal Council of Medicine: from gradual liberalization to the pro-life turnaround

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.198211ing>**Naara Luna**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Rio de Janeiro, Brasil
naaraluna2015@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6137-7405>

ABSTRACT

The article analyzes the regulation of assisted reproduction techniques in Brazil from the existing regulations in the Civil Code of 2002, the New Biosafety Law of 2005, the CNJ provision 63/2017, and compares the seven resolutions of the Brazilian Federal Council of Medicine issued in 1992, 2010, 2013, 2015, 2017, 2020, and 2021. The focus is to verify how configurations of kinship and personhood (the status of the embryo) are presented in the resolutions. Methodologically it is based on document analysis and the exam of changing rules and it also maps controversies that reveal society's value systems. In view of the legislative omission, it can be seen that the changes in the rules correspond to changes in the Brazilian legislation, but mainly to transformations in society in recent years regarding the recognition of the constitution of new families, the main ones being the access of "homo-affective" couples. One can also perceive the gradual desacralization of the extracorporeal embryo until the pro-life turn in 2021.

KEYWORDS

New reproductive technologies; kinship; status of the embryo; legal regulations

Regulação das técnicas de reprodução assistida nas resoluções do Conselho Federal de Medicina: da liberalização gradativa à virada pró-vida

RESUMO O artigo analisa a regulação das técnicas de reprodução assistida no Brasil, examinando a regulamentação existente no Código Civil de 2002, na Nova lei de Biossegurança de 2005, no provimento CNJ 63/2017 e comparando as sete resoluções do Conselho Federal de Medicina emitidas em 1992, 2010, 2013, 2015, 2017, 2020 e 2021. O foco é verificar como configurações de parentesco e de pessoa (o estatuto do embrião) são apresentadas nas resoluções. Trata-se de pesquisa documental que, analisando a mudança das regras, mapeia controvérsias que revelam os sistemas de valores da sociedade. Diante da omissão legislativa, constata-se que as alterações nas normas correspondem a mudanças na legislação brasileira, mas principalmente a transformações na sociedade, nos últimos anos no tocante ao reconhecimento da constituição de novas famílias, principalmente aquelas relativas ao acesso de casais "homoafetivos". Percebe-se também a dessacralização paulatina do embrião extracorporal até a virada pró-vida em 2021.

PALAVRAS-CHAVE

Novas tecnologias reprodutivas; parentesco; estatuto do embrião; regulações jurídicas

[...] It follows a feeling that the family, having lost the solidness of the 'natural', is more than never, a contractual issue. (Fonseca, 2008: 772).

[...] We encounter the reproductive frontier as a highly political space (Franklin, 2013: 274).

INTRODUCTION

This study addresses the regulation of assisted reproduction technology (ART) techniques, with emphasis on kinship and the status of the embryo, by analyzing the resolutions of the Brazilian Federal Council of Medicine in Brazil. In an article titled *Is Kinship Always Already Heterosexual?*, the philosopher Judith Butler, one of the most influential authors in gender theory, defines kinship as follows:

[...] If we understand kinship as a set of practices that institutes relationships of various kinds which negotiate the reproduction of life and the demands of death, then kinship practices will be those that emerge to address fundamental forms of human dependency, which may include birth, child-rearing, relations of emotional dependency and support, generational ties, illness, dying, and death (to name a few) (Butler, 2003: 221)

The anthropologist Marshall Sahlins, in his turn, in his essay *What kinship is – and is not*, published in 2013, calls kinship the 'mutuality of being'. According to Sahlins, kinfolk "participate intrinsically in each other's existence", they share a "mutuality of being" and are "members of one another" (Sahlins, qtd. in Carsten, 2014). Performative studies of kinship, inspired by Schneider, Carsten's (2014) being one of the leading studies, emphasize criteria such as commensality, co-residence, and nurturing in establishing relations (kinship)¹. This debate has left aside the facts of procreation, which underpin the Euro-American notion of kinship as natural (Strathern, 1992). In the face of these anthropological inquiries, how does another line of kinship studies which assesses medical and legal technologies in the constitution of these relationships position itself? This is the contribution of the present study, which focuses on conceptive reproductive technologies or assisted reproductive techniques, which, by means of technology, do not require sexual intercourse for conception.

Franklin considers that the public endorsement and the widespread celebration of new reproductive technologies reveal a growing degree of consensus about

¹ | This description of performative studies was taken from Warren Shapiro. Available at: <https://anthro.rutgers.edu/faculty/emeritus-faculty/103-warren-shapiro>. Accessed May 24th, 2022.

their desirability and legitimacy (2013:66). Examining *in vitro* fertilization (IVF) helps disclose how gender and kinship technologies, among others, activate the reproductive substance, and not the opposite. IVF materializes reproduction in a technically sophisticated manner, employing technically skilled manipulation (Franklin, 2013: 152). According to Thompson (2005: 5), assisted reproductive technologies require both social and technological innovation to make sense of the biological and social relationships that these techniques forge and deny.

Thompson's ethnographic approach focuses on "making kinship" as opposed to considering a specific fixed type of kin as a natural or cultural fact (Thompson, 2005: 146). Her focus is not on how to make babies but on making parents, driven by an interest in what it takes to become a parent: biomedical interventions, legal innovations, and the work of removing ambiguity from relevant kinship categories (2005: 5). She describes a trend in the United States during her field research in the 1990s: access to assisted reproductive technologies, as well as adoption, was governed not only by the desire of a supposed patient to have a child but also by judgments by others on whether it would be socially appropriate for this person to become a parent. Similar issues can be observed in the regulations to be examined in this article.

Analyzing how the resolutions by the Brazilian Federal Council of Medicine evolve, from the first in 1992 until 2021², shows how the regulation of assisted reproduction techniques gradually transformed based on their reproductive (practices that involve other people's reproductive material rather than the heterosexual infertile couple's) and non-reproductive uses (identification of genetic diseases and embryo donation to research). However, it also regards to, or mostly, access to techniques in response to social modernization processes including sexual and gender identities other than the hegemonic ones.

The present article analyzes the regulation of assisted reproduction techniques in Brazil, by examining the scarce existing regulation and by comparing the seven resolutions by the Brazilian Federal Council of Medicine (CFM) issued in 1992, 2010, 2013, 2015, 2017, 2020 and 2021. The goal is to explore the themes of kinship and the status of the embryo. After following the development of medical techniques, innovation lies in legal technologies, where there has been an expansion of the possibilities of choice (Fonseca, 2008): the CFM resolutions respond to the legal void regarding assisted reproduction in Brazil³. Therefore, it is important to highlight that, except for a small number of articles in the Brazilian Civil Code concerning filiation, the Biosafety Law (research with human embryos), and a provision from the National Council of Justice regarding the issuance of birth certificates, the regulation resides in the resolutions of the Brazilian Federal Council of Medicine, which do not have the force of law. This legal emptiness corresponds to an analytical void:

2 | On September 20th, 2022, the CFM Resolution 2320/2022 was issued, months after the submission of this article. It will, then, be briefly mentioned as for its more pertinent alteration; a detailed analysis, though, won't be possible.

3 | This legal void is not a Brazilian prerogative. In the United States, in face of the absence of federal legislation, the American Society of Reproductive Medicine (ASRM) was a pioneer in issuing medical orientations and still nowadays issues guidelines in an effort to continue to self-regulate (Thompson, 2005).

nothing is found in the Humanities and Social Sciences about the changes in regulation, apart from articles in the field of the Law, which are foreign to the analysis of the social and anthropological realm.

For this study, qualitative methodology in documentary research is employed. The anthropological fieldwork, in this case, focuses on documents, on the resolutions of the Brazilian Federal Council of Medicine, as a means to access controversies in Brazilian society surrounding reproductive technologies in the establishment of kinship (Strathern, 1992; Fonseca, 2011). The research mirrors Giumbelli's approach (2002) to analyze controversies through documentary research, so as to understand conflicting values within a society. Thus, by examining these resolutions, whose initial focus was infertility; we can gain insights into societal demands.

To guide this present analysis of kinship regulation with respect to reproductive governance, I resort to the concept of biopower, outlined by Rabibow and Rose (2006), which should contain some of the following elements: "One or more discourses of truth about the 'vital' nature of human beings, and a set of authorities considered competent to express that truth", "intervention strategies on the collective existence in the name of life and death"; "Modes of subjectivation, through which individuals are led to act upon themselves, under certain forms of authority, in relation to discourses of truth" (2006:29). The resolutions under analysis would be discourses of truth uttered by a competent authority: the Brazilian Federal Council of Medicine. In this sense, in the face of this legal void - the omission of the state itself - a non-state actor, the CFM, proposes ways to regulate professionals and their practices. In agreement with Fonseca, I understand these resolutions within the framework of "new legal technologies," imposing standards in an arena of contested moralities (Vianna, qtd. in Fonseca, 2011).

The texts – 1,358/1992, 1,957/2010, 2,013/2013, 2,121/2015, 2,168/2017, 2,283/2020, and 2,294/2021 - of the resolutions of the Brazilian Federal Council of Medicine are compared based upon the division of topics, the addition of items over the years, and the main categories used.

New reproductive technologies (conceptive reproductive technologies, medically assisted procreation or assisted reproductive techniques) are biomedical procedures that replace sexual intercourse in the act of conception. These techniques emerged as a response to the involuntary absence of children (Corrêa, 2001). Although initially designed as a solution for infertile heterosexual couples (cf. Corrêa, 2001; Luna, 2007; Tamanini, 2004), their use has spread among individuals whose sexual practices do not generate children due to non-clinical reasons, such as women who have no partners and same-sex male and female couples. In assisted reproduction, reproductive material (gametes: sperm and egg, or embryos) is manipulated outside the body to induce pregnancy. In contrast to insemination, which involves

the manipulation of semen injected into the uterus, in IVF, both gametes are manipulated in a laboratory setting: eggs are extracted through puncture, semen is collected, and fertilization takes place outside the female body. IVF requires an auxiliary technique: embryo transfer, which involves the insertion of embryos into the uterus.

IVF is a technology that unfolds and serves different sets of purposes (Franklin, 2013). Cryopreservation techniques allow for the preservation of reproductive material and the displacement of the act of conception in time and space with regard to the providers of germinal material, by enabling the freezing of gametes and embryos (Tamanini, 2004). These procedures have enabled the anonymity of donors and allow for posthumous reproduction. A more recent innovation, the offer of oocyte vitrification technique, is advertised by clinics as a current procedure⁴, with the discourse of advertising focusing on expanding women's scope of possibilities, such as prioritizing their professional career first (Grudzinski, 2007)⁵. On the other hand, pre-implantation genetic diagnosis (PGD) aims at assessing the quality of the embryo before the transfer when there is suspicion of genetic or chromosomal diseases, but it can also be used for sex selection.

Among the risks of IVF, the CFM resolutions mention multiple pregnancies resulting from the transfer of multiple embryos in the same cycle meant to maximize the chances of pregnancy⁶. Multiple pregnancies carry an increased risk of morbidity and mortality, as well as long-lasting effects on the born babies (Thompson, 2005). The medical recourse would be embryo reduction: selective abortion of one or more embryos. Such a technique is not permitted by the CFM resolutions, which rely on the Brazilian legislation regarding abortion. Another ethical question concerns the fate of spare embryos, generated in a larger number than what is safe to transfer in a single cycle: cryopreservation, donation, use in research, or disposal (Luna, 2007). These questions are related to the instrumental use of the embryo (Franklin, 2013: 311).

New reproductive technologies separate elements of the biological process that were contained within the female body: firstly, they allow for conception without sexual intercourse; secondly, by placing reproductive material outside the female body, these technologies enable the circulation of germinal substances, transcending the heterosexual reproductive couple. Through the external manipulation of gametes and embryos, persons such as sperm donors, egg donors, embryo donors, or gestational carriers emerge in the configuration of kinship (Strathern, 1992). This can be compared to adoption processes or many other forms of kinship arrangements that involve procreation (cf. Héritier-Augé, 1985). In the language of the Law (Leite, 1995), homologous assisted reproduction involves only the genetic material of the couple and their reproductive organs. Heterologous reproduction involves gamete donors, embryo donors, or temporary assignment of the uterus (popularly

4 | Egg freezing was the cover story of *Revista O Globo* in 2009. It mentions women who reportedly used the technique and a clinic that offers the vitrification procedure (cf. Monteiro, 2009).

5 | Confirming that the procedure is not so widely spread in medical clinics, I conducted a search on the Scielo platform regarding oocyte vitrification and found 32 results; among them, 9 were unrelated to animals (botany and ceramics), 21 were from the veterinary field, and only the two most recent articles were from Gynecology. However, one of these articles referred to embryos, not oocytes. The only case was focused on the direct extraction of eggs from the ovary for fertility preservation in a woman with cancer. A new search was conducted via Google: out of the initial ten results, nine were advertisements from human fertility clinics, and only one was a scientific article arguing for the efficacy of oocyte vitrification in humans. However, it reported inferior results when compared to the fresh oocyte success rate (Morishima et al, 2017).

6 | According to Thompson (2005), 5% of babies born from reproductive technologies in the United States are multiple pregnancies of triplets or more.

known as surrogacy). Regarding sperm donation, the bond is recognized based on the intention of fatherhood expressed by the woman's partner, rather than on the biological connection with the genetic donor, the provider of the germinal material. Different meanings are ascribed to clinically identical procedures but contrasting in terms of the intentionality of the individuals involved, which highlights the socially constructed nature of these kinship ties (Strathern, 1992). A woman can gestate the egg of another person: in the case of egg (or embryo) donation, she will give birth to and be considered the mother of the child, even though she has no genetic connection to the child (possibly her partner does). If a woman carries the egg or embryo on behalf of another woman or reproductive couple, she will be the gestational carrier and will give the child away, even if she is the genetic mother (in the case of artificial insemination) or just the gestational mother. In the case of gestational carriers, the partner of another person will be the inseminator and father of the child. In Brazil, maternity is recognized based on childbirth (Tamanini, 2004; Luna, 2007). In other words, the mother is the one who proves to have given birth and leaves the maternity hospital with a certificate of live birth, or, if the birth occurs outside the hospital system, she must provide witnesses to the birth. In the case of surrogacy, there is the possibility of the service being remunerated, as in the case of commercial surrogacy, or involving compensation. Few countries allow for commercial surrogacy (Soderstrom-Anttila et al., 2016)⁷, but even in countries restricted to altruistic surrogacy, some form of compensation is allowed to protect the health of the surrogate, such as health insurance, travel expenses, medical consultations, and treatment (Stuvøy, 2018; Ragoné, 1994).

7 | Israel, Georgia, Ukraine, Russia, India, and the state of California in the United States allow commercial surrogacy, according to Soderstrom-Anttila and colleagues (2016).

It is necessary to confront reproductive technologies with prevailing models of kinship. According to Strathern, the notion of "Euro-American" kinship is a hybrid of nature and culture (1992). This hybrid aspect is explicit in the model for American kinship (in the United States) formulated by Schneider (1968), which serves as a reference for the Western kinship system. Kinship would be composed of two aspects: ties of substance and code of conduct. In Western symbolism, ties of substance are represented by "blood" in the old model, or biogenetic substance: the order of Nature in Schneider's words. Code of conduct refers to the intentional aspect of kinship, the demonstration of bonds through behavior, or the order of the Law, according to Schneider. For Franklin, reproductive technologies will reshape the relationship between substance and code of conduct not just by making the substance object of conduct, but also by making conduct (scientific research) the origin of substance. In addition to new kinships established by the dissemination of shared reproductive substance, the biological relationship with technology itself emerges as "facts of life" through *in vitro* fertilization and embryo research (Franklin, 2013: 66). Subsequent studies by Schneider himself criticized the formulation of kinship as a genea-

logical grid (biological relationships assumed as true) underlying the socio-cultural product called kinship (Schneider qtd. in Franklin, 2013: 170). In this sense, Carsten instead of focusing on what is or is not kinship, intends to move away from the encompassing dichotomy of the “biological” and the “social” (2014). The analysis of the CFM resolutions developed in this study, however, raises the question: Is it possible to move away from this biological-social dichotomy when it structures regulations?

New reproductive technologies allow for the circulation of germinal substances in a way that differs from what would occur in sexual intercourse with procreative intent between a heterosexual couple. This circulation may comprise other individuals rather than the intended reproductive couple in case of gametes or embryo donation and surrogacy (Luna, 2001; 2007, Thompson, 2005; Franklin, 2013). This circulation generates unusual kinship entities and situations of mixing that evoke the logic of purity and danger. In a study on egg donation and surrogacy in the United States, Cussins (1998) proposes a model for analyzing kinship relationships considering the various stages that can or cannot be configured in a kinship network. A stage is opaque (renamed as relational in Thompson, 2005) if it contributes to the establishment of kinship ties and the constitution of personhood, being configured, then, within the kinship web, and transparent (custodial) if it is not (Thompson, 2005). Biological resources, as well as socio-economic factors (who pays for the treatment), legal factors (owners of the embryos), and familial factors (the sperm provider’s partner, the one who planned for the child and will take on him or her) can contribute to this kinship network. Biological and social dimensions can be coordinated in a way that makes a stage relational (opaque), meaning it counts in the configuration of kinship, or custodial (transparent) when it is disregarded. This is the case with egg-providing for pregnancy: a relational stage (opaque) in the case of surrogacy (the egg provider becomes the mother of the child, and the surrogate is an intermediary who carries the pregnancy on her behalf), while it will be a custodial stage (transparent) in the case of anonymous egg donation when the gestational mother is the one who carries the pregnancy. Thus, it is necessary to define what counts or not, as well as the surrounding circumstances, for the establishment of kinship⁸.

8 | The researcher Charis Cussins from the 1998 study started signing as Charis Thompson in the 2005 book. Here are the rules of kinship altering surnames!

LEGAL VOID AND REGULATIONS

In the legal void regarding reproductive technologies in Brazil, their brief mentioning in the Brazilian Civil Code of 2002, the CFM regulations aim at regulating and establishing boundaries. Another legislation that intersects with the CFM regulations concerning reproductive governance, only when it comes to the ma-

nipulation of human embryos, is the New Biosafety Law (Law 11,105/2005), since it authorizes to obtain stem cells from discarded embryos that are nonviable or cryopreserved for up to three years at the time of the law's approval, for research or therapy purposes, besides prohibiting genetic engineering in embryos. The resolutions serve as a source of jurisprudence in the Brazilian justice system. The first baby conceived through *in vitro* fertilization in Brazil was born in 1984. It was only in 1992 that the CFM issued its first resolution on the subject. In 2010, the second resolution was elaborated based on the text of the first, and this went on successively with the others.

Medically assisted reproduction is only addressed in the Brazilian Civil Code of 2002 regarding filiation. Article 1,597 of the Brazilian Civil Code deals with the presumption of children born within marriage. Sections III, IV, and V regulate the following cases:

Article 1,597. Children are presumed to have been conceived during the course of marriage in the following cases:

III - when conceived through homologous artificial insemination, even if the husband is deceased;

IV - when conceived at any time from spare embryos resulting from homologous artificial conception;

V - when conceived through heterologous artificial insemination, provided that prior authorization from the husband has been obtained. (Brazil, 2002).

The Brazilian Civil Code presumes conceived during the course of marriage, children born from assisted reproduction using only the reproductive material of the couple (homologous reproduction), even in the event of the husband's death (which opened the opportunity for posthumous reproduction), and through the use of spare embryos formed with the couple's gametes and artificial insemination with donation, provided there is prior consent from the husband. The authors of the Brazilian Civil Code did not distinguish between artificial insemination and *in vitro* fertilization, taking them as synonyms of assisted reproduction. Therefore, the Brazilian Civil Code presumes parentage when the technique replaces sexual intercourse (as in the case of homologous artificial insemination in section III), it presumes parentage of spare embryos generated with the couple's gametes even outside the period of marital relations (conceived at any time in section IV), and allows for donation,

meaning the introduction of external germinal substance into the couple, only with prior consent in section V. The intentionality in gamete donation to establish filial ties is recognized in comparable terms to what occurs in adoption, where the code of conduct (the dimension of the Law) overrides the ties of biogenetic substance.

The Civil Code comprises laws applied to all in a country, being a general norm of conduct. The resolutions of the Brazilian Federal Council of Medicine, on the other hand, regulate the ethics of medical practice and do not have the force of law. They refer to “an imperative norm” as Rodrigo Pereira (1991) analyzes, enforceable to an entire professional category in Brazil and endowed with “coercive strength and sanctions”⁹:

As the code (resolution) is not a law, in the strict sense, it has an aspect that we could call dynamic, that is, according to the evolution of ideas and the profession itself, some articles can be reviewed, transformed, or reissued (Pereira, 1991: 33).

This observation is appropriate if we consider the dynamic of approval of resolutions on assisted reproduction by the Brazilian Federal Council of Medicine (CFM). The CFM resolutions regulate the use of new reproductive technologies in a more comprehensive way than the Brazilian Civil Code. After 18 years of enforcement, the CFM Resolution No. 1,358/92¹⁰ was modified and fully replaced by the CFM Resolution No. 1,957/10¹¹. After two years and four months, this one was, however, revoked and replaced by the CFM Resolution No. 2,013/2013¹². Then, in May 2015, the CFM Resolution No. 2,121/2015¹³ was published, revoking the previous one. The next Resolution was published in November 2017: the CFM Resolution No. 2,168/2017¹⁴, followed by the Resolution No. 2,283/2020¹⁵ on October 1st, 2020. The Resolution No. 2,294/2021 was published on May 27th, 2021¹⁶. This article will discuss the common elements present in these seven resolutions and pinpoint their differences.

The preamble of the resolutions from 1992, 2010, 2013, 2015, 2017, and 2021 addresses the “ethical norms for the use of assisted reproductive techniques” and their purpose as a “deontological device to be followed by physicians”; to put it another way, they serve as guidelines for medical practice and ethics in Brazil.

The text of the first five resolutions begins with five “considering”, two of which are identical: “the importance of human infertility as a health problem, with medical and psychological implications, and the legitimacy of the wish to overcome it” and “the need to harmonize the use of these techniques with the principles of medical ethics.” The second “considering” brings subtle but significant differences over the years: in the 1992 wording, “the advancement of scientific knowledge already allows solving several cases of *human infertility*” (emphasis added). The term “infertility” is

9 | An analysis of the legal system that distinguishes the specificity of professional codes can be found in Pereira (1991), which addresses the Professional Code of Ethics for Psychologists.

10 | Available at: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/1992/1358>. Accessed May 25th, 2022.

11 | Available at: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2010/1957>. Accessed May 25th, 2022.

12 | Available at: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2013/2013>. Accessed May 25th, 2022.

13 | Available at: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2015/2121>. Accessed May 25th, 2022.

14 | Available at: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2017/2168>. Accessed May 25th, 2022.

15 | Available at: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2020/2283>. Accessed May 25th, 2022.

16 | Available at: https://sistemas.cfm.org.br/normas/arquivos/resolucoes/BR/2021/2294_2021.pdf. Accessed May 25th, 2022.

replaced by “reproductive problems” in 2010, a text that is kept in the subsequent resolutions (2013, 2015, and 2017). Thus, the advancement of scientific knowledge is not limited to solving *infertility* but also cases of *human reproductive* problems that may not necessarily be due to clinical infertility. The Resolution No. 2,294/2021 took a more radical approach by shortening the second considering clause to “assist in the processes of procreation,” which increasingly removes the connotation of a problem or disease, by emphasizing the aspect of choice.

This aspect was addressed in the mentioning of the use of new reproductive technologies earlier in this article. The referred change is the main one throughout the text of the 2010 Resolution, but it is not always taken to its full consequences. There is a substitution of considering “that assisted reproductive techniques have enabled procreation under many circumstances, which was not possible through traditional procedures” found in the 1992 and the 2010 resolutions, for “considering that the plenary of the Supreme Federal Court, in the trial session of 5.5.2011, recognized and qualified same-sex stable unions as a family entity (ADI 4,277 and ADPF 132)¹⁷” in 2013. This is a fundamental difference from the previous resolutions, where the CFM, supported by the decision of the country’s highest court, takes to its full consequences what the 2010 Resolution only suggested, ensuring access for same-sex couples. This will solve several issues left unresolved by the previous Resolution. This point remains in the 2015 and 2017 resolutions. The CFM Resolution No. 1,068/2017 introduces two new “considering”:

CONSIDERING the increase in survival rates and cure after treatments for malignant neoplasms, enabling affected individuals to have reproductive planning before interventions that may carry the risk of infertility;

CONSIDERING that women are postponing motherhood and that there is a lower probability of getting pregnant with advancing age; (CFM Resolution No. 1,068/2017)

Age now becomes the main concern, both in terms of social transformations that lead women to postpone motherhood¹⁸ as well as with the increased incidence of neoplasms with the rise in life expectancy in Brazil.

The Resolution No. 2,283/2020 presents two different clauses:

CONSIDERING the necessary observance of the principle of isonomy, enshrined in the Federal Constitution (Article 5, caput);

CONSIDERING the professional autonomy of physicians, as stipulated in Article VII of Chapter

17 | For an analysis of the morality that guided the judgment, see Coitinho Filho and Rinaldi (2018).

18 | One of the dimensions of the postponement of motherhood is the professionalization of women (Viana et al., 2018). Regarding this dynamic in the population of Latin America, refer to Cabella and Pardo (2016).

I, “Fundamental Principles,” of the Code of Medical Ethics (CFM Resolution No. 2,217/2018);

The principle of isonomy will base the inclusion of a new group of patients in the techniques, and the last considering, in its turn, refers to excluding the expression “objection of conscience” from item 2, section II as it considers that this aspect was already contemplated in the code of medical ethics.

The inclusive nature expressed in the “considerings” is also present in item 1 of section I of “General Principles,” which has been altered over the years:

1 - Assisted Reproductive Techniques (ART) play a role in aiding in the resolution of human infertility problems, by facilitating the process of procreation when other therapies have been ineffective or inefficient in solving the *current infertility situation*. (CFM Resolution No. 1,358/92, item 1 of section I, General Principles) [emphasis added]

1 - Assisted reproductive techniques (ART) play a role in aiding in the resolution of human *reproductive* problems, by facilitating the process of procreation when other therapies have been ineffective or deemed inappropriate. (CFM Resolution No. 1,957/10, item 1, General Principles). [emphasis added]

1 - Assisted reproductive techniques (ART) play a role in aiding in the resolution of human reproductive problems, *by facilitating the process of procreation*. (CFM Resolution No. 2,013/13, item 1)

In this item of the General Principles in the 2010 Resolution, infertility is replaced by human reproductive problems. The 2013 Resolution is more concise and does not mention therapies, only the resolution of problems, which suggests that the latter may not necessarily be clinical. This is maintained in the 2015 and 2017 resolutions. In the 2021 Resolution, a summarized version is adopted: the “role of aiding in the process of procreation.”

Except for the difference regarding infertility and reproduction in item 1, items 3, 4, 5, and 7 of Section I General Principles coincide in the first three resolutions and address the following topics, presented here in a summarized way: 3. Informed consent for patients and donors; 4. Prohibition of selecting the embryo sex except when its health is at risk¹⁹; 5. Prohibition of oocyte fertilization except for procreation²⁰; 7. Prohibition of embryo reduction²¹. Item 6 of the 2010 Resolution, maintained in 2013, brings about an important difference: it limits the number of oocytes or embryos transferred according to the woman’s age (CFM Resolution No.

19 | The prohibition of an embryo’s sex selection, except for health reasons, that is, to avoid the development of gender-related genetic diseases, is one example of a limitation in the Brazilian regulation concerning choice in the establishment of kinship, which aims to keep the technique closer to what occurs in nature (Salem, 1995).

20 | Rule according to the New Biosafety Law of 2005, which prohibits the creation of human embryos without the purpose of reproduction, allowing only the use of spare embryos for stem cell production.

21 | The exclusions of criminal liability in the legislation on abortion in Brazil do not predict this option.

1,957/10), specifying the number of embryos based on age intervals, with a maximum of 4 for older women, while the previous version only established a maximum limit of 4 to avoid multiparity (CFM Resolution No. 1,358/92, item 6, Section I General Principles). In this regard, the 2021 Resolution, in addition to changing the number based on age (two embryos for women up to 37 years old, and three embryos for those above 37), allows only the transfer of up to two embryos that have undergone genetic diagnosis. Item 2, which addresses the use of assisted reproduction provided that there is an effective probability of success without risk to health, present in the 1992 Resolution and maintained in 2010, undergoes an important alteration in 2013 when 50 years old is established as the “maximum age of candidates for assisted reproduction gestation.” The limit on the number of embryos transferred is intended to address declining fertility due to women’s increasing age, and to avoid multiple births in younger women. The increased incidence of twinning is observed in these techniques (Thompson, 2005). On the other hand, the maximum age of 50 years old for candidates suggests two aspects: concern about increased health risks, but also the intention that medicalized reproduction should mimic the limits perceived as natural (cf. Salem 1995).

The 2015 Resolution includes an additional general principle, bringing about a novelty in this regard: a consideration that allows for exceptions to the maximum age limit of 50 years old:

3- Exceptions to the 50-year-old age limit for participation in the procedure will be determined with technical and scientific grounds, by the responsible physician after clarification regarding the risks involved (CFM Resolution No. 2,121/2015, item 3 of Section I General Principles).

This decision allows for flexibility when it comes to age limit, by demanding scientific justifications by the responsible physician, as well as clarification of the risks involved.

As of 2017, a new principle is introduced: “Assisted reproductive techniques can be used for the social and/or oncological preservation of gametes, embryos, and germ tissues” (CFM Resolution No. 2,168/2017, item 2 of Section I General Principles). These techniques go beyond reproduction and allow for better reproductive planning: social preservation refers to the age of healthy individuals who delay reproduction (as observed in the explanatory statement in the Resolution), and the other reason is for health purposes: to preserve against cancer. In 2021, there was a clarifying addition to the mentioned principle: “for medical and non-medical reasons” (CFM Resolution No. 2,294/2021, item 2 of Section I General Principles). This emphasizes the possibility of choice that transcends medicine.

The inclusive aspect arises in item 1 of Section II “Patients of assisted reproduction techniques” in the 2010 Resolution and is maintained in 2013:

1 - Every woman, *capable* under the terms of the law, who has requested and whose *indication* does not deviate from the limits of this Resolution, can be a recipient of assisted reproduction techniques, provided that she has agreed freely and consciously in a document of informed consent.

2 - If married or in a stable partnership, the *approval of the spouse or partner* will be required, following a similar process of *informed consent*. (CFM Resolution No. 1,358/92, items 1 and 2 of Section II “Patients of assisted reproduction techniques”) [emphasis added]

1 - All *capable individuals* who have requested the procedure and whose *indication* does not deviate from the limits of this Resolution can be recipients of assisted reproduction techniques, provided that all participants are in full agreement and properly informed about it, in accordance with the current legislation. (CFM Resolution No. 1,957/10, item 1 of Section II “Patients of assisted reproduction techniques”)

The Resolution No. 1,957/10 encompasses all capable individuals, and in that sense, it explicitly aims, in the section regarding assisted reproduction patients, to transcend divisions resulting from sexual dimorphism and sexual orientation, in terms of access to the techniques²². However, this inclusive character may not apply to all items. When the Resolution was published, television and print media coverage in January 2011 highlighted that it allowed “gay couples” to have access to fertility treatment²³, although the wording of the Resolution was subtle in this regard. At the time, this reflected an increased sensitivity to the demands for access to assisted reproduction as an option for same-sex couples to have children, as evidenced by various studies (Uziel, 2009; Fonseca, 2008; Tarnovski, 2013). This change preceded the decision by the Supreme Court of Brazil regarding same-sex unions (Coitinho Filho and Rinaldi, 2018). On the other hand, the Resolution No. 2,013/13 is explicit regarding access.

2 - The use of assisted reproduction techniques is permitted for same-sex relationships and single individuals, respecting the right to the physician's objection of conscience. (CFM Resolution No. 2,013/13, item 2 of Section II “Patients of assisted reproduction techniques”).

Regarding access, the Resolution No. 2,283/2020, the shortest of all, containing only this alteration, brings about an addition in the spirit of inclusion:

22 | Hérietier-Augé (1985) draws various comparisons between new reproductive technologies and kinship arrangements, based on ethnographic data collected from societies that do not conform to the Western symbolic of kinship.

23 | According to the titles: “Gay couples will have access to in vitro fertilization” (Folha de S Paulo, January 6, 2011, p.1) and “Medical Council authorizes same-sex couples to use fertilization” (Éboli, 2011, p. 13)

2- The use of assisted reproduction techniques is permitted for heterosexuals, same-sex couples, and *transgender* individuals. (CFM Resolution No. 2,283/2020, item 2 of Section II “Patients of assisted reproduction techniques”)

This reveals the inclusive purpose of the Resolution in that it explicitly states that transgender individuals can also have access, in addition to eliminating the caveat regarding the physician’s right to objection of conscience²⁴.

Section II “Patients of assisted reproduction techniques” undergoes an important change in 2015.

3- Shared gestation is allowed in female same-sex unions where infertility does not exist. (CFM Resolution No. 2,121/15, item 3 of Section II “Patients of assisted reproduction techniques”)

This alteration makes the access to same-sex unions explicit, which is not subject to interpretation anymore, as was the case with the 2010 Resolution. The 2017 Resolution defines shared gestation as follows: “Shared gestation is considered a situation in which the embryo obtained from the fertilization of one woman’s oocyte(s) is transferred to the uterus of her partner.” In the 2021 Resolution, the reference to infertility is eliminated. A couple of women can have shared motherhood, meaning one partner gestates the fertilized egg of the other, for affective and non-medical reasons. This is one of the points that underscore the emphasis of more recent resolutions on the dimension of choice in kinship and the rights related to the LGBT population.

In a field study conducted in 2002 (Luna, 2007), a doctor reported having denied a request from a same-sex couple due to the lack of support in the Resolution No. 1,058/92, although she would not have objected if it had been a request from a homosexual man who brought a female friend to be his partner in reproduction. Turte-Cavadinha (2013), in a field study conducted before the approval of the CFM Resolution in 2013, already mentioned the interest of lesbian couples in using the ROPA technique (reception of oocytes from the partner) which allows for gestation involving both partners and without a legal father, which would provide security for the couple. In interviews, lesbian couples express interest in the ROPA technique “as a promoter of an ideal of a child biologically conceived by both mothers, just as in sexual reproduction with heterosexual couples” (Vitule et al., 2015: 1176), and there are registered cases of couples who used the technique before the 2013 Resolution authorized it. Thus, the formulation of the CFM rules follows the changes in practices

24 | The right to objection of conscience has been encouraged by conservative religious sectors to engage their activism in a “religious citizenship” that opposes sexual and reproductive rights (Vaggione, 2017).

of fertility clinics that offer the service. The legal dimension of this bond is explicit in Fonseca's account (2008) regarding the acknowledgement of this type of co-parenting in 2003 by a family court in the state of New Jersey (United States), in that both mothers' names appear on the birth certificate. This acceptance is subject to controversy when contrasted with the reality in France, an advanced country in terms of social customs, which until recently prohibited access to reproductive technologies for same-sex couples (Amorim, 2019), a position divergent from other countries in Europe. However, the new bioethics law passed in France in 2021 allowed for the parental project of couples comprised of a man and a woman, two women, and single women (Barry et al., 2022)²⁵.

"Section III - Regarding clinics, centers, or services that apply assisted reproduction techniques" has maintained the same text since 1992 and establishes the following requirements: control of materials; the obligation to maintain a permanent record of pregnancies; and a permanent record of diagnostic tests. The 2013 Resolution adds an important item: "4 - The records must be available for inspection by the Regional Medical Councils," which is maintained in the 2015, 2017, and 2021 resolutions. This item implies a growth in control over the centers that provide these services, an example of reproductive governance that affects human reproduction centers.

Section IV addresses "donation of gametes or embryos" and has identical wording in the 1992 and 2010 resolutions, with two additions in 2013. Item 1 prohibits any profit or commercial nature of donation. Items 2 and 3 establish the confidentiality of the identity between donors and recipients and restrict access to information solely for medical purposes and to physicians, ensuring the protection of the donor's identity. Item 4 establishes the obligation of assisted reproduction clinics and services to keep a record of clinical data and phenotypic characteristics. Item 5 proposes a limit on the number of births of children of different sexes by the same donor in a region with one million inhabitants²⁶. Item 6 assigns the responsibility to the medical unit for selecting donors, ensuring phenotypic and immunological similarity and compatibility between donors and recipients. Finally, the last item, item 7, prohibits a member of the medical team from participating as a donor in assisted reproduction programs. Some items of this Section IV were established in 1992 without changes, indicating their consolidated value: the prohibition of commercial nature in these transactions of reproductive material²⁷, the confidentiality of donors' and recipients' identities (with a caveat added in the 2021 Resolution)²⁸, the limit on births by a donor in a given region as a measure to prevent involuntary incestuous relationships among individuals born from donations. The registration of donors' clinical data materializes the medicalization of genetic inheritance, and by extension, the medicalization of kinship (Finkler, 2000). The demand for phe-

25 | Other introduced changes were the possibility for adults born from assisted reproduction to access the identity of the donor and the option for autologous gamete cryopreservation without medical justification (Barry et al., 2022).

26 | According to research conducted by Machin (2022), which assessed the market of sex cells in Brazil, due to legal gaps and the absence of specific legislation, there are many ambiguities, besides the forces of the medical market putting altruistic rules under tension, the overall control of clinics is not possible, as there is a lack of conditions to monitor compliance with these limits.

27 | In summary, resistance to commercialization corresponds to the attempt to keep the market separate from children and family (Stuvøy, 2018).

28 | The point remains, but with a caveat, as the 2021 Resolution made an exception by allowing the possibility of gamete donors relatives. The anonymity of gamete and embryo donors, a rule that remained unchanged from the first CFM Resolution 1,358/92 until the 2021 Resolution, was demanded in Germany and Norway, but not in the United States and England (only in the case of self-insemination), according to a comparative table elaborated by Allebrandt (2007). This shows how the dimension of choice and knowledge is differently articulated by the legislation and regulations of different countries. More recent work by Rosana Machin shows a trend towards abolishing donor anonymity, considering the rights of children conceived through medically assisted reproduction (2016).

notypic similarity refers to practices as ancient as the secrecy of adoption, enabled by resemblance and now repeated in the dynamics of assisted reproduction (Costa, 2004). Beyond the secrecy of donation, the requirement for phenotypic and immunological similarity and compatibility, or the effort to match physical characteristics, represents the social manipulation of genetic origins, in the words of Salem (1995). In this sense, phenotypic similarity symbolically replaces the transmission of genes (Costa, 2004).

In the 2013 Resolution, Section IV has nine items: the new item 3 establishes the maximum age for gamete donation as 35 years old for women and 50 years old for men. A final item allows for shared egg donation, when the donor and recipient (both experiencing reproductive issues) share the biological material as well as the financial costs, giving preference to the donor over the produced material. The 2015 Resolution keeps the text of this section identical except for Item 9, which restricts gamete donation to males and to shared egg donation. The 2017 Resolution has an alteration in Item 9 and once again allows for “voluntary gamete donation.” The last item regulates shared egg donation, a common practice in clinics recorded in field reports (Luna, 2007), used to circumvent difficulties in accessing treatment due to the price of clinical and laboratory assistance, while others would need egg donation and would be able to afford to subsidize the treatment of the donor partner (Correa and Loyola, 2015). The 2021 Resolution represents an important break from the principle of anonymity in gamete donation (Salem, 1995), in that it allows for donation among relatives up to the fourth degree (parents/children, grandparents/siblings, uncles/nephews, cousins). It establishes both age limits for gamete donation: 37 for women and 45 for men, except when the material is frozen, and the duty to inform recipients about risks to the offspring. The second break refers to the choice of the donor, which was previously concentrated in the hands of medical professionals seeking resemblance, but now user choice in gamete or embryo banks is granted. Lastly, it ensures that transferred embryos come from a single source.

The following section, “V. Cryopreservation of Gametes and Embryos,” addresses the freezing of germinal material by assisted reproduction services, defining in Item 1 the elements that can be cryopreserved: sperm, eggs, and embryos, and in Item 3 stating that spouses must express in writing the fate of the embryos in case of divorce, serious illness, death, or if there is a desire for donation. Item 2 highlights an important difference from the Resolution No. 1,358/92, which prohibited the disposal of spare embryos and allowed the patient to decide how many embryos should be transferred fresh and how many should be cryopreserved. The Resolution No. 1,597/10 allows for the cryopreservation of only viable spare embryos, which remains in the 2013 Resolution. However, the 2013 Resolution presents a significant alteration: the possibility of discarding frozen embryos that have been stored for

five years or more, at the patient's discretion. There is reference to the possibility of donating frozen embryos to stem cell research. Regarding this matter, a subtle difference is identified in the 2015 Resolution, in that it states in Item 4 that "The use of embryos for stem cell research is not mandatory, as predicted by the Biosafety Law." The emphasis in these two resolutions is the disposal of embryos at the "patient's" discretion, not solely for donation to research.

The Resolution No. 2,168/2017 introduces significant changes to Section V:

4- Cryopreserved embryos that are three years or older may be discarded if it is the expressed wish of the patients.

5- Cryopreserved embryos that have been abandoned for three years or more may be discarded.

Sole paragraph: Abandoned embryos are those for which the responsible parties have violated the pre-established agreement and cannot be located by the clinic. (CFM Resolution No. 2,168/17, items 3 and 4 of Section V - "Cryopreservation of gametes or embryos")

The excerpt regarding donation for stem cell research is removed, as this fate was restricted to embryos already cryopreserved at the time of the approval of the New Biosafety Law. In accordance with this law, the time limit for embryo cryopreservation is reduced from 5 to 3 years, and the term "abandoned embryo" is introduced, authorizing the clinic to discard embryos when those responsible for the embryo's fate cannot be located²⁹. On the other hand, the 2021 Resolution takes a pro-life turn by limiting the number of generated embryos to eight and emphasizing the uncertainty regarding their viability. It also requires judicial authorization for disposal at the parents' request or in cases of "abandonment" (items 4 and 5). Both conditions impose stricter rules to make disposal more difficult.

²⁹ | Allebrandt (2018) demonstrates in an ethnographic study how an assisted reproduction clinic seeks the "genitors" of embryos to avoid accumulation of cryopreserved embryos.

2-The total number of embryos generated in the laboratory shall not exceed 8 (eight). Patients will be informed to decide how many embryos will be transferred fresh, as determined by this Resolution. Viable spare embryos shall be cryopreserved. Since there is no prediction regarding viable embryos or their quality, the decision shall be made after this stage.

4- Cryopreserved embryos that are three years or older may be discarded if it is the expressed wish of the patients, subject to judicial authorization.

5- Cryopreserved embryos that have been abandoned for three years or more may be discarded.

ed, subject to judicial authorization. (CFM Resolution No. 2,294/2021, items 2, 4, and 5 of Section V - "Cryopreservation of gametes or embryos")

Even though it is not possible to analyze the CFM Resolution No. 2,320/2022 here, the most important changes for the argument of this article concern embryos. The maximum limit on the number of generated embryos was removed, a point that had been heavily criticized for hindering the chances in the treatment of individuals with fertility issues. If this may seem to mitigate the pro-life turn, the exclusion of items 4 and 5 from Section V - Cryopreservation of gametes or embryos clearly attests to this stance: there is no longer prediction for the disposal of viable embryos³⁰. The only mentioning of disposal or use for research relates to embryos diagnosed with genetic diseases (according to Section VI - Preimplantation Genetic Diagnosis of Embryos).

The regulations surrounding the extracorporeal embryo either depersonalize it and diminish reverence towards it, or represent it as a person, as seen in the case of "abandoned" embryos. Franklin (2013: 311) warns about the instrumental use of the extracorporeal embryo, whereas Thompson discusses the "embryo tale," revealing the larger meanings attributed to embryos outside the body and bringing up the tensions between the sacred and the profane (2005: 247). In the realm of reproductive technologies, embryos are treated as "proto-persons" (Ibid.: 250) and can be considered sacred as long as they keep the intrinsic value of promise: the potential for development (Ibid.: 259). In the 2021 Resolution, judicial authorization is the requirement that makes the disposal more difficult, preserving embryonic life. This point confirms the clash between the sacred and the profane mentioned by Thompson, illustrated in the accusation by pro-life sectors that equate the destruction of embryos to genocide. Hence, the same embryos can be object of adoption campaigns and are at the center of regulatory battles regarding their use or disposal (Ibid.: 262-65). These battles are evident in the current Resolution (2,320/2022), which consolidates a pro-life turn by preventing the disposal of viable laboratory embryos, which aligns with the anti-abortion movement in Brazil and is proposed in projects such as the Statute of the Unborn (Luna, 2019).

Section VI addresses the diagnosis and treatment of embryos. The strict rules established in the 1992 Resolution remained in the Resolution No. 1,957/10. According to item 1, the intervention must aim to assess the viability of the embryo or diagnose diseases, and it requires the informed consent of the couple. Item 2 restricts therapeutic interventions to treat diseases and requires the informed consent of the couple. Item 3 establishes 14 days as the maximum time for *in vitro* development. The Resolution No. 2,013/13 has less restrictive wording: it does not require the informed

30 | As summarized in the news on the CFM (Federal Council of Medicine) portal, the main changes of the 2022 resolution are: "The new criteria promote a review of the number of embryos generated in the laboratory, clarify the minimum age for gamete donation, and open the possibility for women unrelated to the couple to provide their uterus for gestation." Note published on September 20th, 2022 at 14:17. Available at: <https://portal.cfm.org.br/noticias/cfm-publica-atualizacao-das-regras-para-reproducao-assistida-no-brasil/>

consent of the couple and reduces reverence towards the embryo. The wording of the Resolution No. 1,057/10 states that this type of diagnostic intervention “shall not have any other purpose” than assessing the viability of the embryo (in item 1) or for therapeutic purposes (in item 2), it “shall have no other purpose than treating a disease or preventing its transmission, with real guarantees of success.”

The reverence towards the embryo is minimized in the CFM Resolution No. 2,013/13, which includes in item 2 the possibility of selecting embryos compatible with any child of the couple affected by a disease whose treatment is either stem cell or organ transplantation, revoking the item that allowed genetic diagnosis only to treat the embryo itself and introducing the possibility of its use for the generation of donor siblings, a point observed in many cases (Luna, 2004; Franklin, 2013). In this regard, the new Resolution no longer treats the extracorporeal embryo as a subject that is an end in itself, a moral agent in the Kantian sense that self-determines (Fagot-Largeaut, 2004), and allows its generation with the purpose of serving as an instrument for something else, a point criticized by pro-life movements, particularly the Personalist Bioethics of the Catholic magisterium (Luna, 2010).

The CFM Resolution No. 2,121/2015 significantly alters item 1, adding that in cases of “genetic alterations causing diseases,” embryos may be “donated to research or discarded.” The reverence towards the embryo diminishes over the years, as well as the possibility of its manipulation increases. While the 2013 Resolution allows for the selection of compatible embryos for a disease “that has stem cell or organ transplantation as an effective treatment modality,” in item 2 of Section VI, the 2015 Resolution limits it to “stem cell transplantation, according to current legislation.” In this case, the change seems to follow not only ethical standards but also the technical and clinical realization of these therapy attempts. The Resolution No. 2,294/2021 restricts the disclosure of the sex of embryos to cases of sex-linked diseases and alterations in the sex chromosomes.

From the Resolution No. 1,358/92 to 1,957/10, Section VII regarding surrogate gestation (temporary uterus donation) also remains unchanged. The text establishes as a condition for such procedure the existence of a medical problem that prevents or contraindicates gestation in the genetic donor. Item 1 limits who can act as a surrogate: 1. Temporary surrogates must be related to the genetic donor within the second degree of kinship, with other cases subject to the authorization by the Regional Medical Council (CRM). Item 2 prohibits any form of profit or commercialization in temporary uterus donation. It is important to note that this item 1 of Section VII was not updated in 2010 to be inclusive like the previous sections of the same Resolution. The keeping of this restriction on the practice of surrogate gestation limited the access of same-sex couples to the authorization from the CRM. Even considering those who engage in heterosexual practices, the rule does not accommodate

cases where there is no second-degree female relative in the genetic donor's family. Another problematic aspect is the misunderstanding of the concept of second-degree kinship.

There are significant changes in the following Resolution. In response to almost all of these issues, the CFM Resolution No. 2,013/13 introduces a series of changes in Section VII – about Surrogate Gestation. The first change is to allow surrogate gestation in the case of same-sex unions. The second is to expand the degrees of consanguineous kinship up to the fourth degree, to include relatives of both partners as possible temporary uterus donors, and to specify what kinship means (first degree - mother; second degree - sister/grandmother; third degree - aunt; fourth degree - cousin), while maintaining the age limit of 50 years old. Besides, it introduces a final item that regulates many procedures, by requiring documentation: an informed consent form signed by the patients (genetic parents or same-sex couple) and the temporary uterus donor; a medical report on the suitability and psychological profile of the surrogate; a description of the medical aspects; a contract between the patients and the surrogate establishing the child's filiation; "the biopsychosocial aspects involved in the pregnancy-postpartum cycle"; "the inherent risks of maternity"; the impossibility of terminating the pregnancy except in cases predicted by law; guarantee of medical treatment for the temporary uterus donor until the postpartum period; guarantee of the child's civil registration by the patients (genetic parents); written approval from the spouse of the surrogate if married or in a stable union. This list of documents will be altered in the following Resolution.

The 2015 Resolution modifies item 3 regarding the required documents in the patient's medical records. 3.2: The report with the psychological profile is now required for all parties involved, not just the surrogate. Other modified items include: 3.3. Commitment Agreement among the patients and the temporary uterus donor, establishing the child's filiation; 3.4. Guarantee, by the patients contracting assisted reproduction services, of medical treatment and monitoring for the woman who will temporarily donate her uterus until the postpartum period; 3.5. Guarantee of civil registration for the child by the patients (genetic parents) - documentation to be provided during pregnancy.

Several items that were vaguely formulated in the 2013 Resolution are specified in the 2015 Resolution, which shows the rationalization of legal procedures for surrogate gestation. The Resolution No. 2,168/2017 renames the section to VII - "Regarding surrogate gestation (temporary uterus loan)." Then, it is no longer a "temporary donation," but a "temporary uterus loan," characterizing the act as a loan rather than a donation. The other change pertains to the definitions of kinship: "consanguineous kinship up to the fourth degree (first degree - mother/daughter; second degree - grandmother/sister; third degree - aunt/niece; fourth degree - cousin)." The

pairs “mother/daughter” for the first degree and “aunt/niece” for the third degree are included, implying reciprocal relationships. This indicates the possibility for a daughter to lend her uterus to her mother, or a niece to her aunt, while the wording of the 2013 Resolution assumed the older individual would assist the younger one. The generational aspect is brought up, by acknowledging the possibilities of later motherhood for women who have already borne children.

For comparison, here are the most relevant points of Provision No. 63/2017 from the National Council of Justice (CNJ)³¹ regarding birth certificate issuance, whose Section III addresses assisted reproduction. In the case of same-sex unions, adjust the registry to the names of the ascendants; a declaration from the technical director of the human reproduction service stating that the child was conceived through heterologous assisted reproduction and indicating the names of the beneficiaries (Article 17). In this Article 17, I highlight three paragraphs: paragraph 1: In the case of surrogacy, “the name of the surrogate mother, as stated in the declaration of live birth, shall not be included in the birth certificate.”, instead, a commitment form signed by the temporary uterus donor, clarifying the filiation, should be presented; paragraph 2 refers to posthumous assisted reproduction and it requires “prior authorization specifically from the deceased person for the use of preserved biological material.”; “paragraph 3: The knowledge of biological ascendance shall not imply the recognition of a kinship bond or the respective legal effects between the donor and the child conceived through assisted reproduction”. I emphasize the last paragraph for privileging the contractual and intentional aspect of legally recognized kinship, ensuring that gamete and embryo donors are not legally attributed as parents by law, as addressed in paragraph 1 concerning surrogacy. The publication of this Provision (November 14, 2017) and the CFM Resolution No. 2,168/2017 (November 10, 2017) occurred almost simultaneously. The norms established by CNJ Provision 63/2017 are also in accordance with the CFM resolutions at the time.

31 | Available at: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/2525>. Accessed May 25th, 2022.

Back to the CFM resolutions, once again, the 2021 Resolution is innovative: it requires that the “temporary uterus donor” have at least one living child³². It also prohibits the clinic from intervening in the selection of the donor, in the same item that prohibits any commercial aspect of the practice. To simplify, a medical report from all parties involved is required, removing the psychological profile requirement.

32 | This recommendation also appears in the ASRM (Soderstrom-Anttila, 2016).

The final section of the Resolution No. 1,957/10, considered the most controversial item according to the press, and maintained in the following resolutions, deals with *posthumous* reproduction: VIII - posthumous assisted reproduction, according to which “Posthumous assisted reproduction does not constitute an ethical offense as long as there is prior specific authorization from the deceased for the use of the cryopreserved biological material, *in accordance with current legislation*.” The CFM (Federal Council of Medicine) drew inspiration from the “current legislation”:

sections III and IV of Article 1,597 of the Brazilian Civil Code described above. Section III allows conception through artificial insemination without a donor even if the husband has died, and section IV considers those born at any time when it comes to spare embryos formed solely from the reproductive material of the couple. The Civil Code does not clarify whether the spouse should be alive at the time of fertilization or embryo transfer. The CFM Resolution No. 1,957/10 merely requires prior authorization from the deceased regarding the cryopreserved material. In this sense, the Resolution takes the law's loophole to its ultimate consequences. It does not take into account the effect of death on the status of a person, who becomes incapable of building family ties.

A final section IX is added to the Resolution No. 2,013/13 and kept in all the following resolutions. It predicts that exceptional cases will depend on the authorization from the Regional Council of Medicine.

The 2021 Resolution may allow many interpretations. It both increases the possibility of choice (choice of donors among relatives) and restricts this choice by imposing that the surrogate mother already have living children, in addition to reinforcing the prohibition of sex selection. In the explanatory statement of the aforementioned Resolution, there is a justification, based on jurisprudence, for the alteration regarding the possibility of presenting relatives as gamete donors: there had been court decisions in this regard. On the other hand, the measures that limit the generation of embryos in the laboratory or require judicial authorization were initially based on the medical code of ethics approved during the rise to power of conservative governments³³. It is important to highlight that during the Bolsonaro government, there were the most number of amended resolutions (three: 2020, 2021, and 2022) within the shortest period of time, in contrast to previous governments (2010: Lula; 2013 and 2015: Dilma³⁴; 2017: Temer). It is possible to speculate whether the favorable position of the CFM leadership towards President Bolsonaro had an impact on the Technical Chamber, resulting in a pro-life turn after an uninterrupted sequence of resolutions since 2010 that relativized the sanctity of the extracorporeal human embryo³⁵. The 2022 CFM Resolution, excluding the possibility of discarding viable embryos, confirms the alignment with the anti-abortion bias of the Bolsonaro government.

FINAL CONSIDERATIONS

Among the many implications of the biomedical reproductive technology for identity and kinship, what is most striking is the potential to subvert identity and categories of kinship that biomedicine was initially designated to affirm and repair

33 | The code of medical ethics was approved on September 27th, 2018 (at the end of the Temer government), but it came into effect 180 days later, under the Jair Bolsonaro government. Embryos are mentioned only in Chapter III, Article 15, which prohibits "creating embryos for research," "creating embryos for the purpose of sex selection, eugenics, or to produce hybrids or chimeras," showing an intention to restrict spare embryos: fertilization "should not systematically lead to the occurrence of supernumerary embryos."

34 | The 2015 Resolution was published 2 years and 4 months after the previous one of 2013. The 2013 Resolution was mainly driven by the Supreme Federal Court's judgment to recognize stable unions between same-sex individuals with the same legal status as marriage, as stated in the 4th considering. In contrast, the 2015 Resolution basically specifies points left ambiguous in the previous resolution without major changes.

35 | Note 35 on page 23..

(Thompson, 2005: 267). Thus, these technologies are both highly conservative as well as socially and technically innovative.

The trajectory of changes in the resolutions suggests that the sequence of amendments aligns with the observed trend in the US context, shifting from the idea of the best interests of children to the expansion of a reproductive rights idea revolving around parental choice (Thompson, 2005: 7).

Analyzing all the resolutions over the years since 1992 and their amendments allows us to observe some trends in reproductive governance, which are already perceptible in the 2010 Resolution, with its openness to societal demands, which are beyond medical issues. Overall, the 2013 Resolution shows a greater concern for time, establishing limits for the age of access for candidates to assisted reproduction, gamete donors, and surrogate mothers. There is an emphasis on regulating open issues, such as clinic oversight and procedures for registering children born through surrogacy. The resolutions of 2015 and 2017 basically come to rectify any gaps left by the main alterations made in the 2013 Resolution.

A significant change can be observed regarding the status of the extracorporeal embryo: the resolutions of 2010, 2013, 2015, and 2017 tend to relativize the absolute right of the embryo to life, which was implicit in the 1992 Resolution that hindered its disposal and assumed the permanent freezing of unused embryos, even if non-viable. This hindrance to embryo disposal resembles the position of the Catholic Church in defense of life, which even refuses *in vitro* fertilization, taking it in general as a crime (Sales, 2014; Luna, 2010). When only the cryopreservation of viable embryos is required in 2010, and in the 2013 Resolution it is allowed, by the will of the “patients,” the disposal of frozen embryos after five years, reduced to three years in the 2017 Resolution, or their use in stem cell research, the extracorporeal embryo produced in the laboratory is treated as an object and not as an entity endowed with rights as demanded by pro-life movements (cf. Luna, 2010). This new situation in Brazil partially reenacts what has been happening for years in England, where more radically, the “parents” of frozen embryos after five years are required to choose between transfer to themselves, donation to other couples, donation for research, or disposal of these entities (Franklin, 2013; Luna, 2001), and this could have become routine in Brazilian clinics, as pointed out by Allebrandt (2018), if not for the resolutions of 2021 and 2022. This relativization of the embryo as an individual, a being that is an end in itself, is confirmed by the possibility of using preimplantation genetic diagnosis to generate donor babies compatible with sick siblings. On the other hand, showing how this process encompasses tensions and contradictions, the term “abandoned embryo,” which emerged in the 2017 Resolution, goes in the opposite direction by personifying this entity, by likening it to a child.

Regarding the establishment of kinship relationships, the difference in rules

35 | On the CFM portal, there is the contact with the president and the list of demands presented along with the new code of medical ethics. Cf. “In presenting the new Code of Medical Ethics, CFM makes requests”. Available at: <https://portal.cfm.org.br/noticias/ao-apresentar-novo-codigo-de-etica-medica-cfm-faz-pedidos-ao-presidente-jair-bolsonaro-em-nome-dos-medicos/>. Accessed May 17th, 2022. During the pandemic, journalistic articles commented on the CFM's pro-Bolsonaro position, even regarding the prescription of drugs proven to be ineffective in the name of medical autonomy, which contrasted with the criticism of several medical associations. Such was the participation of the CFM's representative in the Covid CPI, one of the CFM's vice presidents and a Bolsonaro supporter. Cf. Eduardo Gonçalves. Doctor Vice-president of the Federal Council of Medicine is a Bolsonaro supporter affiliated with the PSL. Emmanuel Fortes, from CFM, campaigned for the use of chloroquine and tries to join politics. *O Globo*, October 9th, 2021. Available at: <https://oglobo.globo.com/politica/medico-vice-presidente-do-conselho-federal-de-medicina-bolsonarista-filiado-ao-psl-25231622>. Accessed May 19th, 2022. In a live of May 7th, 2020, with a publication edited by the news portal *Metrópolis*, later shared on the social network Twitter by Fernando Haddad, the president of CFM speaks of the alignment of the entity with the Bolsonaro government and with the Ministry of Health for having met all the requests made, emphasizing that there is “dialogue” (he was received 5 times in 1 year and four months of government), in addition to criticizing President Dilma and Minister Alexandre Padilha for the “popularization of medicine”: “We will not recover the damage of the government of President Dilma and Minister Alexandre Padilha. We will have approximately one million five hundred thousand doctors. It is the popularization of medicine”. Available at: <https://t.co/Bx4xFewjmU> https://twitter.com/Haddad_Fernando/status/1446535800817082373?s=20. Accessed May 19th, 2022.

concerning gamete and embryo donation and gestational surrogacy deserves a closer analysis. Anonymity and identity secrecy of genetic material providers are required in the former case, while in the latter, the demand is for the woman who agrees to gestate on behalf of another to be a close relative of one of the reproductive partners. There is a dynamic between what threatens kinship relationships, requiring distance on one side and controlled proximity on the other. If the model proposed by Cussins (1998)/Thompson (2005) affirms that some steps in the establishment of kinship can be recognized or not, Salem's analysis (1995) unravels the underlying principles of this logic that governs the difference in rules. When the norms require the anonymity of the genetic material (gametes and embryos) donors, the need to conceal these kinship ties affirms the primacy of natural over social bonds or "the intrinsic frailty of socially established bonds" (Salem, 1995: 60), which would represent a human intervention strategy aimed at masking the very intervention in nature (reproduction) (Salem, 1995: 59). In the case under examination, one should question why equal anonymity is not required for gestational surrogacy as it is for gamete and embryo donation. One initial reason could be pragmatic: the difficulty of finding a woman willing to carry a pregnancy on behalf of another. Therefore, in the initial Resolution No. 1,358/92, the CFM required proximity and kinship relations with the genetic donor (mother) to discourage commercialization of surrogacy services. However, there is a reason in the symbolic of kinship beyond practicality. The existence of different rules suggests a hierarchy among different biological kinship bonds, where the genetic bond is considered a truer relationship than the act of gestation itself. Therefore, when a woman suggests that her sister should be a donor, the clinic would refuse it according to ethical norms (until the 2021 Resolution), while the cooperation of that sister as a surrogate is allowed and recommended. This hierarchy that prioritizes genetic bonds contradicts Brazilian legislation, as in it maternity is established by birth. The "truth" of genetic ties begs anonymity for gamete donors in bioethical regulations on assisted reproduction.³⁶ With such hierarchy, the relationship established through pregnancy between the surrogate and the fetus is equated to a social relationship, of secondary value when compared to natural bonds. Despite the implications of *in vitro* fertilization, in the vocabulary used to refer to kinship and filiation relationships the expressions "biological father" and "biological mother" are kept for gamete providers, stemming from the adoption debate. This is evident in a bill (PL 120/2003) that addresses paternity investigation for individuals born through assisted reproductive techniques³⁷. The bill aims to ensure that "a person born through assisted reproductive techniques has the right to know the identity of their biological father or mother" (qtd. in Diniz, 2003: 15). The expression "biological mother," as an equivalent to the "genetic mother" or gamete provider, contrasts with the term "gestational mother" as if gestation did not involve

36 | The importance of genetic bonds assumed as the truth of kinship also appears in a different context: the attitude of judges demanding proof of kinship through DNA testing (Fonseca, 2011) as a factor above any testimony of social bonds.

37 | The entire content of PL 120/2003 authored by Roberto Pessoa (at the time PFL-CE) is available at <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/104774>. Accessed Jun 5th, 2023.

a biological relationship, which is another sign of hierarchy among the bonds.

Revisiting Cussins' argument (1998) about the configurations of the kinship web coordinating in distinct ways, if, according to the law, maternity is based on whom gives birth and paternity, by the mother's partner, these rules create, on the one hand, a favorable circumstance for regulating kinship relationships in egg and sperm donation practices; but, on the other hand, a complicated situation for gestational surrogacy cases. An example is male or female couples who choose the same gamete donor to ensure that their children are genetic siblings (Fonseca, 2008), as the case in the news in 2012 of a male couple from Recife who had one child and kept frozen embryos for the birth of the "biological child" of the partner³⁸. These examples show the importance of the creation of consanguinity in our context, such as the recurring fantasy among young lesbians in Brazil of having the partner's brother as the sperm donor (Grossi, 2003). On the other hand, Vitule and colleagues (2015) identified that male couples, fearing a legal dispute, might prefer adoption to avoid involving a third person, the biological mother, who would have legal rights to maternity. This contrasts with female couples who prefer options that allow for pregnancy.

Another sign of change is the offering of the technique called ROPA (reception of oocytes from the partner) by the clinics themselves, targeted at female couples (Turte-Cavadinha, 2013; Vitule et al, 2015). This medical technique is associated with legal technologies included in the recent CFM resolutions. In this case, the dimension of choice supersedes the hierarchy between genetic and gestational kinship, so that both partners are legally recognized as mothers. In terms of gender, this representation places one woman in the male role of inseminator, in the sense of providing the seed or gamete for the other to conceive (Strathern, 1991), but what seems to interest the couples is the communion of substance in reproduction as a symbol of love (Schneider, 1968). The change in the 2021 Resolution, which allows to include relatives as gamete donors, reinforced the possibility of achieving the communion of substance through the technique, even if it involves genetic material from donors within the family, as seen in the news "The first twins born to a gay couple in Brazil; they have genetic material from both father's: Robert's semen and Gustavo's sister's egg generated Marc and Maya in the womb of a surrogate cousin, Lorena."³⁹ There, the genetic material of one parent was mediated by the sister's egg. As an example of a transparent or custodial tie, according to Thompson's theory, this instrumental connection allows for generation but does not imply a relationship, which is why it is not considered incestuous by those involved in the reproductive arrangement.

In Brazil, legal regulations on assisted reproduction are scarce. The analysis of the different contexts of use of new reproductive technologies suggests underlying cultural values that affect the establishment of kinship configurations, revealing the

38 | The couple obtained eggs from an anonymous donor and relied on the collaboration of the cousin of one of them for the transfer of the uterus, as well as got the double paternity registration for the child by the Family Court. Cf. LINS, Letícia. "Couple obtains unprecedented double paternity: PE entrepreneurs, together for 15 years, counted on the help of a cousin, who offered to be a surrogate". *O Globo*, March 31, 2012, O País, p. 18.

39 | Cf. "The longest and most exciting day of our lives". *O Globo*, 26 Feb. 2022, p. 10.

tension between the given and the constructed dimensions, between what is possible to choose or bonds to activate and what seems the injunction of an external natural law. Bodies reproduce themselves and subjects negotiate their options to establish kinship in the face of the possibilities offered by techniques, and formal or informal regulations existing in the context (Fonseca, 2011). Such are the clandestine surrogacy arrangements, as well as the decision regarding access to techniques regarding age, existence of stable or living partners, sexual orientation, among other aspects. The first major restriction is the limited availability of assisted reproduction in public services and its high costs in private clinics (Corrêa and Loyola, 2015). Next, it is necessary to analyze the values that underpin access to procreation technologies.

Considering that in Brazil, a resolution on assisted reproduction was only issued in 1992, eight years after the birth of the first baby using this technology in 1984, and that this resolution remained unchanged for 18 years until 2010, it is evident that altering these resolutions has become a routine practice, registered in 2010, 2013, 2015, 2017, 2020, 2021, and 2022. This updating indicates the need for adjustments related to changes in the Brazilian legislation (such as the New Biosafety Law) or to the interpretations that the Supreme Federal Court gives to Brazilian laws (such as the recognition of same-sex unions), or to the new code of medical ethics, or even to the jurisprudence regarding gamete donation. Moreover, it is also associated with the process of modernization of society's values and liberalization of customs, with progressive individualization. Hence, the interest in recognizing the intricacies of the use of reproductive technologies by same-sex couples, which has been altered since the 2010 Resolution, even before the Supreme Federal Court's decision, and continues to progress with each new resolution. What was unacceptable in 2002, when I conducted fieldwork, is now regulated in 2015 concerning shared motherhood. There is an increase in the possibilities of choice, in tension with the idea of natural determination of kinship, or paraphrasing Fonseca (2008: 772), in the face of the feeling that the family has lost the solidity of the natural, the question would be contractual, signaling the increase of choice in the field of laws.

In the legal void on assisted reproduction in Brazil, the CFM resolutions emerge as the competent authority to address matters regarding life (Rabinow and Rose, 2006) and the reproductive frontier becomes a political space (Franklin, 2013) with a pro-life bias encouraged by the rise of conservative forces in the government. These regulatory battles revolve around the use and disposal of embryos (Thompson, 2005), as evidenced in the resolutions of 2021 and 2022, prohibiting embryo disposal and consolidating the pro-life perspective aimed at re-sanctifying the embryo as a person and a subject of rights.

Naara Luna is an anthropologist with a Ph.D. from the National Museum/UFRJ. She is a PQ2 researcher at CNPq (National Council for Scientific and Technological Development) and a faculty member at UFRRJ (Federal Rural University of Rio de Janeiro), where she works in the PPGCS (Graduate Program in Social and Cultural Anthropology). She is the author of the book “Provetas e clones: uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas” (Probes and Clones: An Anthropology of New Reproductive Technologies). Her research focuses on public debates about abortion, sexual diversity, and human rights; religion and politics, with investigations into reproductive technologies, the status of embryos, and projects involving stem cells.

AUTHORSHIP CONTRIBUTION: Not applicable.

FUNDING: CNPq Level 2 research productivity scholarship. Project: Religious values and controversial moral issues: customs agenda, conservatism, and resistance.

REFERENCES

ALLEBRANDT, Débora. 2007. “Entre movimento e interdição: novas tecnologias reprodutivas conceptivas postas em prática”. In: ALLEBRANDT, Débora; MACEDO, Juliana Lopes (eds.). *Fabricando a vida: implicações éticas, sociais e culturais do uso de novas tecnologias reprodutivas*. Porto Alegre: Metrópole, p. 127-138.

ALLEBRANDT, Débora. 2018. Negociando o Destino dos Embriões Humanos Produzidos na Reprodução Assistida: Criopreservação, descarte, doação e seus agenciamentos em uma clínica de Porto Alegre. *Interseções - Revista de Estudos Interdisciplinares*, vol. 20, no. 1: 114-140. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2012.46971

AMORIM, Anna Carolina Horstmann. 2019.

Entre calçadas, pixações e parentesco: a cidade como campo de batalha em torno das lesbo/homoparentalidades e do acesso à PMA na França. *Horizontes Antropológicos*, vol. 25, no. 55: 209-242. DOI 10.1590/S0104-71832019000300008

“AO APRESENTAR novo Código de Ética Médica, CFM faz pedidos”. *Portal CFM notícias*. 16 abr 2019. Available at: <https://portal.cfm.org.br/noticias/ao-apresentar-novo-codigo-de-etica-medica-cfm-faz-pedidos-ao-presidente-jair-bolsonaro-em-nome-dos-medicos/>. Accessed May 17th, 2022.

BARRY, F.; RAYSSAC, M.; GALA, A.; FERRIÈRES-HOA, A.; LOUP, V.; ANAHORY, T.; BROUILLET, S.; HAMAMAH, S. 2022. Quels enjeux et adaptations pour les centres d'AMP dans le cadre de la mise en place de la nouvelle loi de bioéthique ?. *Gynecologie, Obstetrique, Fertilité & Senologie*, vol. 50, no. 12: 777-787. DOI 10.1016/j.

gofs.2022.08.005

BUTLER, Judith. 2003. O parentesco é sempre tido como heterossexual?. *Cadernos Pagu*, vol. 21: 219-260. DOI 10.1590/S0104-83332003000200010

CABELLA, Wanda; PARDO, Ignacio. 2016. Es hora de usar indicadores refinados para estudiar la fecundidad en América Latina?. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, vol. 33, no. 3: 475-493. DOI 10.20947/S0102-30982016c0002

CARSTEN, Janet. 2014. A matéria do parentesco. *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, vol. 6: 103-118. DOI 10.52426/rau.v6i2.125

“CASAI S GAYS vão ter acesso a fertilização em laboratório”. 2011. *Folha de S. Paulo*, 6 jan. 2011, p. 11.

CÓDIGO DE ÉTICA MÉDICA: Resolução CFM nº 2.217, de 27 de setembro de 2018, modificada pelas Resoluções CFM nº 2.222/2018 e 2.226/2019. 2019. Conselho Federal de Medicina: Brasília.

“CFM PUBLICA atualização das regras para reprodução assistida no Brasil”. 20 set 2022. Portal CFM. Available at: <https://portal.cfm.org.br/noticias/cfm-publica-atualizacao-das-regras-para-reproducao-assistida-no-brasil/>. Accessed April 17th, 2023.

COITINHO FILHO, Ricardo Andrade; RINALDI, Alessandra de Andrade. 2018. O Supremo Tribunal Federal e a “união homoafetiva”:

onde os direitos e as moralidades se cruzam. *Civitas*, vol. 18, no. 1: 25-39. DOI 10.15448/1984-7289.2018.1.28419

CORRÊA, Marilena Villela. 2001. *Novas Tecnologias Reprodutivas: Limites da Biologia ou Biologia sem Limites?*. Rio de Janeiro, Brasil: EDUERJ,

CORREA, Marilena C. D. V; LOYOLA, Maria Andrea. 2015. Tecnologias de reprodução assistida no Brasil: opções para ampliar o acesso. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 25, no. 3: 753-777. DOI 10.1590/S0103-73312015000300005

COSTA, Rosely Gomes. 2004. O que a seleção de doadores de gametas pode nos dizer sobre noções de raça. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 14, no. 2: 235-255. DOI 10.1590/S0103-73312004000200004

CUSSINS, Charis M. 1998. “Quit sniveling, cryo-baby. We’ll work out which one’s your mama”. In: DAVIES-FLOYD, Robbie; DUMIT, Joseph (eds.). *Cyborg babies: from techno-sex to techno-tots*. New York: Routledge. p. 40-67.

DINIZ, Débora. 2003. Tecnologias Reprodutivas Conceptivas: O estado da arte do debate legislativo brasileiro. *Jornal Brasileiro de Reprodução Assistida*, vol. 7, no. 3: 10-19.

ÉBOLI, Evandro. 2011. “Conselho de Medicina autoriza casais homossexuais e utilizarem fertilização”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 6 jan. 2011, p. 13.

FAGOT-LARGEAUT, Anne. 2004. Embriões, células-tronco e terapias celulares: questões filosóficas e antropológicas. *Estudos Avançados*, vol. 18, no. 51: 227-245. DOI 10.1590/S0103-

40142004000200015

FINKLER, Kaja. 2000. *Experiencing the new genetics; Family and kinship on the medical frontier*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

FONSECA, Claudia. 2011. As novas tecnologias legais na produção da vida familiar: Antropologia, Direito e subjetividades. *Civitas*, vol. 11, no. 1: 8-23. DOI 10.15448/1984-7289.2011.1.9188

FONSECA, Claudia. 2008. Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco. *Revista Estudos Feministas*, vol. 16, no. 3: 743-768. DOI 10.1590/S0104-026X2008000300003

FRANKLIN, Sarah. 2013. *Biological relatives: IVF, stem cells and the future of kinship*. Durham; London: Duke University Press.

GIUMBELLI, Emerson. 2002. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, no. 48: 91-107. DOI 10.1590/S0102-69092002000100007

GONÇALVES, Eduardo. 2021. “Médico vice-presidente do Conselho Federal de Medicina é bolsonarista filiado ao PSL”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 9 out 2021. Available at: <https://oglobo.globo.com/politica/medico-vice-presidente-do-conselho-federal-de-medicina-bolsonarista-filiado-ao-psl-25231622>. Accessed May 19th, 2022.

GROSSI, Miriam Pillar. 2003. Gênero e

parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. *Cadernos Pagu*, vol. 21: 261-280. DOI 10.1590/S0104-83332003000200011

GRUDZINSKI, Roberta Reis. 2007. “A divulgação de alternativas tecnológicas e os projetos de maternidade: o discurso científico sobre a criopreservação de óvulos”. In: ALLEBRANDT, Débora; MACEDO, Juliana Lopes (eds.). *Fabricando a vida: implicações éticas, sociais e culturais do uso de novas tecnologias reprodutivas*. Porto Alegre: Metrópole, p. 163-171.

HÉRITIER-AUGÉ, Françoise. 1985. La cuisine de Jupiter: réflexions sur les nouveaux modes de procréation. *L'Homme*, no. 94, t. XXV: 5-22.

LEITE, Eduardo Oliveira. 1995. *Procriações Artificiais e o Direito: Aspectos Médicos, Religiosos, Psicológicos, Éticos e Jurídicos*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.

LINS, Letícia. 2012. Casal obtém dupla paternidade inédita: empresários de PE, juntos há 15 anos, contaram com a ajuda de uma prima, que se ofereceu para ser barriga de aluguel. *O Globo*, Rio de Janeiro, 31 mar 2012, p. 18.

LUNA, Naara. 2001. Pessoa e parentesco nas novas tecnologias reprodutivas. *Revista Estudos Feministas*, vol. 9, no. 2: 389-413. DOI 10.1590/S0104-026X2001000200005

LUNA, Naara. 2004. Embriões Geneticamente Seleccionados: Os Usos do Diagnóstico Genético Pré-Implantação e o Debate Antropológico sobre a Condição de Pessoa. *Política & Trabalho*, vol. 20: 61-79.

LUNA, Naara. 2007. *Provetas e clones: uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

LUNA, Naara. 2010. Aborto e células-tronco embrionárias na campanha da fraternidade: ciência e ética no ensino da Igreja. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, no. 74: 91-105. DOI 10.1590/S0102-69092010000300006

LUNA, Naara. 2019. O debate sobre aborto na câmara de deputados no Brasil entre 2015 e 2017: agenda conservadora e resistência. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, vol. 33: 207-272. DOI 10.1590/1984-6487.sess.2019.33.12.a

MACHIN, Rosana. 2016. Anonimato e segredo na reprodução humana com participação de doador: mudanças em perspectivas. *Saúde e Sociedade*, vol. 25, no. 1: 83-95. DOI 10.1590/S0104-12902016149132

MACHIN, Rosana. 2022. Reproducción transnacional con terceros: el mercado reproductivo en Brasil. *Inter Disciplina*, vol. 10, no. 28: 27-49. DOI 10.22201/ceiich.24485705e.2022.28.83288.

MONTEIRO, Karla. "Até quando esperar? A corrida das brasileiras para congelar seus óvulos e garantir uma gravidez tardia é o mais novo capítulo da história da mulher contemporânea, para o bem ou para o mal". *Revista O Globo*, Rio de Janeiro, year 4, no. 261. 26 jul. 2009.

MORISHIMA, Christina; SANTOS, Thamar Braga dos; TAKAHIRA, Agnes Mayumi; DONADIO, Nilka; CAVAGNA, Mário; DZIK,

Artur; GEBRIM, Luiz Henrique . 2017. Crianças nascidas após vitrificação de oócitos em reprodução assistida em hospital público. *Reprodução & Climatério*, vol. 32, no. 2: 148-151. DOI: 10.1016/j.recli.2016.06.002

"O DIA mais longo e emocionante das nossas vidas". 2022. *O Globo*, Rio de Janeiro, 26 fev. 2022, p. 10.

PEREIRA, Rodrigo da Cunha. 1991. O código de ética e a ética do código: algumas considerações jurídicas. *Psicologia: Ciência e Profissão*. vol. 11: 32-35. DOI 10.1590/S1414-98931991000100006

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. 2006. O conceito de biopoder hoje" *Política & Trabalho*, vol. 24: 27-57.

RAGONÉ, Helena. 1994. *Surrogate motherhood: Conception in the heart*. Boulder; San Francisco; Oxford: Westview Press.

SAHLINS, Marshall. 2013. *What kinship is – and is not*. Chicago: University of Chicago Press.

SALEM, Tania. 1995. O Princípio do Anonimato na Inseminação Artificial com Doador (IAD). *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, vol. 5, no. 1: 33-68.

SALES, Lílian. 2014. A controvérsia em torno da liberação das pesquisas com células tronco embrionárias no Brasil: Posições e argumentos dos representantes da Igreja Católica. *Revista de Antropologia*, vol. 57, no. 1: 112-142. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2014.87758

SCHNEIDER, David. 1968. *American Kinship*:

A cultural account. Englewood Cliffs, USA: Prentice-Hall.

SODERSTROM-ANTTILA, Viveca et al. 2016. Surrogacy: outcomes for surrogate mothers, children and the resulting families—a systematic review. *Human Reproduction Update*, vol. 22, no. 2: 260–276. DOI: 10.1093/humupd/dmvo46

STRATHERN, Marilyn. 1991. Disparities of Embodiment: Gender Models in the Context of the New Reproductive Technologies. *Cambridge Anthropology*, vol. 15, no. 2: 25-43.

STRATHERN, Marilyn. 1992. *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester, UK: Manchester University Press.

STUVØY, Ingvill. 2018. Troublesome reproduction: surrogacy under scrutiny. *Reproductive BioMedicine and Society Online*, vol. 7: 33-43. DOI 10.1016/j.rbms.2018.10.015

TAMANINI, Marlene. 2004. Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: bioética e controvérsias. *Revista Estudos Feministas*, vol. 12, no. 1: 73-107. DOI 10.1590/S0104-026X2004000100005

TARNOVSKI, Flávio Luiz. 2013. Parentalidade e gênero em famílias homoparentais francesas. *Cadernos Pagu*, vol. 40: 67-93. DOI 10.1590/S0104-83332013000100002

THOMPSON, Charis. 2005. *Making parents*. Cambridge: MIT Press.

TURTE-CAVADINHA. Edu. 2013. “Mulheres lésbicas em busca da maternidade: desafios e estratégias”. In: SILVA, Daniele Andrade da; GARAY HERNÁNDEZ, Jimena de; SILVA JUNIOR, Aureliano Lopes da; UZIEL, Anna Paula. (Org.). *Feminilidades: corpos e sexualidades em debate*. 1st ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 241-257.

UZIEL, Anna Paula. 2009. Homossexualidades e formação familiar no Brasil contemporâneo. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, vol. 1: 1-12.

VAGGIONE, Juan Marco. 2017. La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu*, vol. 50: e175002. DOI 10.1590/18094449201700500002

VIANA, Renata Brum; PAULA Hermes Candido de; VALENTE, Geilsa Soraia Cavalcanti; CAROPES, Viviane Brasil Amaral dos Santos; PAULA, Carmen Lúcia de. 2018. Dilemas da maternidade das mulheres contemporâneas: revisão integrativa. *Revista Enfermagem Atual In Derme*, vol. 85, no. 23: 76-81. DOI 10.31011/reaid-2018-v.85-n.23-art.248

VITULE, Camila; COUTO, Marcia Thereza; MACHIN, Rosana. 2015 Casais de mesmo sexo e parentalidade: um olhar sobre o uso das tecnologias reprodutivas. *Interface (Botucatu)*, vol. 19, no. 55: 1169-1180. DOI 10.1590/1807-57622014.0401

Received on May 25th, 2022. Accepted on April 3rd, 2023.



Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra) colonialidade em Abya Yala

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.201158>**Marcos Aurélio Felipe**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte | Natal, RN, Brasil
aurelio.felipe@ufrn.br | <https://orcid.org/0000-0002-5529-0100>

RESUMO

Qual é o mundo histórico (re)elaborado pelas cinematografias indígenas à contrapelo aos regimes de visualidade constitutivos da colonialidade do ver sobre os povos originários de Abya Yala? Analisamos a (des)construção imagética do Outro, a partir dos estudos pós-coloniais, antropológicos e de cinema. Focamos nas formas visuais da iconografia, da fotografia e do filme, tensionadas pelo cinema indígena por um processo de reversão formal que enseja outras variáveis históricas. Concluímos que o cinema originário se apresenta em contraposição às perspectivas antropométricas da pintura, da fotografia e do filme etnográfico, com operações de contracolonialidade identificadas em obras de Vincent Carelli, Ana Vaz e Paloma Rocha e Luis Abramo; de Takumã Kuikuro (Alto Xingu), Luis Tróchez Tunubalá (Misak), Francisco Huichaqueo (Mapuche), Álvaro e Diego Sarmiento (Quéchuas) e do Coletivo Guajajara (Jocy e Milson).

PALAVRAS-CHAVE

Cinema indígena; Colonialidade do ver; Povos originários; Regimes de visualidade; Retratos antropométricos

From coloniality of seeing to indigenous cinema: on (counter)coloniality in Abya Yala

ABSTRACT What historical world is (re)elaborated by the indigenous cinematography in opposition to the visual regimes that constitute the coloniality of the gaze toward the First Nations Peoples of Abya Yala? The article analyzes the imagistic (de)construction of the Other, starting from post-colonial, anthropological, and film studies perspectives. It focuses on the visual forms of the cinematographic, photographic and iconography, as construed by the cinema of First Nations Peoples, through the process of historical-formal reversal, giving rise to other historical variables. As conclusion, it points out that indigenous cinema presents itself in opposition to the cinematographic, anthropometric perspectives of painting, photography, and ethnographic film, with mechanisms of counter-coloniality. Such a mechanism can be identified in the works of Vincent Carelli, Ana Vaz and Paloma Rocha, and Luis Abramo, Takumã Kuikuro (Upper Xingu), Luis Tróchez Tunubalá (Misak), Francisco Huichaqueo (Mapuche), Álvaro and Diego Sarmiento (Quechua) and the Guajajara Collective (Jocy and Milson).

KEYWORDS

Indigenous cinema. Coloniality of the gaze. First Nations Peoples. Visual regimes. Anthropometric portraits.

O manto tupinambá ganho comprado furtado, quem saberá? – sabemos, é um ninho preso às paredes de outro continente. Depois de séculos, apesar do vidro que lhes tira o oxigênio, o vermelho sangue do guará e o azul oceano da araruna segredam algo que excede o museu nacional de Copenhague. Todo algodão e envira, o manto tem a dimensão da mata – vale pagar o ingresso para ver o vidro, jamais o espírito que incendeia o egoísmo do alarme? O manto rol de esferas arde de tanta memória. Seu lugar não é aqui, será, quem sabe? no limo que molda todos os corpos. Imagine se insuflado no ar rarefeito o manto se abrisse. Que tese posta à mesa explicaria os mortos, vivos enfim, em resposta ao rapto das almas? O manto quer voar para casa. A morte de seus filhos torna inútil sua permanência. É preciso que ele se perca para acusar os assassinos. Ante essa inominável memória algo será reiniciado – a raiz do que já não é árvore, mas frutifica – o rugido do que não é onça, mas afia as garras – a umidade do que não é chuva, mas afoga a mão criminosa. Exilado num continente onde avós, para irem ao cinema, colam os netos à sombra, o manto reflete sua natureza – ágil urna em território de neve. Ao redor do vidro, línguas tecem em silêncio por respeito ou desprezo, não sei – sabemos. Entre aqueles que fiaram o manto, um canto se alonga alheio ao seu sequestro. Sobre a terra desolada um pássaro voa. Num filme etnográfico chama os culpados pelo nome. Haverá, diante disso, ossos suficientes para serem atirados contra o vidro? O manto tupinambá é um ninho na escuridão do mundo – respira num oceano de espelhos a sua ira.

Edimilson de Almeida Pereira

(poema *De volta ao sol*, 2019)

Esto hace que se sigan multiplicando las formas de intervención creativas y críticas dentro de análisis sobre la colonialidad y la decolonialidad, y que continúen surgiendo distintas formas de aproximarse a los temas, al igual que nuevas áreas donde detectamos el “virus” de la colonialidad.

Nelson Maldonado-Torres (2018: 17)

INTRODUÇÃO

Qual é o mundo histórico (re)elaborado pelas cinematografias indígenas de Abya Yala¹ à contrapelo aos regimes de visualidade coloniais ou de colonialidade? Nesse percurso, nossa abordagem se alimentará dos estudos de cinema e pós-coloniais, da antropologia e das epistemologias originárias, pois esse é um campo que, necessariamente, requisita as categorias do cinema documentário, etnográfico e pós-colonial, da antropologia (histórica, visual e fílmica), da história (do colonialismo, do cinema, da arte) e da crítica pós-colonial (especialmente, em sua vertente decolonial). Como assinala Cunha (2016), dos viajantes aos pintores acadêmicos do Século XIX, trabalhos incontornáveis sobre a imagem do índio já foram escritos; e se, justamente por isso, não retornaremos aos regimes visuais coloniais, o cinema originário tem se apresentado como artefato propício para se aprofundar essa problemática, ainda que, desde os anos 1990-2000 (Gallois e Carelli, 1991; Caixeta de Queiroz, 2008), venha sendo no Brasil bastante estudado, sobretudo, a partir dos anos 2010, pelo Grupo Poéticas da Experiência (FAFICH-UFMG) (Brasil, 2013; Guimarães, 2020; Guimarães e Flores, 2020); e, mais recentemente, por outros pesquisadores (Alvarenga, 2017; Belisário, 2018; Araújo, 2019; Felipe, 2020a).

Ao delinear os regimes de visualidade, conceitos como “contracolonial” e “contracolonialidade” são centrais. Se, por um lado, encerram campo de atração para categorias que orbitam seu entorno, como “colonialidade do ver” e “regimes de visualidades”, por outro, organizam a tessitura fílmica indígena a partir do que se constitui como *pragmáticas fílmicas reversas*. Nesse percurso, com Guimarães (2020), localizamos as dimensões das “estéticas contra-colonizadoras” no cinema, especialmente quando situam os filmes no processo de resistência e luta pelo direito ao território e ao patrimônio cultural das comunidades. Com operações de reelaboração do mundo histórico, compreendemos que essas estéticas contra-colonizadoras, enraizadas “desde dentro”, fundam-se em dimensões políticas e cosmológicas.² Mas, se a descolonização é um momento da história de libertação dos povos colonizados, a partir do final da primeira metade do Século XX, a decolonialidade é ato permanente, pois traços materiais, epistêmicos e simbólicos do colonialismo se estendem no tempo e marcam da modernidade ocidental, mesmo após o “fim” dos impérios coloniais.

Portanto, se relativiza o “pós” de pós-colonial, situado como etapa histórica e não como término dos domínios de poder, opressão e negação do Outro; contracolonial e contracolonialidade se articulam em confronto às perspectivas dos Estados-nacionais, seja no campo do político ou do simbólico. Como assinala Cusicanqui (2015: 227-228), “la violencia de la conquista se formuló [también] en términos de

1 | Termo do povo Kuna para o continente americano.

2 | Em estudo anterior sobre a perspectiva Mapuche de Myriam Angueira, foi possível adentrarmos os espaços cosmológicos do cinema indígena (Felipe, 2021a).

una disputa simbólica. [...] Los unos entendieron su tarea como la de dominar y extirpar. Los más la entendieron como un gesto de restitución y reconstitución”. Em consonância com esse contexto, com Gallois e Carelli (1991), compreendemos que a contracolonialidade também está no preciso controle da imagem que os povos originários têm sobre si: as que se destinam aos brancos e as que são produzidas para outros indígenas – que, permanentemente, revisam os arquivos coloniais para definirem o que deve ou não se inscrever nos filmes. Chamam ainda atenção para a desconstrução das imagens fundadas na fascinação da ancestralidade e em certo culturalismo, e, principalmente, para a importância do “ponto de vista do nativo”, a quem o cinema deve se abrir para suas demandas e para a colisão das suas percepções com as perspectivas nacionais.

Nosso objetivo aqui é analisar situações específicas entre os regimes de visualidades coloniais e, em contraponto, o(s) cinema(s) indígena(s) em Abya Yala, tensionando questões postas pela pintura, a fotografia e o filme etnográfico, do Século XIX a meados do Século XX. Ainda como lembra Cunha (2016), ressalvamos que, distante de qualquer pretensão em realizar uma pesquisa minuciosa ou traçar um panorama da iconografia do período, limitamo-nos buscar filmes e imagens que se coloquem em contraposição aos regimes vigentes. Nesse sentido, o *corpus* desta pesquisa não almeja a totalidade, mas recortes iconográficos, fotográficos e cinematográficos que apresentem modos (contra)coloniais sobre o mundo histórico. Assentamos ainda que as perspectivas fílmicas indígenas, ao confrontarem o fantasma do colonialismo, constituem-se em processos contracoloniais de reversão histórico-formal, que analisamos a partir de obras de Vincent Carelli (Vídeo nas Aldeias, VNA); Ana Vaz, Paloma Rocha e Luis Abramo; dos realizadores Jocy e Milson Guajajara; Takumã Kuikuro (Alto Xingu); Luis Tróchez Tunubalá (Misak) além de Francisco Huichaqueo (Mapuche).

Igualmente fundamental é o conceito de colonialidade do ver (Barriendos, 2011): maquinaria heterárquica de poder – que perdurou por séculos e que, desumanizando os povos indígenas, tem na imagem canibal (do exótico, do selvagem, do bárbaro, do antropófago, do fantástico) operador de inferiorização, racial e epistemológica. Por isso, para Barriendos (2011: 16), em sua atemporalidade, a colonialidade do ver encerra “una serie de superposiciones, derivaciones y recombinaciones heterárquicas, las cuales interconectan, en su discontinuidad, el siglo XV con el siglo XXI, el XVI con el XIX”. Ocupado o Novo Mundo, os regimes de visualidade se organizaram em torno de “una doble estrategia visual/ontológica: el hacer aparecer al objeto salvaje (el no-ser caníbal) y, al mismo tiempo, el hacerse desaparecer como sujeto de la observación”. Por extensão, o Outro “sólo debe hacerse visible como una forma de negación de su existencia [...] [em uma operação de] exclusão inclusiva del ‘mal salvaje’ (es decir, en hacerlo desaparecer como sujeto, a través de hacerlo visible

como objeto)” (Barriendos, 2011: 21-22-23). Em termos metodológicos, é necessário evidenciar, genealógica e matricialmente, as estruturas da colonialidade do ver e os dispositivos contracoloniais, a partir dos vários modos e formas visuais coloniais, o que tentamos materializar em uma análise sempre mediada pelas abordagens antropológicas, pós-coloniais e fílmicas.

REGIMES DE VISUALIDADES COLONIAIS

A partir de 1492, com a invasão da América, o colonialismo ganhou várias facetas e, quando incidiu sobre os povos indígenas, instituiu formas de compreendê-los para controlá-los. Em um compasso biopolítico, que expurga a contraparte bárbara, a eliminação de outros modos de vida se encontra nos processos de compreensão e controle, com o poder de erradicação que as guerras, a escravidão e as epidemias encerraram e com conceitos postíços, como etnocídio e aculturação. Até porque, seguindo os historiadores argentinos (Delrio; Escolar; Lenton; Malvestitti, 2018), o etnocídio é uma das etapas do genocídio ameríndio, que se correlacionam e não constituem fenômenos distintos, mas uma biopolítica³ entre a política do conhecimento, da negação de outros saberes e epistêmes. Se pensarmos a perspectiva pós-colonial, a invenção do Outro, modulada pela ideia de raça, aparece como significativo eixo analítico e exercício de poder, pois, para Mbembe (2018: 18), raça é uma categoria que constitui “a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles”.

3 | Nos termos de Mbembe (2018), a biopolítica exerce o direito sobre a vida e sobre a morte dos sujeitos.

Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica [...]. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe, a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles. (Mbembe, 2018: 17-18).

Com isso, estabeleceu-se a divisão hierárquica entre raça superior europeia e raça inferior indígena, controlando as subjetividades, a cultura e a produção de conhecimento, reduzindo os povos originários à categoria “índio”: “identidade racial, colonial, negativa” (Quijano, 2005: 116). Nesse contexto, as dimensões do colonialismo interno e no presente são centrais à perspectiva decolonial, que prefere o uso de colonialidade em suas várias dimensões: do poder, do ser, do saber – e, com Barriendos (2011), acrescentaríamos, *del ver*. Em seu invólucro, como lembra Mbembe (2018: p.

5-6, 10), sem o pressuposto do estado de direito, o espaço colonial foi *locus* mais que propício para o exercício da soberania e da biopolítica: “aquele domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle”, “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”. Com a iconografia, depois a fotografia e o cinema, conhecer e anular o Outro passaram pela adoção de uma métrica colonial no campo das visualidades. O que contribuiu para o aplacamento da agência indígena, com procedimentos de classificação, categorização e redução de povos tradicionais a condição de objeto. Sendo as relações coloniais moduladas para eliminar a diferença, nesse front, os regimes de visualidade constituíram-se como artefatos de colonialidade próprios da modernidade, que, não por acaso, Maldonado-Torres esgarça suas dimensões excludentes.

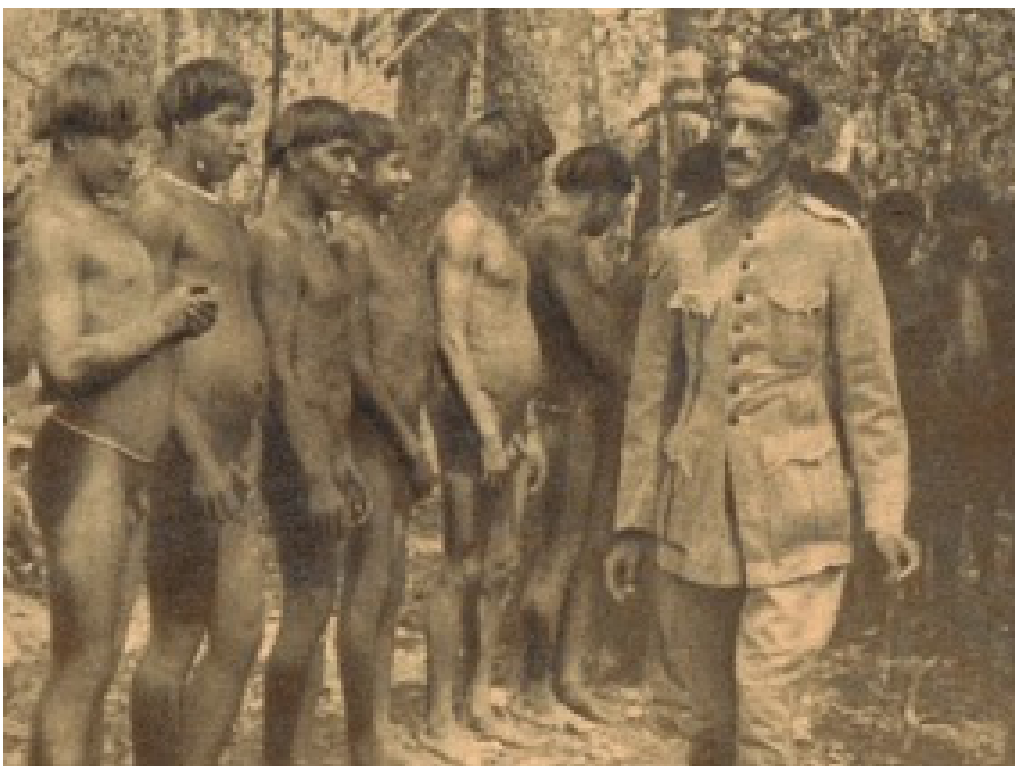
La modernidad es, de manera muy fundamental, un cierto tipo de actitud frente al tiempo (un tiempo propuesto como moderno frente a uno antiguo o primitivo), al igual que una actitud con respecto al espacio (propuesto de forma hegemónica como espacio vacío que espera a ser descubierto, manipulado o usado), y actitud con respecto a uno mismo y al otro (un yo y otro diferenciados de múltiples maneras y definidos como aptos o no aptos para vivir en un ambiente espacio-temporal como el antes descrito). (Maldonado-Torres, 2018: 20).

Em contraponto, apresentam-se as cinematografias indígenas como pragmáticas fílmicas reversas em um processo de contracolonialidade e decolonialidade do ver.⁴ Se traçarmos caminho inverso, do início do século XX à colonização, a Comissão Rondon é um marco das políticas da colonialidade do ver. Ao criar, em 1912, a *Secção de Cinematographia e Photographia*, responde por um significativo acervo visual, no qual os redutores de colonialidade se encaixam, em certa medida, no que Russel (2007) chama de evocação pastoral ou etnografias do salvamento, quando situou os povos tradicionais distante da contemporaneidade. Ao todo, produziram 12 filmes e 1515 fotografias/fotogramas, publicados na série de livros *Índios do Brasil* (1946, 1953 e 1956) (Tacca, 2001). Sob a direção do major Luiz Thomaz Reis, registram as expedições do Marechal Rondon, cuja missão era implantar as linhas telegráficas do Mato Grosso, passando pela região amazônica, às fronteiras sul-americanas. Do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) a Inspeção de Fronteiras (1934-38), esse acervo revela povos isolados, com pouco contato com a sociedade nacional e o “reencontro” com comunidades indígenas – na ótica dos desbravadores – do tempo do Descobrimento.

Conforme trabalhadas por Fernando de Tacca (2001), desses filmes, fotografias e fotogramas emergem três categorias imagéticas: o índio como selvagem, pacificado e integrado.

4 | Ainda que reconheça a distinção feita por José Jorge de Carvalho (2023), vinculando o primeiro conceito aos povos que, na pele e na carne, sofreram os efeitos diretos do colonialismo e o segundo, aos insurgentes pertencentes aos grupos colonizadores que recusam, contracolonial e decolonial aqui são livremente utilizados como processos – simultâneos – em contraponto à colonialidade da contemporaneidade ocidental.

PAINEL 1. A MÉTRICA DO FILME ETNOGRÁFICO



Fonte: Ronuro, selvas do Xingu (1924) | © Luiz Thomaz Reis

Da condição tribal à civilização, operando por redes de escolhas, alterando e ausentando o real, as lentes de Thomaz Reis constituem um regime de visualidade que não encontra reflexo no mundo indígena contemporâneo. Focando no contexto Bororo, excluem as situações de contato com os Salesianos e entregam a *imagem canibal*, como se testemunhassem resíduos arqueológicos vivos no presente. Ao ser produzidos na República, esses filmes não legavam mais visões coloniais do Outro, mas visões escópicas de colonialidade, o que evidencia, pensando com Barriendos (2011: 24), “[...] a força política e epistêmica da diferenciação entre regime colonial, colonialismo e colonialidade”. Entre a imagem pré-cabralina e o civilizada, os filmes constroem, assim, a imagem do índio conforme a etapa da conquista, com uma oscilação apenas aparente, pois “o índio travestido surge como apologia final de uma narrativa fílmica e fotográfica em um contexto aventuroso na selva [...] [com Rondon sendo] a cabeça-de-ponte para que essa relação aconteça pacificamente e se encarregue de apresentar o nosso mundo para os ‘selvagens’” (Tacca, 2001: 56-57).⁵

Se analisarmos a iconografia na História do Brasil, outras categoriais ampliam a métrica dos regimes de visualidade redutora da agência indígena na história: ora índios enobrecidos, com certa fidalguia e longe do nomadismo,⁶ ora índios coloniais e bravos, a ser reconstituídos à semelhança do colonizador. Identifica-se ainda, à exemplo da imagética rondoniana, o índio etnificado, localizado nas fronteiras e florestas, do tempo do Descobrimento. Como a variação das categorias se ancora em contextos específicos, os regimes de visualidade se organizam como regimes de memória, cujas peças integram uma totalidade a partir de uma *arquitetura de memória*⁷. Se constituem visualidades coloniais (ou melhor, de colonialidade) sobre o mundo originário, constituíram-se, predominantemente, no Brasil do século XIX, especialmente, no Segundo Império, com o projeto de nação – de unificação e eliminação da diferença. Nesse sentido, para o antropólogo Pacheco de Oliveira (2016), as cenas de fundação são centrais, com grau elaborado de ritualização, ordenando as situações e figuras históricas, aproximando temporalidades, reelaborando o passado e ressemantizando personagens e fatos históricos.

Nesse contexto, observa-se que, a partir de 1492, com a chegada das esquadras espanholas comandadas por Cristóvão Colombo, a invasão de Abya Yala é fato, permanentemente, reconstruído pela colonialidade do ver em seus vários domínios (iconográficos, fotográficos e fílmicos).

5 | Tacca (2001) se refere a uma sequência fotográfica publicada no volume II de Índios do Brasil (1956), com oito fotos apresentando indígenas nus sendo vestidos por um oficial.

6 | Esses cinco regimes de memória são apresentados em Pacheco de Oliveira (2016) sobre os sistemas de silenciamento da presença indígena na História.

7 | Nos termos de Pacheco de Oliveira (2016).

PAINEL 2. PLANO / CONTRA-PLANO

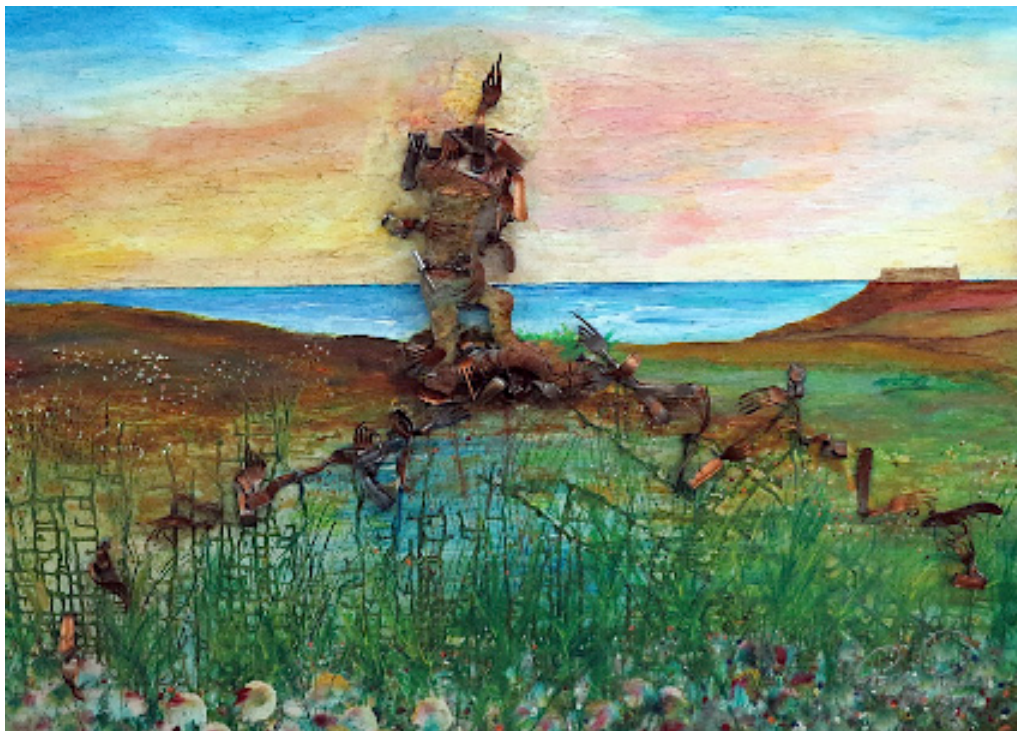


Dióscoro Teófilo De la Puebla y Tolín. 1862. Primer desembarco de Cristóbal Colón en América. Óleo sobre tela, 330 cm X 545 cm. Acervo Museo del Prado, Espanha.



Jean Leon Gerome Ferris. 1912. The First Thanksgiving 1621. Óleo sobre tela.

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra) colonialidade em Abya Yala



Pedro Pereira. 1999. A invasão portuguesa. Acrílica sobre tela com aplicação de materiais. 160 cm x 145 cm. Acervo FUNCARTE

O pintor Dióscoro Teófilo De la Puebla y Tolín, no quadro *Primer desembarco de Cristóbal Colón en América* (1862), inscreve em óleo sobre tela, na pintura e na história, o desembarque de Colombo em Abya Yala como um evento quase etéreo, sagrado e inevitável. Entretanto, já observamos que, operando a partir de certa ritualização, a encenação pictórica deixa escapar a dimensão hierarquizada da cena da invasão ocidental-cristão sobre os territórios dos povos indígenas, com a centralidade e o protagonismo europeu e o lugar subsidiário dos povos originários diante da grande História – invisibilizados nas bordas do quadro e, vegetalmente, integrados e diluídos na paisagem. Já o pintor Jean Leon Gerome Ferris (1863-1930), com requinte e sem pudor, celebrou a primeira comemoração do Dia de Ação de Graças dos Estados Unidos, em 1621, em uma cena – pictórica e histórica – não menos hierarquizada, a partir do jogo de poder entre a bondade do invasor e a subserviência dos povos nativos. Assim como na representação dioscoroliano, *The First Thanksgiving 1621* (1912) explora a ocupação colonial sem resistência indígena, simbólica e figurativamente, alicerçada no poder de corpos sobre outros – na forma como se postam e se colocam em relação no quadro. Após o contato com 12 comunidades no decorrer de sete anos, registrados em seus últimos trabalhos sobre os povos amazônicos,⁸ o fotógrafo Sebastião Salgado imprime com requinte essa condição vegetativa pré-cabralina dos corpos indígenas nos registros que produziu para a exposição Amazônia, que conta ainda com mapas, fotografias gigantes, projeções e música de Heitor Villa-Lobos.

8 | Imagens do último projeto de Sebastião Salgado (Serva, 2017).

Com o protagonismo anulado na forma que os apresentam, a materialidade fotográfica está em consonância com sua percepção colonial sobre as comunidades amazônicas, na qual o Outro é idealizado, com certo purismo e habitante de um espaço paradisíaco. Não por acaso, a experiência de Salgado na Amazônia, curiosamente, o faz concluir – pasmem – que chegou as origens de sua espécie: “a comunidade dos humanos, a comunidade Homo-Sapiens”.⁹ Como marcadores de colonialidade, que primitivizam e negam a contemporaneidade dos povos originários, as operações imagéticas redutoras perpassam séculos: dos pintores viajantes a fotografia contemporânea. Em cada registro de Salgado, que já observamos em outro estudo (Felipe, 2022), emergem corpos majestosos e idealizados, com certa fidalguia e nobreza (Ashaninka); naturais, ramificados e arbóreos (Awá-Guajá); selvagens e arredios (Korubo) – localizados, quase sempre, em um mundo idílico, entre paisagens exuberantes e sujeitos exóticos, plasticamente, delineados a partir dos mesmos típicos claros-escuros estetizantes. Em suma, como assinala Pacheco de Oliveira, que escreveu sobre a pictografia colonial e do estado-nação brasileiro nascente (2016: 19), “estetizados e enobrecidos em seus costumes [...] Ao contrário, do indígena real, caracterizado pela perda cultural e pela condição de miséria”.

9 | “Essas comunidades indígenas da Amazônia representam a pré-história da humanidade” – Sebastião Salgado no Podcast Matéria Bruta (Curta!On, 2022).

Se essa observação se aplica também a fotografia salgadiana, não é meramente uma adequação referencial, pois, herdeira das visualidades coloniais, com

uma plasticidade que brilha de tanta pureza, a estética do eminente fotógrafo brasileiro captura um edenismo longe da problemática contemporânea, que cerca e elimina os povos tradicionais, museologizados pela sociedade nacional e combatido com as novas espadas da mineração e do agronegócio. Jogando com artificialismos, como a montagem de estúdios na floresta, à exemplo de Marc Ferrez (Painel 3, mais adiante), que alinha os Bororo a artefatos diacríticos de sua cultura em um estúdio decorado, o aclamado fotógrafo contemporâneo Sebastião Salgado fixa modelos e não sujeitos em seu habitat histórico, colocando-os sempre em função do registro e – sem correr qualquer risco na conclusão – sem nenhuma agência. Em contraposição às obras de Dióscoro Teófilo e Sebastião Salgado, tensionando a história do contato distante de paisagens seminais e sem fissuras, apresenta-se o trabalho do artista plástico potiguar Pedro Pereira com o quadro *A invasão portuguesa*, na ocasião do quarto-centenário da cidade do Natal (RN).

Além de nomear o acontecimento, a plasticidade radical de Pedro Pereira inscreve a forma como ocorreu a conquista da Terra de Vera Cruz e, nominal e plasticamente, desconstrói o corolário salvacionista do Descobrimento ou, pensando com Maldonado-Torres (2023), as doutrinas e o paradigma da “descoberta”, oportunas para a ocupação dos territórios indígenas e o estabelecimento das noções de povos civilizados e selvagens. Trabalhando sobre um contexto geo-plástico-histórico específico, sua perspectiva pictórica confronta os sistemas naturalizados em um compasso paradoxal, ao justapor elementos e materiais, o idílico e o horror - e mundos em colisão. A intervenção plástica proposta, com aquele monstro encravado na superfície de acrílica, gera uma intervenção na paisagem inicial a ser “descoberta”, que tinha tudo para ser idílica se a violência do domínio sobre o Outro não fosse problematizado. Ao apresentar o invasor no centro da tela, “com garfos e arames, pinos e barrote de ferro fundido, corporificando Pedro Álvares Cabral, a sobreposição de outros materiais sobre a matéria pictórica do quadro/paisagem destrói qualquer natureza pacífica que se queira atribuir a colonização” (Felipe, 2021b). Assim, como já observamos, desenvolve-se aqui uma abordagem radical da arte à contrapelo às visualidades coloniais, filiando-se às abordagens revisionistas do colonialismo.¹⁰

10 | Anteriormente, em artigo de divulgação e de forma sintética, expusemos nossas impressões sobre as visualidades coloniais e o cinema indígena (Felipe, 2021b).

A MÉTRICA DA FOTOGRAFIA E DO FILME ETNOGRÁFICO

Para Tacca (2001), o regime de visualidade do SPI pode ser dividido em dois momentos: primeiro, o trabalho fotográfico e cinematográfico do major Luiz Thomas Reis; e, depois, a criação da Seção de Estudos, em 1942. O autor observa ainda que maior sistematização da documentação etnográfica ocorreu nessa segunda fase, com “um arquivo precioso de atividades culturais de grupos já extintos e de

grupos indígenas atuais. Com um volume de imagens muito maior do que o anterior e organizado com critérios objetivos” (Tacca, 2001: 21). Nesse contexto, ao lado de Heinz Foerthman, Nilo Veloso e Darcy Ribeiro, destaca-se o etnólogo Harald Schultz (1909-1966, Porto Alegre/RS), com influência de Rondon e do antropólogo Curt Nimuendajú. Membro da Seção de Estudos – SE, Schultz respondeu pela documentação fotográfica e cinematográfica do SPI.¹¹ Observando sua produção, depreende-se que, se o Outro não era civilizado, era preciso que a imagética chegasse a sua medida, como se os filmes fossem ferramentas de classificação e, portanto, verbetes catalogados sobre a base cultural dos povos. Como já observamos em outro momento, Schultz elaborou o intrincado plano de trabalho de 1942, que, se, a princípio, são diretrizes para a fotografia, aplicaram-se aos filmes etnográficos do SPI, cujos parâmetros, no “elogio” de Tacca (2001), davam conta minuciosamente da construção de uma casa xinguna ou de um ritual Bororo.

11 | Sobre Schultz no SE ver a tese de Mendes (2006).

- a) Vistas gerais e parciais das aldeias, das malocas internas e externas. Sistemas de construção, material empregado. Preparo do material de construção e métodos de empregá-lo.
 - b) Os índios: fotografias um por um, apresentando de frente, de trás e de perfil, inteiros e somente a cabeça (tirar medidas etnográfico-antropológicas). Grupos de índios típicos caminhando, sentados, em palestra, no trabalho, pescando, caçando, dançando, lutando, etc. etc... Fotografias só das mãos, dos pés, dos rostos, modo de sentar e de andar, nadar, etc. etc...
 - c) Vida social, familiar e ritos: festas de nascimento, danças, festas diversas, ritos de óbitos, casamentos, etc. etc... Higiene e moralidade indígena. Preparo das refeições e refeições.
 - d) Caça e pesca: métodos de caça, sistemas de pesca. Animais de caça e pesca regionais (seus nomes indígenas e vernáculos regionais).
 - e) Cultivo agrícola.
 - f) Objetos de uso e arte indígena (armas de caça e confecção, canoas e balsas e seu fabrico, plumagem – fotografar em cores naturais pelo processo Kodachrome).
 - g) Fauna e Flora regionais.”
- (Mendes, 2006: 63-64).

Já tínhamos lembrado em outro momento (Felipe, 2022) que o *Institut für den Wissenschaftlichen Film* (IWF)¹², da Alemanha, foi pioneiro na realização de filmes usados como verbetes sobre vários campos da ciência. Não constituíram, na verdade, uma filmografia, a partir de etnografias ou documentos cinematográficos, mas espécies de catálogos audiovisuais. Na década de 1950, seguindo certa métrica fílmica colonial, Schultz filmou os Huni Kuin (Acre) entre os territórios brasileiros e peruanos, e, nos anos 1960, realizou diversas produções para o IWF. Os registros dos Huni Kuin podem ser vistos no documentário *Já me transformei em imagem* (2008),

12 | Instituto do Filme Científico.

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra) colonialidade em Abya Yala

de Zezinho Yube, que reelabora a periodização colonial da história do seu povo, que, em uma operação de reversão fílmica contracolonial, re-semantiza o “catálogo schultziniano” de hábitos, práticas e modos de ser.¹³ Não por acaso, em consonância com a lógica de produção do IWF, o regime de visualidade schultziniano – cientificista e racializado típicos da *colonialidade do ver* – transporta, mecanicamente, os povos originários para um tempo anterior a civilização, à semelhança dos redutores figurativos de Jean de Léry (1980 [1574]) pensados para a representação de um Tupinambá (dos seus corpos, da sua cultura, da sua base material).

13 | Ver análise sobre o documentário *Já me transformei em imagem*, a partir da concepção de pragmática fílmica contracolonial reversa, que realizamos em ouro trabalho (Felipe, 2022).

Se quiserdes agora figurar um índio, bastará imaginardes um homem nu, bem conformado e proporcionado de membros, inteiramente depilado, de cabelos tosquiados como já expliquei, com lábios e faces fendidos e enfeitados de ossos e pedras verdes, com orelhas perfuradas e igualmente adornadas, de corpo pintado, coxas e pernas riscadas de preto com o suco de jenipapo, e com colares de fragmentos de conchas pendurados ao pescoço. Colocai-lhe na mão seu arco e suas flechas e o vereis retratado em garboso ao vosso lado. Em verdade, para completar o quadro, deveis colocar junto a esses tupinambás uma de suas mulheres, com o filho preso a uma cinta de algodão e abraçando-lhe as ilhargas com as pernas. Ao lado deles ponde ainda um leito de algodão feito com rede de pescaria e suspensa no ar. E acrescentai o fruto chamado ananás, que mais tarde descreverei que é um dos melhores da terra.

Esse o aspecto comum dos selvagens. Para imaginá-lo sob outro aspecto, tirai-lhe todos esses adornos, untai-o com resina e cobri-lhe todo o corpo, braços e pernas, com pequenas plumas picadas, à maneira de uma crina pintada de vermelho, e vereis como fica lindo assim, todo coberto de penugem.

Finalmente sob um novo’ aspecto ainda podemos dizer que, deixando-o seminu, calçado e vestido com as nossas frisadas de cores, com uma das mangas verdes e outra amarela, apenas lhe falta o cetro de palhaço.

Acrescentai-lhe agora na mão o *maracá*, colocai-lhe na cintura o penacho de plumas denominado *araroyé* e ao redor das pernas os guizos feitos de frutos e o vereis trajado para a cerimônia da dança, do salto, da bebida e da cabriola como adiante o mostrarei.

(Lery, 1980: 97-98)

Esse paradigma de classificação do Outro, a partir da esfera das visualidades, constata-se em outras formas e regimes visuais de colonialidade: os “retratos antropométricos” e os registros de cenários culturais in loco ou em estúdios (*cartes de visite*). Antes uma construção da realidade, a serviço de instituições e governos

(Gama, 2020), a fotografia antropológica do Século XIX era modulada para impor uma *mise en scène* exterior aos povos documentados, de forma ocularcêntrica e buscando no Outro apenas sua objetualidade (Bosi *apud* Alvarenga, 2017), sem grandes diferenças, parafraseando Caiuby Novaes (2010), entre o sistema sanguíneo de um corpo humano e os cantos ancestrais Maxakali, o sistema elétrico de uma usina e a narratividade a-cronológica Kanôe:¹⁴ Nesses regimes de visualidade, com Alvarenga (2017), podemos dizer que a *auto mise en scène* do Outro é negada, justamente porque impossibilitam que o sujeito filmado e o sujeito que filma, simultaneamente, sejam colocados como *sujeitos da cena*. Em sincronia com o *modus* ocidental de coisificar a diferença, esses retratos antropométricos marcam os acervos coloniais, com grupos ameríndios em estúdio posando para o fotógrafo, capturando a cena primal e o Outro, paramentado ou desnudo, em sua diacriticidade. Nos primeiros casos, as fotografias invariavelmente são frontais e de perfis, da cabeça e de corpo inteiros, que podem ser encontradas nos acervos coloniais os mais distintos.

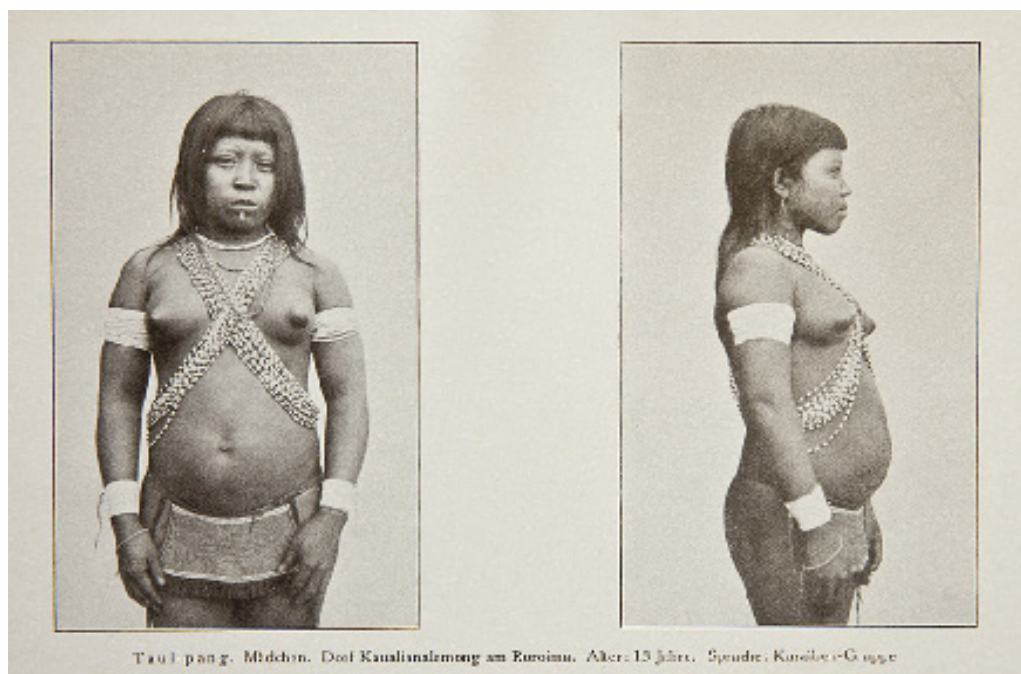
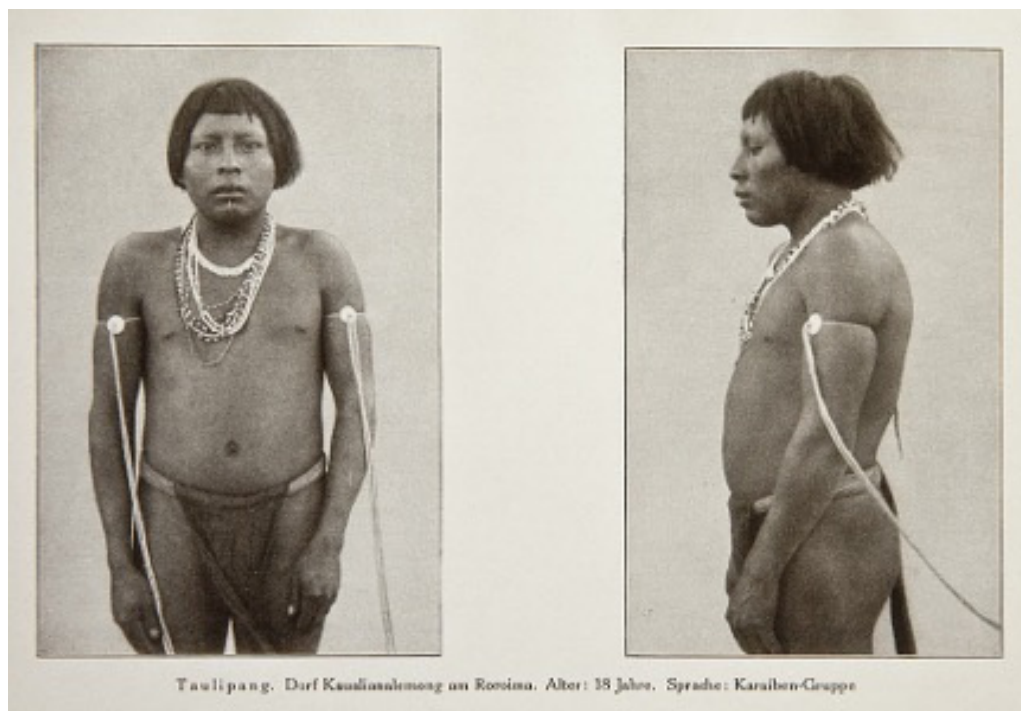
Como assinala Báez Allende (2018), esse registro buscava a dimensão antropométrica do Outro. Ao caráter artístico, sobrepunha-se uma métrica dos padrões do corpo humano, das medidas e proporções da diversidade humana, em um século em que a Europa estava em contato com um número significativo e variado de povos do globo.

Las fotografías no debían medir menos que 7,62 cm de alto, la persona retratada debía aparecer completamente desnuda o la más desprovista de ropa que fuera posible y al menos debía hacerse dos vistas de la persona: - de frente: posición firme, aunque con el brazo derecho extendido horizontalmente, la mano abierta, con los dedos extendidos [...] - de perfil: se debía retratar el lado izquierdo del cuerpo, y el brazo izquierdo debía aparecer flexionado por el codo, de manera que no interfiriera en la visión del contorno dorsal del tronco ni del perfil de la región pectoral.

(Báez Allende, 2018: 49).

14 | Vejam os documentários de Isael Maxakali e *Corumbiara* (2009, Vincent Carelli).

PAINEL 3. REGIMES DE VISUALIDADES ANTROPOMÉTRICAS COLONIAIS



Fonte: Koch-Grünberg, 1923
- Acervo Arquivo Nacional.

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra) colonialidade em Abya Yala



© MARC FERREZ, Índios Bororo, c.1880 - Acervo Instituto Moreira Salles.

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra) colonialidade em Abya Yala



© E. THIESSON, 1844
- Casal Botocudo

Nesse âmbito, a métrica colonial das imagens ganha outros contornos, com operações particulares, domínio e controle sobre o Outro. Tratando os povos originários como espécimes da ancestralidade, na conclusão de Bàez Allende (2018), a dupla contradição dos regimes de visualidade antropológicos do século XIX foi apresentar a grande diversidade humana e, como discurso do poder, consolidar a ideia de inferioridade ameríndia. Se é verdade que registram modos e formas de vida, os meios técnicos não deixam de se apropriarem do sujeito fotografado. Azoulay (*apud* Beiguelman, 2021: 55) chama atenção para os domínios coloniais do corpo político: “aqueles que possuem e operam os dispositivos e se apropriam dos seus produtos e os acumulam e aqueles cuja fisionomia, recursos ou trabalho são extraídos”. Não por acaso, os parâmetros de vigilância criminalística, com os retratos de identificação, sistematizados por Alphonse Bertillon (1853-1914), encontram seus alicerces “nos elementos antropológicos fundamentais” (Bàez Allende, 2018: 51). Constituem, assim, uma biopolítica dos regimes de visualidade fundados na colonialidade do ver, a partir do domínio sobre o Outro em suas dimensões físicas e visuais.

CINEMATOGRAFIAS INDÍGENAS DE ABYA YALA

Como o cinema indígena, em sua forma contracolonial, constrói estratégias rumo a um processo de decolonialidade do ver? Em um documentário como *Na Misak* (2018), ao interpor seu corpo entre o específico e o comum, o cultural e o político, entre o fato e o feito (Viveiros de Castro, 2017), o realizador Luis Tróchez Tunubalá entra em confronto com os sistemas de verdades colombianos. Em um contexto de colonialidade que, para Tunubalá, figura os povos originários como “museus humanos”, desconstrói o quadro clássico da métrica colonial em busca de outras variáveis históricas. Posicionando-se, em um estúdio de TV, a partir de fragmentos (porções, detalhes e, discretamente, partes do seu corpo), com a indumentária guambiana, o seu corpo e a sua voz entram em performance. A partir da intertextualidade, que joga com os retratos antropométricos, descortina, à contrapelo, a colonialidade do seu tempo, em seus estigmas e estereótipos, que, em busca da contraparte primitiva, tenta definir o que é e o que não pode ser indígena hoje. Tunubalá problematiza a questão identitária, a tipicidade requerida e recusa a quadratura da métrica colonial, que tenta imprimir a imagem do “índio” em sua diacriticidade, em seus trajes e acessórios – já não tão – “originários” – assim.

A perspectiva Misak, recusa a especificidade cultural e assume o que constitui o “plano central” a todos: o corpo – constitutivo de um *habitus*, pois, pensando com Viveiros de Castro (2017), é o que singulariza o ponto de vista. Nos níveis biótico,

fílmico e cognitivo, a performatividade de Tunubalá inscreve o corpo contracolonial, que, ao reverter sua dimensão folclórica, destitui os descritores de Jean de Léry do século XVI para a representação de um Tupinambá, que, como vimos, deveria ser figurado nu, com lábios e faces fendidos, orelhas perfuradas, corpo adornado e, naturalmente, com o seu arco-flecha. Naquela altura, Léry iniciava um regime de visualidade colonial, com consequências para outras imagéticas coloniais: iconográficas e fotográfica, pictórica e fílmica. Em um segundo momento de *Na Misak*, a performance contracolonial de Tunubalá reverte os redutores leryanos, ao impor um corpo aberto paradoxal em resistência; para, ao despir-se, apresentar sua humanidade, inscrever seu corpo originário e uma etnicidade movediça, mesmo sem o arco e a flecha e/ou o desiderato fossilizante sebastião-salgadiano.¹⁵

Em nossas pesquisas sobre a organização não-governamental Vídeo nas Aldeias (VNA)¹⁶, centrada na formação e produção audiovisual de povos indígenas, foi inevitável o contato com cinematografias de outros povos de Abya Yala. Como os coletivos e cineastas do VNA, os realizadores Mapuche, Ayamara, Kichwa, Wiwa, Misak, Quéchua, Navajo e outros, apresentam perspectivas contracoloniais que chamam atenção por suas operações inventivas, pungentes e cruzadas com outras dimensões para além das questões comunitárias. Com suas escrituras contracoloniais, entraram em perspectiva os realizadores Quéchua “do” Peru, Diego e Álvaro Sarmiento (*Río Verde*, 2016); Mapuche “do” Chile, Francisco Huichaqueo; Kichwa Sarayaku “do” Equador, Eriberto Gualinga; Navajo “dos” Estados Unidos, Angelo Baca (*Shásh Jaa’ – Orelhas de Urso*, 2016); Kichwa de Otavalo “do” Equador; e os cineastas da Corporación RUPAI, dentre outros.

Nesse âmbito, para demarcar o campo das cinematografias indígenas, invariavelmente, são utilizados termos como vídeo indígena, mídia indígena ou cinema indígena. Sem querer induzir uma leitura purista, o termo “cinema originário”, como a ele se refere a realizadora Kaiowá Gracielle Guarani, situa artefato mais próximo às questões fundamentais e às lógicas das comunidades. No entanto, não é nosso intento aqui definir o que é cinema indígena, apenas chamamos atenção para o seu lugar como processo contracolonial aos regimes de visualidades de colonialidade. Nesse âmbito, só é possível compreendê-lo em um contexto de perspectivas cruzadas, que se contaminam e interpenetram-se e, portanto, longe dos essencialismos que o uso do termo pode pressupor. Um cinema tensionado, sobretudo, pelas problemáticas comunitárias frente aos interesses dos estados nacionais. Não se confunde com o vídeo comunitário ou com as cinematografias contra-hegemônicas (Shohat e Stam, 2006), que buscavam retificar o lugar do Outro nos filmes sem a sua efetiva participação. Alimenta-se, outrossim, dos modos convencionais e experimentais do cinema e, cada vez mais, da arte contemporânea. Ao confrontar a colonialidade do ver, a perspectiva fílmica originária se alicerça na autogestão da produção das

15 | Em outro momento, dedicamos um artigo a perspectiva fílmica reversa de Luis Tróchez Tunubalá, a partir da análise do filme *Na Misak* (2016), onde essas questões foram desenvolvidas em maior profundidade (Felipe, 2020b)

16 | O VNA foi criado, em 1986, como projeto de intervenção do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), e em 2000 transformou-se em ONG e em “escola de cinema”. Sua história analisamos no livro *Ensaio sobre cinema indígena no Brasil e outros espelhos pós-coloniais* (Felipe, 2020a).

imagens e na ocupação dos três campos definidores de uma pragmática contracolonial de reversão histórica: “quem filma (cineastas indígenas), o que é filmado (o seu mundo histórico) e quem é filmado (povos originários)”, como destacamos em outro trabalho (Felipe, 2020a: 62).¹⁷

Nesse sentido, é que nos referimos a um cinema originário, que se movimenta nessa intersecção constitutiva do sujeito indígena no campo das imagens e distante da objetualidade histórica que lhe encerrava. Cotejando as cinematografias de Abya Yala, com seus domínios e redes de problemáticas, adentramos pragmáticas fílmicas em permanente confronto com a colonialidade do ver, a partir das quais os realizadores se posicionam como agentes de outras variáveis históricas e colocam-se em confronto com “la matriz de colonialidad”, que, para Barriendos (2011: 15), “subyace a todo régimen visual basado en la polarización e inferiorización entre el sujeto que observa y su objeto (o sujeto) observado”. Frente aos regimes visuais de colonialidade, o cinema indígena tem se delineado em uma perspectiva contracolonial, seja quando aponta suas lentes para as instituições da sociedade nacional, seja quando coloca em relevo seu patrimônio e completo cultural. Mas, sem encerrar uma unidade ou qualquer purismo, movimenta-se de forma plural, incluindo os realizadores não indígenas (ou indigenistas) e os realizadores indígenas em seus mais variados graus de contato com a história e as tradições comunitárias; com a sociedade, a cultura e as estruturas políticas dos estados nacionais.

Em relação aos realizadores indígenas, o contato com os Estados-nacionais tem implicações nas suas trajetórias, formação e vínculos com as matrizes originárias, sendo possível observar que, entre o seu mundo e o mundo do homem branco, mantém relações particulares e específicas com o audiovisual. Refletindo sobre a experiência Abya Yala, Amália Cordova (2011) chama atenção para um complexo que coloca os cineastas em campos distintos, seja como participantes de cursos formais em instituições de ensino, seja como participantes de – “simples” – *talleres “express”* (oficinas). Com a comunidade como agente e parceiros externos na cena, desenvolveram-se em uma perspectiva colaborativa, o que inicialmente se refletiu, por exemplo, na finalização das obras, que, no mais das vezes, davam a sensação “de un ejercicio en lugar de una estética más ‘pulida’” (Cordova, 2011: 92). Chama atenção ainda para a estreita relação entre cinema e movimento político indígena, com a comunicação ganhando centralidade e as entidades provendo eventos, como *la Primera Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala* (2010) (Cordova, 2011).

17 | Ou, nas reflexões de Brasil (2013) sobre o que se pode considerar marca indelével do cinema indígena, no campo e no antecampo das imagens.

PERSPECTIVAS – FÍLMICAS – CRUZADAS

Se o cinema originário no Brasil não está restrito ao Vídeo nas Aldeias, não há como abordar a autogestão das imagens indígena sem retomar à práxis VNA do fazer documentário, cujos processos formativos refletem-se nos modos e materialidades fílmicas. Isso instiga pesquisas sobre a relação entre cinema e educação em vários níveis, principalmente porque, em larga medida, os processos implementados pelo VNA foram os responsáveis pela formação de coletivos e realizadores nas comunidades e pela produção de significativo acervo audiovisual. Assim, se é preciso retomar o VNA, que dialoga com a tradição do documentário e estabelece pragmáticas fílmicas contracoloniais, observamos que um campo de investigação está na continuidade dos coletivos e cineastas (Takumã Kuikuro, Kamikia Kisedje, Coletivo Fulni-ô) e no contexto pós-VNA independente (Ascuri/Kaiowá; Beture/Kaiapó; Maxakali, Isael e Sueli; Guarani, Alberto Alvares; e Pankararu, Graci Guarani).

Nesse âmbito, um eixo articulador é a questão indígena, com o lugar do Outro na História e o lugar que ocupa nas imagens, o que se observa no primeiro trabalho de Vincent Carelli: *A festa da moça* (1987) – com o filme se transformando e os sujeitos controlando os registros de si para o mundo (Gallois e Carelli, 1995). Pensando, inicialmente, na devolutiva das imagens, retornando aos Nambikwara os registros anteriores, Carelli se dá conta que a questão indígena estava para além da questão do território. Ao permitir que analisassem seus ritos e interviessem nas filmagens, percebeu que a apropriação da imagem era crucial para que a perspectiva etnográfica ganhasse face indígena, pois, na expressão de Ailton Krenak, também é preciso pensarmos na “demarcação das telas”.¹⁸ Estendendo a reflexão para outros cineastas, *Tentehar: arquitetura do sensível* (2020), de Paloma Rocha e Luis Abramo, explora o mundo Guajajara, da Terra Indígena (TI) Araribóia/MA, para poder chegar à questão indígena. Nele, movimentam-se próximos das lideranças guajajara, que colocam suas perspectivas de encontro ao nosso tempo.

Em contraponto à sociedade nacional como centro, *Tentehar* move-se em direção ao Brasil (urbano, político, metropolitano) com a TI Guajajara se consolidando como campo de atração. Sob uma montagem em espiral, o habitat político originário se irradia como lugar de onde partem questões mais amplas (política, social, ambiental). Se registram a resistência dos Guardiões da Floresta, com a câmera pelas ruas, Rocha e Abramo documentam o bolsonarismo nascente, com suas lentes se expandindo para outras lutas e espaços (políticos, sociais e geográficos). O contexto são as eleições de 2018, com os realizadores chegando naquele momento em que a civilização brasileira voltava a barbárie: a negação do Outro, o desbaratamento dos órgãos de proteção e o incentivo ao agronegócio sobre os Territórios Indígenas. Mas, com *Apiyemiyeki?* (2019), de Ana Vaz, já sabemos que esse limite foi ultrapassado

18 | Expressão produzida em uma das suas falas para a série “Representatividade indígena no cinema brasileiro”, do programa Cinejornal, do Canal Brasil, em 2020. Para mais, ver <https://youtu.be/KcXtLIctGEI>. Acesso em 13 jun. 2023.

na história recente do Brasil, quando, na Ditadura Militar (1964-1985), os Waimiri-Atroari tornaram-se alvo do napalm sobre suas comunidades. “Por quê?” Segundo vozes missionárias que chegaram a Vaz, essa era uma pergunta recorrente. “Por que os brancos matam os povos indígenas?”

Tentehar encontra um espelho no documentário *Zawxiperkwer Ka'a: Guardiões da Floresta* (2020), de Jocy e Milson Guajajara. Nesse caso, temos uma perspectiva fílmica fabricada por seus próprios agentes, o que significa que ultrapassar a linha entre o campo e o fora de campo das imagens não figura apenas exercício de filmagem. Sobretudo porque, no cinema indígena, o ato de documentar a história não acontece sem cicatrizes e rasuras, pois se vive a feitura do filme como processo, experienciando as próprias tensões do registro, que, sob a câmera Guajajara, “inventa uma forma não prevista de antemão, mas que emerge do próprio ato que participa”, como já observou Brasil (2020: 28 – tradução nossa). Nesse mesmo compasso, em *Martírio* (2016), de Vincent Carelli, Ernesto de Carvalho e Tatiana Almeida, o fragmento final incorpora à materialidade da imagem todos os riscos do real – especialmente, no registro feito por um jovem Kaiowá com sua pequena câmera digital do ataque à comunidade. O mesmo sentimos no fechamento de *Zawxiperkwer Ka'a: Guardiões da Floresta*, com o ataque dos pistoleiros sendo desvelado na própria indefinição das imagens Guajajara, como se revivêssemos a sequência final de *Martírio*, (re)experienciada, historicamente, pelos povos indígenas diante do horror.

Já em *Tentehar*, as tensões da hora do registro aparecem em pelo menos uma sequência, quando seguimos os Guardiões da Floresta capturando um intruso no interior da TI. Nesse segmento, a urgência transpira do corpo da imagem, com o real pulsando e nos inserindo no filme e na História. Daí a unidade espacial entre o fora e o campo da imagem ser, no cinema indígena, inerente ao ato documentário, como se espaço fílmico e histórico se confundissem. Mas é o jovem Auro Guajajara quem sintetiza o horror da civilização a assombrar o presente, com suas manchas de sangue e sistemática anulação da diferença. O que, afinal, é ser civilizado? A questão é feita permanentemente pelos povos da floresta que, ao refletir sobre a história do contato, reaparecem na fala do jovem Auro interpelando às lentes de Rocha e Abramo quando percorrem dentro de um automóvel os diversos Brasis. O colonialismo permanentemente revivido foi confrontado pelo cineasta Kichwa de Sarayaku Eriberto Gualinga, em *Los descendientes del jaguar* (2012), de uma forma em que essa história do contato se inscreve nas imagens, a partir de registros da ocupação militarizada do território Sarayaku pelo exército equatoriano, em 2002, que subsidiou a instalação de uma empresa privada de petróleo sem consulta prévia à comunidade.

Concluídos dez anos depois de começar a ser rodado, os arquivos audiovisuais registram e confirma mais uma invasão da TI Sarayaku, com as imagens de um helicóptero chegando nas areias do Rio Bobonaza; os funcionários da Companhia Ge-

ral de Combustíveis S.A. (CGC) ocupando o espaço e os militares equatorianos dando proteção a situação que se abatia sobre a comunidade indígena (Província de Pastaza, Equador). Ao movimentar-se entre o fora e o campo das imagens, a pragmática fílmica de Gualinga retoma, em 2012, não mais os acervos etnográficos, mas os que ele mesmo produziu quando confrontou o colonialismo, inscrevendo-se no quadro, permanentemente, em crise como a instabilidade histórica que acompanha; e com o invasor não mais observado das bordas, mas diretamente com a obstinação, invariavelmente, irredutível do realizador indígena. Esses arquivos audiovisuais (2002-2003) dialogam estruturalmente com os registros da viagem realizada, uma década depois, pelos representantes da Associação do Povo Kichwa de Sarayaku (*Tayjasaruta*) à capital do Equador e à Corte Interamericana de Direitos Humanos de São José da Costa Rica, que, diante do Caso nº 12.465, promoveu audiência pública em 2011.

Curiosamente, em sua abertura, Gualinga faz um recorte que aproxima *Los descendientes del jaguar* das filmografias etnográficas, com sua métrica a expelir qualquer contemporaneidade dos povos originários. Como já observamos, a sequência inicial apresenta um quadro das formas comunitárias Kichwa-Sarayaku, a partir de planos dos seus padrões e traços culturais. São registros do mundo histórico comunal daquele território, com crianças pulando sobre o rio, os corpos sendo pintados e o hábito de caçar capturado pela câmera de Gualinga – entre o registro e a encenação. Mas, imediatamente, com a situação de colonialidade em perspectiva, as lentes contracoloniais indígenas rompem com esse painel próximo das pastorais de salvamento, filmando inicialmente para parecer uma estrutura comunitária quase natural e, logo, trincar o modelo de representação dos pintores viajantes. Ao dialogar com o contexto do documentário, essa abertura se transforma em uma espécie de exercício intertextual contracolonial com a tradição do cinema antropológico, pois, em relação ao conjunto do filme, quebra a colonialidade da etnografia imagética aparente, que facilmente poderia ter sido adotada pela iconografia seiscentista ou pela fotografia salgadiana (Felipe, 2021b).

PAINEL 4. RE-ANTROPOFAGIA BANIWA



© Denilson Baniwa

Formado nas oficinas do VNA, Takumã Kuikuro é um dos cineastas xinguanos que prolongou sua filmografia para além dos primeiros filmes. Em *Pele de branco* (*Kagaiha Atipügü*, 2012), registra como o Alto Xingu está imerso na tecnologia ocidental (câmeras, motocicletas, parabólicas, notebooks) e canibaliza artefatos do cinema, do vídeo e das tecnologias contemporâneas. Não consiste em uma constatação antropológica, a partir da indigenização dos modos ocidental, que, por apropriação, os povos originários passaram a usar a favor das demandas comunitárias, políticas e culturais. Trata-se de um processo, a partir da percepção do próprio cinema indígena, que, sob as lentes de Takumã, incorpora, reelabora e reverte o aparato tecnológico para contar a história desde uma perspectiva originária. Mobilizar as questões de base, vestindo-se com a “pele de branco”, que significa vestir-se com os artefatos ocidentais, redimensionando-os para seus próprios fins, mas não como ato que se consolida; e sim, em um compasso autorreflexivo, consolidando pensamento e ação. Entre a transcodificação de Stuart Hall e a antropologia reversa de Roy Wagner, a escritura fílmica reversa de Takumã Kuikuro maneja a câmera, condensa o mundo histórico e, à sua maneira, retoma e demarca o território das imagens, se voltarmos a expressão de Ailton Krenak.

Agora, re-canibalizando os artefatos ocidentais em um movimento que quebra as etnografias pastorais de salvamento e os regimes colonizantes dos retratos antropométricos. Juntamente com *Ete London – Londres como uma aldeia* (2015) e a *Ologiko – Residência artística na aldeia* (2019), na formação de uma espécie de trilogia, em *Pele de branco*, Takumã parece querer registrar uma nova história do contato, com deslocamentos transcontinentais para conhecer tribos inglesas, comparar seus jogos e modos de vida com os do Xingu. Portanto, incorporando outras transfigurações culturais e se permitindo a novos escambos técnicos-artísticos em uma espécie de re-antropofagia dos domínios do Outro, entre a cabeça de Mário de Andrade e a reconfiguração da fotografia etnográfica colonial, como explora o multiartista Denilson Baniwa, ao devorar e entregar a arte moderna brasileira em uma bandeja. Alterando a perspectiva dos sujeitos do olhar e invertendo os polos do poder, no cinema mais recente de Takumã, a pergunta é inevitável: quem afinal é o Outro, constitui-se como observador e observado? Ao reverter os campos da produção de sentidos e o mundo histórico diante da câmera, configurando uma pragmática fílmica reversa, Takumã promove um processo de ressignificação, reapropriação e desmontagem – na expressão conceitual da *colonialidade do ver*.

GALÁXIA MAPUCHE HUICHAQUEO

Um das escrituras fílmicas, marcadamente, contemporânea de Abya Yala, para além dos territórios originários “do” Brasil, encontra-se no cineasta Mapuche “do” Chile Francisco Huichaqueo, que, em diálogo com a arte contemporânea, não perde os vínculos com as questões e dimensões comunitárias: cosmovisão, política, cultura. Ao contrário dos realizadores Zezinho Yube (Huni Kuin), Raul Mojica Gil (Wiwa), Ariel Ortega e Patrícia Ferreira (ambos Guarani), no cinema de Huichaqueo o mundo histórico não é tensionado estritamente pelas pressões comunitárias, que o enquadre nos parâmetros do vídeo comunitário ou em uma “poética de los medios imperfectos” (Cordova, 2011). Realizador de obras ensaísticas, documentárias e experimentais, curador de exposições e instalações, além de professor universitário, Francisco Huichaqueo, filho de pai Mapuche e mãe chilena, nasceu em Valdivia, no Chile, em 1977. Com inúmeros filmes, desde os anos 2000, é um dos principais cineastas de Abya Yala e tem suas obras exibidas em festivais, como o ImagineNATIVE, em Toronto, Canadá; Festival de Cine Latino de Toulouse, França; e no forumdoc. bh, Festival do cinema documentário e do filme etnográfico, Brasil.

Professor da Facultad de Humanidades y Arte, da Universidad de Concepción, tem licenciatura em Artes Visuais e mestrado em documentário pela Universidad do Chile. Estudou na Escuela de Cine de Santo Antonio de Los Baños, em Cuba, e, desde então, participa de residências artísticas pelo mundo: Taiwan, México, a Colômbia – das quais resultou, respectivamente, *El reflejo en mi ojo* (2015), *Mujeres Espíritu* (2019) e sua participação no filme coletivo *Al Sur of the North – Al norte del sur* (2017). Como um dos agentes da Galáxia de Lumière, reinventando-a, continuamente, foi programador da mostra Primeras Naciones, do Festival Internacional de Cine de Valdivia; membro da Asociación de Cineastas y Guionistas do Chile e é assessor curatorial do Centro Cultural Cerrillos, em Santiago. Na bifurcação dessas práticas, resultantes das atividades como artista, programador e docente, situa-se o cinema de Huichaqueo em suas múltiplas formas: filme documentário, ensaístico e experimental. Como ponto fora da curva do cinema indígena de Abya Yala (político, comunal, originário), em um ponto equidistante entre o filme experimental contemporâneo e o cinema político originário, sua poética se dá no intervalo. No enclave dessas práticas, os seus filmes se confundem com as instalações e exposições concebidas como pragmática Mapuche.

Entre a política da arte contemporânea e a política das imagens, propomos o percurso analítico, com o cinema ocupando o ponto de partida e de chegada. Sem a pretensão de esgotar a problemática, chegamos a um dos seus “filmes-experiência”, em que essas dimensões acontecem indissociáveis na obra de Huichaqueo, a envolver instalação em espaço museológico e galeria de arte e experimentação no cine-

ma: *Kalül Trawün – Reunión del cuerpo* (2012) – no qual instalação artística e produção fílmica se entrecruzam, confundem-se e, paradoxalmente, resultam in(ter)dependentes. A instalação consistia em um grupo de artistas em uma galeria do Museo Nacional de Bellas Artes de Santiago, do Chile, localizada em um centro comercial. Como se estivesse presa em um cercado, uma família Mapuche (dois homens, uma mulher e duas crianças) reencena os zoológicos humanos do século XIX, quando ameríndios foram expostos em parques europeus como espetáculo antropológico.¹⁹ Como assinala Huichaqueo, “tenía el fin de instalarse dentro de esta galería con la excusa para realizar una película experimental, en la que la exhibición jugara a modo de excusa para realizar una acción de arte político en torno a la problemática Mapuche” (Mapuchecineasta, 2021).

19 | Participaram os artistas David Aníñir, Carolina Kabrapan, Lorena Canuiñir, Rodrigo Contreras y Malen Luna Aníñir

Usando a instalação como pretexto, as filmagens ocorreriam em datas chaves (natal e ano novo), já que o centro comercial tem maior circulação em períodos de alto consumo. Não obstante pensada como ponte para um produto do cinema, a performance em espaço cercado por arames, com elementos diacríticos e incorporando o real a *mise en scène*, desenvolveu-se como obra singular e à parte dos processos cinematográficos posteriores. Mais do que isso, mesmo subsidiando outra obra de arte, a instalação figura obra independente.

La exhibición se pensó para que tuviera la función de muestra de arte contemporáneo y que a la vez funcionara en parte como set de grabación y ambientación. Entonces se dispusieron elementos claves de la contingencia Mapuche como los nombres de todos los prisioneros políticos de esos días, tejidos en telar, dispuestos en un muro de doce metros de la galería y en el suelo unas piscinas con agua roja con los ocho nombres escritos con hojas de eucaliptus, que hacía alusión a las empresas forestales con las que se tienen conflictos en el sur. [...] En otra esquina se dispuso a modo de set y de jaula alambrada de Puás y tierra donde una familia mapuche esta dentro de ella realizando una performance musical haciendo una cita a los zoológicos humanos exhibidos en Europa a principios del siglo XIX.

(Mapuchecineasta, 2021: s/p)

PAINEL 5. ZOLÓGICOS HUMANOS REVISITADOS



Fotografias de fueguinos y mapuche en el Jardín d'Acclimatation de París, siglo XIX.

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra) colonialidade em Abya Yala



Cenas de *Kalül Trawün - Reunión del cuerpo* (2012) |
© Francisco Huichaqueo

Em *Kalül Trawün – Reunión del cuerpo*, como já analisado em outro trabalho (Felipe, 2020b), Francisco Huichaqueo mostra como a condição “incivilizada” dos Mapuche atravessa séculos na percepção da sociedade nacional, a partir de cinco segmentos de performance nos quais atua um grupo de artistas urbanos Mapuche – que faz a ponte entre o Século XIX e o terceiro milênio. Cria uma situação singular, com a montagem compilando as experiências registradas na galeria e incorporando os principais acontecimentos indígenas na Araucania atual: os incêndios florestais, a promoção da Lei Antiterrorista do Chile e a campanha de estereótipos da mídia. Nesse compasso, onde a arte se desdobra em múltiplas experiências (da instalação e do cinema, que coexistem a ponto de não ser possível delimitar suas fronteiras), não por acaso, o realizador “Mapurbe”²⁰ concebe *Kalül Trawün* como filme-experiência. Comolli (2004: 507-508) já observou que, sob o risco do real, “as condições da experiência fazem parte da experiência [...]. Os filmes documentários não são, tão somente, abertos ao mundo: são atravessados, perfurados, transformados. Eles entregam-se a algo mais forte, algo que os ultrapassa e ao mesmo tempo os funda”.²¹

Entre a instalação e o cinema, a partir de uma performance compartilhada entre artistas Mapurbe, o cineasta e o público, Huichaqueo desvela a política do Estado nacional do Chile de negação do Outro, com seus estereótipos e estigmas. Desenvolvendo-se experiência fílmica, confronta a colonialidade colocando em diálogo passado e presente. Com as situações criadas e o contato frontal com o público, a práxis de Huichaqueo problematiza os zoológicos humanos europeus *fin de siècle*, mas agora com o corpo originário reencenando, como corpo contracolonial em reverso, a invenção do Outro no Chile contemporâneo, como se fosse, na reflexão Misak de Luis Tróchez Tunubalá, “museus humanos” (*Na Misak*, 2018). A associação com os zoológicos europeus de exposição de grupos étnicos, que perduraram até meados do século XX, dá-se desde a abertura de *Kalül Trawün - Reunión del cuerpo*, quando a fotografia histórica de sujeitos Mapuche dentro de um cercado, com seus trajes e artefatos diacríticos, irrompe na superfície da imagem para, em seguida, surgirem em quadro os artistas na galeria: separados do público por arames; perfilados, inicialmente, e, logo depois, em conjunto, em uma clara referência aos retratos antropométricos dos fotógrafos etnográficos e viajantes.

Entre o documento e a experimentação, o registro e a performance, a história e sua reencenação, Francisco Huichaqueo (re)elabora, (re)apropria-se e (re)inventa o mundo histórico originário diante da câmera. Em um determinado segmento de *Kalül Trawün - Reunión del cuerpo*, ao abrir espaço para outros agentes Mapuche se colocarem confrontando a imagem canibal do presente, o cineasta Francisco Huichaqueo reverte a lógica da colonialidade do ver, que inclui excluindo, torna visível invisibilizando os sujeitos da experiência em sua objetualidade. Nesse momento, o poeta David Aniñir Guilitraro assume-se sujeito da cena e da história, projetando o

20 | No neologismo do poeta-performer David Aniñir para designar o Mapuche urbano.

21 | No original, «Les conditions de l'expérience font partie de l'expérience. [...] Les films documentaires ne sont pas seulement ouverts sur le monde: ils en sont traversés, transpercés, transpórtes. Ils se livrent à plus fort qu'eux, qui les dépasse et en même temp les fonde».

poema “I.N.E (*Indio No Estandarizado*)” e, com seu corpo-voz, desconstrói os termos racializantes da sociedade nacional chilena, que historicamente busca reduzir os Mapuche a imagem canibal contemporânea. Em uma perspectiva reversa, se utilizarmos os termos de Maldonado-Torres (2018: 17), a performance de Aniñir quebra “el ‘virus’ de la colonialidad”, a partir de formas de intervenção criativas e críticas no campo da arte.

“Según el Censo de población y vivienda realizado en Chile Usted se considera:

Flojo
Hediondo
Borracho
Piojento
Malas pulgas
Aborigen
Cabeza de palo
Incivilizado
Canuto
Delincuente
Precolombino
Post Punx Rocker
Autóctono
Folklórico
Indígena (indigente)
Terrorista
Quema Bosques
Exótico
Ilícito Asociado
Camorrero
Muerto de Hambre
Originario
Desterrado
Natural
Salvaje (Sur bersivo)
Arcaico
Mono Sapiens
Mal vividor
Mal Moridor
Analfabeto

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra) colonialidade em Aby Yala

Bárbaro
Inculto
Minoría étnica
Primitivo
Nativo
No nato (siempre kisistes eso)
Polígamo
Guerrero
Indómito
Raza inferior, guerrera pero inferior
Indio kuliao
O
Araucano.

Acepciones nunca consultadas a boca mapuche,
Que otro descalificativo más te queda por nombrar
Racista Fuck Triñuke...
Que te quede claro,
Demórate un poco más y di Mapuche,
La boca te quedará ahí mismo.

RECOMEÇOS OU POR UMA CODA IMPOSSÍVEL

No tocante à antropometria dos retratos indígenas, com seus enquadramentos históricos racializados, tem no caso brasileiro um caso notório pelo pioneirismo da produção do Outro pelas imagens (Painel 3 - C). O que concluímos que essas formas dos regimes de visualidade coloniais tratam da produção e não da representação do indígena. Considerada uma das primeiras fotografias de povos originários do mundo, o registro do casal Botocudo – no século XIX – aponta para a dimensão colonial de pertencimento dos índios, em suas exatas medidas, “a comunidade dos humanos, a comunidade dos homo-sapiens”, como hoje ainda quer fazer crer Sebastião Salgado (Podcast Matéria Bruta, Curta!On, 2022). Falamos aqui da série de sete daguerreótipos de um casal de Botocudos feita, em 1844, por E. Thiesson, que integra a Photothèque du Musée de l’Homme, de Paris. Como escreveu Morel (2018), naquela época, a predominância era da antropologia física, buscando a mais exata reprodução das características antropométricas e a classificação dos tipos raciais e humanos. No entanto, o que não conseguiam com suas vozes, os corpos Botocudo reagiram ao regime de visualidade imposto; o que nos faz estender à ambos as pa-

lavras de Morel (2018: 311) sobre as fotos de Marc Ferrez de 1876: “Eram testemunhas vivas de uma história trágica de matanças, espoliações, capturas, trabalhos forçados, preconceitos e outras violências”.

Redução e resistência no campo da história das imagens, que, com o cinema indígena, ganhou outros enquadramentos de reversão, a partir da (re)elaboração em imagens do mundo histórico. Com seu olhar originário contracolonial, apresenta outros sujeitos, de outros modos e formas, a partir de outras materialidades e variáveis históricas: agentes da história, do cinema, do espaço e do tempo. No documentário *Río Verde, el tiempo de los yakurunas*, de Álvaro e Diego Sarmiento, emerge um dos filmes de Abya Yala que, de forma mais coesa, trabalhou a dilatação do tempo, o vagar das horas, o real em seu transcorrer (gestos, micro-ações, corpos moventes, o balançar dos ventos, a extração da matéria da terra). Com a câmera no modo observacional, em profunda atenção ao tempo do Outro (ou de si mesmos), os cineastas Quéchuas modulam outros retratos dos povos originários. Suas lentes contentam-se com os espaços abertos na temporalidade, talvez para reparar mais na matéria indígena imantada na geografia. Em suas imagens, o que vemos é antes um corpo de sensações, milimetricamente, movendo-se através do tempo Kichwa Lamista, com suas paisagens, personagens, ações.

Os irmãos Sarmiento entram no cotidiano Lamista, coloca-o no centro da Amazônia peruana, filmam por quase cinco anos e fazem registros do mundo particular daquela comunidade. Do início ao fim, o filme sustenta a fluidez que evita qualquer deriva. É como se, ao abrirem-se para o mundo Lamista, as lentes dos Sarmiento habitassem cada corpo dos personagens, com suas mãos que deslizam pelos fios de algodão; o espaço percorrido, sem alteração dos corpos que não seja a de cultivá-lo; e com a ação anticlímax, sem progressão, desafios ou obstáculos a superar, como a narratologia de fatura clássica. Nesse campo, o cinema indígena não é um corpo único, seja quanto as formas e os modos fílmicos, seja quanto as escrituras de cada cineasta que podem, invariavelmente, ser compreendidos em três grupos. No primeiro, os que tem densos vínculos com as comunidades que habitam—lócus no qual constroem suas relações e se reconhecem como coletividade. No segundo grupo, os que transitam entre as TI e a sociedade nacional, ou seja, entre dois mundos (a aldeia e a cidade, as tradições e as instituições nacionais, a cosmovisão do seu povo e a epistemologia ocidental). No terceiro, os cineastas formados nas instituições ocidentais, agentes citadinos e metropolitanos, ainda que carreguem, inequivocamente, a ancestralidade em seus corpos e memória coletiva — se, às vezes, fugidias, mas suficientes para romperem as fronteiras que, apenas superficialmente, separam passado e presente.

Por extensão, pensar o cinema originário nos impele a um movimento entre especificidades e cruzamentos de perspectivas, o que, na complexidade desses ho-

rizontes, permite-nos talvez localizar a resposta sobre como o mundo histórico é (re) elaborado à contrapelo aos regimes de visualidade de fatura colonial. Caminhando para um epílogo, à revelia da complexidade do que só se permite pensar em termos de pluralidade, o plano magistral de *Río Verde, el tiempo de los yakurunas* acompanhando a mão da velha indígena tecendo fios de lã apresenta outros modos de colocar os corpos originários em cena. Não há espaço para a métrica imagética colonial, na qual o Outro era encaixotado pelo enquadramento ou aprisionado pela câmera que o capturava como objeto. Diante das lentes dos Sarmientos, a mulher Kichwa prepara o ambiente e os instrumentos para os trabalhos, senta-se para transformar a lã, esticando o corpo em direção ao céu, o olhar que acompanha os movimentos dos dedos sobre o fio que nasce e renasce diante do ato de tecer. É de um lirismo físico que desafia as concepções mais comuns que tentam colocar o cinema indígena, no mais das vezes, no quadrado reducionista do vídeo comunitário.

Sem o olhar preso a pragmática das instituições ou dos dramas políticos, a câmera dos Sarmiento, entre o fora e o campo da imagem, adentra aquela comunidade Lamista, constituindo outro movimento de cinema, longe dos “medios imperfectos” (Salazar, 2004) ou de qualquer dimensão instrumentalizante da arte. Portanto, distante de qualquer semelhança com um mero exercício de produção audiovisual, ainda que as formas originárias estejam lá, com o comunal perpassando os segmentos e os planos. Mas o que se subsuma ao regime de visualidade de *Río Verde* é a cadência temporal primária, o artesanato e a urdidura do cotidiano imantado no ambiente amazônico, entregando uma tapeçaria que é real e que é linguagem. E é impressionante como o observacional, que coloca o real em seu transcorrer como dimensão e não reflexo do mundo kichwa, vai sendo demolido pouco a pouco, tornando-se instável e se desfiando com as fusões: o leito do rio como espelho oblíquo da floresta, as passagens do tempo, a decupagem tensionada entre a opacidade e a transparência e a discreta (e inevitável) encenação dos personagens lamistas que se (re)inventam diante da câmera. Não tão explícitos quanto diante das lentes de Francisco Huichaqueo, que parte de outra chave cinematográfica para repensar as problemáticas históricas do colonialismo.

Nessas escolhas, em cena, entra a desconstrução da métrica colonial a perscrutar o Outro, que, como analisamos, desvela a violência da relação sujeito-objeto, configurando os retratos antropométricos, seja na fotografia histórica dos viajantes ou nos registros plásticos salgadianos, seja no filme etnográfico de ontem ou de hoje. No cinema indígena, entre a experimentação de outras formas e a decolonialidade do ver, a adoção e a recusa de um modelo documentário, a contracolonialidade, em certos casos, é modulada de modo não, necessariamente, explícito, mas com uma clivagem narrativa à contrapelo a colonialidade posta pelas narrativas institucionais. Contestando os redutores dos corpos amorfos e domados, *decolonizar o*

ver também se dá pela experimentação contínua das formas fílmicas pressupostas e pelo lugar que o Outro assume no campo ou no fora de campo das imagens. Intercalando o espaço fílmico e o espaço histórico, o *cinema originário* interpõem uma práxis fílmica e histórica reversa. Se a perspectiva indígena, no âmbito político e cinematográfico, abre-se para a (re)elaboração do mundo histórico longe dos sistemas de verdade, permitindo ao Outro enquadramentos de si, da história e da cultura, diversos dos regimes de visualidade coloniais, concluímos que no âmbito acadêmico o cinema originário contribui como campo de estudos fundamental para investigarmos questões e problemas para pensarmos os modos da (contra)colonialidade dos domínios das visualidades institucionais.

Marcos Aurelio Felipe é professor associado IV da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Tem graduação em história e doutorado em educação pela UFRN e pós-doutoral no Programa de Pós-graduação em Comunicação – PPGCOM da UFPE, com pesquisa sobre cinema indígena no Brasil a partir da experiência e da produção da ONG Vídeo nas Aldeias-VNA. Integra o corpo docente do Departamento de Práticas Educacionais e Currículo-DPEC, do Centro de Educação-CE. Tem publicações em periódicos nacionais e internacionais no campo dos estudos de cinema, especificamente sobre o filme documentário, cinematografias contemporâneas e pós-colonial.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se Aplica

FINANCIAMENTO: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARENGA, Clarisse. 2017. *Da cena do contato ao inacabamento da história*. Salvador: EDUFBA.

ARAÚJO, Juliano José de. **Cineastas indígenas, documentário e autoetnografia**: um estudo do projeto Vídeo nas Aldeias. São Paulo: Margem da palavra, 2019.

BÀEZ ALLENDE, Christian. 2018. *Cautivos: fueguinos y patagones en zoológicos humanos*. Santiago, CL: Pehuén.

BARRIENDOS, Joaquín. 2011. La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interestémico. *Nómadas*, Colombia, n. 35, 13-29.

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra) colonialidade em Abya Yala

BEIGUELMAN, Giselle. 2021. *Políticas da imagem: vigilância e resistência na dadosfera*. São Paulo: Ubu.

BELISÁRIO, Bernard. 2018. *Desmancharo cinema: pesquisa com filmes Xavante no Waia Rini*. Tese de Doutorado em Comunicação Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.

BRASIL, André. 2013. Mise-en-abyme da cultura: a exposição do “antecampo” em Pi’õnhitsi e Mokoï tekoá petei jeguatá. *Significação*, São Paulo, v. 40, n. 40, 245-265.

DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-7114.sig.2013.71683>

BRASIL, André. 2020. Confronting devastation: the guardian cinema of the Guajajara people. *Film Quarterly*, vol. 74, n. 2, 26–31.

CARVALHO, José Jorge de. 2023. “Encontro de saberes e descolonização: para uma re-fundação étnica, racial e epistêmica das unidades brasileiras”. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Eds.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 79-106.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. 2010. El filme etnográfico: autoría, autenticidad y recepción. *Revista Chilena de Antropología Visual*, Santiago, n. 15, 103-125.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. 2008. Cineastas indígenas e pensamento selvagem. *Devires: cinema e humanidades*, vol. 5, n. 2: 98-125.

COMOLLI, Jean-Louis. 2004. *Voir et pouvoir*. Paris: Verdier.

CORDOVA, Amália. 2011. Estéticas enraizadas: aproximaciones ao video indígena al América Latina. *Comunicación y médios*, Santiago, n. 4, 81-107.

CUNHA, Edgar Teodoro da. 2016. *O índio imaginado*. São Paulo: Alameda.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. 2015. *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

DELRIO, Walter; ESCOLAR, Diego; LENTON, Diana; MALVESTITI, Marisa (ed.). (2018). *En el país de nomeacuerdo*. Viedma: UNRN.

FELIPE, Marcos Aurélio. 2020a. *Ensaios sobre cinema indígena no Brasil e outros espelhos pós-coloniais*. Porto Alegre: Sulina.

FELIPE, Marcos Aurélio. 2020b. O cinema-cara-col de Luis Tróchez Tunubalá: uma câmera Misak contra o(s) colonialismo(s). *Ars*, São Paulo, v. 18, n. 39: 225-259. DOI: 10.11606/issn.2178-0447.ars.2020.162787

FELIPE, Marcos Aurélio. 2021a. O cinema intersticial de Myriam Angueira: autoinscrição, cosmologia e história Mapuche. *ECO-pós*, vol. 24, n. 2: 514-549. DOI: 10.29146/ecopos.v24i2.27656

FELIPE, Marcos Aurélio. 2021b. Uma câmera-jaguar Kichwa contra o colonialismo. *Le monde diplomatique Brasil*. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/uma-camera-jaguar-kichwa-contra-o-colonialismo/>. Publicado em 21 out 2021.

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra) colonialidade em Abya Yala

FELIPE, Marcos Aurélio. 2022. O cinema contra-colonial Huni Kuin: a face velada do colonialismo. *Galáxia*, vol. 47: 1-23. DOI: /10.1590/1982-2553202255913.

GALLOIS, Dominique; CARELLI, Vincent. 1991. Vídeo nas Aldeias: a experiência Waiãpi. *Cadernos de Campo*, São Paulo, vol. 2, n. 2: 25-36. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v2i2p25-36

GAMA, Fabienne. 2020. Antropologia e fotografia no Brasil: o início de uma história (1840-1970). *Cis: gesto, imagem e som*, vol. 5, n. 1: 82-113. DOI: 10.11606/issn.2525-3123.gis.2020.163363

GUIMARÃES, C. 2020a. Estéticas contra-colonizadoras no documentário: um ponto de partida. *Anais do XXIX Encontro Anual da Compós*. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande – MS, de 23 a 25 jun. 2020, pp. 1-18

GUIAMÃES, César; FLORES, L. 2020b. A retomada crítica da história indígena em nuestra voz de tierra, memoria y futuro. *Logos*, vol. 27, n. 3:38-58.

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2023. “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”. In BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Eds.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 27-54.

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2018. El giro estético decolonial frente a la guerra perpe-

tua. In: BUSTOS, Maria Lucía. (Coord.). *Diálogos desde el campo emergente de los estudios artísticos: Lecciones inaugurales*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, pp. 17-24.

MBEMBE, Achille. 2018. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições.

MENDES, Marcos de Souza. 2006. *Heinz Forthmann e Darcy Ribeiro: cinema documentario no Serviço de Proteção aos Índios, SPI, 1949-1959*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

MOREL, Marco. 2018. *A saga dos Botocudos: guerra, imagens e resistência indígena*. São Paulo: HUCITEC.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Contra-Capa.

QUIJANO, Aníbal. 2005. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDIER, Eduardo (Coord.). *A colonialidade do saber*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 17-130

RUSSELL, Catherine. 2007. Otra mirada. *Archivos de la filmoteca: revista de estudios históricos sobre la imagen*, n. 57-58, vol. 1: 116-152.

SERVA, Leão. 2017. Eles estão com medo, *Folha de São Paulo*. São Paulo, 17 dez. 2017. Disponível em: <http://arte.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/sebastiao-salgado/medo/>. Acesso em: 21 fev. 2022.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. 2006. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify.

Da colonialidade do ver ao cinema indígena: apontamentos sobre a (contra) colonialidade em Abya Yala

TACCA, Fernando de. 2001. *A imagética da Comissão Rondon*. Campinas: Papyrus.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2017. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu.

Recebido em 17 de agosto de 2022. Aceito em 13 de maio de 2023.



As cinco faces do agronegócio: mudanças climáticas e territórios indígenas

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202839>

Caio Pompeia

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
caporine@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1692-1985>

RESUMO

Com as pressões globais sobre problemas socioambientais nas cadeias de *commodities* agropecuárias no Brasil, há maior estímulo para a diferenciação entre os atores do agronegócio que operam no país. Por meio de um gradiente, este artigo analisa cinco correntes de posições desses atores sobre questões socioambientais. Associando cada corrente a um ator empresarial específico, o trabalho também examina em que medida as posições são desdobradas em ações políticas efetivas. Os materiais empíricos advêm de documentos patronais e corporativos, observação participante de longa duração em núcleos políticos e entrevistas com líderes empresariais. Os resultados demonstram a ampliação de divergências programáticas entre tais atores, mas também evidenciam consideráveis contradições nesse processo.

PALAVRAS-CHAVE

Agronegócio;
heterogeneidade;
mudanças climáticas;
povos indígenas;
Antropoceno.

The five faces of agribusiness: climate change and indigenous territories

ABSTRACT With global pressures on social and environmental problems in agricultural commodity chains in Brazil, there is a greater stimulus for differentiation among agribusiness actors operating in the country. Through a gradient, this article analyzes five currents of these actors' positions concerning social and environmental issues. By associating each current with a specific actor, this work also examines the extent to which the positions are translated into effective political actions. The empirical sources come from corporate documents, long-term participant observation in political forums and interviews with leaders of business associations. The results demonstrate the widening of programmatic divergences among those actors, but also evidence considerable contradictions in this process.

KEYWORDS

Agribusiness; heterogeneity;
climate change; indigenous
peoples; Anthropocene.

INTRODUÇÃO

Os crescentes riscos para as vidas na Terra têm aberto espaço na literatura para noções como Antropoceno. Em sua aceitação mais difundida, ela remete a uma época posterior ao Holoceno em que as atividades humanas se tornam uma força geológica global. Seu início teria ocorrido a partir do final do século XVIII, sobretudo com a aceleração do uso de combustíveis fósseis (Crutzen e Stoermer, 2000; Steffen *et al.*, 2007). Apesar de seu potencial, esse entendimento original e predominante sobre o Antropoceno tende, entre vários desdobramentos, a minorar questões de poder essenciais para uma “política da Terra”, nos termos de Latour (2014: 24). Consequentemente, outros termos recebem relevo nas ciências sociais, como Capitaloceno, que insere o capitalismo como vetor fundamental do Antropoceno e impulsiona inúmeros debates, como sobre a periodização da nova época. Foi, a propósito, em meio aos desafios de compreensão do fenômeno que Haraway e Tsing propuseram, juntamente a outras pessoas, a noção de Plantationoceno. A expressão sublinha o papel histórico das *plantations* e a influência presente das principais cadeias de *commodities* agropecuárias na radicalizada reconfiguração espacial e temporal de plantas, animais e outros seres (Haraway *et al.*, 2016; 2019).

As observações de autores como Latour e Tsing chamam atenção para a importância das análises antropológicas que atentem ao poder e aos atores que o concentram em sociedades complexas, de modo geral, e na produção das *commodities* agropecuárias, especificamente (Edelman e Haugerud, 2005; Gomes *et al.*, 2021; Li, 2019; Nader, 1997; Marcus, 1983; Mintz, 1985; Wolf, 1966; 2001). Nesse âmbito, dois conjuntos de atores que recebem ênfase na literatura são os corporativos e os estatais, investigados em relações interescares que incluem a apreensão de macroprocessos políticos.

No Brasil, os atores “de cima” (Nader, 1972) a liderarem as referidas cadeias são corporações nacionais e transnacionais, parlamentares e fazendeiros. Foram eles, a propósito, que agenciaram a categoria *agribusiness*/agronegócio tanto para se coordenar entre si quanto para executar um projeto estratégico visando a sua inserção central no processo político brasileiro (ver Pompeia, 2021a).¹ Por um lado, seus poderes têm se manifestado em *agroestratégias* (Almeida, 2010), um conjunto multifacetado de discursos e práticas para comprometer os direitos territoriais de povos indígenas e populações tradicionais. Por outro lado, eles têm promovido a desregulação ambiental, avançada nas unidades da federação e em Brasília (Bronz *et al.*, 2020; Capiberibe e Bonilla, 2015; Carneiro da Cunha, 2021; Carneiro da Cunha *et al.*, 2017; Machado, 2020).

Como essas iniciativas são confrontadas por críticas, sobretudo as “verdes” (Thévenot, 2002), que ampliam riscos estratégicos aos empresários, parcelas destes se veem levadas a promover uma “ambientalização” (Leite Lopes *et al.*, 2004) que

¹ | Para um exame sobre dos sentidos de agronegócio e seus agenciamentos, ver Pompeia (2020a; 2021a).

coteja problemas e lucratividades. Nesse sentido, sobressaem-se reiteradas iniciativas simbólicas (Wolf, 2001) de parte dos atores do agronegócio para administrar os riscos. Havendo acumulações, valores, interesses e suscetibilidades diversas entre esses atores (Pompeia, 2021a), tal contexto promove conflitos e diferenciações sociopolíticas. Esse processo tem incentivado apontamentos antropológicos sobre a heterogeneidade das agendas do agronegócio quanto a temas socioambientais. Almeida (2019) e Carneiro da Cunha (2021) se destacam entre eles, em seguida ao seminal artigo de Heredia, Palmeira e Leite (2010), que apontou a ascensão das políticas e legislações ambientais como um elemento-chave para a representação de interesses na agricultura patronal.

Este artigo procura contribuir com o tema ao realizar uma análise sistemática de diferentes posições sobre questões socioambientais de atores regionais, nacionais e transnacionais do agronegócio que operam no (ou em conexão com o) Brasil. Para isso, o trabalho adota um conjunto de procedimentos metodológicos: (1) os documentos e discursos das distintas correntes são analisados tanto pelo que apresentam quanto por seus silêncios e contradições internas, como propõe Rizzo (2009); (2) os resultados do exame são dispostos em um gradiente, elaborado para enfatizar não somente os distanciamentos entre as posições, mas também suas aproximações; (3) cada uma das posições é relacionada a um ator específico, considerado historicamente em sua ação política, de modo a dotar a classificação de dinamicidade e atribuir robustez ao exame da atuação efetiva de cada corrente em relação ao Estado no Brasil.

As posições são intituladas “negacionistas”, “conservadoras”, “volúveis”, “descarbonizadoras” e “europeias”. Elas são ligadas, respectivamente, ao Movimento Brasil Verde e Amarelo (MBVA), à Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), à Associação Brasileira das Indústrias de Óleos Vegetais (Abiove), à Coalizão Brasil Clima, Florestas e Agricultura (Coalizão) e a corporações financeiras e supermercadistas com atuação predominante na Europa.

A pesquisa apresentada a seguir é fundamentada em investigação com base empírica ampla (Olivier de Sardan, 2006): documentos patronais e corporativos entre 2010 e 2022, observação participante de longa duração em fóruns empresariais e anotações a partir de 66 entrevistas com líderes do agronegócio, no Brasil e na Europa. A observação participante ocorreu entre dezembro de 2018 e julho de 2019, em Brasília e São Paulo, e em junho de 2022, no Mato Grosso, e as entrevistas se estenderam de fevereiro de 2019 a abril de 2023.

“NEGACIONISTAS”

As posições “negacionistas” tiveram no MBVA uma das representações mais

salientes. Esse movimento patronal começou a se constituir em 2017, com a aglutinação de segmentos de pecuaristas que não se viam representados por associações dominantes (como a CNA), estavam descontentes com a concentração de frigoríficos e se sentiam secundarizados em Brasília. Influenciados por líderes como Luiz Antônio Nabhan Garcia, presidente da União Democrática Ruralista, esses grupos de bovinocultores foram dos primeiros a se associar ao então candidato Jair Bolsonaro, que soube ajustar o discurso reacionário para fortalecer a articulação (Pompeia, 2021b).

Simultaneamente, ocorriam mudanças relacionadas a sojicultores, que vinham adotando posições mais conservadoras e se aproximando do candidato Bolsonaro. Em sua campanha no final de 2017 para liderar a Associação dos Produtores de Soja e Milho do Estado de Mato Grosso (Aprosoja-MT), o fazendeiro Antonio Galvan procurou cativar pequenos e médios sojicultores ao adotar um tom de enfrentamento com as transnacionais ligadas à soja e com os governos estadual e federal. Diferentemente dos produtores de soja gigantes (que atuam com dezenas ou centenas de milhares de hectares plantados com a oleaginosa), os sojicultores relativamente menores sentiam de forma aguda as perdas em disputas distributivas com corporações e se ressentiam das dificuldades na interlocução com o Estado. Uma vez no comando da Aprosoja-MT, Galvan ampliou progressivamente a adesão de tais atores aos segmentos pecuaristas que se aglutinavam principalmente desde 2017. A articulação entre as duas frações deu forma ao MBVA.

O negacionismo climático se destaca em posicionamentos de líderes do movimento patronal, que agenciam argumentos nessa linha em uma disputa, como identifica Latour (2014), pela definição e controle do mundo que habitamos coletivamente. Algumas manifestações nesse sentido vieram de Nabhan Garcia, que havia se inserido como pessoa de confiança na montagem do plano de governo de Jair Bolsonaro. Com a vitória do candidato de extrema direita nas eleições presidenciais de 2018, membros do MBVA apoiaram a ideia de que o líder da UDR se tornasse ministro da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Nesse contexto, o pecuarista teve algumas de suas posições sobre temas ambientais apresentadas na imprensa: “Está na hora de ser igual ao governo Trump [...]. [Ele] pôs os Estados Unidos na linha, trouxe o progresso e o desenvolvimento de novo para os Estados Unidos e está cagando e andando para o Acordo de Paris”. “Agora, nós vamos ficar com essa hipocrisia desse Acordo de Paris, que não beneficia ninguém? O que que o Acordo de Paris traz de benefícios para nós, brasileiros, para o Brasil e para nós proprietários brasileiros? Nada!” (Conselheiro..., 18 out. 2018).

No ano seguinte, a Aprosoja-MT, então presidida por Galvan, promoveu uma sequência de palestras no Mato Grosso, tendo universitários como público potencial. O tema era “Aquecimento global: mito ou realidade” (Aprosoja-MT, 2019). Uma das falas do pesquisador convidado foi a seguinte: “O clima varia, tanto para cima

quanto para baixo, mas exatamente o que nós estamos contestando é se o homem tem essa interferência” (Ibidem). Como aponta Latour (2014), uma estratégia definidora do negacionismo climático consiste menos em tentar vencer um debate científico do que em continuar enfatizando que há conflito na climatologia, em trabalho de produção social de ceticismo.² Em outra circunstância, no ano de 2021, o MBVA deu mais evidências da postura negacionista. Ao criticar propostas de redução do consumo da carne bovina veiculadas em mídias sociais do banco Bradesco, líderes do movimento emitiram uma nota de repúdio. Nela, afirmaram que a “teoria do aquecimento global” a fundamentar tais propostas seria “completamente questionável” (MBVA e Andaterra, 2021: 1).

Outro aspecto que une frações que lideram o MBVA é o extremo antagonismo com o Ministério do Meio Ambiente (MMA), que conduz à defesa de sua extinção e inserção de sua estrutura administrativa debilitada em pasta na qual líderes da agricultura patronal têm elevada incidência: o Ministério da Agricultura (Mapa). Nos meses finais de 2018, Nabhan Garcia usou sua influência para tentar garantir esse resultado (Conselheiro..., 18 out. 2018). Estava acompanhado de Galvan, que argumentava: “A questão ambiental virou ideologia interna, que tenta atrapalhar nosso trabalho”. Desse modo, complementava o sojicultor, a “[...] união dos ministérios é válida. Deve-se criar uma secretaria dentro do Ministério da Agricultura, mas que ela tenha agilidade” (Zafalon, 2018).

Em terceiro lugar, mas não de maneira menos importante, sobressaem-se as críticas abertas de parte de atores do MBVA ao Código Florestal e a seus conceitos centrais, como a reserva legal – que grosso modo remete ao percentual de vegetação considerada nativa que imóveis rurais devem manter em cada bioma. Segundo Nabhan Garcia,

É hora, sim, de dizer: a Amazônia é nossa, nós temos lei, nós temos um Código Florestal que, aliás, é nocivo à nossa classe porque, quem tem uma propriedade, comprou uma propriedade na Amazônia, e não pode abrir, porque 80% é reserva... Isso praticamente já é um desmatamento zero (Conselheiro..., 18 out. 2018).

A contestação aos percentuais de reserva legal foi levantada por alguns líderes da agricultura patronal entrevistados pelo autor. Em uma dessas ocasiões, por exemplo, uma importante liderança da bovinocultura do Mato Grosso argumentou que o percentual de reserva legal em seu estado deveria ser diminuído (Associação 1, entrevista, 09 jul. 2022). Por sinal, o projeto de lei (PL) 2.362/2019, dos senadores Flávio Bolsonaro³ e Marcio Bittar,⁴ levou tais anseios a outro grau ao prever a revogação do conceito de reserva legal (Senado..., 2019).

Embora Bolsonaro, por resistência sobretudo de atores com posições “conser-

2 | Esse tipo de estratégia, a propósito, teve tração entre fazendeiros de regiões como o Mato Grosso, como pude notar em parte das entrevistas que conduzi em 2022.

3 | À época da proposição do projeto, o senador estava no Partido Social Liberal, pelo Rio de Janeiro.

4 | Quando da apresentação do projeto, Bittar integrava o Movimento Democrático Brasileiro, pelo Acre.

vadoras” e “volúveis” (que serão analisadas à frente), não tenha podido nomear Nabhan Garcia ministro da Agricultura, ele criou a abrangente Secretaria Especial de Assuntos Fundiários, ligada ao ministério, e a entregou ao pecuarista. O secretário começou a atuar como um operador do varejo político, viajando a diversas áreas do país para apoiar e mobilizar fazendeiros com influência local, principalmente aqueles em embates fundiários relacionados a grupos étnicos e movimentos sociais. Em Brasília, sua agenda igualmente priorizou reuniões com associações municipais e atores dotados de poderes locais. Tendo cooptado o líder da UDR, Bolsonaro continuou a operar para aprofundar a adesão de sojicultores a seu projeto de poder, em processo que culminou em elevada influência sobre a Associação Brasileira dos Produtores de Soja (Aprosoja Brasil) – que representa em nível nacional as diferentes associações estaduais. Com isso, ele trouxe o MBVA para seu completo controle. Não por acaso, tal movimento foi central em manifestações antidemocráticas a favor do político da ultradireita, como a realizada em sete de setembro de 2021, Dia da Independência (Pompeia, 2022c).

“CONSERVADORAS”

As posições “conservadoras” têm liderança na CNA. Tendo recebido reconhecimento do governo federal como entidade sindical patronal em 1964, ela é sucessora da Confederação Rural Brasileira, que havia sido criada em 1951. A CNA é a cúpula, em Brasília, de um sistema capilarizado nos estados e em municípios: são ao todo 27 federações nas unidades da federação e aproximadamente dois mil sindicatos rurais. Quando se trata de temas ligados à agropecuária, os três Poderes do Estado reconhecem a CNA como ator fundamental a ser ouvido, posição que se ampliou com a maior articulação, a partir de 2019, entre a confederação e o Instituto Pensar Agropecuária (IPA). O IPA é um centro político estratégico no qual atuam as principais associações do agronegócio, um corpo técnico especializado e a direção da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), sendo responsável pela definição programática das ações da frente (Pompeia, 2022a).⁵ Apesar desses poderes, as relações da CNA com o governo Bolsonaro se mostraram complexas.

De um lado, a confederação costurou articulação com esse governo para exercer influência em temas ligados diretamente às *commodities* agropecuárias. Nesse sentido, cabe destaque à legitimidade pública que a confederação procurou atribuir à política ambiental do Planalto, aspecto que será abordado em detalhes neste trabalho. De outro lado, a cúpula da CNA vinha se recusando, em direção contrária a grande parte de suas bases nos sindicatos, a endossar manifestações de apoio ao *bolsonarismo* em seus ataques ao processo eleitoral. No final de 2021, com o aumento das taxas de rejeição a Bolsonaro, o presidente da confederação, João Martins, argumentou que

5] O IPA abrange entre seus financiadores entidades com as posições “negacionistas”, “conservadoras”, “volúveis” e “descarbonizadoras”.

[...] a CNA, em minha gestão, nestes últimos anos, foi apolítica e continuará a ser apolítica [...]. Nós entendemos que houve algumas manifestações, mas eu acho que foi questão de momento. [...]. Eu acho que o que o setor tem [...] é [que] preparar um material, mostrar o que são as deficiências que existem hoje e o que é que nós queremos do próximo governo. E apresentar para todos os candidatos (Shalders, 08 dez. 2021).

Foi após essa fala que o MBVA emitiu posicionamento dizendo “Presidente Bolsonaro: a CNA não nos representa” (MBVA, 2021). O movimento *agrobolsonarista* trazia novamente à tona questionamentos recorrentes feitos por lideranças das bases da agropecuária patronal à cúpula da confederação. Em 2022, tais contestações adquiriram maior tração dentro de sindicatos e associações civis do agronegócio, diagnóstico que foi reforçado em conversas que realizei com pecuaristas e sojicultores do Mato Grosso (Associação 2, entrevista, 17 jun. 2022; Associação 3, entrevista, 14 jul. 2022). Esse cenário impôs significativo risco de desestabilização do comando de João Martins. Em reação, ele decidiu aderir abertamente à campanha de Bolsonaro. Assim, Martins alterou o costumeiro trabalho da CNA para envolver em debates os principais candidatos à Presidência da República, direcionando a confederação para a promoção exclusiva de Bolsonaro, que aproveitou essa mudança para a sua campanha. Ademais, em evento na CNA com a presença do presidente da República, em agosto de 2022, Martins fez críticas extremamente duras a Luiz Inácio Lula da Silva (CNA, 2022).

Nas posições socioambientais, a CNA também demonstra ambiguidade. Em alguns temas, sua cúpula opera para matizar parte das propostas “negacionistas” quanto à agenda do clima. Em outros, concatena-se com tais posicionamentos. Inicia-se pelas distinções. As modulações se manifestam, por exemplo, quanto ao Acordo de Paris, ao MMA e ao Código Florestal. No caso das negociações climáticas, a CNA temia os desdobramentos negativos às exportações de *commodities* agropecuárias caso o Brasil denunciasse o Acordo de Paris. Segundo apontou em entrevista ao autor um alto executivo ligado à confederação, “[...] não cumprir o Acordo de Paris é perder mercado” (Associação 4, entrevista, 18 fev. 2019).

Se defendia a continuidade da atuação do Brasil no âmbito das negociações das Conferências das Nações Unidas para Mudanças Climáticas, a CNA não deixava de usar retórica eufemística para solicitar menor engajamento do país quanto a seus compromissos. Desse modo, em 2018, solicitou ao país “definir com responsabilidade” as contribuições nacionalmente determinadas para a redução das emissões de gases de efeito estufa (CNA e Conselho do Agro, 2018: 122). Quatro anos depois, sua carta pública havia sofisticado o argumento, demonstrando a força das pressões relacionadas ao clima. Se a confederação afirmava que o país deveria cumprir seus

compromissos no âmbito das negociações globais sobre o clima, não deixava de ressaltar que:

O Brasil é [...] objeto frequente de acordos internacionais multilaterais [...]. Esses acordos exigem do país medidas que impactam diretamente a capacidade do uso dos recursos naturais. [...]. Diante desse cenário, cabe atenção à evolução do regime internacional de proteção do meio ambiente, exigindo de nossos governantes consideração especial aos compromissos internacionais assumidos pelo Brasil, notadamente àqueles referentes às mudanças climáticas e à biodiversidade (CNA, 2022: 81-2).

Em outro exemplo de modulação, a CNA não endossou a extinção do MMA requerida por posições “negacionistas”. A proposta havia gerado embates internos no sistema sindical, com a força de certas bases apoiando a medida, mas prevaleceu, no comando da confederação, cautela no tratamento do tema. Um executivo do órgão sindical em Brasília apontou, em depoimento a mim, que a ideia foi vista com preocupação. De acordo com ele, um dos problemas discutidos foi que a inserção das atribuições sobre o meio ambiente no Mapa traria a essa pasta ações que vão além da agropecuária, como, por exemplo, em relação à mineração. O resultado seria uma maior dificuldade para as lideranças do agronegócio mobilizarem o ministério de forma hegemônica e tempestiva. Portanto, ao invés da extinção, a CNA defendeu a reorientação estratégica do MMA, para que “[...] que se tirasse esse viés ideológico da questão (ambiental)” (Associação 4, entrevista, 18 fev. 2019). Articulada juntamente ao IPA e ao núcleo diretor da FPA, essa foi, a propósito, a demanda que prevaleceu na decisão de Bolsonaro. Não por acaso, o ministério passaria a ser comandado por Ricardo Salles, que era ligado a uma segunda representação com posições “conservadoras”, a Sociedade Rural Brasileira.

Outra diferença entre as correntes “negacionista” e “conservadora” se apresenta em relação ao Código Florestal. Se atores com posições extremistas contestam diretamente conceitos da lei, a CNA tem sido mais comedida. Efetivamente, suas reservas públicas quando da tramitação da medida provisória (MP) 867, de 2018, demonstram isso (Congresso Nacional, 2018). Publicada com o objetivo de prorrogar o prazo para o Programa de Regularização Ambiental (PRA) (que consiste, resumidamente, em compromissos assumidos, no âmbito do Código Florestal, por detentores de áreas rurais para recuperar ou recompor espaços alterados irregularmente), a medida sofreu uma desfiguração com a inserção de emendas pelo núcleo da FPA. Em audiência na Câmara à época da tramitação da medida, o representante da CNA para temas ambientais afirmou que assuntos distantes do PRA não deveriam integrar a MP, mas ser tramitados em projetos de lei específicos. A consideração da CNA era pragmática, pois, como explicou o representante, receava-se que a inserção de

modificações amplas no Código Florestal pudesse resultar em judicializações que poderiam atrapalhar os negócios nas cadeias de *commodities* (Câmara dos Deputados, 2019a). De todo modo, a confederação não fez oposição de fato à tramitação da MP na Câmara.

Note-se, por todas as comparações apresentadas, que as correntes “negacionista” e “conservadora” apresentam entre si distinções sobretudo em grau, como posições da direita situadas em pontos de um *continuum*, de modo correspondente ao que aponta Bobbio (1996) em sua análise clássica de espectros políticos e seus matices. Sendo mais de grau que de substância, tais distinções facilitam a convergência estratégica em determinados temas. Nesse sentido, destacaram-se as aproximações no âmbito das políticas indígena e fundiária do governo Bolsonaro. No caso dos direitos territoriais indígenas, a CNA tem em seus documentos mais importantes mostrado expressiva contrariedade em relação à demarcação de terras (CNA, 2022; CNA e Conselho do Agro, 2018). Um dos destaques nessas propostas é a defesa da “tese do marco temporal”, fundamento de *agroestratégia* para negar direitos territoriais consagrados na Constituição Federal que também é avançado por lideranças do MBVA (2021).

As duas correntes se encontram ainda nas movimentações para ampliar e consolidar a utilização, por fazendeiros, de terras indígenas com processo de demarcação concluído (Pompeia, 2022d). Há nesse caso uma divisão de trabalho. Em junho de 2022, durante trabalho de campo no Mato Grosso, acompanhei presencialmente o movimento de entrada desses interesses em áreas Xavante, realizado por empresários locais com posições de destaque nos sindicatos rurais e inserção no MBVA. Em Brasília, por seu turno, a CNA tem em suas cartas defendido enfaticamente essas ações (CNA, 2022; CNA e Conselho do Agro, 2018). Em documento de 2022, por exemplo, a confederação fala em “promover a inserção de indígenas no processo produtivo” e em fazê-lo “em cooperação com terceiros não-indígenas” (CNA, 2022: 84).

As articulações entre as duas correntes também se apresentam na defesa de tramitações para a regularização fundiária, como em mudanças previstas no PL 510, de 2021 (Senado Federal, 2021), que, contemplando médios e grandes empresários rurais, podem facilitar a apropriação de terras da União, encorajar novas invasões e incentivar o desmatamento nessas áreas. A CNA afirma defender o “aperfeiçoamento das regras para regularização fundiária de ocupações em glebas públicas federais [...] através da aprovação do PL 510/2021” (CNA, 2022: 85). Em esforço para legitimar esse projeto, Nabhan Garcia afirmou que “temos que regularizar a todos: os pequenos, os médios e os grandes” (Nabhan..., 2021). Por sua vez, a Aprosoja Brasil declara que o PL “[...] moderniza e torna mais transparentes as regras de regularização fundiária de terras da União e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária” (Aprosoja Brasil, 2021).

Ademais, há aproximações expressivas também quanto a algumas dimensões ambientais. Elas podem ser identificadas, por exemplo, no apoio incontestado da CNA às políticas antiambientais adotadas no governo Bolsonaro, que é semelhante à atitude de líderes centrais no MBVA. Nesse sentido, uma ocasião é particularmente reveladora. Quando o então ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, argumentou que seria propício realizar desregulações infralegais em normas ambientais no momento em que a população se encontrava severamente abalada pela pandemia da Covid-19, a CNA considerou por bem assinar publicidade na imprensa defendendo o ministro e suas políticas. Nesse anúncio, o órgão sindical estava acompanhado pela Aprosoja Brasil (CNA *et al.*, 2020).

Por fim, a oposição à moratória da soja na Amazônia também tem feito interesses “negacionistas” e “conservadores” convergirem. Em um de seus documentos mais influentes, a CNA aponta rejeição completa a “[...] moratória de qualquer cadeia produtiva estabelecida” (2018: 119). Dando impulso a tal perspectiva, a Aprosoja Brasil aproveitou a reascensão de posições de extrema direita em Brasília, no final da década de 2010, para tentar derrubar a moratória. Em 2019, Galvan, então vice-presidente da associação, esteve em reunião com a Casa Civil para organizar esse intento. Segundo ele,

em nome do governo, o secretário (Abelardo) Lupion declarou que não concorda com a moratória da soja porque ela representa uma ameaça à soberania nacional no momento em que as *tradings* ligadas à Abiove [...] ignoram o Código Florestal e as leis brasileiras (Aprosoja-MT, 2019).

“VOLÚVEIS”

Apresentando mudanças frequentes – como indica sua nomeação –, as posições “volúveis” apresentam na Abiove um exemplo paradigmático. Fundada em 1981, quando a soja adquiria maior espaço no país (Wesz Júnior, 2014), a associação é composta principalmente por *traders* que têm no comércio dessa oleaginosa uma de suas atividades essenciais. Em 2023, a associação reunia 17 corporações, sendo liderada por ADM, Amaggi, Bunge, Cargill, CJ Selecta, Cofco e Louis Dreyfus (Abiove, 2023). É, portanto, patente a importância, na entidade, das empresas transnacionais, ainda que ela se apresente na esfera pública como uma representação nacional.

As *traders* têm destaque quanto a alguns aspectos ambientais que envolvem a sojicultura. Nessa direção, cabe salientar sua centralidade na moratória da soja na Amazônia. Parte da literatura aponta que a moratória contribuiu para a diminuição expressiva da expansão da soja sobre florestas no bioma (Gibbs *et al.*, 2015; Heil-

mayr *et al.*, 2020). Contudo, é necessário pontuar que a redução do desmatamento geral na Amazônia no período teve como fatores primordiais a legislação e atuação estatal – incluindo as ações de comando e controle. Em 2013, após a mudança do Código Florestal, a tendência de queda no desmatamento na Amazônia Legal foi alterada. Ademais, o desmatamento adquiriu impulso no biênio 2015-2016, período de desestabilização e interrupção do governo de Dilma Rousseff, tendo posteriormente se acentuado durante o governo Bolsonaro (INPE, 2023). A mudança ampliou as pressões sobre as corporações que operam na região, ao demonstrar na prática a menor importância relativa da moratória para inibir o desmatamento no bioma, além de ter contribuído para adensar a compreensão de brechas no acordo empresarial (Loophole..., 10 fev. 2022).⁶ Esse cenário reforça o alerta de Tsing (Haraway *et al.*, 2016) sobre o uso corporativo de tecnologias “ambientais” ter contradições não desprezíveis.

Em tal contexto, cresce também a relevância de exames sobre a representação de interesses das *traders* em temas socioambientais, ao contrário do que esperam muitas dessas empresas, que operam na esfera pública brasileira uma “máquina antipolítica” (Ferguson, 1994). Ou seja, a despeito de a pujança econômica das corporações ligadas à soja ser inteligentemente traduzida em incidência política da Abiove na capital federal (Pompeia, 2022a), a entidade raramente é relacionada publicamente a tramitações movidas por interesses do agronegócio no Congresso. Desde a sua fundação, a Abiove tem se destacado por ser muito atuante em Brasília, como aconteceu na Assembleia Nacional Constituinte e nas movimentações que criaram, em 1993, a Associação Brasileira do Agronegócio (Abag) (Pompeia, 2021a). Entre 2002 e 2011, o presidente da Abiove, Carlo Lovatelli, um executivo da *trader* Bunge, liderou também a Abag. Ao acumular as duas presidências, Lovatelli tinha poder significativo no campo político e atuou decisivamente em relação a temas ambientais. Em sua gestão, a propósito, as críticas ancoradas em justificativas “verdes” adquiriam ímpeto em relação às cadeias de *commodities* no Brasil, e o líder teve voz presente nas reações operadas por corporações, incluindo a moratória da soja.

No entanto, ao mesmo tempo em que Lovatelli procurava salientar seus êxitos com iniciativas na direção da “sustentabilidade” (termo habilmente apropriado pelas corporações), as pautas políticas defendidas pela Abag apontavam para outras direções. Em um dos mais importantes documentos da associação (Abag, 2010), havia posicionamento diretamente contrário aos direitos territoriais indígenas e quilombolas, reprovando a “[...] ameaça contínua de expropriação de áreas consideráveis de produção agrícola, sob o argumento de remanescentes comunidades quilombolas e de demarcação de reservas indígenas” (Abag, 2010: 31). Ademais, o documento liderado por Lovatelli defendia a “alteração do Código Florestal” e a ampliação dos “[...] poderes dos estados para definição do Código Florestal” (Abag, 2010: 33). O caminhar político seguia as falas: no início dos anos 2010, o executivo

6 | Uma das brechas da moratória tem relação com o foco de seu monitoramento nos polígonos de soja dentro das fazendas, opção que desconsidera, portanto, o desmatamento em outras áreas dessas propriedades rurais.

da Bunge foi um dos articuladores das profundas mudanças que foram impostas ao Código Florestal (Pompeia, 2021a; Soares-Filho *et al.* 2014).

Em 2016, a Abiove assinou um documento elaborado no IPA (IPA e FPA, 2016) e entregou a Michel Temer, vice-presidente que estava na iminência de assumir, interinamente, a presidência da República, posição que se tornaria efetiva em seguida à derrubada de Dilma Rousseff. O documento pleiteava o apoio do Executivo para a aprovação da Proposta de Emenda Constitucional 215, de 2000 (que transferia a incumbência de aprovar as demarcações para a alçada do Legislativo), reforçava a ideia de um “marco temporal” e incentivava a utilização, para outras demarcações, das dezenove condicionantes adotadas no processo da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Além disso, a carta solicitava a reversão de recentes homologações de terras indígenas, regularizações de territórios quilombolas e desapropriações para a reforma agrária que Dilma Rousseff havia autorizado ao apagar das luzes de seu governo (IPA e FPA, 2016: 4-5). Não fosse pouco, a carta também requeria o enfraquecimento do Conselho Nacional do Meio Ambiente (IPA e FPA, 2016: 5-6).

A propósito, além ser financiadora mensal do IPA, a Abiove detém no instituto uma posição de ampla incidência, que ficou evidente pelas intervenções de seu presidente que acompanhei diretamente durante a observação participante. Esse entendimento é corroborado por entrevistas que conduzi com lideranças que atuam no núcleo empresarial-parlamentar. Segundo o dirigente de uma entidade industrial a montante da agropecuária, indústrias como as *traders* “[...] são muito fortes para ter sua voz ouvida no IPA” (Associação 5, entrevista, 23 abr. 2019). Além disso, a Abiove teve inserção no conselho fiscal do instituto em mais de uma gestão e apresenta atuação significativa em comissões do IPA, que operam focadas em temas estratégicos (Cecafé, 2019; IPA, 2019; 2022). Todavia, por não querer proeminência e os problemas que essa posição implica, a Abiove optou, até o presente momento, por não disputar a presidência do conselho de administração do instituto (cf. Pompeia, 2022a).

Essa forma de inserção da Abiove no IPA é primordial para as *traders* atuarem nos bastidores da política em Brasília. Elas podem obter benefícios políticos de tramitações que são defendidas pela FPA sem terem de assumir, ao mesmo tempo, o preço econômico equivalente à sua incidência no instituto (Pompeia, 2022a; 2022b). Nesse sentido, cumpre chamar atenção para as ações que a entidade se interessa diretamente em apoiar, como aquelas relacionadas ao enfraquecimento acentuado do licenciamento ambiental, tema há mais de uma década privilegiado pelas agroindústrias (ver, por exemplo, Abag, 2010). Em parte da agenda de desregulação ambiental, portanto, a Abiove atua conjuntamente com representações como a Aprosoja Brasil e a CNA, que também são defensoras das atuais tramitações para flexibilizar os processos de licenciamento ambiental no Brasil (Aprosoja Brasil, 2021; CNA, 2018; 2022).

Já em situações envolvendo temas socioambientais que não sejam de seu interesse direto, a Abiove procura evitar conflitos que possam ameaçar consensos em temas fundamentais para o conjunto das representações no IPA – como os que permitem manter os baixos impostos cobrados do agronegócio. Dois exemplos demonstram bem essa escolha política: um é relacionado às terras públicas no Brasil; o outro, ao Código Florestal. Em 2019, diante do aumento de incêndios e do desmatamento na Amazônia – e dos riscos trazidos por esses acontecimentos a corporações –, membros da Coalizão (Brasil Clima, Florestas e Agricultura) organizaram uma campanha relevante, chamada “Seja Legal com a Amazônia” (Coalizão, 2019a). Entre outros aspectos, a ação propunha a criação de uma força-tarefa da Polícia Federal para combater ações de apropriação de terras públicas e denunciava as articulações periódicas no Legislativo para legalizar invasões dessas áreas. Embora a Abiove estivesse associada à Coalizão, preferiu não assinar a campanha (Coalizão, 2019a). Como ficaria evidente meses depois por meio da MP 910, de 2019 (Congresso Nacional, 2019), conhecida como a “MP da grilagem”, a posição dominante no IPA fomentava tramitação que incentivava a continuidade da apropriação de terras públicas no Brasil.

O segundo exemplo da evitação de conflitos pela Abiove ocorreu com relação à MP 867, de 2018 (Congresso Nacional, 2018). Como apontado acima no artigo, as emendas inseridas pela FPA na MP apresentavam sérias ameaças de modificações no Código Florestal, com uma nova rodada de anistias a desmatamentos ilegais. Durante a tramitação da MP, a Abiove teve a oportunidade de acompanhar a Abag e a Indústria Brasileira de Árvores (Ibá) nas críticas públicas que essas organizações fizeram às emendas (Coalizão, 2019a; 2019b).⁷ Contudo, decidiu não se juntar a elas. Ademais, ao participar de uma audiência na Câmara na mesma época, volta da a debater o referido código antes da votação da MP nessa Casa, o presidente da Abiove realizou uma fala ambígua. Defendeu, acompanhando os interesses predominantes no IPA, que não via problemas em uma das emendas mais criticadas por ambientalistas, a que definia novos critérios temporais de aplicação da lei em relação à Reserva Legal. Em seguida, o líder da Abiove reclamou apenas de um ponto específico: a retirada do prazo para a inserção no Cadastro Ambiental Rural (CAR) – um registro obrigatório com informações ambientais das propriedades e posses rurais. Nesse aspecto, a associação agia por necessidade das *traders*, que, diante de pressões de corporações a jusante na cadeia da soja, utilizam o CAR como uma das ferramentas para monitorar fornecedores (Câmara dos Deputados, 2019b).

7 | A Abag esteve, principalmente entre 2019 e 2021, mais próxima das posições “descarbonizadoras”, orientação marcada também por seu papel proeminente na Coalizão no período. Em 2022, no entanto, a troca no comando da associação caracterizou mudança para maior conservadorismo.

“DESCARBONIZADORAS”

As posições “descarbonizadoras” encontram liderança na Coalizão, que surgiu

em meados dos anos 2010 como um ator na agenda do clima, por meio de esforço para colocar em diálogo sobretudo representantes do agronegócio e determinadas organizações ambientalistas. Em seu primeiro documento, voltado à Conferência das Partes (COP) 21, em Paris (2015), a Coalizão apresentou posicionamentos com diferenças importantes em comparação àqueles da CNA. Se a confederação criticava a criação de unidades de conservação, a Coalizão as defendia. Enquanto a CNA silenciava sobre as ações de fiscalização para o combate ao desmatamento ilegal, a Coalizão as legitimava (CNA, 2014; Coalizão, 2015). Contudo, seu maior protagonismo ocorreu a partir de 2018, quando concluiu o seu mais importante programa (Coalizão, 2018). Uma distinção fundamental em relação aos pleitos de 2015 foi a defesa da demarcação de terras indígenas, tema sobre o qual a Coalizão mantivera silêncio três anos antes. Essa defesa era oposta às contestações que a CNA dirigia aos direitos territoriais indígenas (CNA e Conselho do Agro, 2018).

No documento de 2018, a Coalizão também defendeu o fim do desmatamento ilegal até 2030, e, como não havia no fórum consenso quanto à proposta de eliminação do desmatamento como um todo, essa segunda meta foi apontada para 2050 (Coalizão, 2018). A título de comparação, pode-se notar que a CNA operava com outra ênfase, afirmando a “[...] completa rejeição à proposta de desmatamento zero” e “[...] desmatamento líquido zero” (CNA e Conselho do Agro, 2018: 119). Ainda em contraste com o documento de 2018 da confederação, a Coalizão enfatizou a proteção e a criação de unidades de conservação, o fortalecimento da fiscalização e do combate a ilícitos ambientais, compromissos mais substanciais do Brasil nas negociações sobre o clima e mecanismos voltados a fomentar transições para atividades com menor emissão de carbono (CNA e Conselho do Agro, 2018; Coalizão, 2018).

Com o início do governo Bolsonaro, em 2019, o fórum voltado ao clima acentuou as demonstrações de diferenças em relação a outros posicionamentos do agronegócio sobre questões socioambientais. Um desses casos ocorreu em relação à MP 867, quando, ao contrário das reservas específicas da CNA e da Abiove sobre as emendas introduzidas por membros da FPA, a Coalizão foi enfática ao afirmar ser “[...] imperativo fazer valer a lei, não podemos perder tempo com novas modificações em seus dispositivos” (Coalizão, 2019a). Em seguida, o fórum lançou uma campanha audiovisual na internet, chamada “Em defesa do Código Florestal”. Nos vídeos, líderes empresariais que a integravam defenderam que a tramitação da MP com as emendas inseridas seria desrespeitosa com os fazendeiros que cumpriam as regras do Código Florestal, além de afetar negativamente a imagem de grupos econômicos ligados às *commodities* que atuavam de modo mais direto com investidores e importadores de outros países (Coalizão, 2019b).

Na segunda metade de 2019, quando ocorria o aumento de incêndios e do desmatamento na Amazônia, associações empresariais líderes na Coalizão idealizaram a campanha “Seja Legal com a Amazônia” (Coalizão, 2019a). Como apontado

acima, a campanha não foi endossada pela Abiove. Ademais, no contexto da COP 25, em Madrid, no mês dezembro de 2019, era ainda mais notável a diferença entre posições “volúveis” e “descarbonizadoras”. Ao passo que a Coalizão mantinha firme reprovação às políticas antiambientais do governo federal, incomodando o então ministro Ricardo Salles, a Abiove preferiu, a pedido desse político, deixar de pertencer à Coalizão (Pompeia, 2021a). Conforme aponta um executivo ligado a agroindústrias com inserção na Coalizão e no IPA, os rompimentos institucionais demonstram discordância profunda em espaços de poder do agronegócio, diferentemente de manifestações pontuais de divergência, que são mais frequentes e não implicam a saída de grupos econômicos de uma entidade (Associação 6, entrevista, 21 jun. 2022).

Em 2020 e 2021, com a deterioração da situação socioambiental na Amazônia, a Coalizão continuou ativa em propostas centradas na agenda do clima. Entre elas se destacaram algumas sugestões práticas para a rápida diminuição do desmatamento no bioma, como a retomada e a intensificação da fiscalização ambiental, a suspensão dos registros no CAR sobrepostos a áreas protegidas e o aperfeiçoamento dos critérios socioambientais do Banco Central para a concessão de crédito (Coalizão, 2020). Durante o processo eleitoral de 2022, o fórum reforçou, com foco em agendas do carbono, posicionamentos anteriores (Coalizão, 2022).

No entanto, ao contrário das posições “negacionistas”, que receberam impulso com a reascensão da extrema direita no Brasil, e daquelas “conservadoras” e “volúveis”, que demonstraram precedência sobre a mesa diretora da FPA, as “descarbonizadoras” tiveram baixa eficácia política durante o governo de Jair Bolsonaro. Essa configuração ocorre em razão de um conjunto de fatores. Este artigo analisa três entre os mais importantes. Em primeiro lugar, parte das propostas defendidas com ênfase pela Coalizão junto aos Poderes constituídos foram confrontadas por outras correntes. Nessa direção, algumas das ações recomendadas para a diminuição do desmatamento sofreram resistência frontal das posições “negacionistas” e “conservadoras”, que mobilizaram suas influências em Brasília para esse objetivo.

Simultaneamente, é necessário apontar que parcela das propostas da Coalizão durante o governo Bolsonaro ficaram circunscritas a comunicados e entrevistas à imprensa, não recebendo desdobramentos consequentes na forma de uso de canais de pressão direta sobre o Estado. Foi o caso dos direitos territoriais indígenas. Um elemento relevante para compreender esse descompasso está relacionado às reservas que a grande maioria dos atores do agronegócio, incluindo alguns dos que são membros da Coalizão, têm apresentado quanto a tais direitos (ver Abag, 2010; 2014; CNA e Conselho do Agro, 2018; CNA, 2022; IPA e FPA, 2016).

Finalmente, o terceiro fator a ser considerado nesse tabuleiro são as articulações amplas que, em alguns temas, unem as correntes. Ocorrendo preferencialmente em bastidores, esse arranjo centrípeto entre diferentes atores do agronegó-

cio pode ser compreendido como uma “concertação política” (Pompeia, 2020b). A propósito, testemunhei esse movimento durante a observação participante no IPA (Pompeia, 2022a). Um dos eixos de concordância ampla é em relação aos agrotóxicos. Por exemplo, nos momentos que antecederam a votação do PL 6.299, de 2002, que flexibiliza amplamente as regras relacionadas a esses produtos, atores empresariais relacionados às quatro posições apresentadas até aqui no artigo assinaram em bloco uma carta enaltecendo o projeto (Agronegócio..., 2022). Entre eles estavam a Aprosoja Brasil, a CNA, a Abiove, a Associação Nacional dos Exportadores de Sucos Cítricos (CitrusBR), a Abag, a Bayer e a Basf. A últimas quatro integravam a Coalizão, além da Abiove, que, “volúvel”, que havia retornado ao fórum (Coalizão, 2022).

“EUROPEIAS”

As posições “europeias” foram divulgadas por atores vinculados a funções terciárias, principalmente algumas corporações financeiras e redes supermercadistas da Europa com vínculos econômicos diretos ou indiretos com *commodities* agropecuárias produzidas no Brasil. Suas manifestações ocorreram fundamentalmente por meio de cartas públicas conjuntas.⁸ Entre os principais atores financeiros a assinar tais cartas, podem ser citados o HSBC (maior banco da Europa em ativos), a Storebrand (principal gestora de fundos financeiros privados na Noruega) e a KLP (maior empresa norueguesa de fundos de pensão (A.S.R. *et al.*, 2019; Storebrand *et al.*, 2020). Quanto aos supermercados, houve expressiva participação de varejistas britânicos, como Tesco, Marks & Spencer e Sainsbury’s (Retail Soy Group, 2021; Tesco *et al.*, 2020; 2021).

Essas cartas adquiriram espaço relevante na esfera pública transnacional (Fraser, 2014) a partir do segundo semestre de 2019, justamente quando se começava a comunicar com maior ímpeto a deterioração ecossistêmica na Amazônia após o início do governo Bolsonaro. Nesse contexto, um elemento a unir as diferentes manifestações “europeias” foi a defesa do desmatamento “zero” na Amazônia, que contrastava com a agenda de fim do desmatamento ilegal dos posicionamentos “descarbonizadores”. Segundo o Retail Soy Group (2021: 2), para reduzir as emissões e limitar o aquecimento global a 1,5 °C até 2030, seria necessário “[...] interromper imediatamente o desmatamento”.⁹ Para Storebrand *et al.* (2020: 1), era essencial um compromisso no Brasil com a “[...] eliminação do desmatamento”, proposta que também fora apresentada por A.S.R. *et al.* (2019: 2). Por suas vezes, Tesco *et al.* (2020: 1) expressaram ser fundamental que a “[...] destruição seja interrompida”.

Outra diferença identificada em relação às demais correntes diz respeito aos povos indígenas e populações tradicionais. Havendo declarações “descarbonizado-

8 | É importante apontar a particularidade da corrente “europeia” no âmbito da classificação realizada neste trabalho. Ela é a única representada não por um núcleo político específico, mas por corporações bastante díspares entre si. Essa pulverização implicou o foco nas cartas políticas delas entre 2019 e 2021, que convergem em importante medida, sendo possível, portanto, inseri-las como uma posição relevante.

9 | Os trechos citados dos posicionamentos “europeus” que estavam em inglês foram traduzidos por mim.

ras” sobre a importância das demarcações, sobretudo para conter o desmatamento na Amazônia, as posições “europeias” se destacaram pela ênfase na defesa desses povos em sentido mais amplo, fundamentado nos direitos humanos – em evidente incorporação de argumentos de movimentos sociais. A distinção não é trivial, como bem sabem os povos indígenas que aguardam pela demarcação em territórios cujas vegetações foram amplamente eliminadas por invasores. Assim, o Retail Soy Group (2021: 2) ressaltou que a expansão horizontal da soja “[...] muitas vezes anda de mãos dadas com graves violações dos direitos humanos, ameaçando os territórios, meios de subsistência e até a vida dos povos indígenas e comunidades locais”. Na mesma direção, a carta considerou que se deveria, além de “[...] cessar o desmatamento”, “[...] respeitar os direitos humanos” (Retail Soy Group, 2021: 11). Ao passo que Storebrand *et al.* (2020: 1) chamaram atenção tanto para os impactos do desmatamento, quanto para as “[...] violações dos direitos dos povos indígenas”, Tesco *et al.* (2020: 1) escreveram que a apropriação de terras públicas e o desmatamento generalizado implicariam, juntamente a graves consequências climáticas, efeitos negativos diretos sobre os “[...] direitos das comunidades indígenas e tradicionais”. E Tesco *et al.* (2021: 1) afirmaram a intenção de apoiar “[...] desenvolvimento econômico” que concomitantemente defendesse os “[...] direitos de povos indígenas e comunidades tradicionais”.

A abordagem de um terceiro tema primordial, a biodiversidade, também demonstra diferenças das posições “europeias” em relação às demais. Assunto ignorado por posicionamentos “negacionistas” e mencionado de modo protocolar por aqueles “conservadores”, a biodiversidade tem sido apreendida principalmente como *commodity* por parcela dos atores que se aproximam da corrente “descarbonizadora”. Com outro enquadramento, as posições “europeias” sobre a biodiversidade se apropriaram dos modos como ela é tratada em fóruns internacionais especializados, como a Plataforma Intergovernamental de Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES), e tenderam a apontá-la como um valor em si. Consequentemente, A.S.R. *et al.* (2019: 1) remeteram à IPBES para manifestar preocupações com o declínio da biodiversidade no Brasil e a importância de deter essa perda. Por seus turnos, Storebrand *et al.* (2020: 1) reforçaram a importância da “[...] proteção da biodiversidade”, enquanto o Retail Soy Group (2021: 2) estabeleceu uma equivalência de preocupações, diante do aumento do desmatamento na Amazônia, entre “[...] limitar o aquecimento global a 1,5 °C” e “[...] reverter a perda global de biodiversidade”.

Todavia, as posições “europeias” não deixaram de apresentar notáveis inconsistências. Este artigo aponta duas entre as mais relevantes. Por um lado, as pressões realizadas por esses posicionamentos foram rarefeitas, enunciadas sobretudo quando houve incremento de críticas a suas operações. Assim sendo, a baixa sistematicidade reduziu a capacidade de influência. Por outro lado, houve significativa resistência das corporações inseridas na corrente “europeia” para a tomada de ações

econômicas que contribuíssem para incentivar as configurações socioambientais que as cartas defendiam. Com efeito, os conglomerados financeiros que subscreveram os posicionamentos demonstraram, em grande medida, indisposição para realizar desinvestimentos quanto a grupos econômicos e atividades que têm relações reiteradas com o desmatamento no Brasil.¹⁰ De maneira similar, as redes supermercadistas apresentaram relutância para promover alterações abrangentes quanto às compras de produtos ligados a problemas socioambientais no país (ver, por exemplo, Assets..., 2022; Mighty Earth, 2022).

A lógica a sustentar essa pouca abertura a mudanças por muitas das corporações que enunciam posições “europeias” tem como um de seus fundamentos um cálculo prático. Esse cálculo compara os retornos financeiros da manutenção dos negócios tais como estão com os riscos projetados (também medidos financeiramente) trazidos pelas críticas. Consequentemente, é possível notar que a disposição para práticas como desinvestimentos considera quem faz as críticas, a escala de influência delas e sua reiteração – interpretação, a propósito, diretamente reforçada, entre outras fontes, por entrevista com um representante de um grande fundo de investimentos europeu que assinou cartas sobre problemas socioambientais no Brasil (Empresa 1, entrevista, 16 mar. 2023). Nos próximos anos, será importante acompanhar como tais posicionamentos lidarão com mudanças legislativas na Europa que podem incidir sobre parte das contradições identificadas.

10 | É válido mencionar que não se pretende, com a classificação das posições “europeias”, sugerir generalizações sobre as instituições financeiras sediadas na Europa. Entre as várias questões cujo tratamento não cabe no artigo, pode ser citada a relação de parte delas com a corrida por terras no Brasil. Sobre o fenômeno da financeirização de terras, ver Kato & Leite (2020) e Fairbairn (2020), entre outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As críticas a problemas socioambientais nas cadeias de *commodities* agropecuárias no Brasil forçam novas diferenciações entre atores políticos do agronegócio. Com isso, a literatura tem dispensado maior atenção à questão da heterogeneidade nesse campo. Este artigo procurou contribuir nessa direção ao identificar e analisar criticamente, com fundamento em base empírica ampla, cinco correntes de posicionamentos desses atores sobre questões socioambientais. De maneira geral, constatou-se que os graus de abertura a mudanças nas posições empresariais avançam conforme se passa das atividades primárias às secundárias e terciárias, e se apresentam de modo mais pronunciado, portanto, nas correntes que o artigo classifica como “volúveis”, “descarbonizadoras” e “europeias”. Ademais, tais graus de abertura respondem aos níveis de exposição dos diferentes atores às críticas socioambientais e aos “problemas reputacionais” que elas encerram, para usar uma expressão êmica de líderes corporativos. São, por exemplo, os posicionamentos com maior suscetibilidade a esses riscos aqueles que denunciaram, em 2019, práticas de apropriação de terras públicas no Brasil.

Entretanto, foi notória a baixa influência das correntes mais reativas a críti-

cas socioambientais durante o governo de Jair Bolsonaro. Uma das razões para esse resultado foram as aproximações dos posicionamentos “negacionistas” e “conservadores” em relação a esse governo: com maior teor ideológico naqueles, e maior carga coalizacional nestes. Conseqüentemente, propostas “descarbonizadoras”, como algumas das que foram defendidas com ímpeto para a redução do desmatamento na Amazônia, enfrentaram notáveis resistências. Um segundo fator para a baixa efetividade está relacionado aos desencontros entre discursos e práticas em parte das agendas que se posicionaram publicamente como mais avançadas em assuntos socioambientais. É o caso, entre outras, das manifestas inquietações de algumas das correntes com violações aos direitos territoriais indígenas, que não foram acompanhadas por mobilização efetiva de poder político ou econômico. Ocorrendo, de um lado, situações em que propostas defendidas com veemência são refutadas, e, de outro, casos em que as práticas políticas pouco acompanham as manifestações públicas, deve ser salientada uma terceira razão principal que demonstra contradições nas atuações do agronegócio no Brasil. Trata-se das alianças, em espaços de bastidores, entre atores econômicos que se apresentam, publicamente, por meio de diferentes posições.

É necessário considerar, para concluir, (1) que a adoção de um gradiente foi relevante para apreender a multiplicidade de posições de atores do agronegócio, caracterizando simultaneamente as divergências e os sombreamentos entre elas; (2) que a vinculação dos posicionamentos a atores empresariais específicos permitiu tanto avaliar a influência efetiva das distintas correntes, quanto remeter ao dinamismo de suas práticas políticas; e (3) que a atribuição de equivalência etnográfica às escalas local/regional, nacional e transnacional contribuiu de modo decisivo para o exame do poder no campo do agronegócio em tempos de risco às vidas na Terra.

Caio Pompeia é doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) (2018), com doutorado sanduíche na Universidade Harvard (2017). Fez estágio pós-doutoral na Universidade de Oxford (2021; 2022-2023) e é vinculado ao Programa de Pós-Doutorado do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Esta pesquisa foi financiada pela FAPESP (processos 2018/17886-5 e 2020/03413-8), à qual se agradece.

FONTES

ABIOVE – Associação Brasileira das Indústrias de Óleos Vegetais. 2022. Conselho. Disponível em: <https://abiove.org.br/>. Acesso em: 10 abr. 2023.

AGRONEGÓCIO divulga manifesto em favor da flexibilização de agrotóxicos no Brasil. 2022. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 9 fev. 2022. Disponível em: <https://revistapegn.globo.com/Negocios/noticia/2022/02/pegn-agronegocio-divulga-manifesto-em-favor-da-flexibilizacao-de-agrotoxicos-no-brasil.html>. Acesso em: 12 set. 2022.

APROSOJA BRASIL – Associação Brasileira dos Produtores de Soja. 2021. Aprosoja Brasil defende PL da Regularização Fundiária e critica oposição da Coalizão à aprovação do projeto. Disponível em: <https://aprosojabrasil.com.br/comunicacao/blog/2021/05/12/aprosoja-brasil-defende-pl-da-regularizacao-fundiaria-e-critica-oposicao-da-coalizao-a-aprovacao-do-projeto/>. Acesso em: 13 set. 2022.

APROSOJA-MT – Associação dos Produtores de Soja e Milho de Mato Grosso. 2019a. Circuito Universitário reúne mais de 1.200 pessoas na primeira semana. Disponível em: <http://www.aprosoja.com.br/comunicacao/release/circuito-universitario-reune-mais-de-1-200-pessoas-na-primeira-semana>. Acesso em: 09 set. 2022.

APROSOJA-MT – Associação dos Produtores de Soja e Milho de Mato Grosso. 2019b. Governo alega ameaça à soberania nacional e apoia fim da moratória da soja. Disponível

em: <http://www.aprosoja.com.br/comunicacao/noticia/governo-alega-ameaca-a-soberania-nacional-e-apoia-fim-da-moratoria-da-soja>. Acesso em: 09 set. 2022.

APROSOJA-MT – Associação dos Produtores de Soja e Milho de Mato Grosso. 2019c. Regularização fundiária é fundamental para produção, alerta Aprosoja-MT. Disponível em: <http://www.aprosoja.com.br/comunicacao/release/regularizacao-fundiaria-e-fundamental-para-producao-alerta-aprosoja-mt>. Acesso em: 12 set. 2022.

APROSOJA-MT – Associação dos Produtores de Soja e Milho de Mato Grosso. 2020. Presidente da Aprosoja Mato Grosso, Antonio Galvan, parabeniza Governo Federal pelo Programa Titula Brasil, que dispõe sobre regularização. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=133038008438765>. Acesso em: 12 set. 2022.

APROSOJA-MT – Associação dos Produtores de Soja e Milho de Mato Grosso. 2021. Licenciamento Ambiental: novo PL é mais moderno e garante proteção adequada ao meio ambiente. Disponível em: <http://www.aprosoja.com.br/comunicacao/release/licenciamento-ambiental-novo-pl-e-mais-moderno-e-garante-protecao-adequada-ao-meio-ambiente>. Acesso em: 14 set. 2022.

APROSOJA-MT – Associação dos Produtores de Soja e Milho de Mato Grosso. 2022. Defesa agrícola. Aprosoja-MT comemora aprovação do PL do alimento mais seguro na Câmara. Disponível em: <http://www.aprosoja.com.br/comunicacao/release/aprosoja-mt-comemora-aprovacao-do-pl-do-alimento-mais-seguro-na-cama>

ra>. Acesso em: 15 set. 2022.

A.S.R. et al. 2019. Investor statement on deforestation and forest fires in the Amazon. Disponível em: <<https://www.ceres.org/sites/default/files/Investor%20statement%20on%20deforestation%20and%20forest%20fires%20in%20the%20Amazon.pdf>>. Acesso em: 09 set. 2022.

ASSET managers fail to act on pledges to divest from Brazil over deforestation. 2021. Financial Times. Disponível em: <<https://www.ft.com/content/a1a221c4-b61f-4ecf-8f-dc-830a530d04fe>>. Acesso em: 12 set. 2022.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. 2019a. Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável. Audiência Pública Ordinária em 21 de maio de 2019. Disponível em: <<https://escriba.camara.leg.br/escriba-servicosweb/html/55558>>. Acesso em 04 set. 2022.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. 2019b. Arquivo sonoro. Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável. Audiência Pública Ordinária em 21 de maio de 2019. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/internet/audio/Resultado.asp?txtCodigo=77203>>. Acesso em: 03 set. 2022.

CECAFÉ – Conselho dos Exportadores de Café do Brasil. 2019. “IPA elege nova diretoria e debate tributação estadual sobre o agro”. *Cecafé*, 22 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.cecafe.com.br/publicacoes/ipa-elege-nova-diretoria-e-debate-tributacao-estadual-sobre-o-agro-20190122/>>. Acesso em: 14 set. 2022.

CNA – Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil. 2014. *O que esperamos do próximo presidente: 2015-2018*. Brasília: CNA.

CNA; CONSELHO DO AGRO. Confederação da agricultura e pecuária do Brasil; Conselho das entidades do setor agropecuário. 2018. *O Futuro é Agro: 2018-2030*. Brasília: CNA.

CNA – Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil. 2021. *COP 26: Agropecuária brasileira no Acordo de Paris*. Brasília: CNA.

CNA – Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil. 2022. *O que esperamos dos próximos governantes*. Brasília: CNA.

CNA – Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil. 2022. “Discurso presidente da CNA, João Martins, no Encontro Nacional do Agro”. *Canal do Sistema CNA/SENAR*, 10 ago. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L-acMdxCB4M>. Acesso em: 13 set. 2022.

CNA – Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil. 2020. “No meio ambiente, a burocracia também devasta. Agrosaber”. *Agro Saber*, 20 maio 2022. Disponível em: <https://agrosaber.com.br/no-meio-ambiente-a-burocracia-tambem-devasta/>. Acesso em: 11 set. 2022.

COALIZÃO – Coalizão Brasil Clima, Florestas e Agricultura. 2015. Carta de Lançamento. *Página 22*, São Paulo, 25 jun. 2015. Disponível em: <https://pagina22.com.br/2015/06/25/e-lancado-o-documento-da-coalizao-brasil-clima-florestas-e-agricultura/>. Acesso em: 11 set. 2022.

COALIZÃO – Coalizão Brasil Clima, Florestas e Agricultura. 2019a. *Seja Legal com a Amazônia*.

nia. Disponível em: <<https://sejalegalcomaamazonia.org.br/wp-content/uploads/2020/02/Fact-Sheet-portugu%C3%AAs-Seja-Legal-com-a-Amaz%C3%B4nia.pdf>>. Acesso em: 11 set. 2022.

COALIZÃO – Coalizão Brasil Clima, Florestas e Agricultura. 2019b. “Em Defesa do Código Florestal”. Disponível em: *Canal Coalização Brasil Clima, Florestas e Agricultura*, 28 maio 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ymGoQor2L9k&t=23s>. Acesso em: 04 set. 2022.

COALIZÃO – Coalizão Brasil Clima, Florestas e Agricultura. 2022. “Organizações que aderiram à Coalizão Brasil Clima, Florestas e Agricultura”. *Portal da Coalização Brasil Clima, Florestas e Agricultura*. Disponível em: <https://www.coalizaobr.com.br/home/index.php/sobre-a-coalizao/participantes>. Acesso em: 15 set. 2022.

CONGRESSO NACIONAL. 2018. *Medida Provisória nº 867/2018*. Brasília: Congresso Nacional. Disponível em: <https://www.congressonacional.leg.br/materias/medidas-provisorias/-/mpv/135060>. Acesso em: 13 set. 2022.

CONGRESSO NACIONAL. 2019. *Medida Provisória nº 910/2019*. Brasília: Congresso Nacional. Disponível em: <<https://www.congressonacional.leg.br/materias/medidas-provisorias/-/mpv/140116>>. Acesso em: 20 set. 2022.

CONSELHEIRO de Bolsonaro compara Acordo de Paris a papel higiênico. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 19 out. 2018. Disponível

em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,conselheiro-de-bolsonaro-compara-acordo-de-paris-a-papel-higienico,70002553637>. Acesso em: 10 set. 2022.

‘LOOPHOLE’ allowing for deforestation on soya farms in Brazil’s Amazon. 2022. *The Guardian*, Londres, 10. Fev. 2022 Disponível em: https://www.theguardian.com/environment/2022/feb/10/loophole-allowing-for-deforestation-on-soya-farms-in-brazils-amazon?CMP=Share_iOSApp_Other/. Acesso em: 11 set. 2022.

MBVA – Movimento Brasil Verde e Amarelo. 2021. *Manifesto pelo fim do terror no campo e na cidade*. Brasília: MBVA.

MBVA – Movimento Brasil Verde e Amarelo. 2021. Presidente Bolsonaro: a CNA não nos representa. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CXeRIOop96T/>. Acesso em: 13 set. 2022.

MBVA; ANDATERRA – Movimento Brasil Verde e Amarelo; Associação Nacional de Defesa dos Agricultores, Pecuáristas e Produtores da Terra. 2021. “Nota de repúdio. Campos Novos, Santa Catarina”. Disponível em: <https://www.instagram.com/movimentobrasilverdeeamarelofc/>. Acesso em: 10 set. 2022.

MBVA – Movimento Brasil Verde e Amarelo. 2021. Marco temporal e a questão indígena. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CUImBOJrOaF/>>. Acesso em: 13 set. 2022.

MIGHTY EARTH. 2022. *Promises, promises! Analysis of European Supermarkets’ Implementation of the Retail Soy Group’s Roadmap to End Deforestation Connected to Meat*. London.

NABHAN GARCIA, L. A. 2020. “Ministro Salles tem caráter, integridade, lealdade, coragem e muito honra o governo do Presidente Bolsonaro”. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CGsKVN_j6Dv/?hl=en>. Acesso em: 13 set. 2022.

NABHAN GARCIA defende legalização de grilagem em latifúndios. 2021. Unisinos. *Instituto Humanitas Unisinos*, 5 maio 2021. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/categorias/608939-nabhan-garcia-defende-legalizacao-de-grilagem-em-latifundios>. Acesso em: 13 set. 2022.

RETAIL SOY GROUP. 2021. *Achieving deforestation- and conversion-free soy value chains*. London, Oct. 2021.

SENADO FEDERAL. 2019. *Projeto de Lei nº 2362, de 2019*. Brasília: Senado Federal. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/136371>. Acesso em: 11 set. 2022.

SENADO FEDERAL. 2021. *Projeto de Lei nº 510/2021*. Brasília: Senado Federal. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/146639>. Acesso em: 18 set. 2022.

SHALDERS, André. “Apelo do agronegócio a Bolsonaro em 2018 foi ‘questão de momento’, diz presidente da CNA”. 2021. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 8 dez. 2018. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,apoio-do-agronegocio-a-bolsonaro-em-2018-foi-questao-de-momento-diz-presidente-da-cna,70003920760>>.

Acesso em: 13 set. 2022.

STOREBRAND et al. 2020. “Carta aberta das instituições financeiras”. *Eco Debate*, 23 jun. 2020. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2020/06/23/investidores-internacionais-pressionam-governo-brasileiro-sobre-criese-ambiental/>. Acesso em: 09 set. 2022.

SUPERMARKETS' Meat and Dairy Still Linked to Banned Deforestation in Brazil. 2022. *Mighty Earth*, 11 jul. 2022. Disponível em: <https://www.mightyearth.org/2022/07/11/supermarkets-meat-and-dairy-still-linked-to-banned-deforestation-in-brazil/> Acesso em: 12 set. 2022.

TESCO et al. 2020. An open letter on the protection of the Amazon. Disponível em: <<https://www.retailsoygroup.org/wp-content/uploads/2020/05/Letter-from-Business-on-Amazon.pdf>>. Acesso em: 09 set. 2022.

TESCO et al. 2021. An open letter on the protection of the Amazon. Disponível em: <https://www.retailsoygroup.org/wp-content/uploads/2021/05/Letter-from-Business-on-Amazon_2021.pdf>. Acesso em: 09 set. 2022.

ZAFALON, Mauro. “Fusão de Agricultura e Meio Ambiente divide ruralistas”. São Paulo, *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 out. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/10/fusao-de-agricultura-e-meio-ambiente-divide-ruralistas.shtml>. Acesso em: 09 set. 2022.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. 2010. “Agroes-

estratégias e desterritorialização: os direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios”. In: ALMEIDA, Alfred Wagner B.; et al. (Org.). *Capitalismo globalizado e recursos territoriais: fronteiras da acumulação no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Lamparina: pp. 101-143.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. 2019. “As estratégias de exportação agromineral e a usurpação das terras tradicionalmente ocupadas: à guisa de Introdução”. In: A. W. B. ALMEIDA et al. (Org.). *Mineração e garimpo em terras tradicionalmente ocupadas: conflitos sociais e mobilizações étnicas*. Manaus: UEA. Edições/PNCSA: pp. 47-70.

BOBBIO, Norberto. 1996. *Left and Right - The Significance of a Political Distinction*. Cambridge: Polity Press.

BRONZ, Deborah; ZHOURI, Andrea; CASTRO, Edna. 2020. Apresentação: Passando a boiada: violação de direitos, desregulação e desmanche ambiental no Brasil. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, vol. 49: 8-41. DOI 10.22409/antropolitica2020.i49.a44533

CAPIBERIBE, Artionka; BONILLA, Oiara. 2015. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios? *Estudos Avançados*, vol. 29, n. 83: 293-313. DOI 10.1590/S0103-40142015000100014

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2021. “Paz entre agronegócio e direitos indígenas? Acaibar com as ilegalidades é necessário, mas não suficiente.” *Revista Piauí*, n. 172, Jan.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela et al. 2017. Indigenous peoples boxed in by Brazil's political crisis. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 7, n. 2: 403-426. DOI 10.14318/hau7.2.033

CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. 2000. *The Anthropocene*. IGBP [International Geosphere-Biosphere Programme] Newsletter 41: 17-8.

EDELMAN, Marc; HAUGERUD, Angélique. 2005. “Introduction: The Anthropology of Development and Globalization”. In: EDELMAN, Marc; HAUGERUD, Angélique (Ed.) *The Anthropology of Development and Globalization: from classical political economy to contemporary neoliberalism*. Malden: Wiley-Blackwell: pp. 1-74.

FAIRBAIRN, Madeleine. 2020. *Fields of Gold: financing the Global Land Rush*. Ithaca: Cornell University Press.

FERGUSON, James. 1994. *The anti-politics machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

FRASER, Nancy. 2014. “Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World”. In: NASH, Kate. (Ed.). *Transnationalizing The Public Sphere*. Cambridge: Polity: pp. 8-42.

GIBBS, Holly K. et al. 2015. “Brazil's Soy Moratorium”. *Science*. Vol 347, n. 6220: 377-378. DOI 10.1126/science.aaa01

GOMES, Laura Graziela; MOTTA, Antonio; SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 2021. Apresentação: Por uma antropologia das elites no Brasil. *Antro-*

política, (53), 3: 12-53. DOI 10.22409/antropo-
litica2021.i53.a52471

HARAWAY, Donna; ISHIKAWA, Noboru;
GILBERT, Scott F; OLWIG, Kenneth; TSING,
Anna L.; BUBANDT, Nils . 2016. Anthro-
pologists Are Talking – About the Anthro-
pocene. *Ethnos*, vol. 81, n. 3: 535-564. DOI
10.1080/00141844.2015.1105838

HARAWAY, Donna; TSING, Anna; MIT-
MANN, Gregg. 2019. *Reflections on the Planta-
tionocene: A Conversation with Donna Haraway
and Anna Tsing*. Wisconsin-Madison, April 18,
2019. Disponível em [https://edgeeffects.net/
haraway-tsing-plantationocene/](https://edgeeffects.net/haraway-tsing-plantationocene/) Acesso em
28 maio 2023.

HEILMAYR, Robert et al. 2020. Brazil's Ama-
zon Soy Moratorium reduced deforestation.
Nature Food, vol. 1: 801-810. DOI 10.1038/
s43016-020-00194-5

HEREDIA, Beatriz; PALMEIRA, Moacir; LEI-
TE, Sergio Pereira. 2010. Sociedade e Econo-
mia do “Agronegócio” no Brasil, *Revista Bra-
sileira de Ciências Sociais*, vol. 25: 159-76. DOI
10.1590/S0102-69092010000300010

HLPE – The High Level Panel of Experts on
Food Security and Nutrition. 2014. *Food losses
and waste in the context of sustainable food sys-
tems*. Rome: FAO e ONU.

INPE – Instituto Nacional de Pesquisas Es-
paciais. 2022. Prodes – *Desmatamento*. Dis-
ponível em: [http://www.obt.inpe.br/OBT/as-
suntos/programas/amazonia/prodes](http://www.obt.inpe.br/OBT/as-
suntos/programas/amazonia/prodes) Acesso
em: 11 abr. 2023.

IPA – Instituto Pensar Agropecuária. 2019. *Enca-
minhamentos Oficinas 2019*. Brasília: IPA.

IPA – Instituto Pensar Agropecuária. 2022. Enti-
dades. Disponível em: [https://www.pensaragro.
org.br/entidades/](https://www.pensaragro.
org.br/entidades/). Acesso em: 14 set. 2022.

IPA; FPA – Instituto Pensar Agropecuária; Frente
Parlamentar Mista da Agropecuária. 2016. *Pauta
Positiva - Biênio 2016/2017*. Brasília.

KATO, Karina Yoshie Martins; LEITE, Sergio Pe-
reira. 2020. Land Grabbing, Financeirização da
Agricultura e Mercado de Terras: velhas e novas
dimensões da questão agrária no Brasil. *Revista
da ANPEGE*, vol. 16: 452-483. DOI 10.5418/ra2020.
v16i29.12506

LATOUR, Bruno. 2014. Para distinguir ami-
gos e inimigos no tempo do Antropoceno.
Revista de Antropologia, vol. 57, n. 1: 11-31. DOI
10.11606/2179-0892.ra.2014.87702

LEITE LOPES, José Sergio; ANTONAZ, Diana;
PRADO, Rosane; SOLVA, Gláucia . 2004. *A am-
bientalização dos conflitos sociais: Participação e
controle público da poluição industrial*. Rio de Ja-
neiro: Relume Dumará, Núcleo de Antropologia
da Política/UFRJ.

LI, Tania Murray. 2019. Politics, Interrupted.
Anthropological Theory, Vol.19, n. 1: 29-53. DOI
10.1177/146349961878533

MACHADO, Lia Zanotta. 2020. From the time
of rights to the time of intolerance. the neo-
conservative movement and the impact of the
Bolsonaro Government: Challenges for Bra-
zilian Anthropology *Vibrant*, vol. 17: 1-35. DOI
10.1590/1809-43412020v17d458

MARCUS, George. 1983. *Elites: Ethnographic Issues*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

MALUF, Renato et al. 2022. "Global value chains, food and just transition: a multi-scale approach to Brazilian soy value chains". *The Journal of Peasant Studies*, vol. 49: 2-25. DOI 10.1080/03066150.2022.2105700

MINTZ, Sidney. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin.

NADER, Laura. 1972. "Up the Anthropologist – perspectives gained from studying up". In: HYMES, Dell (Ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Press: pp. 285-311.

NADER, Laura. 1997. Controlling Processes - Tracing the Dynamic Components of Power. *Current Anthropology*, vol. 38, n. 5: 711-737. DOI 10.1086/204663

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. 2006. *Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change*. London: Zed Books.

POMPEIA, Caio. 2020a. "Agro é tudo": simulações no aparato de legitimação do agronegócio. *Horizontes Antropológicos*, vol. 26, n. 56:195-224, DOI: 10.1590/S0104-71832020000100009

POMPEIA, Caio. 2020b. Concertação e Poder: O agronegócio como fenômeno político no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 35, n. 104: 1-17. DOI 10.1590/3510410/2020

POMPEIA, Caio. 2021a. *Formação Política do Agronegócio*. São Paulo: Editora Elefante.

POMPEIA, Caio. 2021b. A reascensão da extrema direita entre representações políticas dos sistemas alimentares. *Antropolítica: revista contemporânea de antropologia*, n. 53: 115-139. DOI 10.22409/antropolitica2021.i53.a49653

POMPEIA, Caio. 2022a. Uma etnografia do Instituto Pensar Agropecuária. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 28, n. 2: 1-33. DOI 10.1590/1678-49442022v28n2a206

POMPEIA, Caio. 2022b. Inflexões representativas, comunicacionais e institucionais em associações brasileiras das indústrias de alimentos. *Cadernos de Saúde Pública (Fiocruz)*, n. 37, Sup 1: 1-12. DOI 10.1590/0102-311X00128120

POMPEIA, Caio. 2022c. "O agrobolsonarismo". *Revista Piauí*, n. 184. São Paulo. Disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-agrobolsonarismo/> Acesso em 12 jun. 2023

POMPEIA, Caio. 2022d. "A inserção de terras indígenas demarcadas em cadeias de commodities agropecuárias". In: RAUBER, Marcelo Artur; ALARCON, Daniela Fernandes; ZUCARELLI, Marcos Cristiano; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. (Org.). *Agronegócio e desconstrução de direitos territoriais de povos etnicamente diferenciados: ação política e efeitos sociais das formas contemporâneas de exploração agrária*. Rio de Janeiro: Mórula, pp. 82-116.

RIZZO, Matteo. 2009. The struggle for alternatives: NGOs' Responses to the World Development Report 2008. *Journal of Agrarian*

Change, vol. 9, n. 2: 277-90. DOI 10.1111/j.1471-0366.2009.00206

SOARES-FILHO, Britado et al. 2014. "Cracking Brazil's Forest Code". *Science*, v. 344: 363-364. <https://doi.org/10.1126/science.1246663>

STEFFEN, Will; CRUTZEN, Paul J.; MCNEILL John R. 2007. The Anthropocene: Are humans Now overwhelming the great forces of nature? *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, vol. 36, n. 8: 614-621. DOI 10.1579/0044-7447(2007)36[614:taahno]2.0.co;2

THEVENOT, Laurent. 2002. "Which road to follow? The moral complexity of an 'equipped' humanity". In: LAW, John; MOL, Annemarie (eds) *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, Durham and London: Duke University Press: pp. 53-87.

WESZ JUNIOR, Valdemar João. 2014. O mercado da soja no Brasil e na Argentina: semelhanças, diferenças e interconexões. *Revista de Ciências Sociais*, vol. 4, n. 1: 91-113. DOI 10.5902/2236672515647

WOLF, Eric. 1966. *Peasants*. New Jersey: Prentice Hall.

WOLF, Eric. 2001. *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Berke-

ley: University of California Press.

Recebido em 23 de setembro de 2022. Aceito em 3 de abril de 2023.



O dom de jogar e o torcer sem dom: extensões de uma categoria no contexto do futebol

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.204066>

Luiz Henrique de Toledo

Universidade Federal de São Carlos | São Carlos, São Paulo, Brasil
kikeppgas@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5354-5923>

RESUMO

Esse artigo pretende avaliar como a noção de dom se comporta nos contextos de futebol. A discussão envolverá a articulação e percepção dialética de dois domínios convencionais contíguos e constitutivos da prática, o jogar e o torcer, tomados como qualidades sensíveis e fundamentos daquilo que será metaforizado por cultura do futebol. Do ponto de vista da proposta analítica e metodológica do chamado modelo das relações busca-se argumentar a favor das percepções do olhar, faculdade conectiva entre aqueles dois domínios, que ajuízam as extensões de significados que o dom pode alcançar. O argumento central é que estamos diante menos de sistemas, mas espalhamentos contextuais do dom, misturando aquilo que sociológica e historicamente as convenções simbólicas mantiveram apartadas e hierarquizadas entre práticas do jogar e torcer.

PALAVRAS-CHAVE

Futebol, jogar, torcer, olhar, dom, antropologia das práticas esportivas

The Gift of Playing and the rooting for without Gift: Extensions of a Category in the Soccer Context

ABSTRACT This article aims to evaluate how the notion of gift behaves in the soccer contexts. The discussion will involve the articulation and dialectical perception of two contiguous and constitutive conventional domains of the practice, playing and rooting for, taken as sensitive qualities and foundations of what will be metaphorized as soccer culture. From the point of view of the analytical and methodological proposal of the so-called relations model, we seek to argue in favor of the perceptions of the gaze, a connective faculty between those two domains, which judges the extensions of meanings that the gift can reach. The central argument is that we are facing not so much systems as contextual spreads of the gift, bringing together what sociological and historical symbolic conventions have kept apart and hierarchized, the practices of playing in relation to rooting for.

KEYWORDS
Soccer, playing, rooting for, gaze, gift, anthropology of sports practices

APRESENTANDO UM PROBLEMA

Em uma das edições do G4, diário esportivo veiculado no canal BandSports¹, levantou-se a discussão a respeito da relação entre futebol profissional jogado no Brasil e seu amplo consumo. Reclamavam da má relação entre a qualidade que se oferta ante as expectativas dos torcedores consumidores e o tratamento que recebem da parte daqueles que gerenciam e disponibilizam o futebol como produto de entretenimento. Um dos debatedores, o jornalista Vitor Guedes, insistia que quando se é mal atendido em um estabelecimento comercial, a atitude esperada é que o consumidor interpele o estabelecimento, busque seus direitos ou, tão somente, não retorne ao local. Já os aficionados, mesmo maltratados e tungados em seus direitos torcedores, reincidem no consumo. Nesse impasse reside um fato inquietante para aqueles jornalistas esportivos, revelando, digamos assim, um paradoxo utilitarista.² Os argumentos obviamente metaforizavam o fato de que as formas de adesão que se agregam ao futebol de espetáculo transcendem o fato econômico da mercadoria, ostentando relacionais e propriedades incomensuráveis se tomadas apenas do ponto de vista de um mero e conspícuo consumismo no mercado de entretenimento.

Paixão clubística e dinheiro produzem assimetrias quando se trata da mercadoria futebol. No imaginário torcedor, de resto para quase tudo numa sociedade monetarizada, dinheiro é algo que se ganha, se acumula e se gasta. Já a paixão e o pertencimento clubístico (Damo, 2002) seriam coisas que devem ser compartilhadas, ainda que estejam na órbita do consumo. Algo talvez assemelhado à renda familiar, tal como sugere Roy Wagner, que salienta, mobilizando Schneider, que “o amor é tradicionalmente aquilo que ‘o dinheiro não pode comprar’, e o dever, algo que se supõe estar acima de considerações pessoais” (Wagner, 2010: 57).

Cientistas sociais atentaram para a complexidade do consumo e as relações conflituosas que presidem o direito consumerista.³ Antropologias econômica e do consumo demonstram que não há consumismo apartado de valores, regido apenas pelas relações intrínsecas entre necessidade tangíveis, valores de uso e de troca. Das contribuições mais longevas que promoveram alguma interface entre fenômenos econômicos e o campo da ludicidade e dos esportes, pode ser citado o clássico trabalho de Veblen, do final do século XIX (1899), sobre a teoria da classe ociosa. O excerto abaixo não deixa de revelar a precocidade com que seu autor trata o fenômeno esportivo como um fato total naquele momento em que os esportes ainda se encontravam em meio às névoas de dúvidas a respeito do caráter irascível que emulavam, mas que se apresentavam cada vez mais atados à sociabilidade das nascentes sociedades modernas ocidentais.⁴ Escreve Veblen a respeito do *jogar*: “Os padrões econômicos ou regras de avaliação são, por sua vez, influenciados pelos padrões extra-econômicos de valor. (...) Considerando do ponto de vista da teoria

¹ Programa da crônica esportiva chamado G4, ao ar desde 2021 de terça a sexta-feira a partir das 12 horas na BandSports, canal de pay-per-view que pertence ao conglomerado midiático paulista popularmente conhecido por rede Bandeirantes. O programa é apresentado por Eduardo Tironi como condutor da pauta e o integram a jornalista Marília Ruiz, Arnaldo Ribeiro e Paulo Massini. A discussão acima foi colhida na edição de 19 de outubro de 2022.

² O estatuto de defesa do torcedor, um texto na forma e no conteúdo mimetizado do Estatuto do consumidor, promulgado pela lei nº 10.671, de 15 de maio de 2003, traduz formalmente o movimento de ambientar os torcedores à lógica consumerista.

³ Sobre as relações que envolvem as controvérsias consumeristas na ponta da cadeia produtiva indico a potente etnografia de Bevilaqua (2008), bem como a alentada resenha do livro originado dessa pesquisa em Lanna (2008).

⁴ Será, posteriormente, Norbert Elias o autor que recolocará os passatempos, jogos e esportes na esteira de uma racionalidade em que as dimensões políticas, econômicas e lúdicas se entrelaçam ou se codeterminam em uma consonância histórica revelada naquilo que denomina de “processo civilizatório” (Elias, 1939; 1992).

econômica, o caráter esportivo se transforma no caráter do religioso devoto. Onde o senso animístico do jogador foi auxiliado por uma tradição de certa consistência, esse mesmo senso se desenvolveu numa crença mais ou menos articulada em um agente sobrenatural ou superfísico, com alguma coisa de conteúdo antropomórfico” (Veblen, 1974 [1899]: 407).

Desenvolvimentos ulteriores nas esferas da sociabilidade urbana confinariam esses ditos comportamentos feéricos, religiosos e valores de conteúdo antropomórfico instilados pelos esportes às esferas do *torcer*, espaços mais refratários às racionalizações que sensibilizaram o *jogar*. À sombra da prática do jogar, cada vez mais orientado pelos rumos do profissionalismo, o torcer e a sociabilidade se espalharam em muitos futebolis e não seguiram na mesma velocidade daquelas mudanças verificadas no jogar. A esperada racionalização do público esportivo, sempre tão ansiada pelos reformadores urbanos⁵, foi confrontada pelos comportamentos feéricos de massa, metaforicamente tão “animistas” quanto as surpresas descritas por Veblen diante daquele modismo que viria fincar suas raízes na sociabilidade urbana. O breve relato do jornalista, que não deixa de ser uma alegoria vebleniana, sugere que alcancemos o tema desse artigo, que não pretenderá realizar uma exegese das teorias sobre dom, sequer se fixar nos temas mais candentes de antropologia econômica ou do consumo, mas propor outro olhar para um aspecto que tem mobilizado, explícita ou implicitamente, uma parte dos estudos socioantropológicos esportivos, a ocorrência de um dom futebolístico.

O artigo atentará mais para os domínios do analógico, extensões e disputas de significados emprestados à categoria ante o formalismo analítico que fez do dom um fenômeno fulgurante e capital na literatura socioantropológica.

O percurso dos argumentos mobilizará o modelo das relações e a esportividade do olhar como propostas analíticas; segue explicitando duas categorias que constituem tal modelo – jogar e torcer em suas extensões *jogar olhado* e *olhar jogado*. Por fim, traz pontuais exemplos para amparar uma discussão que mobiliza a noção de dom numa diminuta, mas alentada bibliografia esportiva.

DOM FUTEBOLÍSTICO: DE SISTEMA À RELAÇÃO

Acepções mais gerais, ao menos desde autores clássicos, revelaram o dom como sistema de uma reciprocidade ubíqua, universal, estruturante e de múltiplas valências operadas por trocas restritas ou complexas, morais ou lógicas, simétricas ou hierárquicas, cooperativas ou agonísticas, implicadas na homeostase social ou como princípio abstrato,⁶ parciais ou totalizantes, que se colocaram como fundamentos e causas das dinâmicas da vida social. O deslocamento da noção de dom para o contexto do futebol exige que novos fluxos de significados sejam incorpo-

5] A respeito do desenvolvimento da categoria “público”, que normatiza o conjunto de torcedores ver Costa e Toledo (2023). Um amplo trabalho que retrata as formas com que a agressividade e as paixões burguesas, inclusive sublimadas nos esportes, moldaram as subjetividades na virada do século XIX para o XX no contexto europeu podem ser consultadas em Gay (1995).

6] Lanna (2012: 12) abre uma interessante discussão a respeito do tratamento dos dados empíricos e as generalizações teóricas sobre o dom que, quando institucionalizado, revela aproximações insuspeitas com a prática funcionalista.

rados às abordagens mais canônicas, até mesmo porque o futebol, de fato, guarda peculiaridades que transcendem ou tensionam sua comoditização, provavelmente por oferecer tantas mediações e assimetrias entre produção e consumo, valor de uso e valor de troca, tal como a bibliografia já vem atestando.

Metaforizado em símbolo diacrítico elevado à potência discursiva da órbita do dom, o futebol ainda é cotejado por muitas formas de experimentar identidades para além do consumismo ditado por valores instrumentais de mercado. E insinuando algum diálogo entre dom e outras noções, que nesse contexto esportivo expressam uma teleologia das identidades coletivas, temas como raça, ethos, destino, se acomodam aos discursos de senso comum e à uma fortuna crítica dos acadêmicos esportistas.⁷ Parte das interpretações sobre futebol no Brasil flertou com um “dom coletivo” animado a partir de muitos lugares, acadêmicos inclusos, que avaliaram os impactos que o acesso ao futebol produziu nos modos de vida urbanos na virada do século XIX para o XX. Especulou-se a respeito das razões que levaram determinadas sociedades a um acolhimento *sui generis* da modalidade como espécie de síntese totalizante recoberta pelas premissas do dom. São alegorias, juízos estéticos, representações, pesquisas e ensaios que aludiram às especificidades da cultura brasileira indexada ao futebol.⁸ Discursos a respeito de sociedades terem “nascidas” ou sido “escolhidas” para praticarem futebol conjuram toda sorte de imagens contrastivas que partem de uma concepção de dom.⁹ Evidência empírica e mediadora conceitual nas etnografias, a noção de dom potencializa as análises relacionadas a riqueza intangível que se move como sociabilidade e economia das emoções no futebol. É no âmago de uma prática de entretenimento, que historicamente atingiu um alto potencial de produção e circulação consumerista que se pode entrever o dom futebolístico.

Estudos antropológicos e outros de inclinação etnográfica mobilizaram a noção de dom para revelar tanto as cadeias locais ou transnacionais de produção e circulação de talentos individuais, voltados para o mercado da prática profissional do jogar, quanto atentaram para os juízos morais que amparam essas cadeias na produção de pessoas esportivas (Guedes, 1997; Santos, 2007; Damo, 2007; 2008; Palmieri, 2009; 2014; Spaggiari, 2016).¹⁰ Dom permite ainda estabelecer a interseccionalidade constitutiva de marcadores sociais com os futebolís, na medida em que transversaliza práticas eivadas de valores políticos e morais.¹¹ Também pode contribuir para elucidar os mecanismos de autoafirmação de subjetividades e constituição de sujeitos, e ser acessado como categoria política, tal como, por exemplo, se entrevê nas praticantes do futebol de mulheres em sua luta constante para estabelecer formas de jogar e delimitar espaços simbólicos de reconhecimento de talento para além de mimeses corporais vindas do futebol de homens. Atentar para o gênero do dom (Strathern, 2006 [1988]) no futebol de mulheres permite compreender melhor as contrações e expansões dessa modalidade, que tensiona por maior au-

⁷ Eximo nesse artigo em relacionar nominalmente os inúmeros trabalhos de várias áreas que abordaram os referidos temas que, a partir da década de 1980, pautaram as discussões que associam futebol e identidades nacionais. A bibliografia hoje é muito ampla e diversa a esse respeito. Sugiro em Toledo (2021) um panorama crítico sobre os balanços bibliográficos que de tempos em tempos incorporam novas perspectivas e abordagens, reavaliando a formação do campo de estudos esportivos no Brasil e na América Latina. Noções como “pertencimento” e “identidade” distinguem esses dois cenários. As análises mobilizadas pela noção de identidade aparecem com maior abundância na literatura latino-americana, de saída mais politizada se comparada à brasileira, em que as noções de cultura, drama, ritual, ethos, destino, pertencimento e sociabilidade se espraiaram à sombra de identidade. Alguns cuidados em relação aos usos de identidade em estudos antropológicos urbanos revelaram os limites em transpor o conceito de outras searas, sobretudo da etnologia. Mas também revela a precocidade com que a disciplina inaugurou essa temática no Brasil desde o amálgama analítico via DaMatta *et al* (1982), que não deixando de pensar a identidade a recoloca num plano comparativo expressivo, mobilizando autores como Victor Turner, Clifford Geertz, e análises sistêmicas como as de Louis Dumont. Mas a questão da identidade pode ser reincorporada com recentes pesquisas que da perspectiva do futebol ameríndio demandam por novas análises comparativas. A esse respeito Costa (2021) e Costa & Toledo (2023).

⁸ Abordando raça, mestiçagem e cultura, o artigo “Foot-ball mulato”, de Gilberto Freyre, é considerado por alguns autores como o marco culturalista da perspectiva sociológica que tematizou a relação entre cultura nacional e futebol. A esse propósito ver Guedes (2014).

⁹ Venho discutindo a expressão “culturas com futebol” para incluir narrativas semelhantes a essa numa abordagem mais comparativa. Nessa direção está em andamento um projeto em coautoria com o antropólogo e etnólogo Carlos Eduardo Costa intitulado “Culturas com futebol: corporeidades, esportividades e formas expressivas de torcer em perspectiva comparada” (LELuS-CNPQ, 2022) em que, por exemplo, temas como identidade nacional via futebol são reavaliados da perspectiva indígena.

tonomia existencial, estética, política e econômica. Nessa direção, como categoria não apenas analítica, mas de ação, encontramos um dom experienciado, vivido, que se impõe de modo determinante em um repertório de discursividades francas e envolventes, ritualizado em controvérsias que animam e fazem todo campo esportivo performar e fazer relacionar práticas, ideias, analogias e imagens impregnadas no senso comum.

Não obstante as evidências e contribuições decisivas de muitas sínteses teóricas, mais do que desdobradas e nuançadas por uma bibliografia esparada, esse artigo parte do pressuposto semiológico wagneriano para abordar o dom na cultura futebolística. Destaque para suas apreensões de senso comum, que promovem um deslocamento analítico encontrado nas tensões entre o que Wagner concebe por dialética entre o inato e o adquirido. Tomaremos um conjunto de práticas que podem revelar as extensões dessa noção, promovendo alguma atualização etnográfica sobre o tema no interior dos estudos da esportividade.

Dom será retomado da perspectiva que venho denominando de “modelo das relações” (Toledo, 2019), proposta analítica que sigo expandindo numa perspectiva colaborativa em torno da noção de “esportividade do olhar” (Costa e Toledo, 2022; 2023). Revisitaremos essas expressões ao longo das seções.

Desse ponto de vista falaremos de um dom futebolístico, em princípio categoria delimitadora das qualidades inerentes à pessoa, que se eleva como espécie de representação coletiva autoevidente e que se impõe no discurso esportivo a partir de instâncias motivadoras de controle simbólico convencional. Trata-se, nos termos de Wagner (2010), de uma estratégia ou ilusão da significação, posicionando o dom em uma classe altamente convencionalizada de fenômenos, cujos efeitos na trama das relações em um determinado contexto é conferir características a si próprio, ou se retroalimentar (Wagner, 2010: 80). Isso é possível dada sua ampla base comunicacional compartilhada no senso comum, que ampara processos de simbolização menos suscetíveis às relativizações contextuais, embora elas tendam a ocorrer.

Corolário desse ponto de vista, o senso comum não pode ser o lugar em que as evidências do dom se escondem, se alienam, se misturam em névoas de representações colaterais ou se reproduzam inadvertidamente a partir de apriorismos causais. Senso comum aqui passará a constituir o lugar dos efeitos das causas, deixadas de ser tomadas por últimas ou primárias. Até mesmo porque, seguindo Wagner, significações simbólicas convencionais produzem em torno de si suas próprias contrainvenções contextuais. No caso em tela, convenções e invenções são definidas pelas motivações de uma relação necessária entre jogar e torcer, elementos que definem o espírito analítico do referido modelo das relações.

Noutras palavras, tomaremos a noção de dom como expressão de significados convencionais que mantém, obviamente, como toda simbolização expressa por meio de ações, nomeações, coisas e imagens, sua natureza relacional atada às

10 | Há trabalhos que não cobrem diretamente a temática do dom, mas se mantêm próximos a ela, ou que permitem subsidiar discussões mais amplas sobre seus alcances e significados. É o caso, por exemplo, de Rial (2008), que trata da noção de “rodar” como categoria nativa para descrever a circulação de jogadores numa rede transnacional. E, na mesma direção, Jahneka (2020), que mobiliza a categoria “infame” ou “as experiências do comum” para abordar trajetórias de futebolistas que se situam à margem ou que estão em posição de menor evidência no sistema futebolístico profissional. Já em Bitencourt (2017), que trabalha as normatizações tecnocientíficas na fabricação dos corpos dos atletas, é a noção de ciborgue de Donna Haraway que estabelece um diálogo contrastivo e racionalista às noções de talento e dádiva.

11 | Penso aqui particularmente nas emoções como valor a partir das reflexões presentes em Rojo (2021), que apresenta um cenário contextual das emoções nos esportes, pensadas na interface com marcadores sociais, tais como classe, gênero, raça, que podem infletir numa análise mais contextualizada sobre expressões do dom para além da canônica ideia de sistema de trocas. Como já estabelecia Mauss para o *potlatch*, as trocas podem ser deveras efervescentes (Mauss, 2003 [1925]: 234), e porque não extrapolar, emocionantes a depender do ponto de vista.

invenções sempre à prova dos contextos. Portanto, de sistema à relação, dom será mobilizado uma vez mais para oferecer subsídios etnográficos à discussão mais geral sobre o lugar que essa noção permanentemente ocupa na imaginação antropológica.

MODELO DAS RELAÇÕES: DESLOCANDO O OLHAR

Na cultura do futebol um dom futebolístico enfeixa qualidades corporais e morais que se orientam e se convencionalizam em qualidades esportivas, definidas ora por inatas, e aqui a categoria talento se impõe, ora por relações exotéricas ou sagradas na forma de dádiva divina,¹² pavimentando a trajetória daqueles poucos que alcançarão a prática jogada em alto nível. Portanto, no senso comum da cultura do futebol toma-se o dom na sua expressão convencional circunscrita à produção/circulação de jogadores, visados por uma economia política do futebol masculino profissional. A bibliografia esportiva que discute ou tangencia o tema do dom parte da mesma aproximação, a de que o dom futebolístico se manifesta entre aqueles potencialmente dotados das qualidades exigidas pelas esferas do jogar, confinando o fenômeno do dom às convenções hierarquizantes entre jogar e torcer. Trata-se de definir quem é ou não agraciado pelo dom.

O modelo das relações visa justamente discutir os pressupostos dessa hierarquia universal e sociológica que elide a condição expressa entre quem joga e quem assiste, interpelando definições mais canônicas a respeito do dom e do dom futebolístico. Tal modelo sugere a produção de contextos e relações interseccionadas entre *olhar*, *jogar* e *torcer*, categorias sensíveis acomodadas num par dialético: *jogar olhado* e *olhar jogado*, discutidos logo adiante.

Jogar e torcer são verbos de ação que se manifestam a partir das expressões corporalizadas de atores que constituem o campo esportivo, a saber, jogadores, times, torcedores, torcidas, e tantos outros mais que gravitam em torno da cultura do futebol.

Antes, cabe um breve comentário colaborativo.¹³ Mantém-se aberta a discussão se o encaminhamento analítico aqui proposto caberia na designação de “modelo” ou se trata menos de modelo teórico e mais da elucidação de “modelagem” de relações, emprestando argumentos strathernianos desenvolvidos alhures (Toledo, 2019). Modelagem nos serve à maneira de ver como relações entre categorias esportivas podem ser definidas a partir desses dois verbos de ação/relação: torcer e jogar. As vantagens de dessubstancializar a noção universalista de campo esportivo e fluidificar as categorias sociológicas que o presidem, notadamente “jogador” e “torcedor”, permitem atentar, antes, para a emergência dessas categorias mutuamente constitutivas das entranhas de relações que permanentemente as mode-

12 | Damo (2007; 2008) fez essa crucial distinção devidamente nuançada etnograficamente entre um dom-dádiva e um dom-talento no contexto de disputas pelos corpos dos jogadores em formação. Adiante esse tema será retomado.

13 | Foi o antropólogo Piero de Camargo Leirner que atentou para algum exagero no uso que faço da palavra modelo, já que tento me distanciar da própria ideia autopoietica que essa palavra encerra. Não responsabilizo Piero pela continuidade dessa discussão sobre modelagem. De toda forma, mantenho modelo para fins de convenção de escrita sociológica, que identifica no termo modelo a possibilidade comparativa entre paradigmas e/ou modelos, tais como campo bourdieusiano, esportificação eliseana etc.

lam, evitando reificar os usos excessivamente nominalistas que carregam. Jogador, sobretudo, é nome ou categoria genérica que aqui passará de causa a efeito das relações, assim como torcedor, aliás como quaisquer outras categorias que expandem o domínio ou os territórios de significação. Para tanto, tal modelo se volta para a centralidade de uma categoria sensível conectiva: o olhar.

Seja especulando sobre o próprio desempenho defronte o espelho, método comum observado em profissionais de dança e em modalidades de luta, seja observando outros, o olhar nas práticas da esportividade se coloca como faculdade sensível que busca externalizar significados numa continuada, mimética e necessariamente relacional interação que visa uma corpórea intersubjetividade. Olhar se coloca no epicentro do modelo das relações como aquela qualidade sensível que ativa a relação dialética entre jogar e torcer, bem como o modo com que as instâncias do inato e do adquirido se acomodam na cultura do futebol. Ninguém investe em uma expressão corporal e motora, ou vislumbra a prática de outros sem se colocar em um regime de atenção na posição de “olhador”. Olhar é faculdade sensível do jogar e do torcer em um só movimento.

O modelo das relações não desconsidera que qualquer prática corporal e motora internalizada possa subsumir a necessidade consciente ou objetivante do olhar perscrutador. Por exemplo, no deslocamento em uma mera escada rolante o corpo já adaptado torna o olhar em relação ao equipamento uma tarefa secundária e ou periférica, até que algo externo motive ou exija sua intervenção para antecipar ou reequilibrar os outros sentidos. Rotinas atléticas também ganham expressiva autonomia em relação ao olhar, fazendo com que o corpo antecipe sua vigília. Já nos esportes coletivos como o futebol essas motivações externas são induzidas pelas propriedades convencionais do jogo, suas regras, suas formas coletivas de jogar (Toledo, 2022), que fazem parte da dinâmica dos embates corporais em constante interação.¹⁴ Olhar mobiliza princípios de exteriorização do corpo, que se coloca como vidente e visível (Merleau-Ponty, 2006 [1945]) e sob o escrutínio de novos olhares, fazendo do corpo um território expandido pela posse de novos significados. Daí um notório atleta ganhar muitos nomes, muitas designações, imagens e flutuar num mar de metaforizações que multiplicam sua persona. O produto de seu corpo na aferição das expertises esportivas em performance é também produto de muitos olhares que recaem sobre ele.

No que se refere ao dom futebolístico o olhar confere e viabiliza coletivamente as qualidades sensíveis atribuídas convencionalmente ao domínio do inato no confronto entre subjetividades na aferição dos desempenhos. Se o dom futebolístico diz respeito à esfera da corporeidade individual e se traduz em um conjunto de técnicas em exibição, produzidas, mensuradas e trocadas como experiências sensíveis, não é menos crível que se delegue ao olhar a instância da aferição objetiva e subjetiva dessas qualidades tangíveis. Se o corpo como totalidade é visível e vidente,

14 | Há esportes de contato físico direto, mediano e mediado. Essa classificação provisória embaralha as classificações canônicas. Exemplos do primeiro conjunto aparecem amiúde nos esportes de contato franco como as lutas MMA, também imprescindível em esportes coletivos como rúgbi, futebol americano, ou presente em modalidades bem menos intensas, mas de contato físico colaborativo, tais como o nado sincronizado por equipes ou algumas modalidades de ginástica artística. Outras lutas francas podem se agregar no segundo conjunto definido por contatos medianos (moderados), uma vez que a esquiua e os jogos de distanciamento entre competidores servem como expedientes que prescindem do contato físico aberto, caso do boxe e da luta ameríndia *kindene* praticada no Alto Xingu e discutida por Costa (2013). Contatos medianos também se evidenciam em outros esportes coletivos muito populares, é o caso notório do futebol e em maior intensidade no basquete. Já o vôlei se aproxima do terceiro conjunto de contatos chamados aqui de mediados, em que quase se prescinde do contato físico, manifestado ou limitado às comemorações de pontos e incentivos intraequipes. Modalidades individuais como no atletismo se prestam à externalidade dos movimentos de corpos que não devem se tocar, transferindo maior sensibilidade corpórea à relação mais estrita com objetos intensamente manipulados e colaborativos para se aferir desempenhos, tais como sapatilhas, bolas, martelos, massas, fitas, dardos, varas, arcos, pedras.

o olhar objetiva e subjetiva ao mesmo tempo as qualidades inerentes a esse corpo.

Portanto, o modelo das relações busca o olhar como partícula relacional, cujas funções semiológicas são justamente deslocar uma suposta e intuitiva hierarquia entre jogar e torcer. Partir do olhar é problematizar uma evidência tão intuitiva quanto sociológica, a de que quem joga não assiste e quem torce não joga, tese reincidentemente recalcada e mais do que desdobrada epistemologicamente em regimes profissionais da prática esportiva, sobretudo naquelas que alcançam as formas dos espetáculos de massa. Todo esforço convencionalizante de profissionalização de alguns passatempos lúdicos em esportivos (Elias, 1992) foi justamente na direção dessa rigorosa separação entre jogar e torcer com implicações epistemológicas importantes.¹⁵ Não obstante, tomando a cultura do futebol em seus controles simbólicos convencionalizantes, temos que as

[...] causas simbolicamente motivadoras de jogadores e torcedores são as mesmas, ou seja, exteriorizações de si mesmos oriundas da perspectiva do olhar, que projeta e co-ilude no plano sociológico duas posições distintas, apreendidas como se mantivessem historicidades definidas pelas ações objetivantes do jogar e torcer. Trata-se, na verdade, de uma separação urdida como objetos de ciências, que os mantêm como exteriorizações de uma fundamentação epistemológica específica da simbolização convencionalizante, que funda tanto as ciências normais, na separação entre sujeito e objeto, quanto os esportes na cisão entre jogadores e público de espetáculo (Toledo, 2019: 131).

15 | Para uma discussão mais detida sobre os desdobramentos e elisão epistemológica entre jogar e torcer ver Toledo (2019), Costa e Toledo (2023).

Seguiremos discutindo dois tipos etnograficamente aferíveis de dom futebolístico pela via do modelo das relações, coligando-os com outras interpretações presentes na bibliografia. Então, temos o dom viabilizado nos corpos que jogam, um dom hegemônico na acepção de senso comum, que exhibe manejos técnicos e deles se esperam as manifestações de estilos mais pessoalizados (Toledo, 2022). Mas também derivamos um outro dom, bem mais pervasivo, cuja apreciação analítica aparece menos intuitiva, enunciado na forma de um “dom torcedor”, cujas metaforizações significantes não ferem o dom futebolístico, uma vez que ambos possuem o mesmo substrato, pois se manifestam nos corpos e nas subjetividades daqueles que jogam olhando, os jogadores, e daqueles que olham jogando, os torcedores.

O DOM DA PERSPECTIVA DO JOGAR OLHADO

Já foi dito que quase toda atenção dispensada pela bibliografia sobre o tema do dom voltou-se para a prática do jogar, quer dizer, à perspectiva inerente aos jogadores e seus cuidados. Isso no futebol pode ser aferido como sendo a incorporação

e aprendizado das regras e das técnicas visando à prática, instâncias eventualmente potencializadas por um conjunto fenomenotécnico (Latour e Woolgar, 1997), sobretudo para o caso do futebol praticado em alto rendimento.

Sem o adestramento do jogar não há possibilidade de se perceber as distinções entre as fronteiras das técnicas e das disposições motoras que se impõem aos corpos que jogam. Sem o apuro adquirido pelo jogar as interações se mantêm na confusão semiótica e estética de um ajuntamento de indivíduos pela posse desordenada e apenas lúdica da bola.

Mas o esforço inventivo sustentado pelo aprendizado de um esporte coletivo e toda forma de investimento que se nota no futebol de espetáculo (Elias, 1992; Damo, 2007), matriz simbolicamente hegemônica na cultura do futebol, mantém uma contrainvenção dialeticamente necessária que anima todo sistema e é a partir dela que se vislumbra, do ponto de vista do modelo das relações, o fenômeno do dom. Ideia extrapolada de que

o cerne de todo e qualquer conjunto de convenções culturais [das quais as ciências são parte interessada] é uma simples distinção quanto a que tipo de contextos (...) serão deliberadamente articulados no curso da ação humana e que tipo de contextos serão contrainventados como motivação sob a máscara convencional do 'dado' ou do 'inato' (Wagner, 2010: 95).

É em torno das expressões do dom futebolístico que a cultura do futebol mantém a motivação dos níveis de controle mais convencionalizantes. Esse dom é expresso na esfera do jogar, mas também nas esferas do torcer, como veremos adiante. Para o caso do jogar, as convenções afirmam o primado das regras e das técnicas coletivas sobre os corpos em constante evolução, que são dialeticamente contrainventadas nas experimentações do dom, tomado por técnica intuitiva, potencialmente diferenciante, pessoalizada e inata.

A condição inalienável e a posse de um bem individual relativizam o acesso da tecnicidade e o controle científico presente nos treinamentos dedicados à domesticação coletiva das performances. O dom, uma instância que se convencionaliza como "inata", circunscrita às "qualidades técnicas da pessoa", alcança ainda a personalidade, como veremos adiante.

A presença inventiva do dom, em dialética com as formas da convenção, tende a assegurar e justificar a necessidade do controle convencionalizante que se impõem às dinâmicas dos esportes coletivos. Nota-se que esportes coletivos produzem uma dialética sem síntese entre o coletivismo e o individualismo dos desempenhos, sinalizando a necessidade de se levar à sério as intervenções sobre os corpos nos treinos a partir de controles tecno-científicos, que se prestam tenazmente a fabricar e a domesticar os usos do dom, esse atributo individual e exotérico.

Assim, as faculdades evidenciadas como inatas, uma fulgurante singularidade alocada no plano individual, na verdade cumprem os desígnios motivacionais da própria convenção. As exigências do jogar detectam, selecionam e qualificam o dom futebolístico individual de acordo com procedimentos convencionalizantes. Veremos adiante que da perspectiva mais recursiva da socialidade entre torcedores – entre aqueles que torcem, aqueles que jogam outros futebolis -, o dom se espalha e rompe com as formas de controle que delimitam a cultura futebolística convencional.

É por isso que inventando e acrescentando plasticidade e criatividade à performance coletiva do jogo, o indivíduo discriminado como craque ou detentor de maior dom produz uma espécie de gatilho no interior da cultura do futebol convencional, estabelecendo uma obviação necessária, qual seja, a cisão das duas instâncias mediadas pelo olhar – jogar e torcer, como separadas, discriminadas e qualitativamente estranhas uma em relação a outra.

Portanto, o reconhecimento do dom sinaliza que a prática será para poucos e toda fenomenotécnica que envolve o apuro de um talento inato cumprirá as exigências de trajetórias esportivas muito sinuosas até que aquele seu portador possa responder aos níveis desejados de excelência técnica e psicológica colocadas em disponibilidade no mercado de pés-de-obra (Damo, 2007).

Jogar olhado é a instância perceptível que permite discutir a exteriorização e o estatuto relacional desse corpo possuidor de dom. Pois um corpo que joga, se entreolha ao mesmo tempo. Ao olhar para si mesmo ou ser olhado por outrem, aquele que joga permite o vislumbre e maravilhamento de seu desempenho (que pode ser uma má avaliação) para além das possibilidades do próprio corpo, buscando os sentidos e sinais externalizados que alcançam a atenção de muitos outros olhares (interessados ou desdenhosos) que reterritorializam seu corpo em novas relações, imagens, contextos.

Apartando e selecionando “naturalmente” aqueles que jogam, e exteriorizando as relações depreendidas do jogar daqueles outros milhares e milhões de despossuídos de dom, inventou-se um futebol de espetáculo. Ao descartar um verdadeiro exército de reserva de desapossados de dom, esse futebol de espetáculo promoveu o olhar ubíquo da prática do torcer ou a prática de outros tantos futebolis de entretenimento pessoal ou coletivo bem menos espetaculares do ponto de vista da circulação mercantilizada. A evidência do dom futebolístico se prestou às evidências ubíquas da mercadoria no plano esportivo. A depuração ou convencionalização do dom futebolístico destinou-se a alta exposição consumerista de corpos atléticos, formando um sistema mundial (Rial, 2008).

PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO OU RELAÇÃO? AS ILUSÕES DO DOM

Não obstante, podem ser variadas as circunstâncias em que se pode aferir o dom futebolístico, seja a partir da produção, da circulação e, no caso enfatizado nesse artigo, a partir das relações recíprocas entre *jogar* e *torcer*. A literatura clássica pós-maussiana identificou na troca, e não nas coisas em si mesmas, as propriedades conectivas do dom que se manifestam desde a produção, passando pela circulação de bens tangíveis e intangíveis, alcançando o consumo.

A produção de jogadores neófitos para fins de mercado está intimamente relacionada àquilo que Damo (2007) identifica como duas apreensões possíveis, que destringem o dom futebolístico/esportivo nas formas dom-dádiva e dom-talento. Dádiva está relacionada às qualidades mágica/divinas ofertadas àqueles que passam a exibir e a serem reconhecidos como portadores de um talento. E embora talento esteja em contiguidade à noção de dádiva recebida, quer dizer, tomado também como qualidade inata, abre a possibilidade de ser reconhecido como uma qualidade adquirida, ao menos passível de controles objetificados nas formas de treinamentos, técnicas e intervenções dos saberes que se embrenham na direção de seu incremento na produção de jogadores.

Dádiva e talento são fatores que fazem o dom flutuar sociologicamente entre esferas ou zonas de pertença influenciadoras de carreiras esportivas. Dádiva está mais propensa a agir nos círculos familiares (Spaggiari, 2013), coletivos de menor escala que geralmente se beneficiam do retorno financeiro das carreiras exitosas de seus descendentes, que se obrigam moralmente a redistribuir as dádivas recebidas divinamente. Trata-se também, ou antes, de um círculo de dívidas, com o sagrado, com a família, mais do que uma troca por reciprocidade, daí sua ambiguidade.¹⁶ Talento se compromete com as comissões técnicas e outros operadores de dom, geralmente alocados ou no entorno dos clubes, que buscam maximizar e evidenciar o dom-dádiva, visando agregar valor aos atletas para o mercado, promovendo a conversão do talento em valor de troca.

Mas é preciso atentar que dom não se apresenta apenas como uma forma síntese de troca, mas como conversão. Do ponto de vista das relações, e mesmo que se esteja na presença de contextos que se impõem bem menos exigências à troca do talento por “valor de mercado”, e o caso limite poderia ser exemplificado entre praticantes amadores numa pelada de final de semana¹⁷, o dom se manifesta como conversão recíproca de relações mediadas pelo olhar perscrutador entre os praticantes. Isso porque nesse tipo de contexto todos horizontalmente e de maneira espalhada se avaliam, posicionando dons relativos entre si, o que permite distribuir o dom em outros territórios convencionalizados do qual as etnografias que definem o dom futebolístico partiram. Se está se falando da decantada competição europeia *Champions League* ou de um mero e anônimo jogo entre amigos, a chance de alguém

16 | Devo essa discussão, que não pode ser destrinchada aqui, aos comentários de um dos pareceristas, que atentou para as nuances entre a troca levi-straussiana por reciprocidade, que alude à conectividade e complementaridade, e a maussiana, que parece aproximar dádiva e dívida, instaurando alguma ambiguidade, que também pode se evidenciar na tensão entre jogar e torcer, dados os desdobramentos entre o compromisso (de jogar) e a liberdade (de torcer).

17 | Pelada, baba, racha, fut, bolinha são termos que se imiscuem ao vocabulário que delimita um amplo domínio de futebóis praticados ludicamente.

manifestar o dom mais do que outro não é desprezível do ponto de vista do modelo das relações. Até mesmo na falação torcedora – em que sempre há aquele que se vangloria de seus próprios feitos esportivos (por vezes superestimados e até duvidosos), em um jogo sem responsabilidades no fim de semana – estamos diante de uma experimentação de um dom vivido e multiplicado. Portanto, é o caminho das metáforas do dom que está em discussão aqui, visando buscar os efeitos de uma esportividade do olhar. É necessária, para terminar essa sessão, uma longa citação.

Esportividade do olhar remete a uma distribuição mais equitativa do olhar etnográfico sobre as transformações recíprocas entre jogar e torcer. Esportividade do olhar é recurso metodológico de um modelo que intenta deslocar relativamente o objeto jogar, frequentemente atado a conceitos como esporte e jogo. Esse reenquadramento pretende apurar as metáforas eliciadas pelas faculdades perceptivas que enunciam as formas de torcer, consideradas, como o próprio jogar, metáforas tardias do olhar. Nesse deslocamento metodológico, jogar é retirado do epicentro do modelo e deslocado para formar uma relação menos hierarquizante ou determinista com torcer. Desse modo, olhar passa a se colocar como epicentro num modelo que pretende explicitar o torcer na mesma intensidade conceitual com que tantas searas acadêmicas se dedicaram ao jogar (Costa e Toledo, 2022: 93).

DOM EM ESCALA INFINITESIMAL

Do ponto de vista das relações, a presença do dom independe das escalas contextuais, ganhando uma dimensão mais fractal de experiências contrastivas para além das qualidades intrínsecas ostentadas por sujeitos portadores de dons. Nesse sentido, o dom passa a ser relação de significação em estado permanente e revela uma recursividade simbólica própria das metaforizações que o levam aos significados contextuais (Wagner, 1978). Dom, seja dádiva ou talento, agora pouco importa em sua generalidade e espalhamento, tomado por relação, passa a definir quem joga pior ou melhor numa dimensão infinitesimal, expresso numa máxima muito comum na sociabilidade entre futeboleiros ao tornarem consensual entre convivas a máxima jocosa de que “sempre há alguém pior do que eu em um jogo de futebol”.

Portanto, a ideia central aqui é menos atentar para as propriedades inerentes às qualidades definidoras de dom como constitutivas da pessoa, tal como convencionalizado na cultura do futebol, mas também pensá-lo menos como primado de uma economia simbólica de trocas, para se ater às extensões analógicas dos significados que o olhar impõe fractalmente às relações de dom. É afirmar também que está menos em discussão a análise sobre o dom qualificando relações para se ater às modelagens de relações que possam qualificar e espalhar os significados a respeito do dom. Parafraseando Wagner, os efeitos do dom estão no dom dos efeitos, ou seja,

naquele lugar fugidio em que jogar e torcer se misturam no modelo das relações.

Mesmo em regimes em que o dom é disputado pelas noções de dádiva e talento evidenciam-se extensões relacionais do dom. Damo (2007) e Spaggiari (2016) trabalharam, respectivamente, com dois recortes etnográficos de muito alcance analítico: a presença de *entourages* no entorno do jovem jogador e a percepção de uma “família esportiva” que, a partir da manifestação de qualidades pessoais, passa a produzir, amparar e visibilizar o apuro do dom futebolístico daqueles membros agraciados por esse presente considerado divino, evocando aquela dívida sempre impagável.

Pais que possuem filho(s) ou filha(s) com talento, e que acompanham as carreiras de seus rebentos, que torcem por eles e que se embrenham como procuradores e agentes econômicos dos próprios filhos podem ser tomados como portadores ou beneficiários em algum nível daquele dom do filho. Obviamente não se trata mais do dom-talento ou dom-dádiva, mas como bem aponta Damo (2007: 225) de uma forma transsubstanciável de dom. Essa transsubstanciação alcança os olheiros, outra categoria de profissionais no campo esportivo que guardam talento na detecção de dons alheios. São verdadeiros caça-talentos, que promovem a transsubstanciação do olhar em dom.

Teoricamente e a partir de várias noções correntes, como bem explicita Damo, dom pode estar associado à noção de *reciprocidade*, *habitus*, *significado flutuante*. Todo o cuidado do autor está em não reduzir uma instância na outra, ou fazer derivar o fenômeno do dom das causas que estariam ausentes em suas formulações êmicas ou nativas. Dessa forma, preserva-se o dom de suas objetificações quer sociológicas como em associação ao *habitus* bourdieiano, ou se evitam os excessos ou atalhos, como enfatiza o autor, que tentam aproximar qualquer manifestação do dom à lógica sistêmica da reciprocidade, uma vez que é preciso preservar as diferenças entre o ético e o êmico (Damo, 2007: 195).

De todo modo, mesmo o dom transsubstanciável se baseia na ideia prevalente de que o dom circula em um sistema, tal como bem indica a bibliografia a esse respeito: “o dom é algo que na origem está no sujeito, mas não lhe pertence” (Damo, 2007: 207). Não obstante, e mesmo evocando uma percepção distributiva o dom não se realiza apenas como código ou sistema (dar-receber-retribuir), seja mágico como dádiva, seja mais racionalista como talento, desde que concebido em suas formas analógicas de extensão contextual em que símbolo e simbolizado passam a se pertencer mutuamente (Wagner, 2017:19).

Essa observação pode levar a um outro conjunto de indagações mais negligenciadas pela bibliografia e já discutido acima: o caráter fractal do dom. Porque, em última análise, ele flutua numa escala (do indivíduo ao coletivo e vice-versa) que prescinde de uma socio-lógica para se perceber em suas múltiplas manifestações. Essa parece uma questão relevante desde que se mantenha a ideia de que existe,

sobretudo um dom torcedor espalhado na cultura do futebol.

DOM E PERSONALIDADE, CORPO E PERFORMATIVIDADE

Aquilo que no futebol é identificado por postura individualista de jogadores-problema, politicamente rebeldes (Florenzano, 1998), que primam por condutas extravagantes consideradas excessivas ou por se posicionarem politicamente de modo mais contundente, coloca tais sujeitos em constante confronto com as condutas morais e acordos políticos tácitos que prescrevem os limites individuais de atuação esportiva no arranjo da cultura do futebol.

No atual momento do futebol profissional não é raro que *entourages* de muitos jogadores de sucesso busquem complementar o apuro de suas habilidades físicas num outro conjunto de conhecimentos exteriores aos seus corpos-dons. Valorizam-se as habilidades emocionais na incorporação de saberes que intervêm e auxiliam no cultivo da personalidade direcionada à gestão de carreiras. Nota-se que esse processo está cada vez mais objetivado por formas de conhecimento e métodos de autoajuda, ou através de searas científicas que lidam com as emoções de jogadores no âmbito esportivo.

As emoções na esfera do jogar estimulam um conjunto de pesquisas em várias searas acadêmicas, sem necessariamente estabelecer diálogos próximos ou interdisciplinares com as ciências sociais. Temos a inserção institucional e militância profissional da Psicologia do Esporte tanto na Psicologia, Educação e Educação Física (Rubio *et al*, 2000), que protagonizam as áreas mais atuantes que subsidiam várias modalidades, tais como o futebol profissional.¹⁸ Na ausência de profissionais e psicólogos nas comissões técnicas esportivas o gerenciamento das emoções dos jogadores muitas vezes está ancorado em vulgatas acadêmicas conhecidas pela expressão “inteligência emocional”, muito difundidas entre comissões técnicas no futebol profissional brasileiro a partir da década de noventa do século passado (Toledo, 2022).

Boa parte da crítica comumente desferida aos jogadores incide na invenção dessa lacuna entre capacidades motoras e habilidades físicas tomadas por inatas e a má condução comportamental no gerenciamento do dom. O apuro adquirido pela via da maturidade psicológica na gestão de carreiras exitosas é modelagem cada vez mais decisiva na definição das políticas de contratação de grandes clubes no mercado futebolístico.

Nesse caso, o dom pode ser compreendido como sendo o *input* necessário, a simbolização que motivará traçar todo um percurso adquirido de relações que levarão ao aprendizado, experimentação, mensuração e socialização colocados à prova no sentido de objetivar uma carreira de sucesso. Aquilo que foi por muito tempo

18 | Abordagens nas ciências sociais se dispersam e se afastam desse caráter aplicado, pontuando temas da subjetividade em uma antropologia e sociologia das emoções em intersecção com temáticas de gênero, focando não só o domínio do jogar como as esferas do torcer (Bandeira e Hijós, 2017; Rios e Coelho, 2020).

percebido como uma espécie de duplo vínculo, ou seja, habilidade técnica valorizada contraposta à personalidade “difícil” de jogadores-problema ou rebeldes, aparece cada vez mais parametrizado pelos cálculos de um maior controle sobre a pessoa esportista, sobre seu dom psicológico, na tentativa de integralizar a pessoa (Strathern, 2014).

Todo esforço se revela na aquisição de uma personalidade, já que dom-dádiva ou dom-talento garantem por intermédio do corpo a condição inata para o desenvolvimento da prática. Já no âmbito torcedor, a emoção, a paixão e o pertencimento clubísticos são assegurados pela convenção como domínios devotados às coisas do coração, quer dizer, inatas e de fundamento subjetivo.

As interpelações aos torcedores, sobretudo quando envolvidos em casos de transgressão, estimulam as interpretações que tomam o *torcer* como postura emotiva, reativa, irracional, violenta, explicada em termos de déficits psicológicos que alimentam um amplo espectro de imagens sobre comportamento torcedor.

Mas o que o torcer historicamente reivindica é justamente a posse de um corpo, inventado coletivamente nos associativismos torcedores de toda monta (Toledo, 2019; Costa e Toledo, 2023). Adquirir um corpo torcedor é chancelar performances próprias. Trata-se de olhar jogado, que passa a relativizar o mero exercício sublimado e subjetivista das emoções, lugar mais fugidivo que a convenção alocou o torcer. A aquisição de um corpo torcedor coloca as emoções em movimento, em princípio um apanágio do jogar. Se jogadores reivindicam uma personalidade no apuro do jogar, torcedores reivindicam uma corporalidade para o torcer, expressões do jogar olhado e olhar jogado.

O DOM DOS EFEITOS E O EFEITO DOS DONS

Se o dom for tomado pelos seus efeitos e menos como realidade extrínseca às ações e relações, tanto as categorias êmicas (nativas) quanto as éticas (do contexto socioantropológico) podem igualmente ser tomadas por extensões metafóricas implicadas dentro do mesmo domínio convencional da cultura prevalente, pois partem do mesmo modo simbólico convencionalizante de controle na escolha ou distinção interpretativa do dom.

Nesse sentido, tomar o dom como instância transcendental, sobrenatural, dádiva recebida de Deus ou colocada em reciprocidade distributiva, ou imanente do talento, ou ainda na sua acepção estruturalista (como um significante flutuante, que se põe no lugar daquilo que se apressa ou demanda por significação) parte e compartilha da mesma ilusão cultural (porque motivada de maneira semelhante) uma vez que as qualidades de inato, sobrenatural ou indutor de operações dedutivas simbólicas da mente humana mantêm entre si a mesma motivação conven-

cionalizada como instância a ser burilada na relação entre inato e adquirido. Dom tomado como talento ou explicado como fenômeno sistêmico socioantropológico são expressões da mesma convenção, que se impõe tanto no senso comum quanto nos campos científicos que intervém analiticamente sobre o fenômeno.

Essa interpretação obviamente não desautoriza os esforços criativos de compreensão do dom que, inclusive, apontam para os exageros de algumas análises demasiadamente semânticas (dom é reciprocidade) e finalistas (ancorado numa razão simbólica última). Tal como colocado de maneira extensa e densa, Damo (2007: 185, *passim*; 2008) deixa flutuar deliberadamente a análise etnográfica entre definições nativas e categorias analíticas, mostrando que umas impõem efeitos sobre as outras.

Não obstante, a intenção aqui é espalhar ainda mais tais efeitos, advogando em nome da inventividade do dom vivido, relacional, criativo e menos simbolicamente convencionalizado, autorreferenciado num símbolo que representa a si mesmo (Wagner, 2017 [1986]). No plano empírico é como tratar do drible inusitado ocorrido na várzea, mas que quase ninguém viu e que jamais será repetido ou do futebol momentaneamente sem jogadores presente na falação corriqueira dos torcedores, onde o dom não deixa de vicejar como experiência. Posicionar o dom na chave dessas inventividades é percebê-lo em todo lugar, seja como mistério, condição inata ou dádiva e no talento visibilizado pela formação consciente de corpos jogadores e torcedores comprometidos com o jogar olhado e o olhar jogado, tal como relatado na última sessão.

EMOÇÕES DO OLHAR JOGADO

Aquilo que parece valer para o dom futebolístico do jogar, ou seja, a exibição das qualidades individuais (talento), definidoras da excepcionalidade singular da pessoa, vale muito menos ou se apresenta mascarado ou até mesmo interdito aos torcedores, que só demonstram algum dom no curso das ações mais coletivizadas, estimuladas pelas convenções que se acautelam diante de experimentações de torcedores de “personalidade difícil”. O deliberado investimento contemporâneo em reposicionar torcedores na esfera do consumo universalista, o que parte da literatura indicou pela categoria torcedores-consumidores, busca assegurar os imperativos das convenções simbólicas.¹⁹ Dom como qualidade da pessoa jogadora se apresenta como um contínuo indiviso, atado à corporeidade e personalidade daquele que joga, guardando a ideia de busca por uma unidade e coerência psíquica esportiva. Já o torcer, atado as qualidades manifestas que lhe cabem no domínio das emoções, aparece fragmentado individualmente pelo subjetivismo ou subsumido às ações coletivas de massa, fazendo soçobrar alguma propensão ou dom individual diante

19 | Processo deflagrado primeiro na Europa em nome da segurança nos estádios e posteriormente no Brasil com a construção das arenas esportivas multiuso, erguidas sob a égide da FIFA para a Copa do mundo de 2014. A literatura debateu muito esse tema imiscuído na emergência dos chamados megaeventos esportivos (Damo e Oliven, 2013). Para alguns autores esse processo revelou a instrumentalidade racional consumerista (Toledo, 2014). Há trabalhos, no entanto, que procuraram matizar essa fórmula um tanto reificada. Para uma crítica etnográfica recomendo Rios (2018).

de uma genérica emoção amparada por um sistema classificatório enrijecido pelos pertencimentos clubísticos.

Não se trata de recolocar uma gasta dicotomia no contexto da cultura do futebol: individualismo como instância que define o dom de jogar, e holismo como substrato do torcer ou de um dom coletivo que reveste o comportamento torcedor. O acento do modo de simbolização convencional na cultura do futebol tem que valer para ambos, ou melhor, para a relação entre jogar e torcer e suas metáforas tardias, nomeadas por torcedores e jogadores.

As metáforas que estimulam a separação entre o jogar do torcer orientadas pela noção de dom levam paradoxalmente à presunção de um torcedor sem dom, ou a um desestímulo intelectual em pensar qualquer manifestação de dom relacionada às emoções da pessoa torcedora. Isso implica em aproximar dom das emoções. Mas em que termos ocorreria um dom torcedor?

Essa indagação pode ao menos projetar um problema novo implicado nas relações entre dom e algumas ordens de grandeza, bem como relativizar aludidas dicotomias entre indivíduo e coletivo, troca mercantil e economia das emoções, qualidades esportivas inatas e adquiridas. Nessa direção pode-se associar o dom torcedor também aos fenômenos de escala, tais como as conexões parciais stratherbianas, fazendo com que dom e emoções possam novamente se reaproximar da problemática das relações.

Ilustro com um assunto recorrente que anima calorosas controvérsias em mesas redondas e programas esportivos pelo mundo e que reascendem de tempos em tempos um assunto tipicamente torcedor, a saber, a comparação de jogadores cujos dons futebolísticos são mundialmente reconhecidos.

O suposto dom incontestável de Pelé, estudado até pela fisiologia do esporte, que buscou explicitar sua capacidade inata de jogar pela compleição física e visão periférica à serviço de sua técnica apurada (Toledo, 2004), parece sofrer um processo de extensão relativizadora à medida em que passam as décadas e novos jogadores talentosos vão aparecendo no imaginário torcedor.

E incensando comparações sérias e jocosas a respeito de quem foi o melhor jogador de futebol do mundo, jogos comparativos estimulam o domínio especulativo torcedor e midiático: Pelé ou Maradona? Pelé ou Messi? Pelé ou Cristiano Ronaldo? Este ou aquele?²⁰ Todas essas especulações promovidas pela mídia para insuflar controvérsias instauram o dom como dúvida e não como dádiva ou “sistema”. Nesse sentido, dom é antes de tudo o resultado de projeções ou precipitações das relações entre jogar e torcer, que não param de oferecer comparações em cadeias extensas onde a medida das coisas, no caso o dom de Pelé, se coloca em posição de fractalidade, relativizando as qualidades inatas presente em seu corpo como índice do jogar. O inato se torna um exercício permanente e especulativo dos efeitos do adquirido.

Fractalizar Pelé nessas controversas comparações e falasões, que alcançam

20 | Em 2022 a revista inglesa especializada em futebol FourFourTwo atualizou sua lista de grandes nomes do futebol e posicionou o atleta português Cristiano Ronaldo acima de Pelé, fato difundido em outras mídias esportivas, como a reportagem do portal Globo Esporte. Para mais ver: <https://ge.globo.com/futebol/futebol-internacional/noticia/2022/10/10/revista-elege-messi-como-o-melhor-de-todos-os-tempos-e-poe-pele-em-quarto-no-ranking.ghhtml>. Acesso em: 02 nov. 2022.

o âmago da sociabilidade torcedora, é colocar sempre seu dom em perspectiva ou sob as tiranias do olhar de alguém, dos torcedores ou cronistas contemporâneos que repõem continuamente as dúvidas sobre suas qualidades inatas. Mas Pelé está fora do mercado, já não converte mais seu dom em valor de troca e pode se oferecer, mesmo que à revelia, a toda sorte de relativização convencional. Fora do sistema esportivo mercantil, se espalha, não mais como jogador, mas como ex-jogador, ou como muitas vezes já afirmou, um simples torcedor, posição sociológica recursiva universal tomada por pressuposto no modelo das relações.

No sentido das convenções, que visam o mercado e que estabelecem o que deve ser inato e adquirido, um dom torcedor não somente pode ser um contrassenso como é necessário que não exista sob risco de relativização e desmoração de todo constructo simbólico assentado no controle mercadológico das emoções do futebol, aliás como aposta e mesmo reivindica inadvertidamente boa parte da teoria das emoções presente em Norbert Elias (1992).

Sendo assim, o dom aparece como torção ou quiasma entre o olhar jogado e o jogar olhado engendrado na forçosa separação entre jogar e torcer, mas que não deixa de ser dependente dessa mesma cisão ou decisão de ordem simbólica convencional. De qualquer forma, o dom, esse atributo inato, não pode ser pensando fora das esferas do *olhar*, o que faz dele uma ilusão necessária como objetificação de toda as outras instâncias que pretendem controlá-lo, domesticá-lo e colocá-lo à serviço da maximização performática do jogar sob os olhares que se agregam a ele de quem o vê de fora (de torcedores, empresários, dirigentes, conglomerados empresariais, instituições esportivas etc.).

Tornar o dom visível implica perceber de maneira monista (Goldman, 2012) a relação entre dádiva, talento e emoção, que se prestam a um esforço para revelar a relação dialética estabelecida entre olhar jogado e jogar olhado, mostrando que são perspectivas objetificadas ao mesmo tempo que obviantes na relação entre jogar e torcer. Já foi por demais ressaltado que no senso comum o dom é percebido como um feixe de disposições inatas que só pode ser evidenciado nas relações que o orientam. Mas pensar o dom como produto de relações reais e virtuais (tais como se apresenta nas discussões sobre quem seria melhor jogador, Pelé ou outros?), é abrir para a possibilidade de observar suas propriedades espalhadas na fractalidade das relações no interior da cultura do futebol.

Tratado como qualidade inata presente em determinadas pessoas o dom é continuamente metaforizado na definição de ídolo esportivo. Pelé, que para muitos é aquele que deteria o dom dos dons, representaria tanto a posição de um *big man* esportivo, como um *great man* (Wagner, 1991). Como *big man*, ele impôs um estilo pessoalizado de jogo hierarquicamente distanciado em relação aos outros (atletas, torcedores e jogadores amadores); já como *great man* ele atuou mudando de escala diante dos demais como o “rei do futebol”, mas também personificando a

própria escala, na medida em que o futebol-arte por ele praticado também operou como princípio coletivizante, fundando toda uma socialidade, escola ou cultura futebolística, que só alcançou esse estatuto (futebol-arte) por intermédio de singularidades como Pelé.

Nesse sentido é muito curioso como a publicação póstuma dos escritos de outro jogador notabilizado, Sócrates, já na posição de ex-jogador e reconvertido a “torcedor comum”, definiu do ponto de vista do torcer aquilo que comumente se concebe como ídolo no contexto brasileiro. Provavelmente o ex-jogador pensava em si mesmo como exemplo dessa conversão de seu dom de jogador em dom torcedor

É interessante perceber que estas demonstrações de puro encantamento sejam tão raras aqui no Brasil. Pelé é um bom exemplo de quão distantes estamos daqueles que nos representam. Na verdade, não possuímos a paixão por estas figuras populares. Só mesmo em caso de um acidente de proporções gigantescas é que nos mobilizamos para cultuá-los. Ou, quando é o caso, se o personagem é realmente representativo do que esperamos deles. Aí sim nos sentimos próximos e existe uma identidade a nos aproximar. Mas, geralmente de maneira humana e realista e quase nada de veneração (NEVES, 2019, s/p).

Ao especular sobre como os ídolos são relativizados na cultura futebolística brasileira, Sócrates estabelece a dialética entre jogar olhado e olhar jogado na medida em que o dom, atributo que qualifica um ídolo, pode ser tomado como fração presente na performance dos torcedores. Nessa aguda percepção de torcedor o ex-ídolo não se descola ou se hierarquiza ante os torcedores desapossados do dom do jogar. Percebe-se que até mesmo nos domínios do dom, lugar tão assegurado de cisão entre quem o tem e quem está despossuído dele, permite-se entrever, mais uma vez, a relação dialética entre torcer e jogar. Pois Sócrates não exulta a veneração cega dos torcedores diante de seus ídolos, que são colocados em perspectiva, e assim como ex-ídolo contrainventa um dom torcedor ao especular sobre o arrefecimento do dom futebolístico.

Nada asseguraria ao ídolo, de antemão, orientar o vetor da reciprocidade como polo doador dos fundamentos da técnica e do jogo aos torcedores que o retribuem com gastos onerosos e gritos de incentivo emocionados. Não tornar dicotômica ou estanque a relação entre jogar e torcer é circunscrever os domínios das habilidades físicas, o dom, e a fruição das emoções num *continuum* mais fractalizante, onde, no limite, dom e emoção se equivalem da perspectiva do torcer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa curiosa manifestação intermitente da emoção torcedora ante os ídolos esportivos, que aqui finalmente pode ser definida por dom torcedor, espécie de dívida que rejeita a mera troca,²¹ aponta para alguma inconstância da alma torcedora na troca permanente que o torcer estabelece com o jogar.

Vaia-se um ídolo, xinga-se um craque se ele não corresponder e não reatualizar seu dom de jogar a cada desempenho do time em campo. Afinal, o dom precisa ser objetivado em contexto. Sócrates reclama do esquecimento torcedor, mas suas observações são argutas em relação a essa paixão torcedora que alguns insistem tomá-la por inata e contínua como se o dom que o próprio Sócrates ostentou em campo também pudesse sê-lo, nessa mesma medida.

Tanto a paixão torcedora quanto o dom de jogar são relativizados ou contrainventados na relação entre jogar e torcer, onde o dom, essa substância que se convencionaliza por inata, se coloca como conectivo simbólico adquirido contextualmente por toda cultura do futebol.

Como se pode extrapolar a partir da fala de Sócrates, as dúvidas em relação ao futebol transcendente e ao superfísico tão enaltecido de Pelé não necessariamente o desmerecem na relação com as ingratidões torcedoras, mas apenas o humaniza ou o converte em uma espécie de torcedor, ainda que privilegiado, reatualizando seu dom no torvelinho das relações que permanentemente o contrainventam.

Assim como o dom pode ser percebido para além da reciprocidade e homeostase sistêmica (Villela, 2001) é preciso se acautelar em relação à troca entre o oferecimento do talento a “serviço” do jogo retribuído com apego, idolatria, reverência, emoção e entrega corporalizada torcedora. O dom torcedor não se revela apenas ou tão somente em relações hierarquizantes com o dom dos jogadores, até mesmo porque ao final de toda carreira futebolística os jogadores na condição de ex-jogadores também se convertem em torcedores.

Portanto, é preciso liberar o torcer dentro de um amplo domínio de relações em que não se reconhece mecanicamente e a todo tempo um sistema de emoções em que um dos atores, aquele “artista” que porta o dom de jogar é exibido aos olhos dos outros que só assistem. O jogador não deve ser considerado hierarquicamente como homólogo ao todo, à cultura do futebol, como espécie de síntese do próprio jogo. Afinal, se o jogo jogado também é olhado, nem que seja pelos próprios jogadores numa pelada, isso acontece ao mesmo movimento do jogo “torcido” ou retorcido dos torcedores, quer dizer, olhares corporalizados e externalizados na condição torcedora.

Sempre faltará àqueles que jogam algum apuro do olhar, internalizado ou externalizado, para que se possa contrainventar permanentemente aquilo que se percebe como propriedade corporal inata, o dom futebolístico. Um ex-jogador como

21 | Comunicação pessoal com o antropólogo Jorge Villela a respeito de um de seus trabalhos (Villela, 2001) em que discute as relações entre dívida e reciprocidade.

Sócrates, mas isso parece valer para tantos outros, passa a olhar retrospectivamente sua carreira e a relativizar seu próprio dom, que modulava sua condição incontestada de ídolo à época que atuava. Sócrates, considerando a condição de ex-jogador, agora torcedor, já sentia que se afastava do movimento do dom. Reconhecido sim, mas já sem portar o dom futebolístico convertido em dom torcedor.

Mas também faltará a quem torce uma condição imposta pelo jogar. Esse jogar aqui é expresso na busca por manejos da corporalidade torcedora e sua condição feérica que podem levar às situações de confrontos e transgressões, como se nota amiúde. O olhar do jogar e o jogar do olhar como torcer são fatores que mantêm a relação dialética como princípio simbólico motivador, que promove e atualiza as separações entre jogadores e torcedores.

Não obstante, as indagações de Sócrates, diminuindo as distâncias incomensuráveis entre ídolos e fãs, jogar e torcer, inato e adquirido, como quem reivindica um olhar jogado para o seu jogar olhado, expõem uma dívida do *jogar* para com o torcer,²² sinalizando que dom jogador e emoção (paixão) torcedora, ou dom torcedor, tensionam o modo de simbolização que definitivamente mantém o *jogar* e o *torcer* em estado permanente de dialética.

Aquela imagem do jogador, de resto do próprio jogar, como “agente sobrenatural ou superfísico, com alguma coisa de conteúdo antropomórfico”, tal como imaginou Veblen ao problematizar os fatores extra-econômicos do valor nos esportes encaminha essa discussão de volta ao modelo das relações que, como modelo ou modelagem, tenta num plano metodológico rediscutir certas categorias essencializantes presentes no campo da antropologia das práticas esportivas. De resto, fazer da cultura do futebol um caso particular de crítica etnográfica sobre a temática do dom permite ampliar as discussões que pretendem matizar as fórmulas canônicas em tomar o dom na chave de relações estanques entre o inato e o adquirido, muitas vezes e inadvertidamente contempladas nos autores etnossemânticos.²³

22 | Extrapolando considerações de Lanna a respeito da relação entre troca e dívida (2012).

23 | Antropólogos etnossemânticos para Wagner seriam aqueles que objetificam a natureza por meio de categorias nativas (Wagner, 2010: 228), ou seja, transferem os mecanismos epistemológicos de controle da sua cultura ao estudar outras culturas, tais como os funcionalistas o fizeram para as próprias categorias nativas que ganham em potência cognitiva, mas sem abrir mão de que tal objetificação nativa permaneça atada a uma mesma noção de natureza como mecanismo e controle que a do antropólogo.

Luiz Henrique de Toledo é professor titular no departamento de Ciências Sociais e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Co-coordenador do LELuS-CNPq (Laboratório de estudos das práticas lúdicas e sociabilidade) e bolsista produtividade CNPq.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

FINANCIAMENTO: não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANDEIRA, Gustavo Andrada; HIJÓS, Maria Nemesia. 2017. Significados das emoções no futebol brasileiro e argentino: um diálogo em contextos etnográficos distintos. *Revista Fúlia*, vol. 2, n. 1: 80-102. DOI 10.17851/2526-4494.2.1.80-102.

BEVILAQUA, Ciméa Barbatto. 2008. *Consumidores e seus direitos: um estudo sobre conflitos no mercado de consumo*. São Paulo, Humanitas.

BITENCOURT, Fernando G. 2017. O Ciborgue: corpo, técnica e ciência no futebol – uma etnografia de um centro de treinamento. *Esporte e Sociedade*, vol. 29, n. 12: 1-25.

CONDE, Mariana. 2006. “La invención del hincha em la prensa periódica”. In ALABARCES, Pablo; CONDE, Mariana (coord.). *Hinchadas*. Buenos Aires, Prometeo libros, pp. 21-39.

COSTA, Carlos Eduardo. 2013. *Ikindene hekgu: Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. São Carlos, Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos.

COSTA, Carlos Eduardo. 2021. Futebol em campo, no campo da etnologia. O desporto bretão e a esportividade ameríndia. *Revista de Antropologia*, vol. 64, n. 3: 1-23. DOI 10.11606/1678-9857.ra.2020.189722.

COSTA, Carlos Eduardo; TOLEDO, Luiz Henrique. 2022. Transformações do torcer: esportividade do olhar e olhares sobre a esportificação. *Ilha - Revista de Antropo-*

logia, vol. 24, n. 3: 92-113. DOI 10.5007/2175-8034.2022.e84360

COSTA, Carlos Eduardo; TOLEDO, Luiz Henrique. 2023. Antropologia das Práticas Esportivas: investigações etnográficas e experiências comparadas em torno do Olhar. *Etnográfica*, vol. 27, n. 1: 27-50. DOI 10.4000/etnografica.12856.

DAMATTA, Roberto; GUEDES, Simoni; VOGEL, Arno & FLORES, Luiz Felipe Baêta Neves. 1982. *Universo do Futebol: esporte e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Edições Pinakothek.

DAMO, Arlei Sander. 2007. *Do dom à profissão. A formação de futebolistas no Brasil e na França*. São Paulo, Editora Hucitec/Anpocs.

DAMO, Arlei Sander. 2008. Dom, amor e dinheiro no futebol de espetáculo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, n. 66: 139-150. DOI 10.1590/S0102-69092008000100009

DAMO, Arlei Sander; OLIVEN Ruben George. 2013. Apresentação ao Dossiê Megaeventos. *Horizontes Antropológicos*, vol. 19, n. 40: 9-15. DOI 10.1590/S0104-71832013000200001

ELIAS, Norbert. 1993. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *Em busca da excitação*. Lisboa, Difel, 1992

FLORENZANO, José Paulo. 1998. Afonsinho e Edmundo: a rebeldia no futebol brasileiro. São Paulo, Musa.

FREYRE, Gilberto. 1938. Foot-ball mulato. *Diário*

de Pernambuco, Recife, 17 jun. 1938. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7624552/mod_resource/content/1/football-mulato-gilberto-freyre.pdf Acesso em 8 jul. 2023

GAMBETA, Wilson. 2010. Resenha de Damo, Arlei Sander. Do dom à profissão. A formação de futebolistas no Brasil e na França. São Paulo: Hucitec/Anpocs, 2007. *Revista de História*, n. 163: 393-402.

GAY, Peter. 1995. *O cultivo do ódio. A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud*. São Paulo, Companhia das Letras.

GIGLIO, Sérgio; MORATO, Marcio P.; STUCCHI, Sérgio; ALMEIDA, José Julio G. 2008. "O dom de jogar bola". *Horizontes Antropológicos*, vol. 14, n. 30: 67-84. DOI 10.1590/S0104-71832008000200003.

GOLDMAN, Marcio. 2012. "O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 18, n. 2: 269-288. DOI 10.1590/S0104-93132012000200002.

GUEDES, Simoni Lahud. 1977. *O Futebol brasileiro: instituição zero*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GUEDES, Simoni Lahud. 2014. "A produção das diferenças na produção dos 'estilos de jogo' no futebol: a propósito de um texto fundador". In: BUARQUE DE HOLANDA, Bernardo; BURLAMAQUI, Luiz G. (orgs). *Desvendando o jogo*. Nova luz sobre o futebol. Niterói, Editora UFF/Faperj, pp 153-171.

JAHNECKA, Luciano. 2020. "Sobre as trajetórias de futebolistas infames: poder sobre a vida e poder da vida". *CSONline - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, vol. 31, n. 14: 37-50. DOI 10.34019/1981-2140.2020.30473.

LANNA, Marcos. 2008. "Resenha". Bevilaqua, Címéa Barbato. Consumidores e seus direitos: um estudo sobre conflitos no mercado de consumo. São Paulo, Humanitas, *Revista de Antropologia*, vol. 51, n. 1: 305-312.

LANNA, Marcos. 2012. O dom e a teoria ameríndia. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, vol.4, n. 1: 10-20. DOI 10.52426/rau.v4i1.60

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. 1997. *A vida de laboratório*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

MAUSS, Marcel. 2003. "Ensaio sobre a dádiva". *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, pp.183-313.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 2006. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes.

NEVES, Milton. "As memórias de Sócrates". *Portal Uol: Coluna Milton Neves*. São Paulo, Uol, 9 ago. 2019. Disponível em <https://blogmiltonneves.uol.com.br/blog/2019/08/09/as-memorias-de-socrates/> Acesso em 21 out. 2022.

OLIVEIRA JUNIOR, Ricardo C. G. 2015. "Trabalho voluntário de torcedores do Fortaleza Esporte Clube: uma análise a partir de Mauss e Bourdieu". *Esporte e Sociedade*, ano 10, n. 24: 1-21, março.

PALMIERI, Júlio César J. 2009. *Quanto vale um*

talento? Uma análise antropológica sobre a valorização e circulação dos jogadores de futebol profissional no mercado esportivo. São Carlos, Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos.

PALMIERI, Júlio César J. 2014. Aspirações etnográficas sobre o futebol de base no Brasil. *Revista interfaces*, vol. 1, n. 20: 123-142.

RIAL, Carmen. 2008. Rodar: a circulação dos jogadores de futebol brasileiros no exterior. *Horizontes Antropológicos*, ano 14, n. 30: 21-65. DOI 10.1590/S0104-71832008000200002

RIOS, Fabio Daniel da. 2018. *Os torcedores e o Novo Maracanã: emoção e espaço nas arenas esportivas contemporâneas*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

RIOS, Fabio Daniel da; COELHO, Maria Cláudia Pereira. 2020. Emoção e masculinidade no universo do futebol no Brasil". *Cadernos Pagu*, n. 58: 1-35. DOI 10.1590/18094449202000580007.

ROJO, Luiz Fernando. 2021. "Emoções e esporte em diálogo". In CAMARGO, Wagner; PISANI, Mariane; ROJO, Luiz (orgs). *Vinte anos de diálogos. Os esportes na Antropologia Brasileira*. ABA/Brazil Publishing, pp.183-192.

SANTOS, Claudemir. 2007. *Futebol se aprende na escola. Novas práticas e sociabilidade esportiva no contexto urbano*. São Carlos, Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos.

SILVA, Diana; NASCIMENTO, Paulo; GIGLIO,

Sérgio. 2010. Resenha de Damo, Arlei Sander. Do dom à profissão. A formação de futebolistas no Brasil e na França. São Paulo: Hucitec e Anpocs, 2007. *Recorde. Revista de História do Esporte*, vol. 3, n. 1: 1-11.

SPAGGIARI, Enrico. 2016. *Família joga bola. Jovens futebolistas na várzea paulistana*. São Paulo, Intermeios/Fapesp.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Editora da Unicamp.

TOLEDO, Luiz Henrique de. 2004. "Pelé: os mil corpos de um rei". In Garganta, Julio; Oliveira, José; Murad, Mauricio (orgs). *Futebol de muitas cores e sabores*. Porto, Campo das Letras, pp 147-166.

TOLEDO, Luiz Henrique de. 2014. "Torcedores e o mercado de bens futebolísticos". In Campos, Flavio; Alfonsi, Daniela (orgs). *Futebol objeto das Ciências Humanas*. São Paulo, Leya.

TOLEDO, Luiz Henrique. 2019. *Torcer: perspectivas analíticas em Antropologia das práticas esportivas*. São Carlos, Tese de titularidade, Universidade Federal de São Carlos.

TOLEDO, Luiz Henrique de. 2021. Balanços bibliográficos e ciclos randômicos: o caso dos futebolistas na antropologia brasileira. *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 94: 1-34. DOI 10.17666/bib9404/2021.

TOLEDO, Luiz Henrique de. 2022. *Lógicas no futebol – releituras*. São Paulo, Editora Ludopédio.

WAGNER, Roy. 1991. "The Fractal Person". In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice. (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

WAGNER, Roy. 1978. *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. London, Cornell University Press

WAGNER, Roy. 2017. *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo, Editora da Unesp.

VEBLEN, Thorstein. 1974. "A teoria da classe ociosa". *Veblen*. São Paulo, Ed. Abril. (Coleção Os Pensadores).

VILLELA, Jorge Mattar. 2001. A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade. *Revista de Antropologia*, vol. 44, n. 1:185-220. DOI 10.1590/S0034-77012001000100006

Recebido em 03 de novembro de 2022. Aceito em 03 de abril de 2023.



A la sombra del nopal: pliegues territoriales y agencia vegetal en los Altos de Morelos, México

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.2022.199829>

Radamés Villagómez-Reséndiz

Universidad Nacional Autónoma de México | Cuernavaca, Morelos, México
jradamesvr@politicass.unam.mx | <https://orcid.org/0000-0001-9987-918x>

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo explorar etnográficamente los mundos más que humanos presentes en el monocultivo del nopal en los Altos de Morelos, México, así como el impacto diferencial que esta planta ejerce sobre la vida de las personas. Tomando en consideración el viraje plantar “plant turn” en la ecología política posthumanista y la noción de agencia vegetal, este escrito busca contribuir a la crítica de los monocultivos como ambientes ecológicamente empobrecidos y como impuestos a ultranza en la vida de las personas. Por otro lado, se pretende arrojar luz sobre el posicionamiento ontológico del nopal a través de una política vegetal que propicia la emergencia de dominios territoriales de conflicto, negociación y fricción. La caracterización ontológica del nopal que se busca apuntalar no se desprende exclusivamente de atribuciones humanas en torno a la planta, sino que a partir de la noción de pliegue se busca entender los entramados semiótico materiales en los que dicho monocultivo despliega sus relaciones en distintos nichos de la región norteña de Morelos. El eje del trabajo se encuentra en descifrar el oxímoron que subyace a la sombra del nopal.

PALABRAS-CLAVE

Monocultivo,
Multisen-
sorialidad,
Agencia vegetal,
Ensamblaje

In the shadow of the nopal: territorial folds and plant agency in the Altos de Morelos, Mexico

ABSTRACT The objective of this paper is to explore ethnographically the more than human worlds present in the nopal monoculture in Altos de Morelos, Mexico, as well as the differential impact that this plant has on people's lives. Taking into account the plant turn in posthumanist political ecology and the notion of plant agency, this paper seeks to contribute to the critique of monocultures as ecologically impoverished environments and as an imposition on people's lives. On the other hand, it is intended to shed light on the way in which the nopal is ontologically positioned through a plant policy that fosters the emergence of territorial domains of conflict, negotiation and friction. The ontological characterization of the prickly pear cactus that is sought to be underpinned does not derive exclusively from human attributions around the plant, but rather, based on the notion of fold, it is sought to understand the material semiotic frameworks in which said monoculture unfolds its relationships in different niches of the northeastern region of Morelos. The axis of the work is found in deciphering the oxymoron that underlies the shadow of the nopal.

KEYWORDS
Monoculture, multisensory,
vegetal agency, assemblages

INTRODUCCIÓN

Durante la temporada de secas del presente año en el pueblo de San Sebastián La Cañada, Morelos, algunas cuadrillas de nopaleros acuden en lapsos de diez días a revisar sus nopaleras (*Opuntia ficus-indica*), cuyos cultivos languidecen por los avasallantes rayos de sol. Algunas nopaleras conservan las raquetas de la penca, muchas otras que han cumplido un ciclo son cortadas casi hasta el nivel del suelo, y sólo unas pocas siguen dando cosecha que es recogida quincenalmente. Por otro lado, esta temporada de secas da paso a que florezcan en las nopaleras algunas flores amarillas que llaman la atención de las abejas que, aprovechando el vuelo hasta los amplios terrenos polvosos, se toman el tiempo de libar las flores y succionar la grana cochinilla (*Dactylopius opuntiae*) que los insecticidas no alcanzaron a matar.

En un terreno alledaño a la Cañada, casi colindando con el pueblo de San Agustín Amatlipac, perteneciente ya al municipio de Tlayacapan, emerge los rastros de una milpa¹ de maíz con frijol, casi como una isla en un mar de nopales, el rastrojo deja entrever los vestigios de un cultivo que ya no es común en la región. Lupita Galicia Trinidad cuenta que desde que llegó a vivir al pueblo en el año 2009, ha habido cambios importantes en lo relativo al maíz (*Zea mays*) que nixtamaliza para posteriormente hacer tortillas. Según la muchacha de 29 años, madre de familia, anteriormente algunas personas del pueblo organizaban la venta del maíz ancho proveniente de milpas locales, después con la paulatina expansión del nopal, el gobierno instaló una tienda de Diconsa que les vende maíz criollo, más pequeño y que, aunque de mayor rendimiento, su sabor no se compara con el maíz que antes había en la región. Tal cambio en el régimen alimenticio es tan sólo una muestra sintomática del alcance de la degradación que ha traído consigo el monocultivo del nopal en la zona norteña de Morelos.

¹ | La milpa es un sistema de cultivo tradicional y diversificado que tiene como base el maíz y que se encuentra diseminado en toda Mesoamérica.

La degradación ambiental es un tema que actualmente ocupa una agenda de investigación en diversas disciplinas, tanto por el inminente calentamiento global como por las consecuencias catastróficas a diversas escalas y con efectos específicos en zonas urbanas y rurales. En particular, la ecología política desde distintas aristas teóricas ha promovido un enfoque socioambiental que problematiza las relaciones de poder mediadas por cuestiones de género, de clase, así como sujetas a resistencia y negociación (Durand y Sundberg 2019, Biersack 2006).

Por otro lado, tal devastación ambiental ha sido vinculada a la noción de las ruinas del capitalismo provocado por el Antropoceno (Gan et al. 2017) esto es, una intensificación de las actividades extractivistas y productivas de carácter antropogénico que, junto con la aceleración derivada de la digitalización de los servicios de transporte y el aumento de la densidad demográfica, han degradado los diferentes ecosistemas, incluyendo la pauperización y precariedad de las poblaciones vinculadas a estos.

En ese contexto, la ecología política posthumanista, junto con las antropologías más que humanas, buscan ofrecer un contrapeso a la visión catastrofista del Antropoceno, a partir del compromiso de visibilizar aquellas formas de vida que han sido soslayadas en las narrativas antropocéntricas como periféricas o marginales. De ese modo, las relaciones de poder que siempre han interesado a la ecología política ahora aparecen mediadas también por entidades más que humanas, que pueden ser animales, plantas, microbios, artefactos, todos los cuales configuran un entramado semiótico material donde se matizan o agudizan los efectos del Antropoceno (Chao 2021).

Una vertiente que surge de la interfase de la ecología política posthumanista y las antropologías más que humanas concierne a la etnografía multiespecie, la cual recoge diversos esfuerzos en filosofía y en teoría social al reconsiderar la relación entre naturaleza y sociedad (ontologías orientada a objetos, ecología política postestructuralista), descentra lo humano de la ética y la teoría (posthumanismo) y explora los vínculos de la ciencia y la tecnología con epistemologías alternativas (Kirksey y Helmreich 2010, Ogden et al. 2013).

Uno de los ejes en los que se ha planteado la etnografía multiespecie ha sido a través de la idea de zonas de contacto (*sensu* Haraway 2008), donde estas remiten a los flujos de vida que circulan en lugares que no son los convencionales en antropología y que no se caracterizan en términos de lo rural y lo urbano. En ese sentido, las zonas de contacto pueden abarcar desde laboratorios de virus (Greenhough 2012), hasta barcos interoceánicos de investigación (Helmreich 2016), esta impronta resulta de especial interés ya que estos entornos reflejan mundos multinaturalistas incluso dentro del contexto de la modernidad occidental (Latour 1993).

Otra característica de las zonas de contacto es relativa a una crítica al esencialismo de la naturaleza (territorio), desde los historiadores ambientales hasta los geógrafos culturales, la crítica al esencialismo naturalista ha optado por apuntalar el carácter híbrido de los espacios y los paisajes sicionaturales. No obstante, las zonas de contacto no sólo remiten a lugares no explorados en la antropología, sino también aquellas zonas como los territorios agrícolas que, si bien han sido objeto de estudio de enfoques políticos desde la antropología económica, no han recibido suficiente atención por parte de la ecología política posthumanista, ni por parte de la etnografía multiespecie (Galvin 2018).

Los mundos agrarios resultan una zona de contacto *sui generis*, ya que conforman un crisol donde se puede capturar la agencia vegetal en entornos que ligan a la acción humana no sólo en cuanto organización social, sino en cuanto técnica en un sentido amplio (Galvin 2018, Sautchuk 2017). Finalmente, esta impronta pone de manifiesto la paradoja de pensar los sitios del Antropoceno (por ejemplo las agroexportadoras) como lugares que no necesariamente representan las ruinas del Antropoceno, sino también sitios donde se puede conspirar con las plantas, esto es,

respirar con y a partir de la agencia vegetal (Myers 2019).

Centrarse en los mundos agrarios ofrece un complemento a los estudios multiespecies relativos a los animales, y recientemente a los virus y bacterias, los cuales en su mayoría han soslayado las relaciones humano-plantas. En ese sentido destacan dos vertientes en el enfoque multiespecies sobre plantas, por un lado, se encuentran aquellos relatos en torno a la reconfiguración del significado a partir de los *affordances* bióticos de los seres vegetales, la cual ha encontrado resonancias con los hallazgos en la ciencia secular occidental relativos a la comunicación y cognición del mundo vegetal (Chao 2020, Myers 2019).

Por otro lado, se encuentran aquellos trabajos enfocados en dar cuenta de la emergencia de biografías culturales de las plantas, desplegadas a partir de un entramado semiótico material con otras formas de vida, incluyendo a los seres humanos, pero no de manera central (Chao 2020). En este sentido, los autores se esfuerzan en ir más allá de entender la multisensorialidad de las plantas únicamente como movimiento, en su lugar proponen que la multisensorialidad de las plantas concierne a una característica de la agencia vegetal, la cual se desprende de entender a las plantas como sujetos etnográficos (Hartigan 2017).

Tomando en cuenta este marco teórico, este trabajo se centra en los Altos de Morelos, donde el pueblo de Tlalnepantla ha logrado expandir una forma de vida (i.e. monocultivo) y de subsistencia que, desde que la importaron del pueblo capitalino de Milpa Alta, han logrado transformar los paisajes norteños con la presencia de grandes extensiones de nopaleras. Aún cuando la región ha sido escenario histórico de domesticación de diversas especies y de agriculturas comerciales impuestas por la dinámica colonial primero, y capitalista después, aquí se trata de dar cuenta de las relaciones que detona la presencia de esta planta con el fin de iluminar otras aristas de la transformación territorial sin reducirla exclusivamente a una lógica de producción y economía.

A partir del viraje plantar o "*plant turn*" y la noción de agencia vegetal, este escrito busca contribuir a la crítica de los monocultivos como ambientes ecológicamente empobrecidos y como impuestos a ultranza en la vida de las personas. Por otro lado, se pretende arrojar luz sobre el posicionamiento ontológico del nopal a través de una política vegetal que propicia la emergencia de dominios territoriales de conflicto, negociación y fricción. Finalmente, la caracterización ontológica del nopal que se busca apuntalar no se desprende exclusivamente de atribuciones humanas en torno a la planta, sino que a partir de la noción de pliegue se busca entender los entramados semiótico materiales en los que dicho monocultivo despliega sus relaciones en distintos nichos de la región norteña de Morelos.

BREVE HISTORIA DE LA VOCACIÓN AGRÍCOLA EN LOS ALTOS DE MORELOS Y LA LLEGADA DEL MONOCULTIVO DE NOPAL

El nopal es una planta que a lo largo de las últimas décadas se ha expandido considerablemente, ocupando las infraestructuras preexistentes en la región agrícola de los Altos de Morelos como las terrazas², y promoviendo la construcción de nuevos sistemas de almacenamiento de agua como jagüeyes y ollas³. En la medida que el nopal se ha convertido en el motor de vida de algunas poblaciones norteñas de Morelos, dicho cultivo adquiere una presencia casi ubicua en todo el paisaje y su presencia marca una zona limítrofe con otro territorio, el de los bosques del Corredor Biológico Chichinautzin.

Actualmente el nopal tiene una fuerte presencia en los Altos centrales de Morelos, esta región ha sido objeto de análisis desde la década de los ochenta con el trabajo de Guillermo de la Peña (1980) donde distingue los Altos centrales de Morelos de la zona adyacente a la sierra nevada, denominándolos Altos de Yautepec. Dicha región comprende una franja intersticial entre los bosques del Corredor Ajusco Chichinautzin y la entrada a los valles calientes de Amilpas. Esta región se ha caracterizado por ser una región de policultivos desde épocas remotas. Desde el amaranto (*Amaranthus spp.*) o *huautli* en lengua náhuatl, el aguacate (*Persea americana*), el chile (*Capsicum spp.*) y el frijol (*Phaseolus vulgaris*) han constituido, junto con la calabaza (*Cucurbita spp.*), las verdolagas (*Portulaca oleracea*), el huazontle (*Chenopodium berlandieri*), entre otros, parte fundamental de la dieta de los habitantes de esta zona montañosa (Hernández Chávez 2010, Smith 2010).

Este patrón de agricultura milenario, caracterizado por la milpa diversificada irrigada sólo en el temporal, ha tenido diferentes parteaguas en su configuración territorial en la historia reciente, sobre todo a partir del reparto agrario y, posteriormente, con la introducción de tecnologías como el azadón de acero o los fertilizantes químicos. Es a finales de los años cincuenta del siglo XX cuando aparece una planta protagónica en la región, a saber, el cultivo de tomate (*Solanum lycopersicum*), si bien ambas variedades (la roja y la verde) habían formado parte de la agricultura tradicional, la combinación de técnicas parecidas a las de vid dio como resultado el desplazamiento de especies contiguas y el predominio del tomate como un cultivo de valor comercial en una amplia zona de la región

No obstante, el predominio de un cultivo con valor comercial no necesariamente conlleva una configuración territorial en términos de desplazamiento, pues muchas veces dicho protagonismo ni siquiera se daba por el excedente producido, sino por el aumento en el precio; por ejemplo, para el caso de Totolapan y Tlalnepantla, hubo un aumento de hectáreas cultivadas entre 1950 y 1965 de más o menos 500 ha, y de apenas 300 toneladas de producto, mientras que el costo de cada uno de estos cultivos se elevó cuatro veces su precio. En ese sentido, suele pasarse por

2 | Las terrazas son infraestructuras de cultivo en terrenos con pendientes pronunciadas, cuya tierra es retenida a través de piedras superpuestas. Su distribución va desde la región andina hasta Mesoamérica.

3 | Los jagüeyes son antiguos depósitos de agua superficial hechos con tierra o roca suficientemente comprimida para evitar la filtración del agua, mientras que las ollas son depósitos modernos de agua, las cuales retienen el agua a través de geomembrana

alto el hecho de que para la temporalidad analizada por de la Peña (1980), es decir de 1950 a 1965 que es cuando aparecen en escena los cultivos comerciales, la especie que predominaba en la región seguía siendo el maíz cubriendo un área cultivada del 80% del territorio, por lo que no había propiamente un desplazamiento de la agricultura tradicional.

Cabe señalar que el cultivo del nopal se encuentra ausente en el trabajo referido, incluso cuando el autor menciona a las poblaciones de Tlalnepantla, se hace hincapié en los cultivos frutales, ocupando espacios marginales frente a mejores tierras ocupadas por los bosques. El análisis realizado por Guillermo de la Peña (1980) resulta de enorme valía como antecedente de los estudios de la región, sin embargo, presenta limitaciones en el marco teórico que emplea, ya que sitúa los cambios en la distribución de los cultivos únicamente a partir de los tipos de racionalidad que llevan a optar por determinado comportamiento agrícola. De acuerdo a este enfoque las limitaciones de la configuración territorial están ancladas a la organización social, y en particular, al acceso de los agricultores a los recursos tales como préstamos o paquetes tecnológicos.

Por otro lado, el trabajo de Héctor Ávila Sánchez (2002) refuerza el análisis regional con mayor detalle, haciendo ver que no siempre hay una correlación entre el predominio de un cultivo como vector en la economía y el predominio de un cultivo como vector en la configuración territorial. Hasta 1930, para la región de Tlalnepantla y Totolapan sobresale la presencia de árboles de pino encino, árboles frutales, maíz y frijol, pero nunca se menciona la presencia del nopal.

Tomando en cuenta la ausencia de una raigambre histórica en el cultivo del nopal en la región de los Altos de Morelos, es necesario dar cuenta de cómo aparece en escena dicho cultivo, con una presencia casi ubicua no sólo en Tlalnepantla, sino además en los pueblos vecino de Totolapan y Tlayacapan. Existen varios trabajos antropológicos sobre la región de Tlalnepantla y de los nopalersos en particular; sin embargo, los enfoques van desde abordajes nutricionales y aspectos morfológicos del nopal (i.e. forma y usos), hasta el desarrollo de esquemas como los sistemas agroforestales locales (Guzmán Gómez y Guzmán Ramírez 2017).

Resulta de especial interés el trabajo de Héctor Ramos Chávez (2011), *La producción del nopal como impulsor en la construcción de nuevas dinámicas sociales en la comunidad de Tlalnepantla, Morelos*. Por un lado, destaca los tipos de especie, su origen y su distribución. Otra clasificación se asocia a la calificación como verdura que se le otorga a las pencas, como fruta a la tuna, y como condimento en ciertos guisos. Finalmente, otra taxonomía refiere a los usos que se le ha dado a la producción de nopal a nivel mundial: nopalito, tuna, xoconostle, forraje, grana y procesos industriales.

Para el año 2008, se registró un incrementó 600% la productividad del nopal en el estado de Morelos, particularmente en Tlalnepantla y Totolapan. En esa dirección, la articulación de la presencia de la planta, las prácticas agrícolas y el territorio

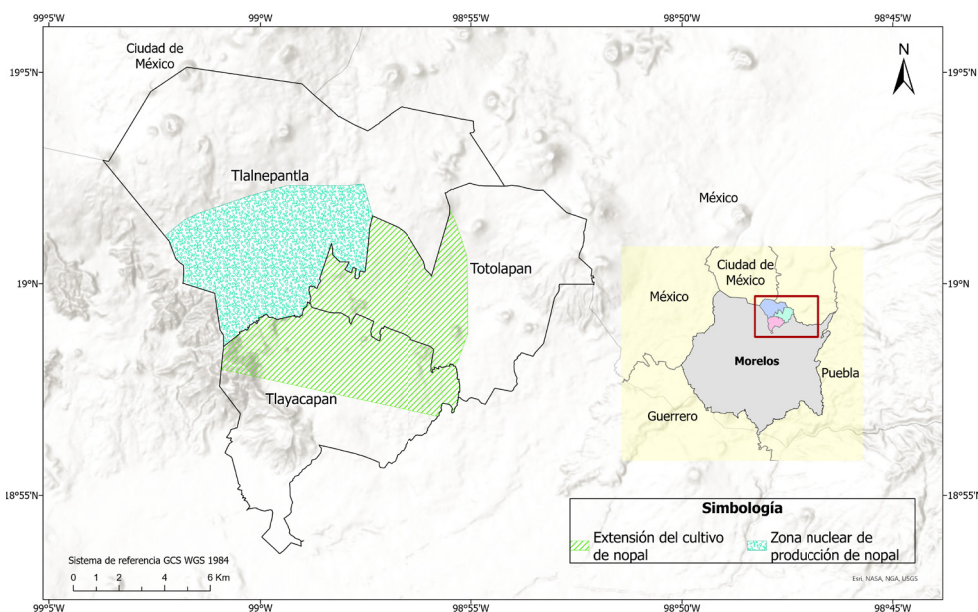


Figura 1 | Mapa de los municipios donde se ha extendido el monocultivo del nopal (Fuente: Elaboración propia)

ha recaído sobre el concepto de gobernanza territorial, a propósito de la cooperación intergubernamental, el desarrollo económico de tipo territorial y la activación de capital social (Ramos Chávez 2011). Otros aspectos que destacan del trabajo de Ramos Chávez refiere a su análisis de la organización social de los diferentes grupos de nopaleros ya que, por un lado, revela que los grupos de Tlalnepantla si bien han tenido fracturas internas debido a conflictos políticos, han construido alianzas sólo al interior de su pueblo, lo que evidencia un distanciamiento de las formas de organización de los nopaleros en los pueblos vecinos como Totolapan. Por otro lado, a partir de una impronta agroindustrial puesta a andar por algunos subgrupos de nopaleros de Tlalnepantla, el autor conecta su relato con la importancia de las prácticas sustentables asociadas a la agroindustria del nopal.

HACIA UN ENTRAMADO DE RÉGIMENES TERRITORIALES DEL NOPAL

En principio, el arribo del monocultivo del nopal puede caracterizarse como una reconfiguración territorial en la región, sin embargo, una reconfiguración territorial conlleva más aspectos que un mero desplazamiento, por lo que es menester investigar además cómo se posiciona el nopal frente a dominios de territorialidad existentes. Para el caso de la región de Tlalnepantla y algunos pueblos aledaños, me interesa articular la heterogeneidad espacial con políticas territoriales que se

desprenden de diferentes normativas del lugar, por ejemplo, la del Comisariado de Bienes Comunales y el del Área Natural Protegida del Corredor Ajusco Chichinautzin, quien tiene la responsabilidad de vigilar los usos de las tierras comunales (i.e. bosque o cultivo), así como su clasificación.

Gran parte del territorio comunal está anclado a los rasgos del nopal y a la manera en las que estos rasgos se vinculan con las personas en diferentes sitios y momentos, argüimos que, tanto los rasgos como las relaciones constituyen el status ontológico del nopal, detonando distintas formas de territorialidad. Si el status ontológico del nopal se posiciona de diferentes maneras al interior de las políticas territoriales, ya sea como un recurso de valor comercial a diferentes escalas (ya sea en sistemas agroforestales locales o improntas agroindustriales), o como una amenaza para las áreas naturales protegidas (i.e. Corredor Ajusco Chichinautzin), entonces esta variación aparece como un entramado territorial multiespecie propio del nopal.

Asimismo, al tomar en consideración este entramado territorial multiespecífico del nopal, es necesario abordar las consecuencias socioambientales de su cultivo en la región, tal como la erosión del suelo, las formas en las que sobrevive la milpa como sistema agroalimentario local o las maneras de rotar la tierra. Más aún, dado que estas consecuencias socioambientales deben estudiarse a partir de las dinámicas sociales, es ineludible el abordaje del conflicto, pero no únicamente como resultado de asimetrías de poder que emanan de un sistema económico, sino en términos de cómo las relaciones de poder están culturalmente permeadas y ontológicamente mediadas por el nopal.

No obstante, antes es necesario detallar lo que se entiende por entramado territorial multiespecie, el cual en principio, se deriva del sobrelape de distintos regímenes territoriales en los que se ha expandido el nopal como monocultivo. De igual manera, el extensionismo del nopal sin duda está ligado a los elementos que, según los campesinos, mitigan el riesgo y la incertidumbre, lo que finalmente los ha llevado a desplazar la milpa diversificada y el cultivo de hortalizas que otrora caracterizaban a la región. Cabe señalar como hemos visto arriba que no se trata de un monocultivo impuesto desde las estructuras del estado o los corporativos multinacionales, tal como ocurre con otros monocultivos como el de la palma africana de la cual extraen el aceite (Chao 2020). Por el contrario, tal monocultivo surge de experiencias de intercambio, de enseñanza-aprendizaje y, finalmente de experimentación de distintas variedades cultivadas inicialmente sobre antiguas infraestructuras, pero que ahora ya ocupa grandes extensiones de las tierras de Tlayacapan y Totolapan.



Figura 2 | Expansión del monocultivo del nopal en los Altos de Morelos (Fuente: Fotografía del autor)

Asimismo, el extensionismo del monocultivo del nopal también es una cuestión que afecta inexorablemente distintos rubros de la vida cotidiana del campesinado, desde la soberanía alimentaria hasta la experiencia de habitar el territorio. El cultivo del nopal verdura, así como las técnicas de cuidado que fueron aprendidas por personas del pueblo de Tlalnepantla a través de relaciones de compadrazgo con personas de Milpa Alta, resuenan en el desplazamiento de las huertas de árboles frutales que se encontraban más próximas al municipio, situado en la colindancia con el bosque de pino-encino del Corredor Biológico Ajusco Chichinautzin.

Actualmente, después de aproximadamente 12 años del registro exponencial del 600% que se mencionó arriba, el cultivo intensivo del nopal en los Altos de Morelos ha resultado avasallador tanto bosque adentro, como en las cejas de monte que descienden hacia los valles, que son propiamente la antesala a otro piso altitudinal marcado por una mayor temperatura en la región de Oaxtepec y Cuautla. La complejidad del entramado territorial comprende tanto el status de las tierras por su vocación agrícola de larga duración, como distintas improntas de conservación y usufructo del ambiente. Por un lado, siguiendo a de la Peña (1980), en la región de los Altos centrales o Altos de Yau-tepec se distinguen tres tipos de suelo aluvial que, arguyo, corresponden a diferentes clases de pisos altitudinales.

Por un lado se encuentran (a) los *atocles*⁴ o tierra amarilla, de consistencia dura y de pocos intersticios y bajo grado de retención de humedad; este tipo de tierra es adecuado para cultivos modernos, ya que retiene mejor las sustancias químicas. Le sigue (b) la tierra negra, más suave y menos seca, más fácil de labrar pero con ma-

4 | Expresión vernácula en lengua náhuatl para el tipo de tierra amarilla

yores pérdidas del fertilizante; finalmente (c) la tierra arenosa, menos productiva y con necesidad periódica de rotación (de la Peña 1980:38).

En ese sentido, en las tierras altas del municipio de Tlalnepantla, aledañas a los bosques de pino-encino, se abren paso entre los tepetates⁵ erosionados, la tierra negra, situada en un régimen de tierras comunales con una vocación histórica de venta de leña, carbón y árboles frutales (Ávila Sánchez 2002). Actualmente la presencia del nopal se negocia a partir del Comisariado de Bienes Comunales, cuyas actividades se articulan a dos aspectos, por un lado, a los diferentes decretos del Área Natural Protegida del Corredor Biológico Ajusco-Chichinautzin y, por el otro, a los esfuerzos previos de un sector de la población por echar andar una Unidad de Manejo Ambiental (UMA), los cuales fueron coartados por un conflicto político interno a la comunidad.

Por otro lado, en la ceja serrana que desciende, se localiza el pueblo de San Sebastián La Cañada, con un régimen de propiedad privada y ejido, con remanentes del bosque de encino y otra vegetación nativa como árboles leñosos: cazahuates (*Ipomoea murucoides*), guamuchiles (*Pithecellobium dulce*), tepehuajes (*Leucaena leucocephala*) y ciruelos (*Spondias spp.*). Durante la segunda mitad de siglo XX emergió como una tierra con vocación agrícola, tanto de cultivos directos de la antigua milpa como el maíz pozolero, y como escenario del boom de cultivos de fuerte impacto comercial como el jitomate. Actualmente, los extensionistas del nopal van transformando radicalmente dicho entorno, eliminando sistemáticamente aquellos árboles cuya sombra obstaculiza el crecimiento del nopal, así como promoviendo el desplazamiento de cultivos como ejotes, calabazas, entre otros. Esta región destaca porque en cierto terrenos con presencia de acahuales⁶, un sector del pueblo ha emprendido un proceso de reforestación con encino (*Quercus spp.*) y ocote (*Pinus montezumae*).

Finalmente se ubican las tierras del valle, una superficie de menor altitud sin elevaciones, marcada por una mayor temperatura. Aquí se ubica uno de los pueblos sujetos al municipio de Tlayacapan: San Agustín Amatlipac, otrora caracterizado por milpa de autoconsumo y por la ausencia de acahuales. Constituido por tierras ejidales y de pequeña propiedad o *poquiteros*, actualmente es escenario de los bastiones más recientes conquistado por el nopal, debido en parte, a que la población de Tlayacapan prefiere rentar o vender sus tierras a la gente de Tlalnepantla, ya que su actividad primordial descansa en el turismo y en pequeños negocios.

5 | Refiere a un horizonte endurecido, derivado de la arcilla, que se encuentra comúnmente de forma compactada en los paisajes volcánicos de México

6 | Vegetación que cubre los barbechos o sembradíos después de la cosecha, formada particularmente por plantas herbáceas

PLIEGUES TERRITORIALES Y AGENCIA VEGETAL EN LOS ALTOS DE MORELOS

La noción de agencia vegetal, en el marco del “*plant turn*”, considera la materialidad de las plantas, sus afectos, texturas y movimientos problematizando modos de explicación que privilegian la acción humana; de igual manera, el carácter agen-

tivo de las plantas, además de presuponer una noción más amplia de socialidad, conlleva una serie de equívocos productivos en relación a la noción de territorio: tecnología, prácticas, redes (Besky y Padwe 2016). Head et al. (2014) señalan que la noción de agencia vegetal aborda un hibridismo denso que trasciende un humanismo residual o un antropomorfismo proyectado sobre las plantas, atendiendo los efectos que causan no sólo los movimientos, sino los efectos provocados por la propia presencia de éstas.

Sin embargo, la agencia vegetal también descansa en un tipo de recursividad etnográfica que se torna metodológica, en cuanto a la forma en la que es percibida dicha agencia. Siguiendo a Van Dooren, Kirksey y Münster (2016), el proceso inmersivo con las plantas va del arte de dar cuenta de múltiples formas de vida a la atención etnográfica, entendida como el cultivo de habilidades para prestar atención a otros y responder significativamente a éstos. En el fondo se pretende apuntalar una política del lugar más fructífera y evitar un especismo esencialista que pondere el monocultivo del nopal en detrimento de otras formas de relación. En ese sentido, se trata de investigar cómo las plantas marcan el territorio a través de marcas, sonidos y acciones corporales e indagar sobre su carácter limítrofe material y como indexical de socionaturalezas más amplias (Di Deus 2019).

Como se expuso anteriormente, los ensamblajes multiespecies propiciados por la agencia vegetal no sólo atañen al panorama de la flora endémica versus la flora introducida, ni tampoco son exclusivos del espectro de lo salvaje, semidomesticado o amansado, sino también conciernen a las especies domesticadas, cuyo crecimiento y diseminación han sido acompañadas durante largo tiempo por prácticas de horticultura y agricultura en general (Hartigan 2017). En esa dirección, algunos autores argumentan a favor de una noción de agencia vegetal desligada del concepto de autonomía, y en su lugar abogan por un acercamiento a aprender a ser afectado por las plantas (i.e. multisensorialidad), es decir, apela al reconocimiento de aquellas instancias donde las plantas modifican las acciones humanas y la experiencia de vida en los mundos agrarios (Brice 2014).

Basado en trabajo etnográfico en la región de Tlalnepantla y pueblos aledaños durante aproximadamente 18 meses, un año en 2016 durante mi investigación doctoral, y desde noviembre del 2021 hasta julio de 2022, a continuación, desarrollaré un relato que da cuenta de la manera en la que el status ontológico del nopal se posiciona de diferentes maneras (i.e. parches) al interior de diferentes regímenes territoriales, constituyendo a su vez distintos entramados territoriales multiespecíficos. Trabajé de cerca, aunque no exclusivamente, con actores líderes de grupos organizados en las diferentes microzonas de la región, desde el Comisariado de Bienes Comunes de Tlalnepantla, los grupos de nopalersos de San Sebastián La Cañada,



Figura 3 | Ensamblajes multiespecies del nopal
(Fuente: Fotografía del autor)

los grupos de reforestación y dueños de nopaleras en San Agustín Amatlipac.

Este relato etnográfico moviliza la metáfora del pliegue para entender la manera como el nopal detona diferentes relaciones a través de políticas vegetales que propician la emergencia de dominios territoriales de conflicto, negociación y fricción. Por otro lado, la noción de pliegue alude a aquellas formas de vida invisibilizadas en las supuestas ecologías empobrecidas de los monocultivos, cuyas presencias se activan en tanto parte de un ensamblaje multiespecífico con el nopal.

Más allá de su lugar dentro de la taxonomía linneana como *Opuntia* con una gran cantidad de especies en territorio mexicano, el nopal exhibe una materialidad (i.e. *plantiness*) (Chao 2020) para humanos, animales, hongos y bacterias. En el caso de los seres humanos estas características han permitido emplearlo en diversas técnicas culinarias como verdura, fruto (i.e. tuna) y como condimento en el caso de xonostle; no obstante, dicha materialidad del nopal, las personas y otras formas de vida se extienden a otras características que no descansan en el consumo, sino en vivencia y convivencia en el territorio donde habitan.

Después de reiteradas visitas al palacio municipal de Tlalnepantla, al preguntar por la Unidad de Manejo Ambiental, la mayoría de los funcionarios no sabía de qué se trataba, primero me canalizaron al departamento de Ecología, donde al final me dijeron que ellos sólo eran responsables de la parte urbana. Posteriormente me canalizaron al Comisariado de Bienes Comunales con el señor Juan Flores Riegos, quien después de varios días me dio una cita en sus oficinas. Llegué alrededor de las

9,30 de la mañana, me presenté con el comisariado Juan, quien inmediatamente supo de qué se trataba cuando le pregunté por la UMA, comenzó preguntando si todavía estaba vigente porque hasta donde él sabía, ésta desapareció después del conflicto político que vivió el pueblo.

Esta pauta le sirvió para rememorar los eventos donde se vio envuelto, sobre todo porque a decir de él, cuando estalló el conflicto él y su equipo ya llevaban varios años trabajando para la UMA de manera honoraria. Según esto, las autoridades les dijeron que primero conservaran el bosque y su fauna, y posteriormente esto generaría recursos para sustentarse. De tal suerte que según don Juan, él y su equipo lograron recuperar la población de venados, coyotes, gallinitas entre otros. Durante el conflicto, fue preso y después de su liberación le dijeron que no sería destinado el recurso para la UMA, por lo que todo el trabajo realizado se perdió.

Hasta hace seis meses fue electo como Comisariado de Bienes Comunales, cuya misión tiene algunos objetivos parecidos a la UMA, la protección del bosque a través de diversas actividades, desde el saneamiento, el control de la frontera agrícola, la colocación de brechas en la época de incendio y la reforestación. Una mañana los acompañé a hacer un saneamiento contra el gusano barrenador, montados en una camioneta de tracción, nos dirigimos monte arriba con los ayudantes de su equipo: don Gaspar y don Mario. Durante el trayecto, don Juan enfatizaba la necesidad de cuidar los bosques de dicha plaga.

Después de subir tierras arriba y dejar atrás el pueblo, entramos a una zona que si bien seguía siendo boscosa, se caracterizaba por la presencia de nopaleras y aguacateras. A propósito de esto, pregunté a don Gaspar cuál era la estrategia de poner aguacates, a lo que él comentó que es porque el campesino "*le va midiendo el tiempo a los nopales*", cuando las nopaleras ya están viejas entre 10 y 18 años, según su cuidado, se le va introduciendo el aguacate, cuando alcanza determinada altura y sombrea al nopal, ahí se quita la nopalera ya que esta requiere el sol. A decir de don Juan, otra de las razones es porque la tierra se cansa y hay que rotar el cultivo, además las aguacateras duran muchos años más, alcanzando varias décadas.

Después de dejar atrás las casas del pueblo, entramos a una zona boscosa que, no obstante seguía contando con la presencia del nopal en los claros, rodeada por encinos y pinos. Justo antes de que se detuviera la camioneta llegamos a una gran olla con geomembrana en el paraje denominado Tochetitla. A decir del comisariado Juan, la cuneta que tiene capta grandes escurrimientos provenientes del bosque, pero recientemente unas personas intentaron cazar unas aves que llegaron al cuerpo de agua, por lo que al dispararles perforaron la geomembrana; desde entonces no se ha arreglado.

Cuando llegamos a la zona de saneamiento, había varios equipos de taladores que llevaban cargados ya varios troncos gruesos y mucha pedacería, un escenario de árboles derrumbados y hierba quemada mientras el grupo de hombres desayunaba

en torno al fogón. Al detener la camioneta, el equipo del comisariado se dispuso a llenar sus bombas con el agua mezclada con veneno de etiqueta amarilla “Decis”, después de saludar a los taladores se distribuyeron entre los árboles cortados y comenzaron a fumigar incluyendo todo el ocomozote o material residual de los pinos tirado en el sitio, el cual se desprende del bosque de pino encino.

Cuando le pregunté a don Juan que entonces el saneamiento no era para conservar el dijo que sí era así, ya que, por norma de la PROFEPA, se debía fumigar toda la madera que se vende, en este caso a un aserradero del Estado de México. Además, añadió que no podría ser de otra manera, si no, no podrían sobrevivir. Por otro lado, me comentó que realmente esos árboles que cortaron ya estaban moribundos por el gusano que los secaba, ahí me mostró algunos árboles que aunque seguían en pie, ya estaban secos.

En otra oportunidad que tuve de acompañar al Comisariado a una faena de la fumigación, al poco rato aparecieron autoridades de la PROFEPA debidamente uniformados, quienes al parecer estaban ahí para revisar que se estuviese fumigando conforme las órdenes del ingeniero. Juan me comentó que son dos chicas las encargadas de contar o hacer la “cubicación” que consiste en calcular los metros cúbicos de madera que sacan del bosque dependiendo del diámetro de cada tronco. En esta ocasión presencié uno de los conflictos más comunes con los que el Comisariado lidia diariamente, a saber, el cambio de uso de suelo o la expansión de la frontera agrícola.

Algunos nopaleros hicieron presencia en el área que circundaban la zona de tala, equipados con picos y azadones, cada uno de ellos se acusaba mutuamente de derribar bosque para ampliar los nopales, y de estar haciendo un inadecuado cambio de uso de suelo. Paradójicamente uno de ellos argumentaba sobre la supuesta protección de los bosques, el señor Vicente, quien alegaba que la tala había causado estragos en esa zona que otrora estaba llena de bosque. De igual manera comentaba que, aprovechando la experiencia que tenía cuando formó parte de la UMA de Tlalnepantla junto con Juan, quería poner un venadario. Al respecto Juan comentó que no era fácil dirimir las disputas entre nopaleros, sobretodo por la ausencia de una normativa compartida.

En una visita al Centro de Acopio de nopales del municipio de Tlalnepantla, entrevisté al Administrador Oscar Aguilar, quien me recibió en sus oficinas. En lo concerniente a la variedad de tipos de nopal, me comentó que esta varía de acuerdo al lugar donde estén cultivados, pero también su crecimiento y duración depende del cambio climático, Oscar comentó que desde hace algunos años la población siente más calor en la región, esto lo atribuye en parte al cambio climático, y en parte a la tala desmesurada que el anterior Comisariado permitió, ya que dejaba que lo quemaran todo. El actual Comisariado acaba de entrar, por lo que todavía está por ver lo que hará en materia de reforestación. De acuerdo a Oscar, el nopal sí crece cer-

ca de los pinos y encinos, aunque más lento, es decir, sí puede convivir en el bosque, siempre y cuando se respeten las áreas protegidas. No ocurre así con el aguacate, que, aunque es árbol, no es lo mismo que el pino, ya que el aguacate quita mucha agua. “Este sí es un problema, ya que muchos han visto negocio en el aguacate, digamos que no le competimos a Michoacán, pero ahí la llevamos. Aquí en el centro de acopio poco a poco está entrando el aguacate, de hecho, el presidente quiere hacer más grande el acopio para destinar un espacio para cargar el aguacate. Actualmente ya producimos más y mejor que Tetela del Volcán en el estado”.

Según el administrador, el aguacate convive bien con el nopal por un tiempo, cuando ya están muy grandes, mucha gente los corta, lo que sí afecta son las plagas. Oscar aseveró que la mancha es la plaga que más afecta el nopal de la parte alta, un hongo que prolifera en suelo frío, mientras que la grana se da más en las tierras de atocle, en el calor. El picudo (*Cactophagus spinolae*) sí arrasa parejo. En este escenario se vuelve patente la relacionalidad ecológica que guarda la variedad de nopal copena situado en los bosques del Chichinutzin, se trata del vínculo que se pliega y despliega; se pliega cuando se trata de la simplificación modular (*sensu* Tsing et al. 2019) de la plantación a través de la erradicación del hongo mancha negra *Pseudocercospora opuntiae*, cuyos efectos devastadores sobre el nopal se agudizan cuando se asocia al hongo *Didymosphaeria* sp.

Aunque dicho ensamblaje prolifera gracias a la sombra de árboles, ésta misma despliega otro vínculo que guarda el nopal y que eventualmente se fragua con el descortezador *Dendroctonus* sp., cuya existencia y saneamiento abre espacios que, aunque inicialmente son para vender la madera, despeja claros en la densidad del bosque que posteriormente serán ocupados por dicha variedad de nopal. Al entrevistar al señor Vicente, este me comentó que efectivamente, él siempre había respetado el área de bosque (aunque él era quien estaba haciendo cambio de suelo para más nopales) y que se encontraba indignado con la tala: “Antes yo llegaba aquí y no se veía nada, todo era oscuro por la densidad de la sombra de los árboles, hasta los venados bajaban”.

Dejando atrás el pueblo de Tlalnepantla, uno se va alejando de la zona boscosa por la única pendiente que atraviesa una especie de ceja de serranía, a cuyo paso se encuentran matorrales bajos y algunas especies leñosas de árboles que abren paso al pueblo de San Sebastián La Cañada. Durante mi corresponsabilidad en este pueblo, logré identificar que, a diferencia de Tlalnepantla donde la mayoría de la gente tiene una relación laboral con el nopal, en la Cañada el único centro de acopio le pertenece a una sola familia: los Rodríguez, quienes incluso expulsaron a otros miembros fundadores quedándose al final sólo miembros de la familia. Cabe señalar que los terrenos que rodean a San Sebastián la Cañada no todos le pertenecen al pueblo, sino que también le pertenecen al municipio de Tlalnepantla.



Figura 4 | Nopales cosechando (Fuente: Fotografía del autor)

Los nopaleros de este pueblo se distinguen por poseer el tercer centro de acopio de la región, después del municipal de Tlalnepantla y del de San José (Tlayacapan), el centro de acopio Nopalitos es de carácter privado. Carlos Rodríguez comentó que el centro de acopio sólo está conformado por su familia, ya que sólo ellos han logrado aguantar la organización. A decir de Carlos, la gente no aguanta la incertidumbre del nopal a lo largo del año y declina el cultivo. En ese sentido, la empaquetadora ha logrado posicionarse en un mercado local en Cautla y San José de los Laureles, y en la exportación a Estados Unidos. Gran parte del desánimo proviene de que en esta microzona, la temporada de secas es más extrema que en tierras altas y, aunado a la falta de agua, impacta en la calidad del nopal, lo que disminuye su precio.

En un acompañamiento a la cuadrilla de nopaleros Ávila, independiente de los Rodríguez, me contaron varias generalidades del cultivo, entre ellas destacó que esa zona del pueblo de la Cañada era la más fructífera para el cultivo del nopal, tanto por la cantidad de sol que había ahí como por el hecho de estar situado en una tierra llamada atocle. *“Otros campesinos se quejan de que el nopal no les da, pero no consideran el tipo de tierra”*. Este relato se contrapone a los productores del centro de acopio que ponderan la calidad del nopal de tierra fría. Justamente la combinación de atocles junto con una gran cantidad de luz solar durante el día le da la vitalidad a la constante producción de nopal que se da en esta microrregión, llegando a cosechar cada seis o siete días.

Para los nopaleros de la Cañada son varias las actividades de cuidado del no-

pal, lo cual implica el cuidado del entorno donde éste crece. “Hay que estar al pendiente de que no les dé la sombra de los ciruelos, cuando crecen mucho hay que derramarlos y también en cada corte de los nopales hay que fijarse que no tenga gusano, si tiene hay que rebanar el nopal en “armada”⁷ para que sirva de composta”. La derrama de árboles, que consiste en retirar todo el follaje frondoso, ha provocado que, en la época de secas, los vientos sean más calientes y sofocantes, no hay sombra para nadie. Esto se vincula a prácticas de quema, las cuales no siempre son controladas de manera adecuada, ya que únicamente cuentan con las bombas de fumigación llenas de agua para limitar el avance del fuego, lo cual muchas veces no es suficiente.

Sin embargo, si bien el calor es el elemento que permite al nopal fructificar con mayor fuerza a inicios de la temporada seca, es también el que propicia el despliegue o la proliferación feral (*sensu* Tsing et al. 2019) de otros elementos que al tiempo que hacen languidecer las nopaleras, las vinculan a ensamblajes multiespecíficos, tal como ocurre con el surgimiento de la grana cochinilla silvestre que tiñe de rojo los cultivos. La grana cochinilla (*Dactylopius opuntiae*) modifica la morfología del nopal permitiéndole el florecimiento de flores amarillas rojas o amarillas justo antes del arribo de la época de lluvias; durante este intersticio temporal las abejas pueden libar las flores y la grana, mientras que otros mamíferos pasan mayor tiempo entre los surcos.

La presencia de conejos (*Sylvilagus cunicularius*), tlacuaches (*Dydelphis marsupialis*) y cacomixtles (*Bassariscus sumichrasti*) que se resguardan bajo las pencas propicia que su excremento haga crecer verdolagas y quintoniles con las primeras lluvias de junio. En este tiempo, varias señoras aprovechan para recoger todas estas verduras por las tardes, antes de que fertilicen los terrenos con estiércol, ya que ahí comienza de nuevo a fumigarse con químicos, lo cual vuelve nocivo todo lo que crece bajo los nopales. Esta práctica evidencia una política territorial que oscila de la exclusión de grupos que no cultivan el nopal y que viven en una situación marginal, y de inclusión temporal que les permite cosechar brevemente en las nopaleras recursos para su alimentación o para la venta en los mercados aledaños.

No obstante, en dicho pueblo existe otro grupo que resulta un contrapeso a la extensión nopalera, se trata de un grupo familiar que pretende contribuir a la recuperación del medio ambiente a través de la reforestación con especies de árboles que fomenten una mayor captación de agua y que preserven las especies nativas. Rigoberta Teófilo y su marido, los líderes de tal proyecto, comentaron que, junto con otros pequeños propietarios, han emprendido iniciativas de reforestación en matorrales bajos. Motivados por contrarrestar los efectos del cambio climático, en parte causados por el cultivo del nopal, estos pobladores apoyados por una fundación de Cautla apuestan al cultivo de especies como el ocote, el pino, los piñones y los cazahuates para abrir el suelo, y el agua de lluvia filtre hasta los mantos acuíferos.

Para Rigoberta, el nopal y el aguacate han desecado la región, pues su pre-

7 | La armada es una clasificación del nopal cuando este, al ser cosechado, se encuentra fragmentado en pedazos pequeños

sencia ha dañado algunas especies nativas que ayudaban a mantener la sombra. Es el caso del tepehuaje (*Leucaena leucocephala*), la chirimoya (*Annona cherimola*) y el madroño (*Arbutus unedo*), los cuales se han ido enfermando por causa del nopal, al grado que “ya no pegan”. Otra razón de su proyecto consiste en mantener la variedad de cultivos, tal como antes que había maíz, jitomate, entre otros. De acuerdo a Rigoberta, la reforestación permitirá captar más agua durante el temporal, lo que a su vez se verá reflejado en su producción de jitomate de invernadero o en sus aguacateras. No obstante, este proyecto sólo ha sido posible a partir de la compra de grandes extensiones del cerro y de carácter privado.

Finalmente contiguo a San Sebastián la Cañada se localiza el pueblo de San Agustín Amatlipac situado en terrenos del valle, grandes extensiones sin desniveles que se extienden hasta el pueblo de Tlayacapan donde se comienza a descender hasta tierras más calientes en Oaxtepec. Aquí consulté al señor Juventino del pueblo de San Agustín Amatlipac, quien comenta que él lleva cultivando nopal aproximadamente 20 años sobretodo por la necesidad económica y porque resulta un cultivo altamente rentable. Inicialmente las personas que transitan a este cultivo requieren una inversión aproximada de 50 mil pesos por hectárea, donde si se empieza a sembrar en marzo, los primeros brotes emergen hacia el mes de septiembre. A partir de ahí hay que dejar que la planta desarrolle “raquetas” en tres niveles de preferencia, a partir de las cuales se comenzará a aprovechar entre 10 y 15 brotes por raqueta.

En cuanto a los cuidados del nopal, don Juventino menciona la importancia del abono anual con estiércol, el cual se trae por toneladas desde Texcoco o Puebla, además de la fertilización del suelo, el estiércol coadyuva a mantener la humedad en el tiempo de secas, especialmente en abril y mayo antes de la llegada de las lluvias. En este tiempo se venden todas las clasificaciones del nopal, el de primera, el de segunda y la “armada”, que sería aquel producto residual que adquiere más valor en tiempo de secas. En cuanto a las plagas, don Juventino comenta que algunas personas utilizan cal y cobre, mientras que el uso de químicos siguen vendiéndose por su alta efectividad contra la cochinilla o la mancha. Cabe señalar que se dice que la mancha es especialmente devastadora porque si se deja, pudre la totalidad de la planta, aunque en la microzona no afecta tanto por el calor.

En términos generales, don Juventino considera que después de Tlalnepantla es Tlayacapan quien sigue en la producción del nopal, aunque aclara que, puesto que los habitantes de Tlayacapan viven de los servicios y el turismo, éstos rentan sus tierras a pobladores de Tlalnepantla para el cultivo del nopal. A decir de don Juventino, incluso Totolapan ya está bajando su producción de maíz pozolero para cultivar nopal. Aunado a la rentabilidad del nopal, está la consideración de que es un cultivo que fija bastante nitrógeno y puesto que las nopaleras son bastante longevas en su producción máxima, esto hace que la rotación de las tierras sea prácticamente inexistente.

La mayor parte de tierras ocupadas actualmente por el nopal van desde San Agustín Amatlípac hasta la entrada del pueblo de San José de los Laureles, aquí el nopal también marca un límite a las políticas del lugar que pretenden fraccionar los terrenos para la avanzada inmobiliaria. Aunque toda la carretera está cubierta con módulos de venta de terrenos y algunas casas, el carácter aislado de estos lotes rodeados de nopal inhibe la compra masiva de terrenos para casas de campo, ya sea por el olor o por la presencia de animales silvestres.

CONCLUSIÓN

Hemos visto que, en las tres microrregiones de esta zona de los Altos de Morelos existen diferentes ensamblajes multispecíficos del nopal en relación a hongos, microorganismos y animales por un lado, pero también en relación a otros factores que conciernen a la materialidad del cultivo como tal. Siguiendo la noción de agencia vegetal, especialmente en lo referente a la multisensorialidad y la atención etnográfica, apelamos al tratamiento etnográfico de las plantas en función del entramado semiótico material que le da soporte. ¿De qué manera damos cuenta del entramado semiótico material de una planta más allá de considerarla como una entidad individual determinada únicamente por sus necesidades de crecimiento?

Si la agencia vegetal es multisensorial, y si la multisensorialidad es relacional, sin duda ésta abarca las percepciones de aquellos quienes le facilitan el poblamiento de un territorio de manera masiva, constituyendo un mundo agrícola específico conocido como monocultivo. De igual manera, la agencia vegetal también implica una inmersión metodológica desde la investigación, la cual se concreta en la atención etnográfica.

No obstante, la multisensorialidad posibilita entender otros rasgos de las relaciones entre las plantas y las personas que transforman no sólo el paisaje, sino también el habitar de dicho territorio. Esto implica dinámicas que suscita el nopal con otras entidades humanas y más que humanas, no sólo de manera directa en términos de un uso, sino también a partir de las consecuencias que trae consigo la presencia de la planta en la región. De esta manera, se trató de contribuir al registro de la experiencia de vida en los mundos agrarios, no sólo de los nopalers, sino también de aquellos que sufren o padecen los cambios ambientales, en este caso, la relación entre la falta de sombra, el calor extremo y los ensamblajes multispecíficos que emergen como consecuencia.

Más allá del dominio humano, el *plantiness* del nopal se ensambla a formas de vida como la grana cochinilla o al hongo denominado mancha negra o *Pseudocercospora opuntiae*. Vimos pues que es la sombra la que negocia los ensamblajes del nopal, unos de carácter directo en detrimento de su propia existencia con la mancha

negra en las tierras boscosas. Otras negociaciones de la sombra se dan de forma indirecta con el descortezador que le permite abrir los claros, propiciando condiciones de vida para el nopal, y mejorando el nivel de vida de muchos de los habitantes de los pueblos de Tlalnepantla, San Sebastián La Cañada, entre otros.

En el fondo de este relato etnográfico se moviliza la metáfora del pliegue para entender la manera como el nopal detona diferentes relaciones a través de políticas vegetales que propician la emergencia de dominios territoriales de conflicto, negociación y fricción. Dicha noción de pliegue alude a aquellas formas de vida invisibilizadas en las supuestas ecologías empobrecidas de los monocultivos, cuyas presencias se activan en tanto parte de un ensamblaje multiespecífico con el nopal.

La relacionalidad que ilumina un enfoque multiespecies sobre plantas coadyuva a replantear el entendimiento de las plantas cultivadas, lo que trae consigo novedosos enfoques que amplían el espectro abierto por la antropología económica, cuyos análisis muchas veces se centraron en la racionalidad de las decisiones o en la lógica cultural detrás de las transacciones como la reciprocidad o la deuda. Por otro lado, el tema de las plantas cultivadas posee resonancias para los planteamientos en torno a la noción de domesticación donde ahora el entorno vital resulta esencial para entender las transformaciones morfológicas.

Finalmente, este trabajo expande por un lado, el alcance del foco de análisis de los monocultivos circunscritos a una ecología política posestructuralista, en la cual el énfasis recae en las asimetrías de poder y la desposesión, especialmente cuando se trata de dinámicas colonialistas y de explotación (*Plantationocene*) (Haraway 2015). En su lugar, se exploran otras génesis de los monocultivos llevadas a cabo por relaciones de parentesco desde las propias comunidades, mostrando las múltiples resistencias de las formas de vida y formas de ensamblaje entre fuerzas telúricas como la sombra, entidades orgánicas silvestres y domesticadas y las formas de habitar de las personas. Por otro lado, en la medida que dicha relacionalidad captura entramados multiespecíficos detonados por el monocultivo del nopal, se abona a los relatos de una ecología política poshumanista o de las humanidades ambientales.

Radamés Villagómez-Reséndiz é doutor em Estudos Mesoamericanos (Antropologia) pela UNAM, México, fez etnografia com populações Nahuas no México e com comunidades Kichwas no Equador. Atualmente, ele é Pós-doutorando no CRIM UNAM e desenvolve um projeto sobre antropologia da infraestrutura hidráulica em Cuernavaca, Morelos. As suas áreas de pesquisa abrangem a ecologia política, a etnografia multiespécies e a antropologia da técnica. Em geral, tem interesse na caracterização das tecnologias locais como formas emergentes de vida e conheci-

mento.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: No se aplica.

FINANCIAMIENTO: Dr. Radamés Villagómez Reséndiz. Becario del Programa de Estancias Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades CRIM UNAM. Asesorado por la Dra. Leticia Durand

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁVILA SÁNCHEZ, Héctor. 2002. *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos (desde sus orígenes hasta 1930)*. México, CRIM-UNAM.

BESKY, Sarah and PADWE, Jonathan. 2016. "Placing Plants in Territory. Environment and Society. *Advances in Research* 7:9-28. DOI:10.3167/ares.2016.070102

BIERSACK, Aletta. 2006. "Reimagining Political Ecology: Culture/ Power/ History/ Nature". En BIRSACK, Aletta and GREENBERG, James B. (eds.), *Reimagining Political Ecology*. Durham y Londres: Duke University Press, pp. 3-42.

BRICE, Jeremy. 2014. "Attending to grape vines: perceptual practices, planty agencies and multiple temporalities in Australian viticulture". *Social and Cultural Geography* 15(8):942-965. DOI:10.1080/14649365.2014.883637

CHAO, Sophie. 2020. "A Tree of Many Lives. Vegetal Teleontologies in West Papua". *HAU Journal of Ethnographic Theory* 10(2):514-529. DOI:10.1086/709505

CHAO, Sophie. 2021. "The Beetle or the Bug: Multispecies Biopolitics in West Papuan Oil Palm Plantation". *American Anthropologist* 123(3):476-489. DOI:10.1111/aman.13592

DE LA PEÑA, Guillermo. 1980. *Herederos de promesas. Agricultura, Política y Ritual en los Altos de Morelos*, México, Ediciones de la Casa Chata

DI DEUS, Eduardo. 2019. "The three that responds: taming the rubber tree", *Vibrant* v.16. DOI:10.1590/1809-43412019v16d551

DURAND, Leticia y SUNDBERG, Juanita. 2019. "Sobre la ecología política posthumanista", *Sociedad y Ambiente* 7(20):7-27. DOI: 10.31840/sya.voi20.1989

GALVIN, Shaila. 2018. "Interspecies Relations and Agrarian Worlds". *Annu. Rev. Anthropol.* 47:233-49. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317>

GAN, Elaine, BUBANDT, Nils, TSING, Anna and SWANSON Heather. 2017. "Introduction: Haunted Landscapes of the Anthropocene". En TSING Anna, SWANSON Heather, GAN Elaine and BUBANDT Nils (Eds.) *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghost and Monsters of the Anthropocene*. University of Minnesota Press:1-14

GREENHOUGH, Beth. 2012. "Where species meet and mingle: endemic human-virus relations, embodied communication and more-than-human agency at the Common Cold Unit 1946–90". *Cultural Geographies* 19(3):281-301. <https://doi.org/10.1177/1474474011422029>

GUZMÁN, Elsa y GUZMÁN, Nohora. 2017. *Conocimientos y Adaptaciones Tecnológicas en los Altos de Morelos*. México: UAEM

HARAWAY, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minnesota: University of Minnesota Press

HARAWAY, Donna. 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin". *Environmental Humanities* 6(1): 159-165. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>

HARTIGAN, John. 2017. *Care of the Species. Races of Corn and the Science of Plant Biodiversity*. University of Minnesota Press

HEAD, Lesley, ATCHISON, Jennifer, PHILIPS, Catherine and BUCKINGHAM, Kathleen. 2014. "Vegetal politics: belonging, practices and places". *Social & Cultural Geography*, 15 (8), 861-870. <https://doi.org/10.1080/14649365.2014.973900>

HELMREICH, Stefan. 2016. *Sounding the limits of life. Essays in the Anthropology of Biology and Beyond*, Princeton University Press

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia. 2010. *Historia breve. Morelos*, FCE COLMEX

KIRKSEY, Eben y HELMREICH, Stefan. "The

Emergence of Multispecies Ethnography". *Cultural Anthropology* 25(4):545-576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>

LATOUR, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press

MYERS, Natasha. 2019. "From Edenic Apocalypse to Gardens Against Eden. Plants and People in and after the Anthropocene". In HETHERINGTON Kregg (ed.), *Infrastructure, Environment and Life in the Anthropocene*. Durham: Duke University Press:115-148

OGDEN, Laura, HALL, Billy y TANITA, Kimiko. 2013. "Animals, Plants, People and Things. A Review of Multispecies Ethnography". *Environment and Society: Advances in Research*:5-24. DOI:10.3167/ares.2013.040102

RAMOS CHÁVEZ, Héctor. 2011. *La producción de nopal como impulsor en la construcción de nuevas dinámicas sociales en la comunidad de Tlalnepantla, Morelos*, Tesis de Doctorado, CIESAS

SAUTCHUK, Carlos. 2017. "Introdução. Técnica em/e/como transformação". Em SAUTCHUK Carlos Emmanuel (org.). *Técnica e Transformação. Perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: ABA Publicações: 11-36

SMITH, Michael. 2010. "La época posclásica en Morelos: surgimiento de los tlahuicas y xochimilcas", en Varela S. (ed.) (2010), *La arqueología en Morelos: Dinámicas sociales sobre las construcciones de la cultura material. Historia de Morelos: Tierra, gente, tiempos del Sur*, tomo 2. UAEM, pp.131-156

TSING, Anna, MATHEWS, Andrew and BUBANDT, Nils. 2019. "Patchy Anthropocene: Landscape

Structure, Multispecies History, and the Re-tooling of Anthropology". *Current Anthropology* 60(20);186-197. DOI:10.1086/703391

VAN DOOREN, Thom, KIRKSEY, Eben y MÜNSTER, Ursula.2016. "Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness". *Environmental Humanities* 8(1):1-23. doi:10.1215/22011919-3527695.

Recibido el 5 de julio de 2022. Aceptado el 31 agosto de 2023.



Habitar en el viaje. Una aproximación antropológica a la Norpatagonia chilena

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.203121>

Andrea Freddi

Universidad de Los Lagos | Osorno, Chile
andrea.freddi@ulagos.cl | <https://orcid.org/0000-0001-5384-8548>

RESUMEN

El artículo tiene como objetivo presentar algunos rasgos históricos y sociales de las sociedades de colonos marginales de la Norpatagonia chilena, así como proponer herramientas conceptuales de la antropología, que puedan guiar la comprensión etnográfica de estos contextos. Se mencionan las historias de colonización, la trashumancia de bovinos, la fabricación de tejuelas de alerce y las migraciones a la Patagonia austral, como características que conforman un sentido de pertenencia territorializado. Estos aspectos se interpretan a la luz de las teorías de Tim Ingold y James Clifford, resaltando peculiaridades y puntos comunes de dos enfoques aparentemente antitéticos que, sin embargo, coinciden en una crítica a un concepto genealógico y esencialista de cultura, y en la valoración del movimiento como elemento cardinal en la generación de la vida y las culturas. Estas nociones parecen particularmente apropiadas para analizar un territorio fronterizo con una historia de intensos desplazamientos que desdibujan identidades étnicas y nacionales.

PALABRAS CLAVE

Patagonia,
Frontera,
Ambiente,
Movimientos

Habitar na viagem. Uma aproximação antropológica à Patagonia norte chilena

RESUMO O artigo tem como objetivo apresentar alguns traços históricos e sociais das sociedades de colonos marginais ao Norte da Patagônia chilena, assim como propor ferramentas conceituais da antropologia que possam guiar a compreensão etnográfica destes contextos. Mencionam-se as histórias de colonização, a transumância dos bovinos, a fabricação de tejuelas de alerce e as migrações da Patagônia Austral como características que criam um sentimento de pertencimento territorializado. Estes aspectos se interpretam à luz das teorias de Tim Ingold e James Clifford, ressaltando peculiaridades e pontos comuns de dois enfoques aparentemente antitéticos que, não obstante, coincidem em uma crítica ao conceito genealógico e essencialista de cultura, e na valorização do movimento como elemento essencial na geração da vida e das culturas. Estas noções parecem particularmente apropriadas para analisar um território fronteiriço com uma história de intensos deslocamentos que desconfiguram identidades étnicas e nacionais.

PALAVRAS-CHAVE
Patagonia, Fronteira, Ambiente,
Movimentos

INTRODUCCIÓN¹

La belleza inefable de la Patagonia, su naturaleza sublime que inspira miedo y fascinación a la vez, han sido el fulcro invariante de un proceso de significación discursiva que desde Magallanes y Pigafetta hasta Tompkins, pasando por Darwin y los exploradores de principio de siglo XX, ha acompañado la apropiación de los territorios australes de Sudamérica. La Patagonia se ha convertido en una apetecible tierra de frontera, un *finis terrae* vacío donde pioneros y aventureros pueden lanzarse en solitarias hazañas de conquista para trazar un orden humano por sobre las fuerzas salvajes de la naturaleza. En tiempos recientes, el territorio ha visto la llegada de turistas, ambientalistas y empresarios interesados en adquirir derechos de aguas para mega-proyectos extractivistas, tierra para la creación de parques y paisajes para el desarrollo de proyectos turísticos. Estos nuevos sujetos, atribuibles a la que se ha definido como la posfrontera (Larsen, 2015), han puesto en marcha procesos de transformación social desestabilizantes, configurando una nueva ruralidad patagónica (Rasmussen, 2019; Rodríguez-Torrent *et al.*, 2018). Las oportunidades económicas creadas y, al mismo tiempo, los despojos generados, están redefiniendo las modalidades en que las sociedades locales definen su vinculación con el ambiente y, a través de ello, las formas tangibles y simbólicas de crear comunidad. En el contexto de la Norpatagonia chilena, estas sociedades están conformadas por las familias herederas de los colonos que desde finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX han poblado el área. A diferencia de los colonos europeos que en otras partes del sur de Chile lograron acumular tierras y fortunas, llegando rápidamente a integrar las filas de la elite político-empresarial nacional, estos pobladores han transcurrido el siglo XX viviendo de agricultura y ganadería de subsistencia, arreos de bovinos y migraciones laborales a centros urbanos de Argentina y Chile. La naturaleza sublime de la Patagonia se ha vuelto para estos “colonos marginales” el escenario de existencias precarias, donde frente a la valoración de la libertad, del esfuerzo y de la independencia, se lamenta la soledad, la distancia y la falta de infraestructuras. Este abandono es propio también de la investigación académica: sobre estos habitantes de los márgenes del Estado se han publicado escasos trabajos de enfoque histórico y son casi nulos los que proceden de la antropología. A partir de estas consideraciones, y sobre la base de tres años de investigación etnográfica en terreno, el presente artículo tiene el objetivo, por un lado, de presentar algunos rasgos históricos y sociales de las sociedades de colonos marginales de la Norpatagonia chilena y, por el otro, de proponer unas herramientas conceptuales, pertenecientes a la reflexión antropológica, que puedan guiar la comprensión etnográfica de estos contextos sociales.

Los datos que se presentan a continuación proceden del territorio correspondiente a la actual comuna de Cochamó, donde a partir de enero 2020 se ha desarrollado un trabajo continuativo de investigación etnográfica basado en observación

¹ | Quiero agradecer a Felipe Cecchi y a Lucaz González por la revisión del manuscrito y por los terrenos juntos. Se agradece a Constanza Bustos por la transcripción de las entrevistas y a Pablo Fernández por el apoyo en terreno y por las fotografías. Un agradecimiento especial a Pito Soto, Manuela Almonacid, Eliseo Bahamonde, Sebastian Contreras, Sergio Delgado y Lidia Diocares por los mates y la hospitalidad. Finalmente, se agradece a los editores y revisores anónimos de la Revista de Antropología por las valiosas sugerencias.

participante y entrevistas en profundidad. El territorio objeto de estudio puede ser dividido en dos macro-áreas: el área costera, correspondiente al borde marino del fiordo del Reloncaví, y el área cordillerana, correspondiente a los valles de los ríos Cochamó y Puelo. Ambas zonas fueron colonizadas entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, la primera fue poblada inicialmente por personas procedentes de la Isla Huar y de Calbuco, resultando así vinculada con la historia del archipiélago de Chiloé, mientras que en la segunda se establecieron familias de colonos procedentes del sur continental chileno (De la Maza, 1996; Cárdenas, 2022; Valenzuela, 2016). Éstas últimas habían migrado anteriormente hacia el este de los Andes y llegaron a asentarse en los valles del área de estudio cuando el endurecimiento de las políticas fronterizas argentinas las empujó de vuelta a su país de origen (Álvarez & Fabrega, 2012; Cabrera & Xicarts, 2009; Tozzini, 2004). En la parte costera prevalece históricamente un modo de producción “chilote” (Skewes *et al.*, 2012), que mezcla la agricultura de subsistencia, la pesca y la explotación maderera, mientras que en los valles cordilleranos destaca la ganadería y se reivindica una cultura gaucha, donde la trashumancia bovina, el mate amargo, el asado al palo y la boina se mezclan, no sin producir contradicciones, con sentimientos nacionalistas chilenos (Robinson, 2013). Se trata por lo tanto de un territorio que, siguiendo las reflexiones de Harambour (2019: 24), podríamos definir como de triple frontera: es el “fin del mundo” del imaginario geográfico imperialista; es el límite nacional entre Chile y Argentina, definido recién en 1902 después de años de disputa; y es la frontera interna del Estado-nación chileno, el límite entre la jurisdicción del Estado-colonial y republicano- y las tierras indígenas.²

Cabe destacar cómo este territorio presenta algunas peculiaridades históricas que lo diferencian de la parte meridional de la Patagonia. Su anexión al Estado-nación chileno fue marcada por el mismo proceso de “soberanía territorial privada” (Méndez & Muñoz, 2013) o de “soberanía delegada” (Harambour & Bello, 2020: 268) propio de toda el área patagónica. A través de concesiones de tierras, excepciones fiscales y subsidios, el Estado delegó su soberanía a empresas de capitales nacionales y europeos, permitiendo que éstas ejercieran un dominio territorial absoluto, envuelto, sin embargo, por un discurso nacionalizador. En 1903, el Estado chileno concedió, para fines de explotación y colonización, terrenos en el valle de Cochamó al galés Thomas Austin, quien traspasó la concesión a la Sociedad Agrícola y Frigorífica Cochamó. Esta, si bien favoreció la llegada de trabajadores a la zona, no pudo cumplir a cabalidad las condiciones de la concesión y se mantuvo en actividad por poco más de una década (De la Maza, 1996). Los sucesivos intentos de instalar empresas dedicadas a la explotación de la madera de alerce (*Fitzroya cupressoides*) tampoco lograron consolidarse. Por lo tanto, el modelo de soberanía delegada no supo arraigarse en este territorio tal como lo hizo más al sur, a través del predominio de las estancias ovejeras (Bascopé, 2009; Harambour, 2019). En Cochamó, la desapari-

2 | Se indica convencionalmente al río Bio Bio como la frontera entre la Colonia y los territorios mapuches. Sin embargo, más al sur, la Provincia de Chiloé constituyó otra frontera, la “frontera de arriba”, habiendo permanecido como enclave colonial aislado luego de que la gran rebelión de 1598 terminara con la mayor parte de los asentamientos coloniales al sur del Bio Bio (Urbina, 2009).

ción de los grandes capitales significó también la desaparición del Estado. La retórica de “hacer patria” en lugares remotos, que había cumplido la función de glorificar las gestas de los pioneros, se transformó en una suerte de condena. Aislados del resto del país, con escasa presencia de servicios públicos y dependientes de centros administrativos alcanzables solamente a través de largas travesías, los pobladores fueron relegados a una posición marginal que perdura hasta el día de hoy. Estado y empresa privada, en una nueva alianza configurada durante la época neoliberal, volvieron a hacerse presentes en el territorio a partir de la construcción de la carretera austral, comenzada en 1976, y con la institución del Municipio de Cochamó en el 1979. Las condiciones infraestructurales y los servicios fueron paulatinamente mejorando conforme el área se convirtió en un lugar de interés económico para la industria salmonera, la hidroeléctrica y, en tiempos más recientes, para el turismo y la especulación inmobiliaria.

Antes de pasar a presentar algunos datos etnográficos sobre las poblaciones de la comuna de Cochamó, es necesario mencionar brevemente los lentes teóricos a través de los cuales se propone mirarlos. Se tomarán aquí en consideración principalmente las contribuciones teóricas de dos antropólogos: Tim Ingold y James Clifford. Ahora bien, se trata de dos autores que se suelen ubicar en posiciones antitéticas dentro de la disciplina. Mientras el primero se suele considerar como uno de los inspiradores del giro ontológico,³ el segundo pertenece a la corriente posmodernista. La idea de Ingold que la cultura emerge como resultado de una interacción de elementos humanos y no-humanos involucrados (*engaged*) en ambientes específicos puede sonar lejana a la invitación de Clifford a una deconstrucción constante de lo local, orientada a develar la conformación inevitablemente histórica y arbitraria de toda significación discursiva. Por un lado, está la interdependencia ecológica, por el otro, están las conexiones transculturales; por un lado, las tramas urdidas en el encuentro entre la materia viva y la voluntad humana, por el otro las tramas narrativas que dan significado a nuestras vidas. En el intento de tratar de demostrar cómo las ideas de estos dos autores nos ayudan a comprender etnográficamente el contexto norpatagónico, el artículo adquiere otra razón de ser: procurar conciliar estas posiciones antitéticas, buscar un punto de encuentro donde lo local y consuetudinario se entienda en el contexto de su génesis histórico-política y a la vez, donde las tramas globales no desvíen completamente la atención de los entramados vitales que emergen localmente. Como será argumentado más adelante, mi propuesta es que las reflexiones de estos autores tienen un punto de encuentro en el énfasis que ambos ponen acerca del movimiento, y del rol que este tiene en la generación y reproducción de la vida y de las culturas. Con una memoria histórica marcada por las migraciones fundacionales, con la relevancia socioeconómica de los arreos y de los desplazamientos laborales y con una actualidad que mira con interés al turismo internacional, los desplazamientos aparecen justamente como una experiencia

3 | Sin embargo, él no se rotula de esa manera y se mantiene crítico hacia la idea de un giro ontológico en la disciplina (Simonetti & Espiritu Santo, 2016).

central en plasmar la vida social de las sociedades campesinas que habitan la zona norte de la Patagonia chilena.

EL PIONERO

Dentro de la vasta obra de Ingold, se recuperan aquí dos elementos particularmente útiles para analizar la vida social de las sociedades campesinas de la Norpatagonia. Se trata, en primer lugar, de la reflexión que está a la base de su propuesta teórica: la crítica a la dicotomía naturaleza/cultura y en particular la manera en que él logra deconstruirla a partir de la idea de un continuum orgánico de relaciones donde lo social y lo material se plasman recíprocamente. El segundo elemento, derivado del primero, es el concepto de “habilidades” (*skills*), que indica un tipo de conocimiento profundamente imbricado en el mundo material, resultado de un perpetuo involucramiento entre sus componentes humanos y no-humanos (Ingold, 2000; 2013; 2015).

La tensión entre naturaleza y cultura recurre con insistencia en la memoria de los pobladores y en sus prácticas sociales y lo hace de forma manifiestamente contradictoria: frente a un afán civilizador que valora la imposición de un orden social por sobre la naturaleza salvaje, se encuentra la conciencia de una necesaria convivencia entre humanos y ambiente, donde este último, lejos de considerarse como materia inerte dispuesta a ser apropiada, figura como un conjunto de fuerza vitales merecedoras de ser conocidas y protegidas. Ambas actitudes construyen una suerte de identidad local arquetípica a la cual se atribuye un valor moral elevado: la del pionero, hombre capaz de dominar la naturaleza con su esfuerzo y a la vez hombre selvático, que se aleja de la vida urbana y goza de la plenitud de una existencia libre de normas sociales en contacto con las fuerzas vitales primordiales (Meschiari, 2010; Rametta, 2011). El pionero, como lo describe Meschiari (2010: 38), se guía por una “intuición libertaria” que lo aleja de las luchas sociales y lo acerca a la naturaleza, instaurando con ella una ambivalente relación de oposición e intercambio.

Esta caracterización del pionero se refleja en las historias de colonización narradas en el área de Cochamó. Fernanda⁴ de Llanada Grande relata las vicisitudes enfrentadas por su abuelo para establecerse en el valle del Puelo. Procedente de la Araucanía, decidió ir en busca de mejor vida al oriente de los Andes. Como muchos chilenos, terminó viviendo en El Bolsón, donde trabajó varios años extrayendo sal en un yacimiento cercano a Ingeniero Jacobacci.

Era algo muy esforzado. Allá iba con carreta y bueyes a buscar sal. Iba un día de viaje, al otro día volvían. Era muy lejos. Ahí él contaba de sus bueyes y cómo se le hacían pedazos las pezuñas porque el viaje era demasiado largo. Era bastante sacrificado en lo que él trabajó.

4 | Todos los nombres de las personas citadas son pseudónimos.

(Fernanda, entrevista, enero 2021).

Se casó con una mujer chilena y tuvieron hijos. Las dificultades y las bajas remuneraciones del trabajo salinero, junto con la discriminación sufrida por ser extranjero, lo indujeron a buscar una alternativa.

Quería volver a su país y tener su tierra, sus animales. La ocasión se dio cuando hubo la repatriación con Carlos Ibañez del Campo.⁵ Los que se querían venir, se venían, porque el presidente los llamaba: “que el que quiera, venga a colonizar el sur de Chile”.

(Fernanda, entrevista, enero 2021).

Fue así que el abuelo de Fernanda, de emigrante se convirtió en pionero. Optó por “hacer patria” en territorio virgen, dejando atrás el trabajo asalariado y las disputas nacionalistas en favor de un sueño de propiedad e independencia. Sin embargo, los primeros años no fueron sencillos: tuvo que enfrentar a una naturaleza prístina contando únicamente sobre sus propias fuerzas.

Pasó por Lago Puelo. Vino con sus animales y limpió un pedacito de tierra. Tuvo que hacer pampa para tener un espacio donde construir una pequeña casita y donde dejar los animales. Rozó y sembró pasto.

(Fernanda, entrevista, enero 2021).

El primer invierno fue devastador: desprevenidos frente a las lluvias torrenciales y a varios kilómetros de distancia de los vecinos más cercanos, vieron sus animales morir uno a uno. Hundido en la desesperación y en la miseria el abuelo de Fernanda tuvo que resignarse a trabajar por la acaudalada familia Gallardo. Ahí fue afinando las habilidades que recién llegado no había sabido manejar con éxito. La colonización del valle requería “hacer pampa” y “amansar animales”. El orden humano tenía que imponerse por sobre el orden ambiental: los bosques se eliminaban por medio de la quema y después se convertían en pastizales o en cultivos de trigo; los animales pastoreaban libres y una vez al año los recién nacidos se capturaban y se reconducían en los establos para domesticarlos.

Sergio, abuelo de Facundo, poblador de Primer Corral, tuvo una trayectoria parecida. Desde el sur de Chile, en este caso desde la zona de Osorno, se fue para Argentina y volvió a Chile atraído por las posibilidades de colonización. El primer desplazamiento se debió a un hecho de sangre. Afligido por los robos de ganado que había sufrido su familia, Sergio y sus hermanos decidieron tender una trampa

5 | Si bien no se han hallado en la literatura menciones específicas a este proceso de “repatriación”, probablemente la entrevistada hace referencia al primer periodo de Ibañez que, entre 1927 y 1931, en línea con su afán refundador, emprendió una política de reorganización y modernización de la estructura administrativa del país, poniendo especial interés en impulsar la colonización y aprovechamiento de los vastos territorios al sur del Golfo de Ancud (Martinic, 2005).

a los bandidos.

Ya le tenían robados todos los animales. Así que esperó a los ladrones y los mató. Los esperaron a mitad de camino, escondidos, y los mataron. ¡Listo! Dejaron muertos como tres o cuatro. (Facundo, entrevista, marzo 2022).

Al otro día se fueron para Argentina. Terminaron en El Hoyo, provincia de Chubut, donde se asentaron y vivieron unos años. Fue a través de las conversaciones con un despiadado bandolero de apellido Bahamonde que Sergio se enteró que más allá del lago Puelo, en territorio chileno, había atractivas posibilidades. Desde el lugar donde se escondía cuando lo perseguía la policía argentina, el bandido divisaba un valle fértil y exuberante.

Así que mi abuelo se dio el coraje para ir a ver lo que le conversaba el bandido. Se fue con un caballero de apellido Águila. Llegaron a Segundo Corral y se apartaron. Uno por un lado y otro por el otro del Puelo. A explotar el campo. Unas tierras lindas. Solo había que tomarlas y explotarlas. El año siguiente se vino con sus animales.

(Facundo, entrevista, marzo 2022).

Es así como Sergio de forajido pasó a ser pionero, escapó de su país como asesino y retornó para “hacer patria”, para apropiarse de los terrenos baldíos de la Norpatagonia e imprimirles la huella de la racionalidad humana y de la propiedad. Los relatos de Fernanda y de Facundo expresan elementos comunes. Sus ancestros se sintieron atraídos por algo que se encontraba más allá de un límite nacional que terminó otorgándole un incómodo estatus de extranjeros. Cruzar el límite significaba volver bajo la tutela de la soberanía del país de nacimiento, pero representaba también un salto hacia lo desconocido. Significaba dejar atrás la seguridad de un entorno social consolidado, en favor de una vida en contacto con una naturaleza prístina, esperando encontrar en ella el alivio a la pobreza y a la discriminación o un lugar apartado de las instituciones y de las leyes. La naturaleza patagónica con su doble cara - sublime y aterradora, rica y desoladora - venía por lo tanto a ser su interlocutor privilegiado, su fuente de infinita riqueza y, a la vez, su condena a una vida en los márgenes.

“LA CORDILLERA ES LA QUE TE ENSEÑA”: ALERCE Y ARREOS

Acciones como la de “hacer pampa”, “amansar animales”, “explotar el campo” o “voltar arboles” representan verdaderas prácticas fundacionales de los pobladores de la comuna de Cochamó (Valenzuela, 2016). Sin embargo, las relaciones humanos/no-humanos de este territorio no son mediadas únicamente por el fuego y el lazo. El *ethos* colonizador que apremia la hazaña de conquista y el esfuerzo individual es acompañado por una profunda conciencia de la interdependencia entre humanos y ambiente. Esta aparente contradicción hace particularmente interesante prestar atención a las teorías de Ingold. En la vida social de los colonos marginales de la Norpatagonia tenemos tanto la *pars destruens* como la *pars construens* de su discurso (Ingold, 2000). Las narraciones de colonización nos muestran de forma clara los caracteres esenciales de la dicotomía cultura/naturaleza que Ingold se propone criticar. En las acciones de los colonizadores el ambiente adquiere valor en la medida en que es apropiado socialmente por los seres humanos y es integrado como objeto dentro de sus prácticas de subsistencia. Se hace medio para conseguir prosperidad y libertad y para probar coraje y hombría.

Ahora bien, en lugar del modelo del individuo autónomo que trasciende la naturaleza y la confronta, el antropólogo escocés aboga por resituar la condición humana en-el-mundo (Ingold, 2000: 168-170), ubicándola dentro de un continuum orgánico donde sus pensamientos y acciones son resultado de un involucramiento recíproco y activo con los distintos “otros” que habitan un ambiente específico, es decir, con distintas agencias vitales, poseedoras de intencionalidad. Dentro de esta lógica, la cultura no es tanto un universo de significados que se fijan arbitrariamente sobre soportes materiales, sino lo que deriva de un conjunto de habilidades (*skills*) de acción y percepción que las personas (mente y cuerpo indisolublemente ligados) desarrollan en el involucramiento práctico y sensorial con el ambiente (Ingold, 2000: 5).

And so one gets to know the forest, and the plants and animals that dwell therein, in just the same way that one becomes familiar with other people, by spending time with them, investing in one's relations with them the same qualities of care, feeling and attention (Ingold, 2000: 47).

Las habilidades no se desarrollan tratando de imponer una forma por sobre la naturaleza, de controlar sus fuerzas vitales, sino moviéndose al compás de las mismas, conociéndolas con entrega y dedicación. Esta idea de habilidad cultural es sumamente valorada en las sociedades campesinas de la comuna de Cochamó y viene a conformar una esfera de prácticas y experiencias compartidas que define el

sentido de pertenencia local, tanto como las hazañas colonizadoras. Aquí se hará referencia a dos de ellas: el arreo de animales y la confección de tejuelas de madera de alerce. En ambos casos el proceso de aprendizaje es algo que se desarrolla gradualmente a partir de una temprana participación. Como relevan muchas de las personas entrevistadas, no hubo una trasmisión abstracta y formal del conocimiento, sino que, parafraseando a Ingold (2000: 22), se les ofrecieron unas pistas y se les invitó a recorrerlas para dejar que la misma práctica relacional fuera la que revelara las llaves de acceso a unas habilidades cruciales. “La primera vez que fui a la cordillera fue a los 8 años”, recuerda Francisco, hijo de un tejuelero de la zona de Yates. “Íbamos con mi padre y otros hombres que iban a sacar las tejuelas. En un día bajaban como 40 tejuelas, al hombro”. Los niños acompañaban a los adultos y disfrutaban del paseo en el bosque. Sin embargo, Francisco se dio cuenta después que esos paseos no eran pura diversión, sino una verdadera educación sensorial a la cordillera. La transmisión generacional de cultura se da, como sugiere Ingold citando a Gibson (Ingold, 2000: 22), como una “educación a la atención”: no tanto un traspaso de informaciones, sino un acompañamiento del novicio a la percepción del ambiente.

De repente, nos decían “Hay que preparar el mate” y nosotros, ¡a hacer fuego! Y un niño tiene que aprender donde buscar la madera, cuál es la que arde, donde está el agua, un buen lugar para hacer fuego y esas cosas. (...) De ahí te pasan el hacha, el cuchillo y uno empieza a trabajar la madera y poco a poco empiezas con las tejuelas.

(Francisco, entrevista, junio 2022).

Lo mismo expresa Raúl de Río Puelo sobre los arreos de bovinos. “Yo iba con mi papá, pero aquí nadie te enseña realmente. Nadie te dice: mira tienes que hacer así y así. La cordillera es la que te enseña”. Desde donde vivían, en la desembocadura del río Cochamó, él y su padre tenían que recorrer el curso de agua monte arriba, siguiendo las huellas antiguas, o abriendo camino ellos mismos cuando derrumbes o árboles caídos impiden el paso (Freddi, 2022). La meta era llegar hasta Paso el León, una localidad chilena que se encuentra en el límite con Argentina, comprar ganado a los pobladores locales y llevar la tropa de vacunos en arreo de vuelta al valle.

El viaje de vuelta era mucho más largo porque el ritmo de marcha lo deciden los animales. Y obvio, el clima, y la geografía, ¿sabes? Si llueve, si los ríos crecen, si se lastima un animal, cualquier inconveniente.

(Raúl, entrevista, febrero 2021).

El trayecto se desarrolla por buena parte en parajes despoblados; a mitad del

recorrido uno queda a dos días de camino de los asentamientos humanos más cercanos; los nombres de arroyos, claros y quebradas guardan la memoria de eventos dramáticos ocurridos a anteriores transeúntes. Enfrentar con éxito semejante travesía requiere cierta maestría y la convivencia constante con el peligro. Tales condiciones se enfrentan contando con un conocimiento íntimo del bosque y de los ríos que permite moverse en la dirección correcta en ausencia de huella, sortear terrenos y accidentes peligrosos para los animales, prever las crecidas de los cursos de agua y moverse con destreza en el monte para recuperar los vacunos extraviados y reconducirlos en la tropa. La intensidad física y emotiva de la experiencia es recordada por Gerardo de Llanada Grande.

Mira, yo me sueño arreando. Me sueño arreando de repente. De tantos años que trabajé con eso. Era una aventura tremenda. Sufrí, lloré con los animales y la más pena que me daba con los animales baguales que iban de acá, ariscos. En 3 días quedaban dóciles, se arribaban a ti. (Gerardo, entrevista, enero 2021).

Las palabras de Francisco, Raúl y Gerardo evidencian un proceso de aprendizaje que devela una relación de co-construcción entre mundo social y mundo material. Si es verdad que el ser humano domestica la naturaleza, igualmente se podría afirmar que el mismo es domesticado por ella. De la relación con el ambiente cordillerano se desprenden unas habilidades que marcan su vida social, plasmando valores, pautas de conducta, emociones y sentido de pertenencia. Ahora bien, para Tim Ingold este proceso relacional se expresa de forma particularmente evidente en la fabricación de artefactos. En ese sentido, lamenta una escasa atención a la dimensión propiamente material de éstos, en favor, una vez más, de la preminencia de un enfoque mentalista, donde los significados son antes pensados y después endosados sobre una base inerte y pasiva (Ingold, 2000; 2007; 2013). Según Ingold, la forma de un objeto no es la imposición de un constructo mental, sino lo que emerge dentro de un “campo morfogenético” (Ingold, 2000: 344; Ingold, 2013), un sistema complejo de interacciones que se genera a partir del involucramiento activo y sensorial entre artífice y materia. La fabricación de las tejuelas de alerce, usadas hasta tiempos recientes como principal material de construcción de las casas⁶, es un ejemplo emblemático de esta interacción. Se obtienen dividiendo el tronco talado en dos partes semicirculares llamadas metanes. De estos segmentos se extrae una sección de madera en la forma aproximativa de paralelepípedo rectángulo, con 6 pulgadas de largo y 24 de alto. Aquí es donde entran en juego algunas de las características más destacadas del alerce, su maleabilidad y ligereza, pues a continuación se apoya el filo de la macheta en la hebra de la madera y se le aplica un golpe certero con el fin de crear una fisura de la que se desprende manualmente la tejuela. En las palabras

6 | En 1976 el alerce es declarado monumento natural y se prohíbe su tala. Desde entonces, se puede legalmente extraer solamente la madera de alerce muerto y bajo condición de un “plan de manejo” otorgado por la Corporación Nacional Forestal (CONAF), organización dependiente del Ministerio de Agricultura de Chile.

de Segundo del sector El Bosque: “Pucha, el alerce, es igual que deshojar un libro. Igual que partir una naranja, po’. Así mismo es, hay que buscarle la hebra” (Segundo, entrevista, noviembre 2021).

Según la orientación de la hebra, se identifican localmente dos tipos de tejuelas: las de “huichacón” poseen una superficie más pareja debido a que se obtienen partiendo la madera en el sentido de las vetas tangentes a sus anillos de crecimiento; las de “chelléve”⁷ se consiguen en cambio, partiendo la madera en sentido perpendicular a la alineación anterior, tendiendo a ser más irregulares, solución que se adopta cuando el ancho de la sección trabajada no permite la realización huichacón.

Otra característica que entrega particular valor a la madera de alerce es su condición de impermeabilidad, que la hace resistente a humedad y hongos. La gente sabe que troncos y raíces de alerces muertos y enterrados por siglos no se pudren y pueden ser rescatados y transformados en madera servible. Por esto el alerce se aprecia como un material particularmente apto para la edificación de casas cuyos techos y paredes requieran enfrentar el frío y la lluvia de los inviernos australes. “¡Puf olvídate! El alerce, ¡te vai al cementerio y todavía te queda el Alerce!”, comenta Rodrigo de Cochamó cuando es consultado sobre la duración de tal madera, y agrega: “Por eso las casas se hacían de alerce y todavía, ¿te das cuenta?, hay muchas que están en buenas condiciones. Antes, todo se hacía de alerce: las tinajas, los toneles para la chicha, las ventanas, los muebles, los postes, todo” (Rodrigo, entrevista, noviembre 2021).

Las características morfológicas del alerce, maduras durante su desarrollo milenario en simbiosis con el ambiente del bosque valdiviano, guían la confección de tejuelas y proporcionan la posibilidad de edificar hogares y de llenarlos de objetos que acompañan la vida cotidiana de las personas; su textura y su olor, así como las prácticas y saberes que inspira, informan una manera peculiar de habitar el territorio que es propia de la Norpatagonia chilena.

LOS FRUTOS PUROS ENLOQUECEN

Si por un lado los arrees cordilleranos y las elaboraciones en madera se prestan para sacar a la luz las tramas a través de las cuales humanos y ambiente se moldean recíprocamente, estas prácticas muestran al mismo tiempo los límites de un enfoque basado únicamente en la propuesta teórica de Ingold. No se puede, por ejemplo, considerar las épicas travesías de los arrieros sin atender a los procesos de colonización y de fronterización de la zona; sus recorridos se desarrollan en los espacios intersticiales que los colonos supieron encontrar dentro de territorios destinados a la satisfacción de intereses privados y contenidos por dos Estados en proceso de expansión. Saberes y prácticas ganaderas se fueron generando tanto a partir del

7 | Con toda probabilidad, se trata de denominaciones derivadas de las lenguas mapuche (Villagran, 1998: 256).

involucramiento con el ambiente, como del involucramiento en procesos históricos de articulación del poder del Estado y del capital (Freddi, 2022). Al mismo tiempo, sería reductivo mirar a los artefactos de alerce solamente a partir de las relaciones humanos/no-humanos que van plasmando sus formas. Si se quieren comprender valores y saberes asociados al alerce no se puede ignorar el rol de mercancía preciada que una larga trayectoria de comercio global ha otorgado a esta madera. A lo largo de todo el periodo colonial la economía de la Provincia de Chiloé -enclave español en medio de territorios independientes- se sostuvo en gran medida en la explotación de la valiosa madera de esta conífera (Molina, 2006; Torrejón *et al.*, 2011; Urbina, 2011). A eso hay que agregar que el alerce pudo reformular su valor gracias al estatus de monumento natural que, a partir de 1976, garantiza su protección, y de las instancias que han surgido para facilitar la conservación de este árbol milenario, su estudio científico y su aprovechamiento turístico.

Para comprender las tramas que definen la vida social de este territorio es por lo tanto necesario poner también el énfasis sobre la dimensión social e histórica de los procesos de significación, la manera en que determinadas prácticas adquieren sentido a partir de específicos contextos socio-políticos y a partir de conexiones trans-locales. A estos fines, resulta interesante mirar a los aportes teóricos de James Clifford. En su libro *The predicament of culture* propone el concepto de *emplotment*, que toma prestado de Paul Ricoeur (Clifford, 2010: 391). *Emplotment* se puede traducir como la “puesta en trama”, una idea basada en el fragmento nietzscheano “no hay hechos, solo interpretaciones”, que busca mostrar los procesos de construcción de la coherencia discursiva que plasman, diría Foucault (1982), una cierta episteme. La manera en que miramos al mundo es guiada por tramas pre-constituidas, narraciones dotadas de una coherencia tenaz que nos proporcionan caracterizaciones precisas de los actores, nos hacen prever sus comportamientos y esperar ciertos desenlaces. Los pobladores de la comuna de Cochamó encajan, en cierta medida, dentro de las “pocas historias fundamentales” (Clifford, 2010: 390) que se narran sobre su territorio. Sus consideraciones sobre el ambiente, los saberes que valoran y sus prácticas sociales son coherentes, como ya se ha evidenciado, con un largo proceso de caracterización discursiva de la Patagonia como *finis terrae*, asentado en una “imaginación geográfica imperial” (Nouzeilles, 1999) capaz de legitimar campañas de conquista y de colonización. Realizaciones de mapas, exploraciones científicas, teorías raciales y literatura contribuyeron a la construcción de un discurso sobre la Patagonia entendida como espacio socialmente vacío, a la vez que albergador de una naturaleza sublime, lista para ser apropiadamente disfrutada y explotada (Bello, 2017; Facchinetti *et al.*, 1997; Nouzeilles, 1999; Nuñez *et al.*, 2014).

Ahora bien, en el mismo libro Clifford nos muestra también cómo “los frutos puros enloquecen”, es decir como estas narraciones que tienden a pensar en los grupos sociales sobre la base de ideas de estructura y de totalidad cultural (Clifford,

2010: 385-388), se deshacen frente a lo que Sahlins (1985) definiría como el “riesgo de la praxis”, la inevitable renuencia de la realidad a dejarse encasillar dentro de contenedores conceptuales excesivamente rígidos. Como es relevado también por estudios basados en la zona cordillerana de la Araucanía (Di Giminiani *et al.*, 2019; Di Giminiani, 2021), en estos territorios fronterizos al margen del proyecto del Estado-nación, las categorías de “colonos” y “nativos” se desdibujan, deconstruyendo así la oposición categórica que funda el modelo de Estado (neo)colonial. En estos contextos, pobladores mestizos y mapuche comparten la memoria de haber sido desplazados de sus tierras y de haber ocupado informalmente los terrenos cordilleranos que actualmente habitan; están además unidos por lazos familiares, por un modo de subsistencia campesino y por el trabajo esporádico en la industria del turismo. Los colonos mestizos reproducen, por un lado, el discurso nacionalista de “hacer patria”, de haber contribuido a través de sus esfuerzos a la incorporación de esos territorios “vacíos” al Estado-nación, discurso que implica la conciencia de un estatus étnico superior con respecto a los vecinos indígenas. Por otro lado, como ya se ha visto, su vinculación con el ambiente contempla la valoración del rol de los elementos no-humanos, que devela un proceso de domesticación precario y contrasta con la narrativa civilizatoria de dominio irreversible de lo humano. Los modos de vida de estos colonos se asemejan, por ciertos aspectos, a la alteridad indígena que, según la lógica civilizatoria, ellos mismos deberían haber relegado a una fase histórica pre-moderna. De hecho, en algunos casos, la dicotomía colonos/nativos se hace borrosa, puesto que existen pobladores de origen mapuche que han tenido la misma trayectoria de desplazamiento y ocupación de tierras. En la zona cordillerana de la comuna de Cochamó, a estos factores se suma el hecho de que se trata de un territorio de intensos intercambios transfronterizos, donde hay una histórica influencia argentina y donde se reivindica una cultura “gaucha” vinculada con prácticas ganaderas que tienen sus raíces en las rutas comerciales indígenas que conectaban el sur chileno con Buenos Aires (Bello, 2011; Nuñez 2013; Jiménez & Alioto, 2016).

RURALIDAD COSMOPOLITA

El territorio objeto de estudio nos muestra, por un lado, el meticuloso proceso histórico-político de definición de propiedades y límites, así como la atribución de rasgos éticos y estéticos sobre el paisaje y sus habitantes. Por el otro, nos muestra como éstos mismos son subvertidos en la práctica, dando lugar a una ambigüedad étnica y nacional muy propia de formulaciones culturales diaspóricas y fronterizas que, recurriendo nuevamente a Clifford, podemos comprender a partir de las “prácticas espaciales de residencia y viaje” (Clifford, 1999: 101). Con la idea de “viaje”, Clifford invita a revertir las ideas estáticas, pasadistas e introvertidas de cultura en

favor de un enfoque que sepa relevar el rol de los desplazamientos y de las conexiones como auténticamente constitutivos de significados culturales. Clifford busca plantear una idea de viaje desvinculada de sus tradicionales atribuciones occidentales, masculinas y burguesas, refiriéndose en cambio a un continuum de desplazamientos de mayor o menor rango, en los cuales, a partir de condiciones socio-políticas distintas, estamos todos involucrados (Clifford, 1999: 45-48). Su propuesta no se limita además al desplazamiento en primera persona, sino que contempla también aquellas fuerzas que “atravesan espacios”, como televisión, radio, turistas, ejércitos, ONGs y mercancías (Clifford, 1999: 42-44). Es necesario, nos dice, repensar las culturas a partir de las contaminaciones y de los intercambios propiciados por estas prácticas de movilidad, puesto que a través de ellas los grupos humanos llegan a conceptualizar lo que es local y lo que es global y a evidenciar los múltiples nexos entre dentro y afuera.

Las palabras de Amitav Gosh, que James Clifford cita justamente en el prólogo de su libro *Routes*, suenan particularmente apropiadas para la comuna de Cochamó: “Todos los hombres de la aldea tenían el aspecto inquieto de esos pasajeros que suelen verse en las salas de tránsito de los aeropuertos” (Gosh *cit. in* Clifford, 1999: 11). El antropólogo-escritor de origen indio expresaba de esa manera la sorpresa de encontrarse en un lugar periférico y rural de Egipto que albergaba un alma cosmopolita. La vida de sus habitantes y la sociedad que conformaban estaban forjados, desde hace generaciones, por una intensa trayectoria de “viajes” dentro y fuera de los límites nacionales. Lo mismo puede decirse de las sociedades campesinas de la Norpatagonia chilena. Sus raíces son definidas largamente por sus caminos; los rasgos culturales que comparten son inescindibles de un vasto repertorio de prácticas de desplazamiento.

Rosalía del valle de Cochamó, tiene aproximadamente 70 años y no olvida la procedencia de su familia: “Mi papá nació en Argentina y su abuelita lo trajo a vivir al valle. (...) Él era de Bariloche, su familia. Porque todavía está toda la familia ahí, en El Manso argentino”. Durante años mantuvieron las relaciones con estos parientes, viajando a caballo periódicamente al otro lado de la cordillera y aprovechando estas ocasiones para vender y comprar. “Nosotras, las mujeres íbamos con quesos y ponchos de lana, chalecos y medias. De vuelta traíamos hierba y harina”. Algunas primas de Rosalía que vivían en territorio chileno terminaron estudiando en Bariloche y en El Bolsón. A ella en cambio, con 12 años de edad, le tocó ir a Santiago, donde estudió en uno de los liceos más emblemáticos del país, el Liceo 1 Javiera Carrera. La oportunidad se dio gracias a su hermana mayor, que unos años antes había ido a vivir a la capital para trabajar como secretaria de un “yugoslavo” que tenía un negocio de importación de clavos de herrar desde Suecia. Terminada la escuela, Rosalía decidió volver a Cochamó con el propósito de ayudar a la madre, que se había quedado sola y, como dice ella, por amor al campo: “mi sueño era volver al campo. Los

caballos eran lo que más me tiraba. Yo lloro por mis caballos” (Rosalía, entrevista, noviembre 2021).

Rosalía está consciente de que fue un privilegio poder viajar por estudios, pues para muchas mujeres de su edad la única posibilidad de conocer Santiago, o ciudades más cercanas como Puerto Montt y Puerto Varas, era el trabajo doméstico. Marcela de Ralún trabajó 12 años en la comuna de Las Condes, en Santiago, en la casa de una familia de origen alemán. Cuando la familia se mudó a Estados Unidos, la “nana” también tuvo que irse para el Norte. Volvió a Cochamó justo en los tiempos del boom pesquero; los años donde la creciente demanda de parte de mercados extranjeros generó violentas “fiebres”: campañas masivas de extracción de recursos marinos alimentadas por los altos precios de los mismos, al mismo tiempo que comenzaba la expansión acuícola en los canales australes (Schurman, 1996; Saavedra Gallo, 2011). De vuelta de los suburbios de Florida, Marcela se encontró viviendo en carpas de nylon en las playas alrededor del mar interior de Chiloé, participando en las faenas de pesca y extracción que la temporada o los caprichos de los mercados internacionales volvían atractivas. Finalmente, su marido heredó un pedazo de tierra y pudieron asentarse. Ahora trabaja en una empresa salmoneras de propietarios noruegos y gestiona las tres cabañas que edificaron dentro de su propiedad para usos turísticos.

Mientras las mujeres se desplazaban hacia el norte, buscando trabajo en las casas de familias acomodadas, los hombres se movían típicamente rumbo al sur. Ernesto se fue con 22 años a la Patagonia austral, entre Punta Arenas y la Tierra del Fuego. Trabajó un tiempo en la pesca de centolla (*Lithodes santolla*). Sin embargo, las temperaturas extremas que tenía que enfrentar cuando, pasado el canal Beagle, entraban en mar abierto lo hizo desistir. Se cambió a una estancia ovejera donde el trabajo con los animales le resultaba más familiar, pues “Yo no me gusta el mar. El mar es pa’ vivir preocupado” (Ernesto, entrevista, noviembre 2021), y después volvió a casa convencido por la insistencia de la madre que, por carta, reclamaba su presencia y su labor en los campos familiares.

Andrés tuvo una experiencia de migración muy parecida a la de su hermano Ernesto. Cuando se le pregunta por las razones que empujaban a la gente de Cochamó a dejar la familia, él lo explica con pocas pero elocuentes palabras: “Lo que pasa es que aquí uno tiene campo, pero uno no tiene un capital, así que el capital hay que salir a buscarlo” (Andrés, entrevista, enero 2021). Los abuelos de Andrés y Ernesto migraron a principio de siglo XX desde la isla Huar y lograron hacerse dueños de amplias extensiones de tierras baldías entre el valle de Cochamó y el sector de Pucheguín. Sus nietos tuvieron que migrar lejos de esas tierras con el fin de encontrar los recursos económicos para hacerlas rendir. En algunos casos, estas migraciones temporales duraban más de lo esperado. Adrián de Pocihuén se quedó 18 años llevando la vida del trabajador errante, persiguiendo oportunidades de trabajo a lo

largo de toda la Patagonia argentina. Trabajó en una fábrica de madera terciada, fue garzón, cocinero y servicio de aseo en un hotel, fue repartidor de leche, empleado de una empresa anónima exportadora, trabajó en yacimientos petrolíferos, estancias ganaderas, construcción de caminos y en una empresa frigorífica para la exportación de carne. Cuando se “aburría”, les decía a sus compañeros:

“¡Ya basta! Aprendí toda esta cuestión. ¿Ahora qué hacemos compadre? Busquemos otra pega (trabajo)”. (...) Y así que cuando me aburrí de Tierra del Fuego, volví pa’ acá pal sur.
(Adrián, entrevista, junio 2022)

La generación de Pablo, hijo de Rosalía, tampoco fue dispensada de trascurrir largas temporadas lejos de Cochamó. Sin embargo, sus desplazamientos fueron plasmados por un contexto global distinto. La postdictadura y la consolidación del modelo neoliberal llevaron a un aumento de las inversiones extranjeras que, como ya visto, se tradujo en una explotación sin precedentes de los mares de la zona sur-austral de Chile a través de la pesca intensiva, la extracción de recursos bentónicos y de la acuicultura. Los estudios y la vida laboral de Pablo se desarrollaron entre las oportunidades ofrecidas por esta coyuntura económica. Dejó su casa para estudiar la secundaria en Calbuco, en un colegio donde tomó la especialización de mecánica. “No me gustaba para nada la mecánica” dice Pablo, “Lo que yo quería, mi sueño era estudiar veterinaria”. Si bien Pablo y su familia trataron de evitar de encauzar la vida laboral del joven hacia el rubro pesquero, la inercia económica de la región pudo más. Los estudios de mecánica lo llevaron a trabajar con motores de barcos de pesca de arrastre. Fue tripulante general de máquinas en barcos factoría por 8 años, por lo cual transcurría varios meses del año embarcado.

La primera vez me mandaron a un barco que parecía una tina de baño. (...) Se le corría la escoria por todos lados. Había como 45 tripulantes y todos con la barba hasta abajo, parecía que venían naufragados de una isla. Pregunté quién era el jefe de máquinas y era un viejo que no se entendía ni él mismo, un viejo malas mañas. La cosa es que me embarcaron y nos fuimos. Nos agarró un temporal en golfo Corcovado, navegando para el sur, los ríos se veían bajando de los cerros, y se mareó hasta el alma. Llegamos al Golfo de Pena con viento y agua y unas olas, la cosa es que anduve tres días mareado.
(Pablo, entrevista, enero 2021)

Pablo se fue acostumbrando a la vida del mar conforme pudo desempeñarse con barcos y tripulaciones en mejores condiciones. Llegó a conocer Punta Arenas e incluso se adentró en el Atlántico hasta las Islas Malvinas. El Pacífico chileno lo re-

corrió entero: llegó a al archipiélago Juan Fernández y a la Isla de Pascua. Trabajó por empresas españolas, francesas y noruegas. Buscaban principalmente merluza (*Merluccius australis*) y todo el pescado se exportaba directamente a Europa. Cuando nació su primer hijo, decidió dejar la vida nómada y buscó una ocupación cerca de su casa. Trabajó brevemente por una de las empresas salmoneras que se habían instalado en el Estuario de Reloncaví y encontró trabajo como inspector de pesca en el río Puelo, justo en los años en que este curso de agua se estaba haciendo una reputación internacional como atractivo destino para la pesca deportiva. De ahí que Pablo hizo el salto al rubro turístico, siendo contratado por los *lodge* que abrieron a lo largo del río, como guía de pesca, *trekking* y cabalgadas.

Quizás uno de los ejemplos más elocuentes de esta ruralidad cosmopolita sea el de Manuel, conocido como “El Polaco”. Manuel nació efectivamente en Polonia en el año 1940 y cuando tenía veintiún años logró cruzar clandestinamente la Cortina de Hierro. Vivió en Francia un tiempo, hasta que decidió buscar suerte en Senegal. Trabajaba desde hace un año por una empresa francesa en el puerto de Dakar, cuando se le presentó la posibilidad de embarcarse hacia Buenos Aires. Atraído por las posibilidades económicas que, según le comentaron, podía ofrecer la capital argentina, se decidió a emprender el viaje que de África lo trajo a América. Terminó trabajando de camionero en una ruta que pasaba por Bariloche y El Bolsón. Fue en esta última ciudad donde conoció a una mujer chilena que se encontraba de visita a sus familiares argentinos. Cuando conoció el valle del río Puelo, el lugar de origen de la que iba a ser su esposa, a Manuel le pareció haber encontrado lo que estaba buscando: “Me gustó acá. Claro, era jodido, no había ni huella acá. Pero me pareció un lugar donde uno puede tener una vida tranquila” (Manuel, entrevista, marzo 2022). Compró tierra en Llanada Grande en el año 1971; dos años después, cuando fue a legalizar su propiedad a Puerto Montt, ya se había consumado el golpe militar. Lo expulsaron de Chile por ser ciudadano de un país perteneciente al bloque soviético. Fue acompañado por carabineros hasta el límite nacional. En Argentina, Manuel se trasladó hasta otro paso transandino y dos días después ya estaba de vuelta a Chile. Cómplice el aislamiento de su vivienda y la ausencia del Estado, pudo vivir relativamente tranquilo hasta que finalmente logró legalizar su condición migratoria. Con los años tuvo que volverse “gaucho” y aprender los oficios del campesino.

La historia de Manuel, así como las demás narradas, nos llevan a las entrañas de los últimos 150 años de historia y nos muestran de cerca el despliegue de las tramas de poder que la han gobernado. Sus trayectorias parecen desarrollarse en los escasos y estrechos surcos en los cuales la condición subalterna obliga a moverse. Sin embargo, aun encontrándolas en la periferia, sus huellas nos llevan al centro: atraviesan los procesos continuos de formación del Estado-nación, con sus delimitaciones de fronteras étnicas y territoriales, y nos indican los mecanismos de funcionamiento del modelo extractivista neoliberal. Evidencian las conexiones translocales

de un sistema mundo por el cual, enfocándonos sobre un rincón aislado de la cordillera chilena, llegamos prontamente hasta la Polonia comunista, transitando por Senegal. Dentro de ese sistema, las tierras (y las aguas) patagónicas siguen respondiendo a la trama coherente fabricada para ellas a lo largo de la historia: lugar dotado de un carácter “salvaje” que invita a ser alternativamente disfrutado o domesticado. Sus moradores siguen entendiéndolo como sitio de refugio, donde volver a la vida silvestre después de largas temporadas de ausencia, donde escapar de un proceso de proletarización presentado como inevitable, para perseguir una esforzada independencia campesina. Los viajes de los pobladores de Cochamó nos muestran, por lo tanto, como el poder plasma sujetos y territorios. Sin embargo, la intensa movilidad, la condición fronteriza, la ambigüedad étnica y nacional deconstruyen las categorías pensadas para gobernar la realidad. Frente a la “lógica territorializada de la razón de Estado y la desterritorializada racionalidad capitalista del cercamiento” (Harambour 2019: 34), las vidas móviles de arrieros y trabajadores estacionales representan un desafío persistente que revela las grietas de un proyecto modernista inacabado.

CONCLUSIÓN

El movimiento es justamente lo que une a la gente de la comuna de Cochamó: lo que verdaderamente tiene en común son los caminos recorridos. Los caminos de los antepasados que llegaron a colonizar el lugar enfrentándose con una naturaleza prístina y edificando laboriosamente una sociedad humana; los caminos transfronterizos que buscan mantener relaciones amenazadas por los límites nacionales; los caminos de las migraciones estacionales, que los llevan a trabajar en casas e industrias a lo largo de Chile y Argentina; los caminos internos a la comuna, que se recorren a pie y a caballo siguiendo la hidrografía local para orientarse dentro de los espesos bosques cordilleranos. Los caminos los trazan también, como dice Clifford, las fuerzas que “atravesan el espacio” en este caso, el turismo, con sus masivos flujos de personas en temporada de verano y los intereses hidroeléctricos, conservacionistas e inmobiliarios, que influyen de forma creciente la vida social y política del territorio.

El movimiento es también un terreno común entre Tim Ingold y James Clifford. El conocimiento del mundo, nos dice Ingold, se adquiere moviéndose dentro de él. Conocer es una actividad práctica que no implica tanto la adquisición de un esquema mental, sino que deriva del involucramiento perpetuo entre componentes humanos y no-humanos. En este sentido, vimos como las habilidades vinculadas con el arreo y con la elaboración del alerce se adquieren en movimiento. Los caminos albergan memorias y conocimientos a los cuales se accede solamente recorrién-

dolos en interacción con los compañeros de viaje y con el ambiente cordillerano. A partir de ello Ingold, propone una idea de unidad cultural que no se aleja mucho de los planteamientos de Clifford. ¿Qué es lo que hace a la gente igual o distinta?, se pregunta el antropólogo británico.

Not their genealogical proximity as determined by a past history of relatedness, but the extent to which their own life-histories are intertwined through the shared experience of inhabiting particular places and following particular paths in an environment (Ingold, 2000: 148).

Rechazando los conceptos genealógicos de continuidad cultural, Ingold nos invita a valorar los caminos (*paths*) recorridos como uno de los factores cruciales para plasmar sentimientos de pertenencia a un grupo. Somos la malla que se genera a partir de la intersección de nuestros trayectos (Ingold, 2015). Esta idea responde en parte al llamado que hace Clifford (1999) de repensar las culturas a partir del concepto de “habitar-en-el-viaje”.⁸ Como se trató de demostrar a lo largo del artículo, estas propuestas se ajustan con particular pertinencia al caso de las sociedades campesinas de la Norpatagonia chilena. Sin embargo, a los habitantes de la comuna de Cochamó los une también su involucramiento, a partir de condiciones estructurales desfavorables, dentro de procesos históricos de larga duración y del trabajo de caracterización discursiva operado por el poder. El ambiente patagónico, como se ha visto, es también aquella naturaleza salvaje y sublime pensada y apropiada por Occidente. Ahora, Ingold hace un llamado a no separar funciones mentales y orgánicas, a no entender la cultura como un repertorio de símbolos arbitrariamente pegados sobre una materia inerte. Su intuición, como hemos visto, ofrece herramientas oportunas para comprender prácticas centrales en la experiencia local y valorar el rol del ambiente. No obstante, se quiso aquí mostrar cómo no se puede prescindir de la desgastada dicotomía naturaleza-cultura para comprender plenamente un mundo contemporáneo que, como él mismo nos enseña, se ha construido largamente a partir de ella.

8 | En el texto español el verbo inglés original *dwelling* se traduce frecuentemente con “residencia”. Sin embargo, la traducción más correcta del infinitivo *to dwell*, sería “habitar”, lo cual se acerca mayormente al mundo teórico ingoldiano.

Andrea Freddi es académico del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Lagos, Chile. Es doctor en Antropología Cultural por la Universidad de Torino, Italia, y ha hecho investigaciones etnográficas en Guatemala y Estados Unidos sobre temas de migraciones transnacionales, discursos y prácticas del desarrollo post-guerra y política indígena. Actualmente realiza investigaciones en la zona fronteriza de la Norpatagonia chilena y argentina sobre los efectos de extractivismo, turismo y conservación ambiental.

AUTORÍA: No Aplicable.

FINANCIACIÓN: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), proyecto Fondecyt de Iniciación 11220920

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, Patricio; FÁBREGA, Pablo. 2012. *Etnohistoria del valle del Río Puelo*. [Manuscrito sin publicar].
- BASCOPÉ, Joaquín. 2009. De la exploración a la explotación. Tres notas sobre la colonización de la Patagonia austral. *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/56645>.
- BELLO, Álvaro. 2011. *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Temuco, Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- BELLO, Álvaro. 2017. "Exploración, conocimiento geográfico y nación: La "creación" de la Patagonia Occidental y Aysén a fines del siglo XIX". In: NUÑEZ, Andrés; ALISTE, Enrique; BELLO, Álvaro; OSORIO, Mauricio. (eds.), *Imaginarios geográficos, prácticas y discursos de frontera. Aisén-patagonia desde el texto de la nación*. Santiago, LOM, pp. 61-86.
- CABRERA, Sebastián; XICARTS, Darío. 2009. "Historias del Poblamiento del valle de El Manso a principios del siglo XX: recorridos entre la antropología y la historia". *Representaciones e identidades. Grupos indígenas y migrantes en el espacio pampeano-patagónico. Siglos XVIII- XX*. Simposio llevado a cabo en las XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche, San Carlos de Bariloche, Argentina.
- CÁRDENAS, Renato. 2022. *Cochamó, comuna del Reloncaví. Historia natural, social y cultural del Valle del Reloncaví que trepa por estuarios, volcanes y montañas hasta los límites con Argentina*. [Manuscrito sin publicar]. Municipalidad de Cochamó. https://municochamo.cl/municochamo.cl/cultura/libro_cochamo_reloncavi.pdf
- CLIFFORD, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa.
- CLIFFORD, James. 2010. *I frutti puri impazziscono: etnografia, letteratura e arte nel secolo 20*. Torino, Bollati Boringhieri.
- DE LA MAZA, Francisca. 1996. *Historia de una ruta olvidada*. [Manuscrito sin publicar].
- DI GIMINIANI, Piergiogio; FONCK, Martín; PERRASSO, Paolo. 2019. Can natives be settlers? Emptiness, settlement and indigeneity on the settler colonial frontier in Chile. *Anthropological Theory*, vol. 21, n. 1: 1-25. DOI 10.1177/14634996198680
- DI GIMINIANI, Piergiogio. 2021. *Hacer Patria: Nation, Domestication And The Vitality Of Forest*

Among Settlers. [Manuscrito en preparación].

FACCHINETTI, Graciela; JENSEN, Silvina; ZAFFRANI, Teresita. 1997. *Patagonia. Historia, discurso e imaginario social*. Temuco, Universidad de la Frontera.

FOUCAULT, Michel. 1982. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XII.

FREDDI, Andrea. 2022. "En la pampa todos somos gauchos...". Etnografía del arreo en la frontera de la Norpatagonia. *CUHSO*, vol. 32, n. 1: 419-446. DOI 10.7770/cuhso-v32n1-art2429

HARAMBOUR, Alberto. 2019. *Soberanías fronterizas: Estados y capital en la colonización de Patagonia (Argentina y Chile, 1830-1922)*. Valdivia, Ediciones Universidad Austral de Chile.

HARAMBOUR, Alberto; BELLO, Álvaro. 2020. La Era del Imperio y el colonialismo poscolonial: conceptos para una historia de las fronteras de la civilización en América Latina. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 47, n. 2: 253-282. DOI 10.15446/achsc.v47n2.86161

INGOLD, Tim. 2015. *Líneas: Una breve historia*. Barcelona, Editorial Gedisa.

INGOLD, Tim. 2013. *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture*. Londres, Routledge.

INGOLD, Tim. 2007. Materials against materiality. *Archaeological dialogues*, vol. 14, n. 1:1-

16. DOI 10.1017/S1380203807002127

INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, Routledge.

JIMÉNEZ, Juan Francisco; ALIOTO, Sebastián. 2016. Recorredores de mundos: viajeros nativos en las pampas y Araucanía (siglos XVIII y XIX). *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 52, n. 1: 245-270.

LARSEN, Peter. 2015. *Post-frontier resource governance: indigenous rights, extraction and conservation in the Peruvian Amazon*. Londres, Springer.

MARTINIC, Mateo. 2005. *De la Trapananda al Aysén: una mirada reflexiva sobre el acontecer de la Región de Aysén desde la prehistoria hasta nuestros días*. Santiago, Pehuén Editores.

MÉNDEZ, Laura; MUÑOZ, Jorge. 2013. "Economías cordilleranas e intereses nacionales: genealogía de una relación. El caso de la Compañía Comercial y Ganadera Chile-Argentina (1895-1920)". In: NUÑEZ., Andrés; SÁNCHEZ, Rafael; ARENAS, Federico. (eds.), *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de Los Andes como espacialidad sociocultural*. Santiago, RIL, pp.163-188.

MESCHIARI, Matteo 2010. *Terra sapiens. Antropologie del paesaggio*. Palermo, Sellerio.

MOLINA, Raúl; CORREA, Martín; SMITH-RAMIREZ, Cecilia; GAINZA, Álvaro. 2006. *Alerceros Huilliche de la Cordillera de la Costa*. Santiago, Andros Impresores.

NOUZEILLES, Gabriela. 1999. Patagonia as

borderland: nature, culture, and the idea of the State. *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 8, n. 1: 35-48. DOI 10.1080/13569329909361947

NÚÑEZ, Andrés. 2013. La frontera no deja ver la montaña: invisibilización de la cordillera de Los Andes en la Norpatagonia chileno-argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, n. 55: 89-108. DOI 10.4067/S0718-34022013000200007

NÚÑEZ, Andrés; ALISTE, Enrique; BELLO, Álvaro. 2014. Patagonia-Aysén en la construcción del imaginario geográfico de la nación. *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, vol. 35, n. 76: 165-188. DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/762014/aot2/nunezgonzaleza/alistealumnae/bellomal-donadoa>

RAMETTA, Valentina. 2011. Il desiderio del selvatico. La Wilderness come categoria antropologica dell'immaginario. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, n. 13, vol. 1: 37-54.

RASMUSSEN, Mattias Borg. 2019. Institutionalizing precarity: Settler identities, national parks and the containment of political spaces in Patagonia. *Geoforum*, n. 119: 289-297. DOI 10.1016/j.geoforum.2019.06.005

ROBINSON, Gregory. 2013. Remembering the borderlands: traditional music and the post-frontier in Aisén, Chile. *Ethnomusicology*, vol. 57, n. 3: 455-484. DOI 10.5406/ethnomusicology.57.3.0455

RODRÍGUEZ-TORRENT, Juan Carlos; MANDUJANO-BUSTAMANTE, Fernando; VARGAS-CALLEGARI, Rodrigo. 2018. Ruralidad,

conservación y justicia territorial. Legitimidades desiguales en la Patagonia Norte chilena. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, vol. 35: 155-181. DOI 10.4206/rev.austral.cienc.soc.2018.n35-10

SAAVEDRA GALLO, Gonzalo. 2011. Tensiones modernizantes y condicionantes culturales del desarrollo en el borde costero del sur austral chileno. *Revista Lider*, vol. 19, n. 13: 201-219.

SAHLINS, Marshall, (1985). *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press.

SIMONETTI, Cristián; ESPIRITO SANTO, Diana. 2016. Entrevista a Tim Ingold: Jueves 14 de abril de 2016. *Chungará (Arica)*, vol. 48, n. 4: 487-502. DOI 10.4067/S0717-73562016000400003

SKEWES, Juan Carlos; ÁLVAREZ, Ricardo; NAVARRO, Magdalena. 2012. Usos consuetudinarios, conflictos actuales y conservación en el borde costero de Chiloé insular. *Magallania (Punta Arenas)*, vol. 40, n. 1: 109-125. DOI 10.4067/S0718-22442012000100006

SCHURMAN, Rachel. 1996. Snails, Southern hake and sustainability: neoliberalism and natural resource exports in Chile. *World Development*, vol. 24, n. 11: 1695-1709. DOI 10.1016/0305-750X(96)00069-1

TORREJÓN, Fernando; CISTERNAS, Marco; ALVIAL, Ingrid; TORRES, Laura. 2011. *Consecuencias de la tala maderera colonial en los bosques de alerce de Chiloé, sur de Chile (Siglos XVI-XIX)*. *Magallania*. Vol. 39, n. 2: 75-95. DOI 10.4067/S0718-22442011000200006.

TOZZINI, Maria Alma. 2004. *Del Límite natural a la frontera social: tierras, linajes y memoria en Lago*

Puelo. Buenos Aires, Tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires.

URBINA, Maria Ximena. 2009. *La Frontera de Arriba en Chile Colonial. Interacción*

URBINA, Ximena. 2011. Análisis histórico-cultural del alerce en la Patagonia septentrional occidental, Chiloé, siglos XVI al XIX. *Magallania*, vol. 39, n. 2: 57-73. DOI 10.4067/S0718-22442011000200005

VALENZUELA, Rosario. 2016. *La naturaleza no da: exclusión y apropiación de la naturaleza en el contexto post crisis del ISA en Cochamó*. Santiago, Tesis de licenciatura, Universidad de Chile.

Recibido el 30 de septiembre de 2022. Aceptado el 15 de junio de 2023.



As Necrópoles e o Concreto Armado: reflexões antropológicas e históricas sobre os apartheids em Brasília e Joanesburgo

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.203900>

Guilherme Oliveira Lemos

Instituto Federal de Brasília | Brasília, DF, Brasil
guilhermeolemos@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2384-4567>

RESUMO

Este artigo compara o desenvolvimento das cidades de Brasília (Brasil) e Joanesburgo (África do Sul) pela análise dos dualismos evento e cotidiano; vida e não-vida. A partir de uma metodologia histórica e à luz das teorias antropológicas, indicamos como a constituição desses dois espaços do *apartheid*, esses eventos e cotidianos, se relacionam pelas concretizações das utopias eugenistas que reificam pessoas já racializadas na colonização. Pessoas que continuam tendo uma função dúbia de objeto e abjeto. Assim, apontamos o cimento como ator da tecnosfera no Negroceno, como sugeriu Malcon Ferdinand e, no cálculo de sua transformação em concreto, vemos como são indispensáveis as pessoas (as vidas) lidas pelo capitalismo/colonialismo como *commodities* (não-vida), extraídas dos resíduos dos arranjos políticos coloniais. Por fim, conceituamos as cidades modernas como *necrópoles* sem nos esquecer que as alternativas ao colonialismo, apresentadas pelas histórias negras, podem indicar experiências distintas do que seja o corpo e o espaço.

PALAVRAS-CHAVE

racismo, *apartheid*, evento, cotidiano, Negroceno.

Necropolis and the Reinforced Concrete: anthropological and historical reflections about apartheids between Brasília and Johannesburg

ABSTRACT This article compares the development of the cities of Brasília (Brazil) and Johannesburg (South Africa) by analysing two series of dualism: event/daily; life/non-life. From a historical methodology and in the light of anthropological theories, we indicate how the constitution of these two spaces of apartheid, these events and daily life, are related by the materialization of eugenicist utopias that reify people already racialized by colonization. People who continue to have a dubious function of object and abject. Thus, we point out cement as an actor of the technosphere in the Negrocene as suggested by Malcon Ferdinand and, in the calculation of its transformation into concrete, we see how indispensable people (lives) are read by capitalism/colonialism as commodities (non-life), extracted of the residues of colonial political arrangements. Finally, we conceptualize modern cities as necropolis without forgetting that the alternatives to colonialism, presented by black histories, may indicate different experiences of what body and space are.

KEYWORDS
racism, apartheid, event, daily life, Negrocene

*“(...) matéria é uma casa que habita a gente no
finito da jornada, mesmo que cimento
prometa eternidades, é de mariô y
barro a lembrança da acolhida*

*(palha, ou clorofila morrida, y
tecnologia de terra muito molhada
que a primeira deusa, velha, lenta, macerou).”*

Tatiana Nascimento, 2018

COTIDIANO E EVENTO¹

Na cidade moderna de continuidade colonial a disposição dos indivíduos, reduzidos aos seus corpos, manteve uma taxonomia racializada e uma lógica perversa do visível-invisível, valor-desvalor (Fanon, 1968). Assim, as condições históricas da contemporaneidade solidificaram os espaços cindidos que por sua vez “facilitaram o mecanismo de expansão do capital no espaço através do uso das formas” (Santos, 1977).

Engenharia, arquitetura e urbanismo – alinhadas a outras ciências como a medicina, a sociologia, a história, a estatística, a antropologia e a geografia – perpetuaram práticas coloniais e racistas. Por meio desses saberes seccionam-se territórios e criam-se formas para estabelecer os corpos apropriados a cada lugar. Essa cisão, contudo, se torna potente devido à equiparação que o capitalismo promove entre alguns seres humanos e matérias geológicas. Aqui, o cimento se tornou um agente do capital.

Esses saberes se apoiaram na técnica do concreto armado. Naturalizou-se de tal modo o uso do cimento que até hoje poucos são os projetos que lançam mão de outros sistemas construtivos. Depois, nenhum outro sistema tem mais espaço nos currículos de arquitetura e engenharia como o concreto. Existem, inclusive, disciplinas dedicadas exclusivamente à aplicação do material: Resistência, Estabilidade, Sistemas Estruturais, Cálculo de Concreto Armado. E, mesmo nas disciplinas de desenhos técnicos, o concreto aparece subentendido nos projetos como pressuposto de todas as construções. Os prejuízos da hegemonia desse material são variados e vão da degradação ambiental à desqualificação dos trabalhadores e o risco ao qual são submetidos.

Pensar o uso do concreto é refletir sobre os eventos que ele proporcionou. Seja a construção de Brasília e as remoções forçadas para às cidades-satélites – aqui chamadas apenas “satélites” –, seja a modernização de Joanesburgo sob o *apartheid* e o surgimento de Soweto, também resultado de remoções (Borges, 2009; Lemos,

¹ | Este artigo é um desdobramento das pesquisas realizadas no doutorado (Lemos, 2022) e das vivências enquanto como homem negro, membro de comunidade tradicional de matriz africana, nascido e criado nas satélites de Brasília.

2018). Além disso, é possível refletir sobre as alterações dos ciclos da vida e “não-vida” e como o processo de transformação do cimento em concreto é capaz de valorar vidas desprezíveis e desejáveis.

Esse artigo é perpassado pelo esforço, recorrente nas ciências sociais e humanas, em questionar as máximas dualistas de natureza e cultura. Indagações vinculadas a tantos outros dualismos como sujeito/objeto, orgânico/inorgânico, saber/não-saber. Aqui, sob a influência das antropólogas Veena Das (1995) e Elizabeth Povinelli (1995; 2016), refletiremos outras séries: evento/cotidiano – vida/não-vida.

Através dessas leituras alinhadas à pesquisa historiográfica e arquivística, elaborei duas questões centrais:

a) O que torna o *apartheid* sul-africano um evento a parte enquanto as dores do racismo cotidiano ao redor do globo passaram, de certo modo, despercebidas? Por que, mais uma vez, o continente africano se torna o colosso do mundo e um lugar ímpar na própria experiência da raça no século XX?

b) Como os corpos sobre o signo do Negro são dispostos junto a outras *commodities*? Como na cidade moderna esse corpo objeto/abjeto é mais um entre outros materiais tais como carbonato de cálcio e água?

O ORNAMENTO DISPENSÁVEL

A arquitetura modernista de expressão **brutalista** tem no concreto sua matriz.² Veremos como esse concreto se refere à matéria física de composição dos edifícios e à estrutura do Estado nas cidades modernas pós-coloniais. Ou seja, uma força capaz de condensar e calcinar corpos, sobretudo, daqueles forjados na modernidade como inferiores sob o estigma da raça. Mas, afinal, quais as ideias e os entes relacionados e conectados aos pilares das construções modernistas?

Por exemplo, os prédios de Brasília são grandes modelos do modernismo. Desenhados por Oscar Niemeyer, carregam quase sempre os cinco pontos de Le Corbusier: plantas livres, fachadas livres, pilotis, janelas em fita, terraços jardins. Os edifícios atestam a ampla utilização do espaço, a livre circulação dos pedestres e belas vistas para o ambiente fora dos edifícios. Sem excesso de ornamento interno e externo a estética moderna garante que nenhum vestígio do passado desponte nas obras. Segundo o discurso de seus idealizadores, Brasília foi erigida do “deserto de não-vida” e “sem qualquer história”, projetada para criar espaços do novo homem brasileiro do século XX, síntese do melhor de todas as raças conforme os anseios de Gilberto Freyre.³

No ideário modernista o ornamento era tido como crime, os excessos completamente dispensáveis. A “limpeza”, ponto de conexão entre os estilos de Adolf Loos⁴

2 | O concreto em sua forma pura foi e continua sendo a matéria-prima para os edifícios modernistas. Em *The New Brutalism* publicado por Reyner Banham em 1955 estão apresentadas as novas diretrizes do movimento modernista em sua renovação brutalista. Um dos imperativos morais do Movimento Modernista seria a “honestidade na estrutura e no material” (Banham, 1955: 22). Contudo, utilizo brutalismo aqui em seu sentido arquitetônico e político, uma vez que esses dois campos estão no cruzamento entre o material e o imaterial como aponta Mbembe (2020: 8). Agradeço, sobretudo, ao professor pela conversa durante meu tempo como pesquisador visitante na University of the Witwatersrand. Na quele momento, fevereiro de 2019, seu livro ainda não havia sido publicado e algumas reflexões sobre política neoliberal e brutalismo enriqueceram as propostas da pesquisa para além daquelas até então elaboradas.

3 | A ideia de modernização do Brasil, assumida por políticos e intelectuais desde o século XIX até a década de 1930 (Queiroz, 2022), expressa seu continuum na construção de Brasília (Couto, 2013). Essa ideia, contudo, não se desvincula dos objetivos raciais do início do século XX. Ela se atualiza em versão mais “apropriada” às lógicas de branqueamento da população brasileira, como já alertava Abdias do Nascimento (1978). A nova capital deu materialidade para esse novo homem moderno (Rubino, 2010: 302). Isto fica evidente no discurso proferido por Freyre às Nações Unidas, ironicamente realizado em Brasília em 1966, comparando o *apartheid* sul-africano com a realidade brasileira ele atestava: “O Brasil é talvez a única projeção multirracial, em escala vastamente continental, na qual, em sociedade moderna, não se produz uma estrutura em que subgrupos multirraciais vivem à parte existências paralelas, apenas tolerando-se uns aos outros” (Freyre, 2003: 346).

4 | Adolf Loos (1870-1930) se tornou um dos arquitetos mais influentes da Europa graças às suas ideias. Apesar de ter atuado no início do século XX, quando o movimento neoclássico dominava o cenário europeu, os escritos de Loos são considerados fundamentais para o movimento modernista.

e Le Corbusier, foi destacada por esse último: “Loos varreu de baixo de nossos pés, era uma limpeza homérica – exata, filosófica e lógica. Com isso, Loos influenciou nosso destino arquitetônico” (Le Corbusier *apud* Risela, 1988: 19). Inclusive, o artigo “Ornamento e Crime” (1908) de Loos foi publicado na revista *L'Esprit Nouveau* de Le Corbusier. Esse artigo é tido como um dos textos fundadores da estética modernista. Nele encontram-se os princípios de Loos aliados à interpretação racial da sociedade apontando, com isso, os caminhos para uma nova arquitetura.

Loos faz uma comparação típica do pensamento racista da virada do século XIX para o XX, o arquiteto estabelece uma metáfora entre o desenvolvimento humano e a história das civilizações em hierarquias raciais: “nascemos com a percepção de cachorro, aos dois anos vemos como um papua,⁵ aos quatro como um germânico, aos seis como Sócrates e aos oito como Voltaire”. A criança e o papua eram vistos como imorais por natureza, “o papua devora seu inimigo e, por sua inocência isso não é crime nenhum, mas na visão do homem moderno isso é sinal de degeneração” (Loos, 1908: 1).

Seria, assim, possível medir o nível de uma civilização e de um país observando a quantidade de ornamento que se apresentam em suas paredes: “evolução cultural equivale a eliminação do ornamento nos objetos usuais” (Loos, 1908: 2).

Os pares do tempo de Loos, imersos na estética neoclássica, poderiam questionar a incapacidade de produzir novos ornamentos: “como nós, homens do século XIX, não sabemos o que qualquer negro sabe, o que todos os povos de épocas anteriores têm sabido?” Mas, sua resposta para esses questionamentos era simples, “[...] o que consiste a grandeza de nossa época é a incapacidade de realizar novos ornamentos! Nós vencemos o ornamento!”, e completa: “[...] chegará o tempo em que as cidades brilharão como muros brancos. Como Sião, a cidade santa, a capital do céu [...]” (1908: 3).

Podemos tirar algumas lições dessa elucubração sobre a natureza do ornamento, as potências das imagens e das ilusões presentes no artigo de Loos.

Primeiro podemos perceber uma episteme ocidental centralizada no olhar e na experiência do mundo dada, quase exclusivamente, pela visão. Não por acaso que os termos *cosmovisão* e *visão de mundo* são utilizados corriqueiramente para atestar a experiência e a compreensão de algo. Oyěwùmí (1997) contesta a eurocentricidade dessa forma de experienciar o mundo, e a distingue da *cosmossensação*, quando a experiência do mundo é sentida de várias formas, com vários sentidos.

O prejuízo de um caminho único para a experiência humana no mundo centrada no olhar é a ordem dualista. Tratou-se de opor o corpo, aquilo que é visível, ao espírito. No pensamento dualista o corpo foi visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar. O corpo, portanto, seria o excesso de Loos. Mais ainda, o corpo ornamentado construído socialmente como *signo do excesso*, o

5 | População negra na Nova Guiné.

Outro, o Negro, deveriam ser desprezados⁶.

A partir daí, a segunda lição que Loos nos apresenta sobre estética ocidental modernista é a relação do corpo negro com o excesso. O papua, um tipo Negro da Guiné Oriental, é fruto e perpetuador de exageros. É, sobretudo, um corpo já marcado na pele pelo sentido histórico que a modernidade lhe atribuiu. Esse corpo monumento é um corpo supérfluo da estética modernista. Figura em excesso entre outras figuras e, por isso, não figurável em qualquer superfície, o corpo e o signo Negro serão sempre imunes ao espírito (Mbembe, 2014: 28). A “raça” essa força que suscita o poder da imagem, do visível e do ilusório não consiste apenas na formação de uma figura de ausência. Não é apenas, também, as práticas que consistem enquanto tal.

Podemos considerar que, para Loos, suscitar a raça e seu racismo no contexto do ornamento é criar um duplo, uma manta que encobre o sujeito: o “papua” nada mais é do que o excesso da natureza e, sendo o europeu a razão, não pode ter relação alguma com esse ser. Afinal, “para o racista, ver o negro é não ver que eles não está lá; que ele não existe; que ele mais não é do que o ponto de fixação patológica de uma ausência de relação” (Fanon, 2008; Mbembe, 2014: 66).

Essa economia de imagens inventadas suscita outro problema sobre a realidade das aparências e as aparências da realidade. No processo Atlântico escravista, a transformação das pessoas de origem africana em “negros” e, por isso, corpos a serem explorados, seguiu lógicas de transformação de pessoas em minerais. África era o lugar onde o mineral era extraído, as Américas o local de fundição para, enfim, a conversão em lucro europeu. “O negro não é apenas o protótipo do sujeito envenenado e carbonizado. É aquele cuja vida é feita de restos calcinados”, onde o processo de passagem do “homem-mineral ao homem-metal e do homem-metal ao homem-moeda é uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo” (Mbembe, 2014: 78).

Essa imagem inventada na contradição não poderia ser figurável na brancura dos “muros de Sião”, dos prédios da cidade modernista. Forjada pela ideia de excesso, animalidade e instintividade na longa narrativa da mitologia ocidental, atravessada desde o século XV aos nossos dias, o corpo Negro será expelido da estética moderna ao mesmo tempo em que é fundamental como mão de obra nas construções.

Nesse caso, Brasília e Joanesburgo, cidades constituídas dos gestos coloniais e da mimese modernista, estruturam-se na antinegitude (Vargas, 2020). São cidades onde a “brancopia” define espacialmente o privilégio de cor e traduz em arquitetura o “ideal da branquitude e da antinegitude” (Alves, 2020: 15).

Os arquitetos do sul, filhos e filhas das elites colonizadoras, fascinados com os padrões europeus, reverberaram essa estética na formação das cidades coloniais-modernas. Do Brasil à África do Sul esses jovens arquitetos buscaram conexões com o velho mundo, pediram seus conselhos e replicaram de forma incisiva os conceitos

6 | A crítica de Oyèwùmí é ainda mais contundente. Para ela, mesmo que as ciências sociais e humanas tenham se afastado drasticamente da frenologia do século XIX, estas continuam operando análises onde a centralidade são os corpos: suburbanos, trabalhadores, criminosos, negros, mulheres e uma série de tipos específicos que, ao final das contas, acabará por trazer um senso comum e cotidiano de raça e, como efeito, opondo o sujeito que analisa ao sujeito objetivado (Oyèwùmí, 1997: 4).

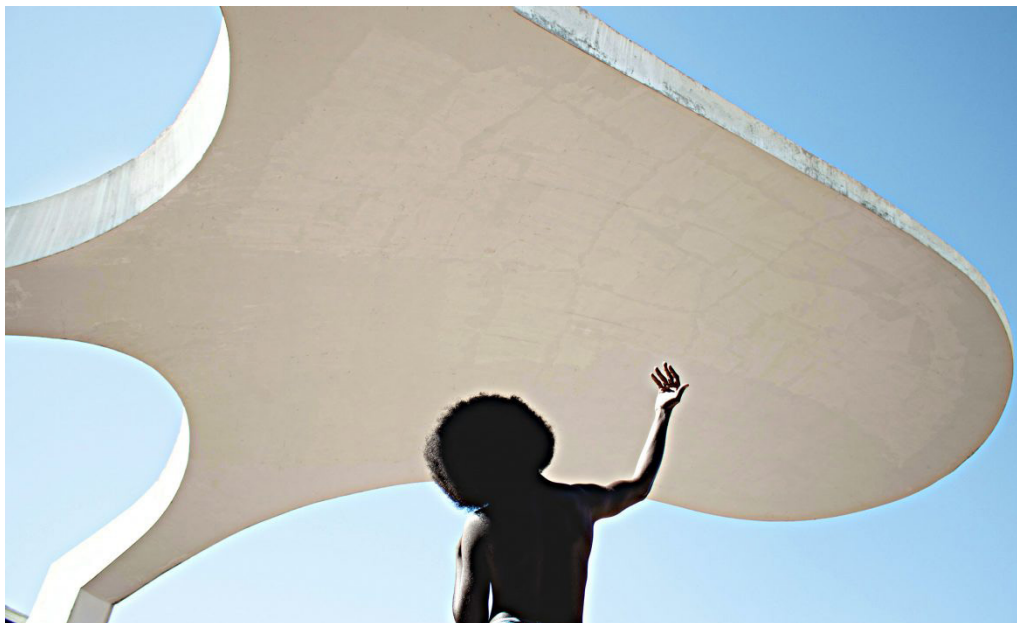


FIGURA 1 | Ensaio da modelo Sierra Veloso e da fotografa Alice Leite no Memorial dos Povos Indígenas em Brasília. Fonte: Acervo pessoal da modelo Sierra Veloso, 2019.

em suas obras.

No Brasil são conhecidos os nomes de Oscar Niemeyer e Lúcio Costa. Na África do Sul podemos destacar John Fassler, Helmut Stauch, Norman Eaton e William Holford. Todos eles colaboradores do Movimento Moderno e admiradores de outros importantes nomes no cenário da arquitetura e do urbanismo europeus como Le Corbusier, Patrick Geddes e Ebenezer Howard.

As conexões entre arquitetos dos dois lados ao sul do Atlântico passaram pelo roteiro europeu e Le Corbusier foi um desses pontos de convergência. Sua fama como símbolo do modernismo atraiu interesses e investimentos no período pós-guerra. Ao sul do globo seu modelo de arquitetura é sentido de Brasília à Chandigarh.⁷ A ideia de “Estilo Internacional” nas obras modernistas é o cerne dessas conexões.

Por outro lado, esses vínculos com a Europa criaram uma outra relação entre Brasil e África do Sul quanto ao estilo arquitetônico. Os estudos das professoras Marguirete Pienaar (2018), Maria Fernanda Derntl (2019) e do professor Arthur Barker (2018) revelam isso. A influência é tal que a crítica “cunhou a denominação *Little Brazil* para se referir aos edifícios afinados com o modernismo carioca que se espalham por Pretória, Joanesburgo e Cidade do Cabo” (Derntl, 2019).

⁷ Capital dos estados indianos de Punjab e Haryana, a cidade foi inteiramente planejada por Le Corbusier e fundada em 1947 após os eventos da Partição. Lahore, a antiga capital Punjab, ficou sobre o domínio paquistanês.

Encontramos os sinais dessas mimesis, por exemplo, nas visitas de Norman Eaton nos anos 1940. Eaton não se impressionou apenas com as formas da arquitetura modernista brasileira que ele chegou a reproduzir na África do Sul, ele também estava atento aos complexos habitacionais de baixa renda que arquitetos e urbanistas estavam propondo naquele momento. Dentre os poucos registros de Eaton no seu diário de viagem destacamos o rascunho do projeto habitacional do Realengo⁸

Análises que relacionam a estética modernista e pensamento político-social na arquitetura não são inéditas. Sobre Le Corbusier, por exemplo, Simone Brott faz um exercício para além da explícita relação do arquiteto com os movimentos fascistas e o colaboracionismo na França de Vichy (Brott, 2013: 127). Para ela, esses contatos são sintomas da radicalização do modo como Le Corbusier entendia e aplicava o conceito “revolução”. Brott traça um histórico do uso na obra do arquiteto francês para elaborar as similaridades com o discurso fascista.

Em 1922, Corbusier anunciava em carta a pretensão de lançar seu “primeiro maior livro” sob o título de *Architecture et révolution* (Brott, 2013:146). Por sugestão de amigos o título foi sofrendo alterações até se transformar em *Vers une architecture*, em janeiro de 1923. Para ela, a alteração do título não parece ser algo trivial se considerarmos o desaparecimento e reaparecimento do conceito na obra. E, apesar de encobrir o termo, Le Corbusier fez de *révolution* a palavra-chave do projeto. Como percebeu Brott, curiosamente a livro termina com os seguintes dizeres:

A sociedade deseja violentamente uma coisa que obterá ou não. Tudo está nisso; tudo dependerá do esforço feito e da atenção dada a esses sintomas alarmantes.

Arquitetura ou revolução

Revolução pode ser evitada.

(Le Courbisier *apud* Brott, 2013: 147).⁹

Para parte da historiografia, o final do livro sinaliza a tentativa de evitar uma revolução através de uma arquitetura moderna sob influência do socialismo utópico. Para Brott, no entanto, esses dizeres representam o desejo pela violência no qual os movimentos fascistas se debruçaram e para onde Le Corbusier se alinhou. Seja quando das relações com George Valois e Hubert Lagardelle ao se tornar editor do jornal sindical *Prélude*; ou ainda, quando ministrou aula em Roma, em 1934, a convite de Mussolini; e, por fim o mais importante, quando colaborou com Vichy nos anos 1940 (Brott, 2013: 147; López-Durán, 2018: 171).

Para além das relações com o fascismo, Fabíola López-Durán (2018) salienta as estreitas conexões do pensamento arquitetônico modernista com as teorias eugenistas, sobretudo do neo-lamarckianismo que propunha uma relação causa-efeito

8 | O registro de Eaton é apenas um indício de como os complexos habitacionais estavam conectados aos projetos nacionais-desenvolvimentistas pelo mundo que, por sua vez, se ancoravam nos *apartheids* para se concretizarem. Em Joanesburgo do início dos anos 1950, o arquiteto Douglas McGavin Calderwood (1919-2009), apresentava um modelo de baixo custo para aproveitamento do espaço em detrimento do confinamento de trabalhadores nas *townships* que se tornariam Soweto (Lemos, 2022: 175-179).

9 | Exceto nos casos indicados pela bibliografia, a tradução de fragmentos em língua estrangeira é minha.

to do meio sobre indivíduos e suas raças. Com cartas e documentos inéditos de Le Corbusier à Alexis Carrel,¹⁰ a arquiteta comprova os vínculos das ideias sobre arquitetura modernista com o pretensão aperfeiçoamento racial humano via transformação do meio.

É válido lembrar que Le Corbusier e Loos não foram os únicos arquitetos e urbanistas que vislumbravam em termos raciais a cidade do homem moderno. A tradição do urbanismo inglês, cuja influência é perceptível do Brasil à África do Sul (Derntl, 2020; Lemos, 2022), também investiu na eugenia galtoniana ajustando estatística social às diretrizes de ocupação do espaço. Patrick Geddes e Ebenezer Howard foram, provavelmente, os nomes de maior inspiração para seus pupilos britânicos do início do século XX. Eles materializaram a cidade eugênica e utópica de Kantsaywhere elaborada por Francis Ganton (Welter, 2002: 187-191; Vigot, 1989).

Mais adiante, o culto à violência no Movimento Moderno com expressão no neo-brutalismo dos anos 1950 apresenta-se tanto estética como no *ethos*. Brutalismo não é apenas uma referência ao concreto utilizado nas construções, é também, uma postura que orienta a vida moderna na sua impetuosidade. O brutalismo do edifício moderno enquanto estado da arquitetura se confunde com a arquitetura do Estado: enrijecimento de fronteiras, compressão de corpos em periferias e *townships* e os artifícios usados pelos poderes estatais/privados para a contenção e manuseio desses corpos nos centros urbanos (Mbembe, 2020).

CORPO DE PROVA DO CONCRETO

A estética clara e branca, externa aos prédios modernistas, não denota a massa escura do concreto interior das vigas intransponíveis pela luz. Ao submetemos ao corpo de prova do concreto,¹¹ encontraremos o rompimento dos limites da vida e não-vida no ciclo do carbonato de cálcio (CaCO_3), principal matéria química do calcário utilizado no cimento. A origem da matéria está nas conchas de crustáceos (vida) dos antigos oceanos do período Pré-Cambriano. A exploração do calcário para utilização de CaCO_3 envolve uma vasta rede: da indústria do papel à alimentícia, do tratamento de esgoto à construção civil. É na última atividade, contudo, sua maior utilização. Hoje a fabricação mundial de cimento é da ordem de 1,7 bilhões de toneladas, o equivalente a um 1m^3 de cimento por pessoa. Com exceção da água, nenhum outro material é consumido pela humanidade em tamanha quantidade (Santos, 2008: 15). Seu processo de fabricação se dá por meio da queima da cal (CaCO_3) liberando CO_2 na atmosfera:

10 | Médico e biólogo francês, ganhador do Nobel de Fisiologia (hoje Medicina) em 1912 por sua técnica anticoagulante na transfusão de sangue. Também conhecido por seu colaboracionismo ao governo de Vichy e defesa ampla à eugenia, extermínio e castração da população considerada desviante. Suas opiniões eugênicas estão presentes no livro *O Homem, esse desconhecido* (1935), umas das obras que orientou Le Corbusier na formulação do modelo do "novo homem" (López-Durán, 2018: 158-172).

11 | Teste pelo qual uma amostra de concreto é posta sobre pressão para avaliar sua resistência.



Uma das críticas ao uso de cimento é precisamente a liberação do CO_2 no ar. Mas, vejamos outra capacidade química desse artefato: a absorção da água, posto 42% da sua massa é a soma de água não evaporável e água absorvida (Faria, 2004: 9).

A água absorvida é constituída pelas primeiras camadas de moléculas de água submetidas ao campo das forças elétricas superficiais das partículas de C-S-H, os hidratos de silicato de cálcio hidratado. A água quimissorvida varia muito pouco nesse processo e se dá via ligação química real com as moléculas do absorvente, uma ligação que implica transferência de elétrons. Quimicamente, portanto, a principal característica do cimento é a absorção de água.

Esses elementos fracionados e rearranjados para favorecimento da tecnosfera adentram o ciclo do prescindível e imprescindível. Contudo, no cálculo químico do processo de transformação do cimento em concreto não estão inseridos os resíduos dos arranjos políticos do colonial-capitalismo também absorvidos pelo cimento.

O concreto à serviço da racionalização do espaço é, dentre as várias técnicas coloniais, uma entidade capaz romper as relações orgânicas entre os indivíduos e os elementos que os rodeiam. A dissolução dessas relações e a desterritorialização transformaram coisas e pessoas em mercadorias, inserindo-as no fluxo da dispensabilidade e indispensabilidade. Através da experiência globalizada da plantation no Novo Mundo criou-se a tecnosfera capaz de regular as diferentes esferas planetárias (Ferdinand, 2019). Regular substituindo a reciprocidade pela mercantilização. Biosfera, rizosfera, litosfera e hidrosfera são agora reguladas pela ordem econômica (GREEN, 2015: 4).

As cidades contemporâneas e sua racionalidade eugênica deram forma ao colonial-moderno. Nesses locais, a técnica do concreto armado (elemento da tecnosfera) utiliza o calcário (litosfera) e, permeando os espaços coloniais, extrai dos resíduos políticos a força de trabalho (biosfera) necessária ao capitalismo tardio (Lemos, 2022: 54). Autoestradas, vias, muros, edifícios monumentais, barragens e hidroelétricas determinam agora os fluxos de pessoas e coisas. Permeando de forma rizomática os espaços, essas estruturas de concreto restringem ou dão acesso aos indivíduos conforme sua categorização social-biológica (Oyewmi, 1995).

Composto de carbonato de cálcio e água, esse grande artefato mágico da modernidade transforma líquido em sólido. Mantém formas de vida/não-vida nos ciclos da colonização e do capitalismo. Regula e divide os acessos, cria paisagens fraturadas que oferecem “imunidade ao tempo geológico, aos fluxos da física às forças da história humana”. A fé no cimento confere aos seres humanos e sua tecnosfera

uma fratura entre economia e ecologia (Green, 2015: 7).

Da construção de barragens em terras Tuxás no interior da Bahia (Cruz, 2017) até os muros da base naval da marinha construídos no interior do Quilombo Rio dos Macacos (BA) (Oliveira, 2020); dos muros na Palestina (Soske e Jacobs, 2015) até às fraturas hidráulicas para extração de gás natural na África do Sul (Green, 2015): é a ordem do cimento e do concreto que imperam. Criam-se espaços na não-vida regulando o sistema planetário, impondo regimes de valor e, conseqüentemente, restringindo acessos às pessoas tipificadas como *comodities*.

Chegamos, portanto, em um tempo que os impactos da presença colonial e capitalista no planeta serão observados em milhares de anos, na escala do tempo geológico passamos do Holoceno para o Antropoceno. Fruto de um impacto urbano-agro-industrial de escala global, acompanhado de um crescimento populacional sem precedentes.

Na ordem conceitual, o Antropoceno foi agenciado pela antropologia como uma alternativa para o fim da bifurcação natureza e humanidade – quer dizer, se não cair nas armadilhas que são, de um lado, a “construção social da natureza” e, de outro, uma “visão reducionista dos humanos feitos de carbono e água, forçar geológicas entre outras forças geológicas” (Latour, 2014: 12).

Ainda assim, esse mesmo conceito recai sobre a armadilha do humano universal quando não especifica a produção de um mundo antinegro pelas estruturas coloniais.

Na tentativa de superar esse obstáculo, Marisol de La Cadena propôs alternativamente o termo “*anthropo-not-seen*” fazendo referência aos entes invisíveis no curso do Antropoceno (Cadena, 2016: 225). Significa dizer que, desde o século XIV, com o movimento de expansão europeia, tem-se promovido uma guerra contra mundos dos quais não se operam a divisão natureza e humanidade. Ao mesmo tempo, esse “não-visto” se refere não só aos entes “vivos”, mas também, à capacidade destrutiva dessa força “invisível” (colonial) considerada sempre construtiva. Contudo, a insistência do termo *anthropo* ainda incide no universalismo.

Por outro lado, se nos concentrarmos no espaço Atlântico onde pessoas africanas receberam o signo Negro, espaço onde os entes terrestres são ofertados ao capital em favor da tecnosfera, podemos elaborar uma outra conceituação dessa era geológica. Nesse sentido, Malcolm Ferdinand nomina o tempo iniciado na *plantation* de “Negroceno”, dado que “a escravidão colonial negra seria um elemento entre muitos na transformação ecológica do sistema de *plantation*” (Ferdinand, 2019: 66).

De África para América e de novo para África, da senzala para o quilombo, do quilombo à favela e assim por diante (Nascimento 1985: 47; 1988). Esse corpo-mapa, criado e inserido na sociedade ocidental onde experiência do mundo se dá quase sempre pela visão, é circunscrito na dinâmica perversa da do ser e não-ser, da “perda

de imagem”: “Corpo de repente aprisionado pelo destino dos homens de fora. Corpo-mapa de um país longínquo que busca outras fronteiras que limitem a conquista de mim” (Nascimento, 1988, 35:48 min).

Voltemos, então, para o planejamento das cidades modernas. Para a transformação do cimento em concreto. Esses elementos evocam um dilema a respeito do estado da matéria (do líquido para o sólido) a matéria do Estado (da vida para o lucro com a morte). Percebendo o concreto armado como o material que dita as formas urbanas dessas cidades relembramos que Milton Santos já havia salientado a importância das formas como ferramenta do capital.

Em *A Totalidade de Diabo: como as formas geográficas difundem o capital e mudam estruturas sociais* (1977) ele apontava os novos avanços tecnológicos como produtores de objetos cuja estrutura técnica abriga potencialidades. Através da articulação “forma e intencionalidade” as coisas ganharam um poder que nunca haviam possuído antes. Conseqüentemente, o mecanismo de planejamento tornou-se mais imperceptível. “Os povos dos países envolvidos, que têm passado da lavagem cerebral das teorias ocidentais acerca do crescimento e do espaço ou que se encontram indefesos perante elas, podem nem sequer suspeitar dos efeitos do planejamento” (Santos, 1977: 32).

Decompondo novamente o concreto armado das vigas, pilotis e paredes da arquitetura modernista, encontramos pessoas cujos corpos estão cobertos por calcário: corpos negros, candangos¹² concretados na fundação das vigas os quais não podiam ser removidos sem comprometer a estrutura das obras e o tempo de serviço (Videsott, 2009: 287; Ribeiro, 2008).

Em Brasília, o candango fixado como operário “mestiço” na historiografia e no discurso dos idealizadores da capital teve sua imagem reinventada e revisitada para mobilização de uma identidade comum ao moderno brasileiro: “Nas proximidades do branco, no alto os céus se desmantelam, debaixo dos meus pés a terra se arrebeta, sob um cântico branco, branco. Toda essa brancura me calcina...” (Fanon, 2008: 108).

Na construção da Universidade de Brasília a angústia de Fanon supera a metáfora para Expedito Xavier Gomes e Gildemar Marques. Em 5 de maio de 1962 o Correio Braziliense noticiava:

O auditório de da Universidade de Brasília se chama ‘2 Candangos’, como homenagem do Reitor aos 2 anônimos que morreram na sua construção. Em homenagem diremos seus nomes: Gildemar Marques, de Bom Jesus, Piauí, 19 anos e Expedito Xavier Gomes, de Ipu, Ceará, 27 anos. (Correio Braziliense, 6 maio 1962)

12 | A etimologia da palavra remete a uma relação racial entre angolanos e portugueses. Já no Brasil, o candango foi, por algum tempo, sinônimo de mulato (Lemos, 2018).

Atestamos a cor desses trabalhadores no único documento que fornece informações detalhadas: o laudo da perícia do soterramento presente no processo S3066/62 do Arquivo do Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios.¹³ Optamos, contudo, pela não reprodução das fotografias desses indivíduos mortos para evitar a violência colonial do próprio arquivo.

O primeiro prédio da universidade foi erigido sobre os corpos desses trabalhadores concretados duplamente na vida e na história. Digo concretados na história pois, a homenagem da “tragédia” não traz seus nomes, ela antes os reifica como “Dois Candangos”.

A imagem do candango alia o ser sub-humano, contribuinte da construção, às matérias-primas do concreto armado. Eram os “titãs de aço”. O nome candango, sinônimo de desprezível, será ressignificado ao mesmo tempo em que é posto em disposição na massa de cimento (indispensável). No discurso de sua nomeação como prefeito Israel Pinheiro proferia: “felizmente, os candangos, que até então eram pejorativamente conhecidos, são realmente titãs de aço, em cuja energia e vontade o Brasil pode confiar sua redenção” (NOVACAP, 1960). O candango se apresenta como mais uma classificação que justifica o encarceramento e a eliminação de pessoas negras em um contexto específico (Wynter, 1994: 2).

Esses indivíduos, transformados por meio de “mil detalhes, anedotas, relatos” (Fanon, 2008: 105) formam a base do projeto do Brasil moderno. Ao mesmo tempo, a figura por si exclui as mulheres do processo de construção da capital, como se a ereção da cidade fosse exclusivamente o fruto do trabalho masculino. Reforçando, dessa forma, os sentidos ocidentais de experienciar o mundo onde “as hierarquias sociais, como sexo e raça, são uma função do privilégio visual sobre os outros sentidos” (Oyěwùmí, 2010: 30).

Mercadoria, metal, moeda e minério. A divisão da narrativa histórica escravidão, colonialismo e *apartheid* (Mbembe, 2001: 196) separou esses eventos do cotidiano, criou ilusões de um passado aterrador contra um presente aceitável ou, ainda, criou exemplos deslocados geograficamente que tornam aceitáveis regimes de desvalor dos sujeitos tidos como *sub-humanos* e despossuídos de seus corpos. Nas novas cidades esses corpos funcionam pelas vias do capital, onde a dinâmica do supérfluo e do necessário opera um fluxo constante sobre todos os entes envolvidos nesse espaço.

Assim como Brasília, Joanesburgo funciona sobre o espectro da superfluidade. Mas diferente da capital brasileira, o centro industrial de Gauteng foi palco para o *evento* o colosso do mundo, o *apartheid*. Falar da superfluidade não quer dizer que a cidade exista apenas pelo excesso, as arestas “aparadas” são peças importantes desse sistema. Superfluidade refere-se à “dialética do indispensável e do dispensável, trabalho e vida, pessoas e coisas” (Mbembe, 2001: 38). As cidades modernas são

13 | O processo movido por Antônia, viúva de Expedito Xavier, diz respeito ao requerimento das pensões devidas aos dependentes pelo Instituto de Aposentadoria e Pensões dos Industriários (IAPI). Esse simples documento nos leva para uma análise de como a historiografia sobre as habitações populares no Brasil desconsidera a transferência de renda das famílias negras para o IAPI. Dinheiro que, pela violência burocrática, permanecia nos cofres do instituto e era revestido para a construção civil (Lemos, 2022: 59).

reescritas de maneira a replicar o inconsciente colonizador. Inventando algo novo ao mesmo tempo em que replicam similaridades com as metrópoles e onde suas principais características advêm, sobretudo, do capitalismo.

No Distrito Federal brasileiro o capital está atrelado ao desenvolvimento urbano e construção civil cuja origem está ancorada na transição do comércio escravista para formas legais ganho no Brasil do século XIX.¹⁴ Já em Joanesburgo, o capitalismo industrial chegou pelos campos diamantíferos de Kimberley e da exploração do ouro no planalto de Witwatersrand (Posel, 1991; Freund, 2019). Construída como uma cidade sem referências do passado, uma experiência europeia em África, Joanesburgo aliou capital, trabalho e indústria conectada com a economia global. A cidade viveu e vive vinculada a instituições formais e coercivas com uma estrutura legal que determinava o valor das pessoas, das propriedades e dos créditos por meio de divisões raciais (Nuttal e Mbembe, 2008: 39).

Afirmar que as cidades têm essas características atreladas ao capitalismo não significa dizer que elas apenas criam uma relação de produção e acumulação. Afinal, como mostrou Marx, uma das características do capitalismo é o fluxo e o movimento (Nuttal e Mbembe, 2008: 40). Como falamos sobre o circuito da teconosfera, vida e não-vida são confundidas nesse fluxo, pessoas negras são dispostas junto às *comodities*. O crescimento de Joanesburgo em 1886 coincide com a adoção do padrão-ouro pelo sistema econômico ocidental treze anos antes. O descobrimento do ouro em Witwatersrand trouxe consigo uma leva de imigrantes europeus que ocuparam o planalto na busca por investimento, lucro e bens. Para um bem existir é necessário que ele mesmo seja lançado fora de circulação constantemente, ou seja, tenha algum nível de superfluidade. Tal qual indicavam os engenheiros de minas em Witwatersrand no início do século XX, o lucro só é possível pela divisão racial do trabalho e excesso dos trabalhadores.¹⁵

As pessoas sob o signo Negro, aquelas que são dispostas como bens, não fogem a essa regra. Na África do Sul, os trabalhadores europeus eram em sua maioria desempregados em suas terras natais e vão, por intermédio das estruturas raciais, se beneficiar dos trabalhos de imigrantes do Zimbábue, Moçambique e Zâmbia. Ao contrário do que a teoria marxista clássica propagou, a circulação do capital não era precedida apenas por uma relação de classe, “mas também no investimento humano em certas formas de delírio racial” (Nuttal e Mbembe, 2008: 42).

A dinâmica da cidade e do trabalho em Joanesburgo produziu esses delírios: vidas negras necessárias à construção do capital industrial ligado à mineração. Valoradas como dispensáveis, abundantes e em excesso. Essas vidas foram marcadas como “objetos entre outros objetos”. A relação espacial do corpo negro com a cidade se estabelece na contradição da vida desprezível e, por isso, desejável como força de trabalho de baixo custo. Ao mesmo tempo, a própria cidade se estrutura nessa

14 | A historiografia da formação econômica brasileira baseada nos clássicos de Celso Furtado (1958) e Fernando Novais (1989) tem sido revisada pela perspectiva de um capitalismo nacional muito mais atrelado ao capital mercantil Atlântico, onde a matéria-prima era composta por africanos e indígenas escravizados (Alencastro, 2000). Ao mesmo tempo, o fluxo desse capital passa a ser direcionado para outras atividades sobretudo a construção civil no Rio de Janeiro (Fragoso e Florentino, 2001).

15 | Como aponta a historiografia sobre a indústria mineradora na África do Sul: Nkosi (1987), Duncan (1995), Teisch (2005), Katz (2006), Higginson (2007), Tuffnell (2015), Freund (2019).

dicotomia e só sobrevive por meio dela. Vidas que se fizeram por meio de um sacrifício necessário ao desenvolvimento o que implica numa distribuição de morte – ou necropolítica.

Na profundidade das minas que circundam Joanesburgo, as doenças respiratórias como a tuberculose e a silicose eram constantes. Esta última, doença potencialmente progressiva, irreversível e que leva à incapacidade trabalhadores na construção civil e mineração. Ela é provocada pela inalação da poeira da sílica cristalina presente no cimento e constante nos trabalhos que exigem perfuração, trituração ou corte de rochas (Katz, 2006). O dióxido de silício (SiO_2) em contato com as células pulmonares provoca liberação de mediadores inflamatórios (macrófagos, neutrófilos, linfócitos) que fagocitam o dióxido de silício. Como o SiO_2 não é digerível (matéria do ciclo da não-vida) esse processo acaba provocando continuamente uma autólise – autodestruição celular – desencadeando fibrose nos tecidos: cicatrizes que enrijecem o pulmão e dificultam a troca gasosa e, por fim, a respiração (Sato et. al., 2006).¹⁵

O esquema da autodestruição celular e a incapacidade do corpo de digerir o silicato tem algo de similar com a dinâmica de autodestruição psicológica das subjetividades negras. Como lamenta Fanon, racismo diz respeito tanto aos efeitos externos quanto internos, sua toxidade parece não ter fim se não pela explosão:

Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraíndo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas no novo mundo, logo me choquei com outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, *fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu.* (Fanon, 2008: 103)

Ao mesmo tempo, o *apartheid* sul-africano conseguiu se justificar e criar uma relação de distância entre pessoas negras e brancas via discursos sanitaristas. Nas três primeiras décadas do XX, a segregação sanitária foi praticada como uma forma de atingir o progresso e o desenvolvimento. Seguindo esse caminho, os médicos sanitaristas trataram de argumentar que as pessoas africanas eram mais suscetíveis às doenças, principalmente a tuberculose, devido à falta de convivência com as formas ocidentais na cidade industrial. No entanto, era possível adaptar os povos originários às condições de vida com a criação de espaços próprios. Seguiu-se a segregação por meio de argumentos sanitaristas, garantia-se a saúde das populações brancas nos centros e regulava a vida das pessoas negras (Packard, 1989: 194-196).

Logo, a medida em que o *apartheid* sul-africano se desenha nos anos de 1950,

15 | Igualmente, a população da Fercal, uma das cidades-satélites do Distrito Federal, sofre também com a qualidade do ar. Ali instalaram-se fábricas de cimento desde os anos 1960 para abastecer a construção civil. Estudos de 2012 mostram que a quantidade de partículas no ar na região chega a ser três vezes maior do que uma média anual aceitável (Maury e Blumenschein, 2012: 86). Na perspectiva sociológica sobre análise dos riscos que a indústria do cimento proporciona, destacamos o estudo de Carolina F. Bertanha (2019).

os planejamentos urbanos e regionais eram ventilados na imprensa e nos órgãos da administração da cidade. Os burocratas publicizavam a necessidade do planejamento devido ao aumento da concentração de pessoas nos centros urbanos, esse aumento por sua vez seria propulsor das doenças. Por outro lado, ocultavam as causas econômicas como a necessidade das mineradoras em abaixar os custos de produção para melhores rendimentos (Mabin, 2013: 22; Lemos, 2022: 161-173).

O grande plano para o reordenamento de Joanesburgo foi primeiro pensado junto do urbanista e arquiteto francês Maurice Rotival. O modernista pioneiro do CIAM (*Congrês Internationaux d'Architecture Moderne*) foi também um dos primeiros a utilizar computadores para precisão dos cálculos juntamente de fotografias aéreas. Em sua perspectiva, esta seria a melhor forma de conduzir o crescimento das cidades modernas, uma cidade controlada pelas elites (6, 2002a: 250).

Com experiências no Plano de Caracas (Venezuela, 1936) e New Haven (Estados Unidos, 1941) os burocratas sul-africanos não hesitaram na convocação do urbanista para reconfiguração de Joanesburgo. Em agosto de 1952, o jornal *Rand Daily Mail* reportava a manchete “Rotival explains his master plan for development of rand” [Rotival Explica seu Plano para o Desenvolvimento do Rand] após o encontro entre o urbanista e membros do governo (Figura 2). A primeira proposta de Rotival destacada pela matéria apontava o estabelecimento das 500.000 casas para nativos, tanto na região do Far East Rand, como no sudoeste de Joanesburgo, com a reorientação das *townships* de Pimville, Orlando e Moroka – complexo de *townships* que formam hoje Soweto.

Rotival também previa um “*white corridor*” entre Joanesburgo e Vereeniging. Um espaço destinado apenas ao desenvolvimento industrial e às casas para pessoas brancas. No entendimento do urbanista, a região poderia prosperar com o planejamento, dada a potência de exploração das minas de carvão mineral para a produção de energia elétrica.

Anos mais tarde o projeto de Rotival foi utilizado como base para produção do *Planning Survey of the Southern Transvaal* (1957) ou, *Red Report*, estudo que orientou todo planejamento regional entre Pretória, o planalto de Witwatersrand (onde está Joanesburgo) e a cidade de Vereeniging (região conhecida como PWV).

Transitando novamente para o outro lado do Atlântico, durante a construção de Brasília na década de 1950, observamos o argumento ecológico e sanitário para proibir construções autônomas da população migrante. A “Faixa de Segurança Sanitária”, definida pela rodovia DF-001 (Figura 3), foi artifício usado em 1958 para barrar o assentamento de trabalhadores migrantes próximas à Brasília.

A partir dessa baliza todas as doações de terra ou construções dentro dos li-

mites só poderiam ser aceitas depois da aprovação de um conselho diretivo da NOVACAP (Holston, 2010). A faixa concretiza o argumento do engenheiro sanitário Saturnino de Brito Filho que, em plano anterior ao de Lúcio Costa, já alertava para a necessidade de a nova capital federal não reproduzir os erros de Belo Horizonte devendo evitar a “formação de favelas” além de “determinar a distância em km a que poderão estabelecer novos núcleos [satélites]” (CLNCF, 1955: 85 *apud* Lemos, 2022).

As construções de rodovias e estradas parque (ordem do concreto) não integraram efetivamente todos os habitantes da região (Maravalhas e Derntl, 2019). Quando muito serviram para levar os trabalhadores até suas distantes casas criando cidades segregadas com acessos pontuais ao centro. Delimitações fundamentais no planejamento regional para impulsionar o fluxo pelo qual se sustenta o capitalismo nas cidades modernas (Santos, 2007; 2009).

Observando esses dois exemplos podemos dizer que o cimento adentra as configurações espaciais no interior dos territórios coloniais da mesma forma que penetra as rochas durante o fraturamento hidráulico (*fracking*). Sua função, seu único objetivo, é extrair ao máximo a energia de alguns entes terrestres em benefício do sistema neoliberal (Green, 2015; Povinelli, 2016; Ferdinand, 2019; Mbembe 2020). As cidades modernas, planejadas para o bom funcionamento da vida humana – quer dizer, para o bom funcionamento daqueles considerados humanos – produz uma cisão mortífera dos entes. Agem, portanto, como *necrópoles*.¹⁶

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As soluções até hoje pautadas no melhoramento/desenvolvimento das cidades, continuam falhas em razão de atuarem a mesma lógica do sistema de produção da morte pelas cisões entre os entes do sistema planetário. Pessoas de origem africana, povos originários e outras – fixadas historicamente como sub-humanas – são dispostas no espaço conforme as vontades da colonização e do capitalismo junto a outros entes da não-vida (carbonato de cálcio, calcário, água etc.). Na transformação do cimento em concreto armado ocultam-se os processos sociais e históricos que envolvem os seres humanos colonizados.

Aqui entendemos as necrópoles no sentido aproximado ao que Jaime Amparo Alves apresentou recentemente. Em um primeiro momento, Alves deu enfoque aos dados estatísticos sobre a produção de morte incidente na população negra da cidade de São Paulo (2018). Agora em *Biópolis, necrópolis, negrópolis: notas para um novo léxico político nos estudos sócio-espaciais sobre o racismo* (2020), suas observações, ainda centradas em dados, caminham em sentido ampliado sobre as ideias de espacialidade. Por outro lado, carece de uma consideração crítica das técnicas arquitetônicas

¹⁶ | É necessário salientar a diferença entre a morte (*nekróú*) induzida e imposta no ocidente, para a morte concebida em outras cosmologias ou povos tradicionais. Por exemplo, nos *candomblés* a morte *ikú* (yoruba) e *kufua* (kimbundo) não estabelece uma cisão. A morte não tem o mesmo sentido pois, *Ikú* não rompe a pertença à comunidade. *Ikú* apenas transforma a condição do ser vivo para ancestral também participante e pertencente à comunidade, vinculado através da memória. E memória no ocidente é totalmente sequestrada em favor dos eventos históricos, dos “grandes nomes”. Devo essas reflexões sobre *Ikú* ao prof. wanderson flor do nascimento durante uma conversa registrada no dia 19.06.2020 quando me apresentou ideias de seu capítulo no prelo. Essa mesma reflexão enseja outra já realizada por Muniz Sodré (2019) sobre o espaço dos terreiros nas regiões periurbanas e como estes se dão na alternativa ao modo de organização colonial (SODRÉ, 2019: 28-32).

e urbanísticas utilizadas pela branquitude para cindir os mundos entre homem e natureza.

E nesse ponto, portanto, nos afastamos de uma análise quantitativa para uma aproximação com a antropologia da técnica, tomando como referência estudo já realizado em relação à gestão da vida e da não-vida no cerrado (Fagundes, 2019). Nesse último caso, contudo, o trabalho se ateve ao manejo do fogo na Estação Ecológica Serra Gerais (Jalapão-TO). Na tese, Guilherme M. Fagundes verifica como a mudança na perspectiva do combate ao manejo, decorrida da inclusão dos saberes e práticas locais quilombolas, enseja alterações na lida com o fogo e nos arranjos das vidas humanas e não humanas (Fagundes, 2019: 154-212).

Aqui, ao enfatizar criticamente os fatores sócio-históricos presentes nos gestos que transformam o cimento em concreto, pretendemos futuramente apontar outros caminhos. Ao denunciar as tecnologias coloniais do capitalismo tardio, esperamos abrir caminhos para revisitar as alternativas. Afinal, o uso globalizado do concreto e a criação de paisagens fraturadas não estão concluídas. As técnicas de taipa, de habitações derivadas da “biointeração” (Santos, 2015), ainda existem e encontram-se em disputa por aqueles que defendem uma vivência ecologicamente viável. Mas esse mesmo movimento pode ser rapidamente cooptado pela própria branquitude, tal qual identifica Ferdinand (2019).

Inclusive, mesmo no espaço urbano, os modos de vida das ocupações indicam que não há uma totalidade o concreto. O habitar consubstancial se contrapõe à brancopia cartesiana do mundo antinegro (Paterniani, 2022: 17-20).

Busquei, portanto, formular a crítica à branquitude a partir de uma análise histórica da aplicação das técnicas arquitetônicas e urbanísticas que constituem a cidade moderna. Identifiquei como a constituição de edifícios brutalistas, próprios da estética modernista, ofuscam o evento colonial e o *apartheid*. Assim, convido colegas historiadores ao exame do que seja o evento e o cotidiano nesse contexto. Por fim, inseri a crítica à cidade moderna no bojo das produções sobre ecologia decolonial e contra-colonialidade, apontando as necrópoles como elemento fundamental do Negroceno.

Contudo, é indispensável construir tais críticas frisando que não há uma novidade. Propriamente porque as experiências históricas de quilombos, de terreiros e outras organizações espaciais, constituem essa reflexão/ação (Sodré, 2019; Nascimento, 1985). Elaborar a crítica ocultando essas experiências pode contribuir para obliteração dessas experiências negras insurgentes e retroalimentar a pretensa universalidade das paisagens cimentadas.

Os agentes históricos negros formularam e continuam formulando estratégias para dilacerar o concreto. Seja pelos movimentos sociais, quando observamos a articulação global na luta contra os *apartheids* (Hall, 2022), ou as ocupações nos

grandes centros urbanos (Paterniani, 2022); a partir de estratégias para a resignificação do cotidiano por meio da arte, da escrita, das reinvenções tecnológicas (Nemer, 2021), ou do ensino como forma de cura (Lemos, 2022). Afinal, como lembra Denise Ferreira da Silva, “cura não é o marcador entre saúde e doença – é antes um processo de criação na linguagem e com linguagem um processo de expressão. É a criação de sentido, quando orientada para questões éticas e coletivas, que tem o potencial para recriar o mundo de uma nova maneira” (Silva, 2016).

Guilherme Oliveira Lemos é doutor e mestre em história pela Universidade de Brasília. Atualmente é professor efetivo do Instituto Federal de Brasília. Suas pesquisas englobam temas relacionados à história dos *apartheids* em Brasília e Joanesburgo, segregação urbana e racial, territórios negros e quilombolas, história das lutas anticoloniais e impactos ambientais/humanos do colonialismo através dos planejamentos regionais e urbanos.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica

FINANCIAMENTO: A pesquisa que originou o artigo recebeu incentivo da CAPES (Processo PDSE: 88881.189473/2018-01).

AGRADECIMENTOS: Meu obrigado à Guilherme Moura Fagundes, Antonádia Borges, Ana Flávia Magalhães Pinto, Gabriela Leandro, Marcos Queiroz, Raquel Freire, Muha Bazila, Anderson Oliva, Anesu Chigariro, Amanda J. Hall, David Nemer, Leandro Bulhões e todos que participaram direta ou indiretamente da escrita deste artigo. Agradeço também aos pareceristas anônimos por seus comentários e leitura cuidadosa, as sugestões foram essenciais.

REFERÊNCIAS

Referências Fílmicas

Ôrí. Direção: Beatriz Nascimento e Raquel Gerber. Fotografia: Hermano Penna, Pedro Farkas, Jorge Bondanzky. Rio de Janeiro: Angra Filmes, 1989. 93 min.

Artigos Científicos

LOOS, Adolf. 1908. “Ornamento y delito”. *Paperback*, 7: 1–7. Disponível em: <http://paperback.infolio.es/articulos/loos/ornato.pdf>, acesso em ago. 2023

Documentos Arquivísticos

Architecture Archives at the University of Pre-

toria

AAUP, *Norman Eaton Collection*, Norman Eaton's notebook, 1902-1966.

Arquivo Público do Distrito Federal, Brasília

Arquivo Público do Distrito Federal, Fundo Novacap, Nov. B. 2. 3. 0056.

Arquivo Público do Distrito Federal, Fundo Novacap, Nov. d. 4. 2. z. cx(1). 41d.

Arquivo do Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios

2ª Vara de Fazenda Pública do Distrito Federal, cx. 89, S3066/62.

Biblioteca do Senado

ALBUQUERQUE, José Pessoa Cavalcanti de. 1955. Comissão de Localização da Nova Capital Federal (CLNCF), Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/18297>, acesso em ago. 2023.

Historical Papers Research Archive, University of the Witwatersrand Library, Johannesburg

HPUW, S.A.I.R *Journals*, AD1972.
NRDC. *A Planning Survey of the Southern Transvaal: The Pretoria-Johannesburg-Vereeniging Area (Red Report)*. Pretoria: Government Print, 1957.

Jornais

CUNHA, Ari. "Visto, Lido e Ouvido". *Correio*

Braziliense, Brasília, 5 maio de 1962. p. 7.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. 2000. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia das Letras.

ALVES, Jaime Amparo. 2018. *The Anti-Black City: police terror and black urban life in Brazil*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

ALVES, Jaime Amparo. 2020. Biópolis, necrópolis, negrópolis: notas para um novo léxico político nos estudos socioespaciais sobre o racismo. *Geopauta*, vol. 4, n. 1: 5-3. DOI 10.22481/rg.v4i1.6161

BANHAM, Reyner. 1955. The New Brutalism. *Architectural Review*, n. 688: 355-361.

BARKER, Arthur. 2018. "Modern movement mediations: Brazilian modernism and the identity of post-war architecture in Pretoria, South Africa." *Paranoá: cadernos de arquitetura e urbanismo*, vol. 18: 149-161. DOI 10.18830/issn.1679-0944.

BERTANHA, Carolina F. 2019. *Quem mora aqui se adapta": entendimento público de riscos e práticas de convivência com a poluição do ar na Fercal-DF*. Brasília, Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

BORGES, Antonádia M. 2009. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 29: 23-42.

BROTT, Simone. 2013. Le Corbusier and fascist revolution. *Thresholds*, vol. 41: 146-157. DOI 10.1162/thld_a_00106.

COSTA, Daniela L.; QUEIROZ, Marcos. 2021. Construindo Território Negro: o espaço humanitário de Puente Nayero (Buenaventura-COL) e a luta antirracista no direito internacional. *Tessituras*, vol. 9, n. 1: 216-235.

COUTO, Bruno Gontyo. 2013. *Ideologia e utopia de Brasília: disputas em torno do projeto de Brasil moderno*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

CRUZ, Filipe Sotto Maior. 2017. “Quando a Terra Sair” os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

DAS, Veena. 1995. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, Oxford University Press.

DAS, Veena. 2011. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, vol. 37: 9-41. DOI: 10.1590/S0104-83332011000200002.

CADENA, Marisol de La. 2016. Natureza dissociadora. *Boletín de Antropología*, vol. 31, n. 52: 253-263. DOI: 10.17533/udea.boan.v31n52a16

DERNTL, Maria Fernanda. 2019. O Plano Piloto e os Planos Regionais para Brasília entre fins da década de 1940 e início dos anos 60. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, vol. 1, n. 1: 26-44. DOI:

10.22296/2317-1529.2019v21n1p26.

DERNTL, Maria Fernanda. 2020. Brasília e seu território: a assimilação de princípios do planejamento inglês aos planos iniciais de cidades-satélites. *Cadernos Metrópole*, vol. 22, n. 47: 123-146. DOI: 10.1590/2236-9996.2020-4706.

DUNCAN, David. 1995. *The Mills of God: The State and African labour in South Africa 1918-48*. Johannesburg, Wits University Press.

FAGUNDES, Guilherme Moura. 2019. *Fogo Gerais: Transformações Tecnopolíticas na Conservação do Cerrado*. Brasília, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EdUFBA.

FANON, Frantz. 1968. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

FARIA, Étore Funchal de. 2004. *Predição da exotermia da reação de hidratação do concreto através de modelo termo-químico e modelo de dados*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FERDINAND, Malcom. 2019. *Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Paris, Éditions du Seuil.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. 2001. *O Arcaísmo como projeto: Mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia, Rio de Janeiro, c. 1790–c. 1840*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

FREUND, Bill. 2019. *Twentieth-Century South Africa: a developmental history*. New York, Cambridge University Press.

FREYRE, Gilberto. 2003. *Palavras repatriadas*. Brasília/São Paulo, Ed. UnB e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

FURTADO, Celso. 1959. *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.

GREEN, Lesley. 2015. The Changing of the gods of reason: Cecil John Rhodes, Karoo Fracking, and the decolonizing of Anthropocene. *e-flux journal*, n. 65: 1-9. Disponível em: <http://supercommunity.e-flux.com/texts/the-changing-of-the-gods-of-reason/> Acesso em ago. 2023

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. 1982. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, Marco Zero Ltda.

HALL, Amanda J. 2022. Black students and the U.S Anti-Apartheid movements on campus, 1976-1985. *Zanji: The Journal of Critical Global South Studies*, vol. 6, n. 1: 8-28. DOI 10.13169/zanjglobsoutstud.6.1.0002

HEIN, Carola. 2002. Maurice Rotival: French planning on a world-scale (Part I). *Planning Perspectives*, vol. 17, n. 3: 247-265. DOI: 10.1080/02665430210129315.

HEIN, Carola. 2002. Maurice Rotival: French planning on a world-scale (Part II). *Planning Perspectives*, vol. 17, n. 4: 325 - 344. DOI: 10.1080/02665430210154740.

HIGGINSON, John. 2007. Privileging the

machines: American engineers, indentured chinese and white works in South Africa's deep-level gold mines, 1902-1907. *International Review of Social History*, vol. 52, n. 1: 1-34. DOI: 10.1017/S0020859006002768

KATZ, Elaine. 2006. The Contributions of American mining engineers and technologies to the Witwatersrand Gold Mining Industry, 1890-1910. *Mining History Journal*, vol. 13: 12-30.

LATOUR, Bruno. 2014. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, vol. 57, n. 1: 1-30. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2014.87702.

LEMOS, Guilherme Oliveira. 2018. De Soweto à Ceilândia: siglas de segregação racial. *Paranoá: cadernos de arquitetura e urbanismo*, vol. 18, n.18: 102-114. DOI 10.18830/issn.1679-0944.

LEMOS, Guilherme Oliveira. 2022. *No dilacerar do concreto: as histórias dos apartheids entre as satélites de Brasília e as townships de Joanesburgo (1955-1971)*. Brasília, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

LÓPEZ-DURÁN, Fabiola. 2018. *Eugenics in The Garden: trans atlantic architecture and the crafting of modernity*. Austin, University of Texas Press.

MABIN, Alan. 1986. Labour, capital, class struggle and the origins of residential segregation in Kimberley, 1880 – 1929. *Journal of Historical Geography*, vol. 12, n. 1: 4-26.

MABIN, Alan. 2013. *The map of Gauteng: evolution of a city-region in concept and plan*. Joanesburgo, GCRO.

MBEMBE, Achille. 2001. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 23: 179-209. DOI 10.1590/S0101-546X2001000100007.

MBEMBE, Achille. 2011. *Necropolítica*. Espanha, Editorial Melusina.

MBEMBE, Achille. 2014. *Crítica da razão negra*. Lisboa, Antígona.

MBEMBE, Achille. 2020. *Brutalismo*. Paris, La Découverte.

MBEMBE, Achille. 2021. *Brutalismo*. São Paulo, n-1 edições.

NASCIMENTO, Abdias do. 1978. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. 1985. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora*, vol. 6, n. 7: 41-49.

NASCIMENTO, Tatiana. 2018. *mil994*. Brasília, padê editorial.

NEMER, David. 2021. *Tecnologia do oprimido: desigualdade e o mundano digital nas favelas do Brasil*. Virória, Ed. Milfontes.

NKOSI, Morley Z. 1987. American Mining Engineers and the Labour Structure in the South African Gold Mines. *African Journal of Political Economy*, vol. 1, n. 2: 63-80.

NOVAIS, Fernando. 1979. *Portugal e Brasil na crise do sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo,

Editora Hucitec.

NUTTALL, Sarah; MBEMBE, Achile. 2008. *Johannesburg: the elusive metropolis*. Joanesburgo, Wits University Press.

OLIVEIRA, Emília Joana Vianna de. 2020. “A água é a nossa nação”: violência antinegra e Soberania Nacional mobilizadas para a gestão da morte pelo impedimento do acesso à água na Comunidade de Rio dos Macacos – BA”. In: FLAUZINA, Ana; LOPEZ, Thula (org.). *Rebelião*. Brasília, Brado Negro, p. 96-112.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. 1997. *The Invention of Women: making an African sense of western gender discourses*. Londres, University of Minnesota Press.

PACKARD, Randall M. 1989. *White Plague, Black Labor*. Berkeley, University of California Press.

PATERNIANI, Stella Zagatto. 2022. Ocupações, práxis espacial negra e brancopia: para uma crítica da branquitude nos estudos urbanos paulistas. *Revista de Antropologia*, vol. 65, n. 2: 1-25. DOI 10.11606/1678-9857.ra.2022.197978.

PIENAAR, Marguerite. 2018. Transatlantic exchange: lessons from Brazil in the Work of Norman Eaton. *Paranoá: cadernos de arquitetura e urbanismo*, vol. 18, n. 18: 162-175. DOI 10.18830/issn.1679-0944.

POSEL, Deborah. 1991. *The Making of Apartheid: 1948-1961*. Oxford, Clarendon Press.

POVINELLI, Elizabeth. 1995. Do Rock Listen? the cultural politics of apprehending Australian aboriginal labor. *American Anthropologist*, vol. 97, n. 3: 505-518.

POVINELLI, Elizabeth. 2016. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham e Londres, Duke University Press.

QUEIROZ, Marcos. 2022. *O Haiti é Aqui: ensaio sobre a formação social e cultural jurídica latino-americana (Brasil, Colômbia e Haiti, século XIX)*. Brasília, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

RIBEIRO, Gustavo Lins. 2008. *O Capital da Esperança: a experiência dos trabalhadores na construção de Brasília*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

RISELA, Max. 1988. *Raumplan versus Plan Libre: Adolf Loos and Le Corbusier, 1919-1930*. Delft, Delft University Press.

RUBINO, Silvana B. 2010. "Gilberto Freyre e Lucio Costa ou a boa tradição: O patrimônio intelectual do Sphan". In: GUERRA, Abílio (org.). *Textos Fundamentais sobre História da Arquitetura Moderna Brasileira – Parte 1*. São Paulo, Ed. Romano Guerra, p. 299-315.

SANTOS, Antônio B. 2015. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, INCT/UnB.

SANTOS, Milton. 1977. A Totalidade do Diabo: como as formas geográficas difundem o capital e mudam as estruturas sociais. *Contexto*. São Paulo, Hucitec.

SANTOS, Milton. 1965. *A cidade nos países subdesenvolvidos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SANTOS, Milton. 2001. *Por uma outra globali-*

zação: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record.

SANTOS, Milton. 2009. *Pobreza urbana*. São Paulo, Edusp.

SANTOS, Roberto Eustáquio dos. 2008. *A armação do concreto no Brasil: história da difusão da tecnologia do concreto armado e da construção de sua hegemonia*. Belo Horizonte, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais.

SATO, TAKENO, HONMA, et. al. 2006. "Heme Oxygenase-1, a Potential Biomarker of Chronic Silicosis, Attenuates Silica-induced Lung Injury". *ATS Journal*, vol. 174: 906-914.

SILVA, Denise Ferreira; DESIDERI, Valentina. 2016. Leituras (Po)éticas. *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo, n. 19: 61-70.

SODRÉ, Muniz. 2019. *O Terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira*. Rio de Janeiro, MauadX.

SOSKE, Jon; JACOBS, Sean. 2015. *Apartheid Israel: the politics of an analogy*. Chicago, Haymarket Books.

TEISCH, Jessica. 2005. "Home is not so very far away": Californian Engineers in South Africa, 1868-1915. *Australian Economic History Review*, vol. 45, n. 2: 139-160. DOI 10.1111/j.1467-8446.2005.00132.x

TUFFNELL, Stephen. 2015. Engineering inter-imperialism: American miners and the transformation of global mining, 1871-1910. *Journal of Global History*, vol. 10: 53-76. DOI 10.1017/S1740022814000369.

As Necrópoles e o Concreto Armado: reflexões antropológicas e históricas sobre os apartheids em Brasília e Joanesburgo

VARGAS, João Costa. 2020. Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Em Pauta*, vol. 45. n. 18: 16-2. DOI 10.12957/rep.2020.47201.

VIDESOTT, Luisa. 2009. *Narrativas da construção de Brasília: mídias, fotografias, projetos e história*. São Carlos, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

VOIGT, Wolfgang. 1989. "The garden city as eugenic utopia". *Planning Perspectives*, vol. 4, n. 3: 295-312. DOI 10.1080/02665438908725685.

WELTER, Volker M. 2002. *Biopolis: Patrick Geddes and the City of the Life*. Londres, MIT Press.

WYNTER, Sylvia. 1994. *No Humans Involved: an open letter to my colleagues*. Forum N.H.I: Knowledge for 21st Century, vol. 1, n. 1: 1-17.

Recebido em 29 de outubro de 2022. Aceito em 05 de julho de 2023.



The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197980>
10.11606/1678-9857.ra.2022.203900ing

Guilherme Oliveira Lemos

Instituto Federal de Brasília | Brasília, DF, Brasil
guilhermeolemos@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2384-4567>

ABSTRACT

This paper compares the development of the cities of Brasília (Brazil) and Johannesburg (South Africa) through the analysis of event and everyday dualisms, as well as life and non-life. Based on a historical methodology and in the light of anthropological theories, we indicate how the constitution of these two apartheid spaces, these events and everyday life, are related through the realization of eugenic utopias that reify people already racialized in colonization. People who still have a dubious function of object and abject. Thus, we point the cement as an actor of the technosphere in the Negrocene, as Malcon Ferdinand suggested and, in the calculation of its transformation into concrete, we see how indispensable people (lives) read by capitalism/colonialism as commodities (non-life), are extracted from the residues of colonial political arrangements. Finally, we conceptualize modern cities as necropolis without forgetting that the alternatives to colonialism, presented by black histories, may indicate different experiences of what body and space are.

KEYWORDS

racism, apartheid, event, everyday life, Negrocene

As Necrópoles e o Concreto Armado: reflexões antropológicas e históricas sobre os apartheid em Brasília e Joanesburgo

RESUMO Este artigo compara o desenvolvimento das cidades de Brasília (Brasil) e Joanesburgo (África do Sul) pela análise dos dualismos evento e cotidiano; vida e não-vida. A partir de uma metodologia histórica e à luz das teorias antropológicas, indicamos como a constituição desses dois espaços do *apartheid*, esses eventos e cotidianos, se relacionam pelas concretizações das utopias eugenistas que reificam pessoas já racializadas na colonização. Pessoas que continuam tendo uma função dúbia de objeto e abjeto. Assim, apontamos o cimento como ator da tecnosfera no Negroceno, como sugeriu Malcon Ferdinand e, no cálculo de sua transformação em concreto, vemos como são indispensáveis as pessoas (as vidas) lidas pelo capitalismo/colonialismo como *commodities* (não-vida), extraídas dos resíduos dos arranjos políticos coloniais. Por fim, conceituamos as cidades modernas como *necrópoles* sem nos esquecer que as alternativas ao colonialismo, apresentadas pelas histórias negras, podem indicar experiências distintas do que seja o corpo e o espaço.

PALAVRAS-CHAVE

racismo, *apartheid*, evento, cotidiano, Negroceno

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

*“(...) matéria é uma casa que habita a gente no
finito da jornada, mesmo que cimento
prometa eternidades, é de mariô y
barro a lembrança da acolhida*

*(palha, ou clorofila morrida, y
tecnologia de terra muito molhada
que a primeira deusa, velha, lenta, macerou).”*

Tatiana Nascimento, 2018

EVERYDAY LIFE AND EVENT¹

²In the modern city of colonial continuity, the assignment of individuals, reduced to their bodies, has perpetuated a racialized taxonomy and a perverse logic of the visible-invisible and value-non-value (Fanon, 1968). Thus, the historical conditions of contemporaneity allowed the continuity of the fractured spaces which in turn “facilitated the mechanism of expansion of capital in space through the use of forms” (Santos, 1977).

Engineering, architecture and urbanism – aligned with other sciences such as medicine, sociology, history, statistics, anthropology and geography – perpetuate colonial and racist practices. Through the knowledge produced by these disciplines, territories are sectioned, and forms are created to establish and assign the appropriate bodies for each space. This scission, however, is rendered powerful due to the equivalence that capitalism upholds between particular human beings and geological matter. Thus, cement has become an agent of capital.

This knowledge was based on the reinforced concrete technique, naturalizing the use of cement, in such a way that to this day there are few projects that resort to other construction systems. No other system has more space in architecture and engineering curriculum than concrete. There are even disciplines exclusively dedicated to the application of this material: Strength, Stability, Structural Systems and Calculation of Reinforced Concrete. And, even in the discipline of technical drawings, concrete appears implicit in the projects as an assumption of all construction. The damage produced by the hegemony of this material is varied and ranges from environmental degradation, to the exposure of workers who are considered to be “unskilled labor” to elevated risk in the field.

To think about its use is to reflect on the events it has given rise to. Whether it be the construction of Brasília and the forced removals of black working class families to satellite cities, or the modernization of Johannesburg under apartheid and

¹ | This essay is a result of the research carried out in the thesis (Lemos, 2022) and the experiences as a black man, a member of a traditional community of African matrix, who is born and raised in the Brasília's satellite cities.

² | Except in the cases indicated by the bibliography, the translation of foreign language fragments is mine.

the emergence of Soweto, which also resulted from forced removals (Borges, 2009, Lemos, 2018). In addition, it is possible to reflect on the changes in the cycles of life and “non-life” and how the process of transforming cement into concrete is able to delineate the value between undesirable and desirable lives.

This paper is marked by the effort that persists in the social and human sciences, to question the dualistic maxims of nature and culture; such as subject/object, organic/inorganic etc. Here, under the influence of anthropologists Veena Das (1995) and Elizabeth Povinelli (1995, 2016), we will reflect on the relationships: event/everyday and life/non-life.

Through these readings aligned with historiographical and archival research, I formulated some central questions:

a) What makes South African apartheid a separate event while the pains of everyday racism around the globe passed, in a way, unnoticed? Why, once again, does the African continent become the colossus of the world and a unique place in the very experience of race in the 20th century?

b) How are the bodies under the mark of blackness arranged in juxtaposition to other commodities? How in the modern city is this object-body just one among other materials such as calcium carbonate and water?

THE EXPENDABLE ORNAMENT

Modernist architecture with a brutalist expression has its matrix cast in concrete.³ We will see how this concrete refers to the physical matter of a building's composition and to the structure of the State in post-colonial modern cities. In other words, it is a force capable of condensing and scorching bodies, especially those forged in modernity as inferior under the stigma of race. But, after all, what are the ideas and entities related and connected to the pillars of modernist construction?

For example, the buildings in Brasília are great models of modernism. Designed by Oscar Niemeyer, they almost always carry Le Corbusier's five points: free plans, free facades, slender columns [pilotis], ribbon windows, garden terraces. The buildings attest to the wide use of space, the free movement of pedestrians and beautiful views of the environment outside the buildings. With no excess of internal and external ornament, the modern aesthetic ensures that no trace of the past emerges in the works. According to the discourse of its creators, Brasília was built from the “desert of non-life” and “without any history”, designed to create spaces for the new Brazilian man of the 20th century, a synthesis of the best of all races according to Gilberto Freyre's aspirations.⁴

In the modernist ideology, ornament was considered a crime, excesses were

3 | Concrete and its pure form was and remains the raw material for modernist buildings. In *The New Brutalism*, published by Reyner Banham in 1955, the guidelines of this section of modernist movement in its brutalist renewal are presented. One of the moral imperatives of the Modernist Movement would be “honesty in structure and material” (Banham, 1955: 22). However, I use brutalism here in its architectural and political sense, since these two fields are at the crossroads between the material and the immaterial, as Mbembe points out (2020: 8). I especially thank the professor for the conversation during my time as a visiting researcher at the University of the Witwatersrand. At that time, February 2019, the book had not yet been published and some reflections on neoliberal politics and brutalism enriched the proposals of the thesis beyond those previously elaborated.

4 | The idea of modernizing Brazil, assumed by politicians and intellectuals since nineteenth century until the 1930s (Queiroz, 2022), expresses its continuum in the construction of Brasília (Couto, 2013). This idea, however, is not disconnected from the racial goals of the early 20th century. It is updated in a version more “appropriate” to the logics of whitening the Brazilian population, as already warned by Abdias do Nascimento (1978). The new capital gave materiality to this new modern man (Rubino, 2010: 302). This is evident in the speech given by Freyre to the United Nations, ironically held in Brasília in 1966, comparing South African apartheid with the Brazilian reality, he attested: “Brazil is perhaps the only multiracial projection, on a vastly continental scale, in which, in modern society, a structure is not produced in which multiracial subgroups live parallel existences apart, only tolerating each other” (Freyre, 2003: 346).

completely expendable. The “clean”, connecting point between the styles of Adolf Loos⁵ and Le Corbusier, was highlighted by the latter: “Loos swept from under our feet, it was a Homeric cleaning – exact, philosophical and logical. With that, Loos influenced our architectural destiny” (Le Corbusier *apud* Risela, 1988: 19). In fact, the article *Ornament and Crime* (1908) by Loos was published in Le Corbusier’s magazine *L’Esprit Nouveau*. This article is regarded as one of the founding texts of modernist aesthetics. It contains the principles of Loos allied to the racial interpretation of society, thus pointing the way to a new architecture.

Loos makes a typical comparison of racialist thinking from the turn of the 19th to the 20th century; the architect establishes a metaphor between human development and the history of civilizations in racial hierarchies: “At the moment of birth, human sensations are equal to those of a newborn dog. His childhood passes through all the transformations which correspond to the history of mankind. At the age of two, he sees like a Papuan,⁶ at four, like a Teuton, at six like Socrates, at eight like Voltaire...The child is amoral. To us the Papuan is also amoral. The Papuan slaughters his enemies and devours them. He is no criminal. If, however, the modern man slaughters and devours somebody, he is a criminal or a degenerate” (Loos, 1908: 1).

It would thus be possible to measure the level of a civilization and a country by observing the amount of ornaments displayed on its walls: “Cultural evolution is equivalent to the elimination of ornament in common objects” (Loos, 1908: 2).

The peers of Loos’ time, immersed in neoclassical aesthetics, could question the inability to produce new ornaments: “How can we, men of the 19th century, not know what every Negro knows, what all the peoples of previous ages have known?” And his answer to this question is simple, “[...] what constitutes the greatness of our time is the inability to create new ornaments! We beat the ornament!” and adds “[...] the time will come when cities shine like white walls. As Zion, the holy city, the capital of heaven [...]” (1908: 3).

We can draw some lessons from this exploration of the nature of ornament, the powers of images and illusions present in Loos’ article.

First, we can observe a western episteme focused on the view and experience of the world given, almost exclusively, by our vision. It is not by chance that the term worldview is routinely used to attest to the experience and understanding of something. Oyěwùmí (1997) contests the Eurocentricity of this way of experiencing the world. There exists a different form of world-sense, when the experience of the world is felt in different ways, with different senses – such as perception of sounds and touch.

The detriment of a single path to gaze-centered human experience in the world, is the dualistic order. It was about opposing the body, what is visible, to the

5 | Adolf Loos (1870-1930) became one of the most influential architects in Europe thanks to his ideas. Despite having worked in the beginning of the 20th century, when the neoclassical movement dominated the European scene, Loos’s writings are considered fundamental to the modernist movement.

6 | Black population in New Guinea.

spirit. In Cartesian dualistic thought the body was seen as a trap from which any rational person should escape. The body, therefore, would be the excess of Loos. Even more, the ornate body socially constructed as a sign of excess, the Other, the Black, should be despised⁷.

From there, the second lesson that Loos presents us about modernist Western aesthetics is the relationship between the Black body and excess. The Papua, a Black type of Eastern Guinea, is the fruit and perpetuator of exaggerations. It is, above all, a body already marked on the skin through the historical sense that modernity has given it. This monumental, hypersexualized body is a superfluous body of modernist aesthetics. A figure in excess among other figures and, therefore, not figured on any surface, the body and the mark of blackness will always be immune to the spirit (Mbembe, 2014: 28). The “race”, that force that gives rise to the power of the image, the visible and the illusory, does not consist only in the formation of a figure of absence. It is also not just the practices that consist of such.

We can consider that for Loos, to arouse race and its resultant racism in the context of ornament is to create a blanket that covers the subject: the “Papuan” is nothing more than the excess of nature and, as I am the reason, it is not I can have nothing to do with this being. After all, “When the racist sees a Black person, he does not see that the Black person is not there, does not exist, and is just a sign of a pathological fixation on the absence of a relationship” (Fanon, 2008; Mbembe, 2014: 66).

This economy of invented images raises another problem about the reality of appearances and the appearances of reality. In the process of the Atlantic slave trade, the transformation of people of African origin into “blacks” and, therefore, bodies to be exploited, followed the logic of transforming people into minerals. Africa was the place where the mineral was extracted, the Americas the place of smelting for, finally, the conversion into European profit. “The black is not just the prototype of the poisoned and charred subject. He is the one whose life is made of calcined remains”, where the process of passing from the “mineral-man to the metal-man and from the metal-man to the coin-man is a structuring dimension of the first capitalism” (Mbembe, 2014: 78).

This image invented in contradiction could not be figured in the whiteness of the “walls of Zion”, of the buildings of the modernist city. Forged by the idea of excess, animality and instinct in the long narrative of western mythology, spanning from the 15th century to the present day, the black will be excluded from modern aesthetics, while simultaneously being fundamental as a labour force in its construction.

In this case, Brasília and Johannesburg, cities made up of colonial gestures and modernist mimesis, were structured in anti-blackness (Vargas, 2020). These are cities where *whitopia* spatiality defines the privilege of color and translates into ar-

7 | Oyèwùmí's criticism is even more scathing. For her, even if the social and human sciences have drastically distanced themselves from phrenology in the 19th century, they continue to carry out analyzes where the centrality is the body: suburbanites, workers, criminals, blacks, women and a series of specific types that, in the end, after all, it will end up bringing a common and everyday sense of race and, as an effect, opposing the subject who analyzes to the objectified subject (Oyèwùmí, 1997: 4).

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

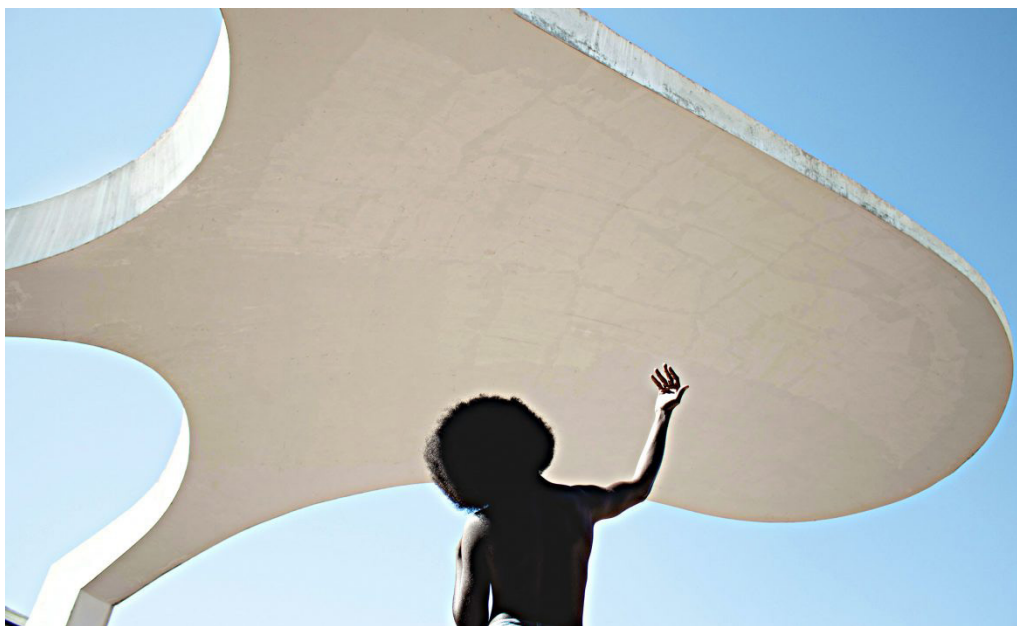


Figure 1 | Model Sierra Veloso and photographer Alice Leite shoot at the Memorial dos Povos Indígenas in Brasília. Source: Sierra Veloso's personal collection, 2019.

chitecture the “ideal of whiteness and anti-blackness” (Alves, 2020: 15).

Southern architects, sons and daughters of the colonizing elites, fascinated by European standards, reverberated this aesthetic in the formation of modern colonial cities. From Brazil to South Africa, these young architects sought connections with the old world, asked for their advice and incisively replicated the concepts in their works.

In Brazil the names of Oscar Niemeyer and Lúcio Costa are well known. In South Africa we can highlight John Fassler, Helmut Stauch, Norman Eaton and William Holford. All of them collaborators of the Modern Movement and admirers of other important names in the European architecture and urbanism scene, such as Le Corbusier, Patrick Geddes and Ebenezer Howard.

The connections between architects on both sides of the Atlantic went through the European script and Le Corbusier was one of those convergence points. His fame as a symbol of modernism attracted interest and investment in the post-war period. To the south of the globe, its architectural model is felt from Brasília to Chandigarh.⁸ The idea of “International Style” in modernist works is at the heart of these connections.

On the other hand, these links to Europe created another relationship between Brazil and South Africa in terms of architectural style. The studies of profes-

⁸ | Capital of the Indian states of Punjab and Haryana, the city was entirely planned by Le Corbusier and founded in 1947 after the events of Partition. Lahore, the former Punjab capital, was under Pakistani rule.

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

sors Marguirete Pienaar (2018), Maria Fernanda Derntl (2019) and Arthur Barker (2018) reveal this. The influence is such that the critic “coined the name Little Brazil to refer to the buildings in tune with Carioca modernism that spread across Pretoria, Johannesburg and Cape Town” (Derntl, 2019).

We find signs of this mimesis, for example, in the visits of Norman Eaton and Hellmut Stauch in the 1940s. Eaton was not only impressed by the forms of Brazilian modernist architecture that he came to reproduce in South Africa, he was also attentive to the housing complexes low-income projects that architects and urban planners were proposing at that time. Among the few entries made by Eaton in his travel diary, we highlight the draft of the housing project in Realengo⁹

Analyses that relate modernist aesthetics and political-social thinking in architecture are not unprecedented. About Le Corbusier, for example, Simone Brott makes an exercise beyond the architect’s explicit relationship with fascist movements and collaborationism in Vichy France (Brott, 2013: 127). For her, these contacts are symptoms of the radicalization of the way Le Corbusier understood and applied the concept of “revolution”. Brott traces a history of the use in the work of the French architect to elaborate the similarities with the fascist discourse.

In 1922, Corbusier announced in a letter his intention to release his “first major book” under the title of *Architecture et révolution* (Brott, 2013: 146). At the suggestion of friends, the title underwent changes until it became *Vers une architecture* in January 1923. For her, changing the title does not seem trivial if we consider the disappearance and reappearance of the concept in the work. And, despite covering up the term, Le Corbusier made *révolution* the keyword of the project. As Brott realized, curiously the book ends with the following words:

Society violently desires something it will or will not get. It’s all in that; everything will depend on the effort made and the attention given to these alarming symptoms.

Architecture or Revolution

Revolution can be avoided.

(Le Courbisier *apud* Brott, 2013: 147).

For part of the historiography, the end of the book signals the attempt to avoid a revolution through modern architecture under the influence of utopian socialism. For Brott, however, these sayings represent the desire for violence in which the fascist movements leaned and to which Le Corbusier aligned himself. Whether it was when he had relations with George Valois and Hubert Lagardelle when he became editor of the trade union newspaper *Prélude*; or yet, when he taught in Rome in 1934 at the invitation of Mussolini; and, finally, most importantly, when he collaborated

⁹ | Eaton’s record is just an indication of how the housing complexes were connected to national-developmental projects around the world, which, in turn, were anchored in apartheid to materialize. In Johannesburg in the early 1950s, the architect Douglas McGavin Calderwood (1919-2009), presented a low-cost model for using space at the expense of confining workers in the townships that would become Soweto (Lemos, 2022: 175-179).

with Vichy in the 1940s (Brott, 2013: 147; López-Durán, 2018: 171).

In addition to the relationship with fascism, Fabíola López-Durán (2018) highlights the close connections between modernist architectural thought and eugenics theories, especially neo-Lamarckianism, which proposed a cause-effect relationship of the environment on individuals and their races. With unpublished letters and documents from Le Corbusier to Alexis Carrel,¹⁰ the architect proves the links between ideas about modernist architecture and the alleged human racial improvement through the transformation of the environment.

It is worth remembering that Le Corbusier and Loos were not the only architects and urban planners who envisioned the city of modern man in racial terms. The tradition of English urbanism, whose influence is perceptible from Brazil to South Africa (Derntl, 2020; Lemos, 2022), also invested in Galtonian eugenics, adjusting social statistics to the guidelines of space occupation. Patrick Geddes and Ebenezer Howard were probably the most inspiring names for their British pupils in the early 20th century. They materialized the eugenic and utopian city of Kantsaywhere elaborated by Francis Ganton (Welter, 2002: 187-191; Vigot, 1989).

Further on, the cult of violence in the Modern Movement with expression in the neo-brutalism of the 1950s presents itself both aesthetically and in ethos. Brutalism is not just a reference to the concrete used in the constructions; it is also an attitude that guides modern life in its ruthlessness. The brutalism of the modern building as a state of architecture is confused with the architecture of the State: stiffening of borders, compression of bodies in peripheries and townships and the artifices used by state/private powers to contain and handle these bodies in urban centres (Mbembe, 2020).

CONCRETE TEST SPECIMENS

This clear and white aesthetic, external to the modernist buildings, does not denote the dark mass of the interior concrete of the obscure beams. When we submit it to the concrete specimen,¹¹ we will find the breaking of the limits of life and non-life in the calcium carbonate (CaCO₃) cycle, the main chemical material of the limestone used in concrete. The origin of matter is in the shells of crustaceans (life) from the ancient oceans of the Precambrian period. The exploitation of limestone for the use of CaCO₃ involves a vast network: from the paper industry to the food industry, from sewage treatment to civil construction. It is in the last activity, however, its greatest use. Today, worldwide cement production is around 1.7 billion tons per year, equivalent to 1 m³ of cement per person. Apart from water, no other material is consumed by humanity in such quantities (Santos, 2008: 15). Its manufacturing

¹⁰ | French physician and biologist, winner of the Nobel Prize in Physiology or Medicine in 1912 for his anticoagulant technique in blood transfusion. Also known for his collaboration with the Vichy government and broad defense of eugenics, extermination and castration of the population considered deviant. His eugenicist opinions are present in the book *Man, the Unknown* (1935), one of the works that guided Le Corbusier in formulating the model of the "new man" (López-Durán, 2018: 158-172).

¹¹ | Test by which a sample of concrete is placed under pressure to assess its strength.

process takes place through the burning of lime (CaCO_3) releasing CO_2 into the atmosphere:



One of the criticisms of the use of cement is precisely the release of CO_2 into the air. But let's observe another chemical capacity of this artifact: the condensation of water, since 42% of its mass is the sum of non-evaporable water and absorbed water (Faria, 2004: 9).

The absorbed water is constituted by the first layers of water molecules submitted to the surface electric forces field of the C-S-H particles, where C-S-H represents the hydrated calcium silicate hydrates. The chemisorbed water varies very little in this process and takes place via an actual chemical bond with the absorbent molecules, a bond that implies electron transfer. Chemically, therefore, the main characteristic of cement is water absorption.

These elements are fractioned and rearranged to favor the technosphere, and that inserts them in the cycle of the expendable and essential. However, the chemical calculation of the process of transforming cement into concrete does not insert the residues of colonial-capitalist arrangements also absorbed by cement

The concrete at the service of the rationalization of space is, among the various colonial techniques, an entity capable of breaking the organic relationships between individuals and the elements that surround them. The dissolution of these relationships and deterritorialization transformed things and people into commodities, inserting them into the flow of dispensability and indispensability. Through the globalized experience of the plantation in the New World, the technosphere capable of regulating the different planetary spheres was created (Ferdinand, 2019). Therefore, it regulates replacing reciprocity by commodification. Biosphere, rhizosphere, lithosphere and hydrosphere are now regulated by the economic order (Green, 2015: 4).

Contemporary cities and their eugenic rationality shaped the colonial-modern. In these places, the technique of concrete (element of the technosphere) uses limestone (lithosphere) and, permeating the colonial spaces, extracts from political waste the workforce (biosphere) necessary for late capitalism (Lemos, 2022: 54). Highways, roads, walls, monumental buildings, dams and hydroelectric plants now determine the flow of people and things. Rhizomatically permeating the spaces, these concrete structures restrict or give access to individuals according to their social-biological categorization (Oyewmi, 1995).

Composed of calcium carbonate and water, this great magical artifact of mo-

dernity transforms liquid into solid. It maintains life/non-life forms in the cycles of colonization and capitalism. It regulates and divides access, creating fractured landscapes that offer “immunity to geological time, to the flows of physics to the forces of human history”. Faith in cement gives humans and their technosphere a fracture between economy and ecology (Green, 2015: 7).

From the construction of dams on Tuxá lands in the interior of Bahia (Cruz, 2017) to the walls of the navy’s naval base built in the interior of Quilombo Rio dos Macacos (BA) (Oliveira, 2020); from walls in Palestine (Soske and Jacobs, 2015) to hydraulic fractures for natural gas extraction in South Africa (Green, 2015): it is the order of cement and concrete that prevails. Spaces are created in non-life by regulating the planetary system, imposing value regimes and, consequently, restricting access to people typified as commodities.

We have arrived, therefore, at a time when the impacts of human presence on the planet will be observed in thousands of years, in the geological time scale we passed from the Holocene to the Anthropocene. The result of an “urban-agro-industrial” impact on a global scale, accompanied by an unprecedented population growth.

In the conceptual order, the Anthropocene was managed by anthropology as an alternative to the end of the bifurcation between nature and humanity – that is, if it does not fall into the traps that are, on the one hand, the “social construction of nature” and, on the other, a “reductionist view of humans made of carbon and water, forcing geological forces among other geological forces” (Latour, 2014: 12).

Even though, this same concept falls into the trap of the universal human when it does not specify the production of an anti-black world by colonial structures.

To overcome this obstacle, Marisol De La Cadena alternatively proposes the term “anthropo-not-seen” referring to invisible entities in the course of the Anthropocene (Cadena, 2016: 225). This means that, since the 14th century, with the movement of European expansion, a war has been promoted against worlds in which the division between nature and humanity does not operate. At the same time, this “unseen” refers not only to “living” beings, but also to the destructive capacity of this “invisible” (colonial) force, always considered constructive. However, the insistence of the term *anthropo* still focuses on universalism.

On the other hand, if we focus on the Atlantic space where African people received the Black sign, a space where terrestrial beings are offered to capital in favor of the technosphere, we can elaborate another conceptualization of this geological era. In this sense, Malcolm Ferdinand calls the time that began on the plantation the “Negrocene”, given that “black colonial slavery would be one element among many in the ecological transformation of the plantation system” (Ferdinand, 2019: 66).

From Africa to America and back to Africa, from the slave quarters to the qui-

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

lombo (Nascimento 1985: 47; 1988). This body-map, created and inserted into Western society where the experience of the world is almost always interpreted through what can be seen, is circumscribed in the perverse dynamics of being and non-being, of the “loss of image”: “Body suddenly imprisoned by the fate of outside men. Body-map of a distant country that seeks other frontiers that limit the conquest of myself” (Nascimento, 1988, 35:48 min).

Let us return, then, to the planning of modern cities. For transforming cement into concrete. These elements evoke a dilemma regarding from the state of matter (from liquid to solid) to the matter state (from life to profit from death). Perceiving reinforced concrete as the material that dictates the urban forms of these cities, we remember that Milton Santos had already highlighted the importance of forms as a tool of capital.

In *A Totalidade de Diabo: como as formas geográficas difundem o capital e mudam estruturas sociais* (1977) he pointed to new technological advances as producers of objects whose technical structure harbours potential. Through the articulation of “form and intentionality” things gained a power they had never possessed before. Consequently, the scheduling mechanism has become more imperceptible. “The people of the countries involved, who have passed the brainwashing of Western theories about growth and space or who find themselves defenseless in the face of them, may not even suspect the effects of planning” (Santos, 1977: 32).

Re-decomposing the reinforced concrete of the beams, stilts and walls of modernist architecture, we found these specific bodies covered by limestone: black bodies, *candangos*¹² “concreted” in the foundation of the beams which could not be removed without compromising the structure of the works and the service time (Videsott, 2009: 287; Ribeiro, 2008).

In Brasília, the *candango* – established as a worker without colour by the historiography and the discourse of the official creators of the capital – had his image reinvented and revisited to mobilize an identity common to modern Brazilians: “In the vicinity of the white, above, the skies are dismantled, below from my feet the earth bursts, under a white, white song. All this whiteness scorches me...” (Fanon, 2008: 108).

During the construction of the University of Brasília, Fanon’s anguish surpasses the metaphor for Expedito Xavier Gomes and Gildemar Marques. On May 5, 1962, *Correio Braziliense* newspaper reported:

The auditorium of the University of Brasília is called ‘2 Candangos’, as a tribute from the Dean to the 2 anonymous who died in its construction. In homage we will say their names: Gildemar Marques, from Bom Jesus, Piauí, 19 years old and Expedito Xavier Gomes, from Ipu, Ceará, 27 years old. (*Correio Braziliense*, May 6, 1962)

12 | The etymology of the word refers to a racial relationship between Angolans and Portuguese. In Brazil, *candango* was, for some time, synonymous with mulatto. Later, during the construction of Brasília, the name was reinterpreted to designate migrant black workers from other states in Brazil. (Lemos, 2018).

We certify the color of these workers in the only document that provides detailed information: the report of the burial expert present in process S3066/62 of the Archive of the Court of Justice of the Federal District and Territories.¹³ We opted, however, for not reproducing the photographs of these dead individuals to avoid the colonial violence of the archive itself.

The first university building in the city was erected over the bodies of these workers who were doubly rendered into concrete in life and in history. I say concreted in history because the homage of “tragedy” does not bear their names, it rather reifies them through naming the building as “Two Candangos”.

The image of the *candango* combines the sub-human being, a contributor to construction, with the raw materials of reinforced concrete. They were the “steel titans”. The name *candango*, synonymous with the disposable, will be re-signified at the same time it is made available in the cement mass (indispensable). In the speech of his appointment as mayor, Israel Pinheiro said: “Fortunately, the candangos, which until then were known pejoratively, are really steel titans, in whose energy and will Brazil can trust its redemption” (NOVACAP, 1960). The *candango* presents itself yet another classification that justifies the incarceration and elimination of black people in a specific context. (Wynter, 1994: 2).

These individuals, transformed through “a thousand details, anecdotes, reports” (Fanon, 2008: 105) were the basis of the project of modern Brazil, which in turn implied the castration of its powers. At the same time, the figure itself excludes women from the process of building the capital, as if the erection of the city were exclusively the result of male labour. Thus, reinforcing the western senses of experiencing the world where “social hierarchies, such as sex and race, are a function of visual privilege over the other senses” (Oyěwùmí, 2010: 30).

Commodity, metal, currency. The division of the historical narrative of slavery, colonialism and apartheid (Mbembe, 2001: 196) separated these events from everyday life, created illusions of a terrifying past against an acceptable present or, even, created geographically displaced examples that make acceptable regimes of devaluing the subjects, held as *infrahumans* and dispossessed of their bodies. In the new cities, these bodies work through the means of capital, where the dynamics of the superfluous and the necessary, operate a constant flow over all entities involved in this space.

Much like Brasília, Johannesburg operates on the spectrum of superfluity. But unlike the Brazilian capital, the industrial centre of Gauteng was the stage for the event, the colossus of the world, apartheid. Talking about superfluity does not mean that the city exists only through excess; the “trimmed” edges are important parts

13 | The lawsuit filed by Antônia, widow of Expedito Xavier, concerns the request for pensions owed to dependents by the Institute of Retirement and Pensions for Industrial Workers (IAP). This simple document leads us to an analysis of how the historiography of popular housing in Brazil disregards the transfer of income from black families to the IAPI. Money that, due to bureaucratic violence, remained in the institute's coffers and was invested in civil construction (Lemos, 2022: 59).

of this system. Superfluity refers to the “dialectic of the indispensable and the expendable, work and life, people and things” (Mbembe, 2001: 38). Modern cities are rewritten to replicate the colonizing unconscious. Inventing something new while replicating similarities with the metropolises and where its main characteristics come, above all, from capitalism.

In the Brazilian Federal District, capital is linked to urban development and civil construction whose origin is anchored in the transition of gained from the slave trade to legal forms during the end of 19th century.¹⁴ In Johannesburg, industrial capitalism arrived through the diamond fields of the Kimberley and the exploitation of gold on the plateau of the Witwatersrand (POSEL, 1991; FREUD, 2019). Built as a city without references to the past, a European experience in Africa, Johannesburg has combined capital, work and industry connected with the global economy. The city lived and lives linked to formal and coercive institutions with a legal structure that determined the value of people, properties and credits through racial divisions (Nuttal e Mbembe, 2008: 39).

To say that cities have these characteristics linked to capitalism does not mean to say that they only create a relationship of production and accumulation. This is due to a characteristic of capitalism that Marx has been showing for some time: flow and movement (Nuttal e Mbembe, 2008: 40). As we talk about the technosphere circuit, life and non-life are confused in this flow, black people are arranged as with commodities.

Johannesburg’s growth in 1886 coincides with the adoption of the gold standard by the Western economic system thirteen years earlier. The discovery of gold in the Witwatersrand brought with it a wave of European immigrants who occupied the plateau in search of investment, profit and goods. For a good to exist, it must be itself constantly thrown out of circulation, that is, it must have some level of superfluity. As indicated by mining engineers in the Witwatersrand at the beginning of the 20th century: profit is only possible through the racial division of labour and the excess of workers.¹⁵

People under the Black sign, those who are disposed as assets, are no exception to this rule. In South Africa, the European class would have been unemployed in their own homelands, however on arrival in South Africa, through racial structures, benefitted from the labour of immigrants from Zimbabwe, Mozambique, Zambia. Contrary to what part of Marxism propagated, the circulation of capital is not preceded only by a class relationship, “but also in human investment in certain forms of racial delirium” (Nuttal e Mbembe, 2008: 42).

The dynamics of the city and work in Johannesburg produced these delusions, black lives were necessary for the construction of industrial capital linked to mining. Valued as expendable, abundant and in excess. These lives were marked as “objects

14 | The historiography of Brazilian economic formation based on the classics of Celso Furtado (1958) and Fernando Novais (1989) has been revised from the perspective of a national capitalism much more linked to Atlantic mercantile capital, where the raw material was enslaved Africans and indigenous people (Alencastro, 2000). At the same time, the flow of this capital starts to be directed to other activities, especially civil construction in Rio de Janeiro (Fragoso & Florentino, 2001).

15 | As the historiography about the mining industry in South Africa points out: Nkosi (1987), Duncan (1995), Teisch (2005), Katz (2006), Higginson (2007), Tuffnell (2015), Freund (2019).

among other objects". The spatial relationship of the black body with the city is established in the contradiction of despicable life and, therefore, desirable as a low-cost workforce. And, at the same time, the city itself is structured in this dichotomy and only survives through it. Lives that were made through a sacrifice necessary for development, which implies a distribution of death – or necropolitics.

Deep in the mines that surround Johannesburg, respiratory diseases such as tuberculosis and silicosis were constant. The latter is a potentially progressive, irreversible disease that leads to the incapacity of construction and mining workers. Caused by the inhalation of crystalline silica dust present in cement and constant in jobs that require drilling, grinding or cutting rocks (Katz, 2006). Silicon dioxide (SiO₂) in contact with lung cells causes the release of inflammatory mediators (macrophages, neutrophils, lymphocytes) that phagocytose silicon dioxide. As SiO₂ is not digestible (matter from the non-life cycle), this process ends up continuously causing autolysis – cellular self-destruction – triggering fibrosis in the tissues: scars that stiffen the lungs and make gas exchange difficult and, finally, breathing, impossible (Sato et al., 2006).

The scheme of cellular self-destruction and the body's inability to digest silicate has something similar to the dynamics of psychological self-destruction of black subjectivities. As Fanon laments, racism concerns both external and internal effects, its toxicity seems to have no end if not for the explosion:

Enclosed in this overwhelming objectivity, I begged the other. His liberating gaze, running over my body suddenly free of asperities, gave me back a lightness that I thought I had lost and, extracting me from the world, gave me to the world. But in the new world, I soon came across another aspect, and the other, through gestures, attitudes, looks, *fixed me as you fix a solution with a stabilizer. I was furious, demanded explanations... to no avail. I exploded. Here are the crumbs gathered by another me* (Fanon, 2008: 103)

At the same time, South African apartheid managed to justify itself and create a relationship of distance between black and white people through sanitary discourses. In the first three decades of the 20th century, sanitary segregation was practiced as a way of achieving progress and development. Following this path, public health doctors tried to argue that African people were more susceptible to diseases, especially tuberculosis, due to the lack of coexistence with western forms in the industrial city. However, it was possible to adapt the native peoples to their living conditions by creating their own spaces. Segregation followed through sanitary arguments, guaranteeing the health of white populations in the centres and regulating the lives of black people (Packard, 1989: 194-196).

As soon as South African apartheid took shape in the 1950s, urban and regional plans were aired in the press and in city administration bodies. The bureaucrats publicized the need for planning due to the increase in the concentration of people in urban centres, this increase in turn would propel diseases. On the other hand, they hid economic causes such as the need for mining companies to lower production costs for better yields (Mabin, 2013: 22; Lemos, 2022: 161-173).

The grand plan for the redevelopment of Johannesburg was first conceived together with the French urban planner and architect Maurice Rotival. The pioneer modernist of CIAM (*Congrès Internationaux d'Architecture Moderne*) was also one of the first to use computers for precision calculations together with aerial photographs. In his perspective, this would be the best way to lead the growth of modern cities, a city controlled by elites (Hein, 2002a: 250).

With experiences in the Plan of Caracas (Venezuela, 1936) and New Haven (United States, 1941), South African bureaucrats did not hesitate in calling on the urban planner to reconfigure Johannesburg. In August 1952, the Rand Daily Mail reported the headline “Rotival Explains his Master Plan for Development of Rand” after the meeting between the urban planner and government officials (Figure 2). Rotival’s first proposal highlighted by the article pointed to the establishment of 500,000 houses for natives, both in the Far East Rand region and in southwest Johannesburg, with the reorientation of the townships of Pimville, Orlando and Moroka – a complex of townships that today form Soweto.

Rotival also envisioned a “White Corridor” between Johannesburg and Vereeniging. A space destined only for industrial development and houses for white people. In the urbanist’s understanding, the region could prosper with planning, given the mining power of coal mines for the production of electricity, whose forecast of 427 watts per capita was among the highest in the world.

Years later, Rotival’s project was used as a basis for the production of the Planning Survey of the Southern Transvaal (1957) or, the Red Report, a study that guided all regional planning between Pretoria, the Witwatersrand plateau (where Johannesburg is located) and the city of Vereeniging (region known as PWV).

Transitioning again to the other side of the Atlantic, during the construction of Brasília in the 1950s, we observe the ecological and sanitary argument to prohibit autonomous construction of the migrant population. The “Sanitary Security Range”, defined by the DF-001 highway (Figure 3), was a device used in 1958 to bar the settlement of migrant workers near Brasília.

From this point on, all donations of land or buildings within the limits could only be accepted after the approval of a NOVACAP board of directors (HOLSTON, 2010). The track materializes the argument of the sanitation engineer Saturnino de Brito Filho who, in a plan prior to that of Lúcio Costa, already warned of the need

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

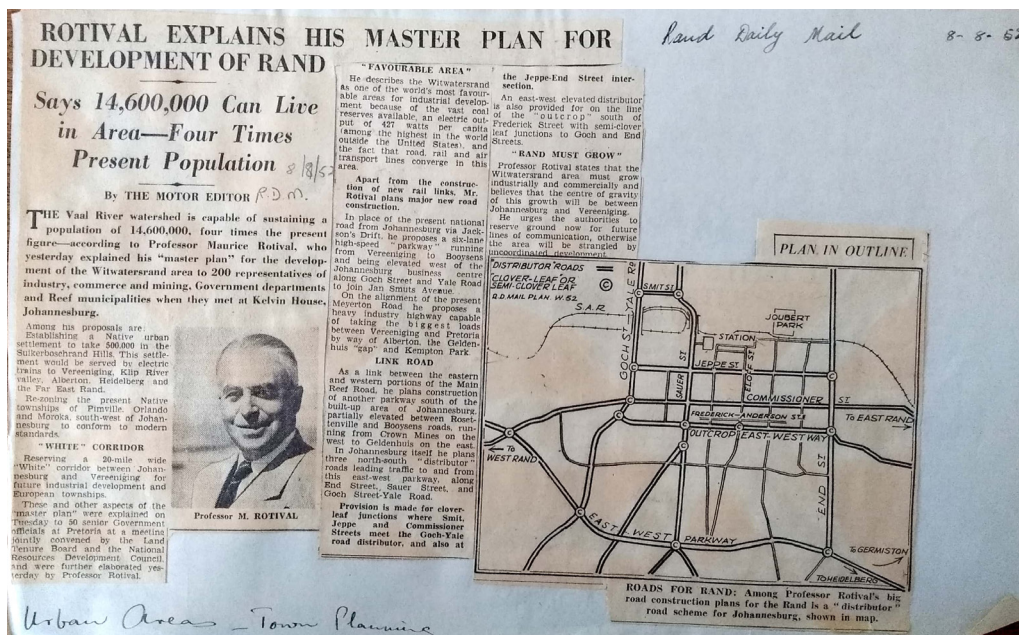


Figure 2 | Journal Rand Daily Mail in 1952. Source: HPUW, AD1972 S.A.I.R Journals, cx. U259.16.3 (Soweto 1949-1954).



Figure 3 | Faixa de Segurança Sanitária [Health Safety Boarder]. : ArPDF, Fundo Novacap, Nov D.4.4.B-19, 1975.

for the new federal capital not to reproduce the mistakes of Belo Horizonte and it should avoid the “formation of slums” in addition to “determining the distance in km at which new nuclei [satellites] can be established” (CLNCF, 1955: 85 *apud* Lemos, 2022).

The construction of highways and park roads (concrete order) did not effectively integrate all the inhabitants of the region (Maravalhas & Derntl, 2019). At most, they served to take workers to their distant homes, creating segregated cities with punctual access to the downtown. Fundamental boundaries in regional planning to boost the flow by which capitalism is sustained in modern cities (Santos, 2007; 2009).

Considering these two examples, we can say that the cement insert the spatial configurations within the territories in the same way that it penetrates the rocks during hydraulic fracturing (fracking). Its function, its only objective, is to extract the maximum energy from some terrestrial beings for the benefit of the neoliberal system (GREEN, 2015; POVINELLI, 2016; FERDINAND, 2019; MBEMBE 2020). Modern cities, planned for the proper functioning of human life – that is, for the good functioning of those considered human – produce a deadly split between entities. They are nothing more than necropolis.¹⁶

CONSIDERAÇÕES FINAIS

The solutions found so far based on the improvement/development of cities, continue to fail because they operate on the same logic of the system of production of death through the divisions between the entities of the planetary system. People of African origin, indigenous peoples and others – historically established as sub-human – are arranged in space according to the will of colonization and capitalism together with other non-life entities (calcium carbonate, limestone, water, etc.). In the transformation of cement into concrete, the social and historical processes that involve colonized human beings are hidden.

Here we understand the necropolis in the approximate sense of what Jaime Amparo Alves has recently presented. At first, Alves focused on statistical data on the production of incident deaths in the black population of the city of São Paulo (2018). Now in *Biopolis, necrópolis, negrópolis: notes for a new political lexicon in socio-spatial studies on racism* (2020), his observations, still centered on data, walk in an expanded sense on the ideas of spatiality. On the other hand, it lacks a critical consideration of the architectural and urban techniques used by whiteness to divide the worlds between man and nature.

And at this point, therefore, we move away from a quantitative analysis to-

¹⁶ | It is necessary to emphasize the difference between death (nekróu) induced and imposed in the West, and the death conceived in other cosmologies or traditional peoples. For example, in candomblé, death *iku* (yoruba) and *kufua* (kimbundo) does not establish a division. Death does not have the same meaning, because *Ikú* does not break belonging to the community. *Ikú* only transforms the condition of a living being into an ancestor who is also a participant and belongs to the community, linked through memory. And memory in the West is totally hijacked in favor of historical events, of “big names”. I owe these reflections on *Ikú* to prof. wanderson flor do nascimento recorded on 06.19.2020 when he presented me with ideas from his chapter in press. This same reflection gives rise to another already carried out by Muniz Sodré (2019) on the space of the *terreiros* in peri-urban regions and how they occur in the alternative to the colonial mode of organization (Sodré, 2019: 28-32).

wards an approach to the anthropology of technique, taking as reference a study already carried out in relation to the management of life and non-life in the Brazilian *cerrado* biome (Fagundes, 2019). In the latter case, however, the work focused on fire management at the Serra Gerais Ecological Station (Jalapão-TO). In the thesis, Guilherme M. Fagundes verifies how the change in the perspective of combating management, resulting from the inclusion of local quilombola knowledge and practices, leads to changes in dealing with fire and in the arrangements of human and non-human lives (Fagundes, 2019: 154-212).

Here, by critically emphasizing the socio-historical factors present in the gestures that transform cement into concrete, we intend to point out other paths in the future. By denouncing the colonial technologies of late capitalism, we hope to pave the way for revisiting alternatives. After all, the globalized use of concrete and the creation of fractured landscapes are not finished. The rammed earth techniques for dwellings, which derived from “*biointeraction*” (Santos, 2015), still exist and are in dispute by those who defend an ecologically viable experience. But this same movement can be quickly co-opted by whiteness itself, as identified by Ferdinand (2019).

Even in the urban space, the ways of life of the occupations indicate that there is no concrete totality. The consubstantial dwelling opposes the Cartesian whiteness of the anti-black world (Paterniani, 2022: 17-20).

Therefore, I sought to formulate a critique of whiteness based on a historical analysis of the application of architectural and urban techniques that constitute the modern city. I identified how the constitution of brutalist buildings, typical of the modernist aesthetic, overshadow the colonial event and apartheid. Thus, I invite fellow historians to examine what the event and everyday life are in this context. Finally, I inserted the critique of the modern city in the midst of productions on decolonial ecology and counter-coloniality, pointing to the *necropolis* as a fundamental element of the Negrocene.

However, it is essential to construct such criticisms by emphasizing that there is nothing new. Precisely because the historical experiences of *quilombos*, *terreiros* and other spatial organizations constitute this reflection/action (Sodré, 2019; Nascimento, 1985). Elaborating criticism by hiding these experiences can contribute to the obliteration of these insurgent black experiences and feedback the alleged universality of cemented landscapes.

Black historical agents formulated and continue to formulate strategies to tear apart the concrete. Whether through social movements, when we observe the global articulation in the fight against apartheid (Hall, 2022), or the occupations in large urban centers (Paterniani, 2022); based on strategies to reframe everyday life through art, writing, technological reinventions (Nemer, 2021), or teaching as a form of healing. After all, as Denise Ferreira da Silva reminds us, “healing is not the mark-

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

er between health and disease – it is rather a process of creation in language and with language a process of expression. It is the creation of meaning, when oriented towards ethical and collective issues, that has the potential to recreate the world in a new way” (Silva, 2016).

Guilherme Oliveira Lemos holds a doctorate and a master’s degree in history from the University of Brasilia. He is currently a tenured professor at the Federal Institute of Brasília. His research encompasses themes related to the history of apartheid in Brasília and Johannesburg, urban and racial segregation, black and *quilombola* territories, history of anti-colonial struggles and environmental/human impacts of colonialism through regional and urban planning.

AUTHORSHIP CONTRIBUTION: not applicable

FUNDING: The research that originated the article was supported by CAPES (Process PDSE: 88881.189473/2018-01).

ACKNOWLEDGMENTS: My thanks to Guilherme Moura Fagundes, Antonádia Borges, Ana Flávia Magalhães Pinto, Gabriela Leandro, Marcos Queiroz, Raquel Freire, Muha Bazila, Anderson Oliva, Anesu Chigariro, Amanda J. Hall, David Nemer, Leandro Bulhões and everyone who participated directly or indirectly from the writing of this article. Thanks also to the anonymous reviewers for their comments and careful reading, their suggestions were essential.

REFERENCES

Movie References

Ôrí. Direção: Beatriz Nascimento e Raquel Gerber. Fotografia: Hermano Penna, Pedro Farkas, Jorge Bondanzky. Rio de Janeiro: Angra Filmes, 1989. 93 min.

Scientific Historical Papers

LOOS, Adolf. 1908. “Ornamento y delito”. *Paperback*, 7: 1–7. Disponível em: <http://paperback.infolio.es/articulos/loos/ornato.pdf>, acesso em ago. 2023

Archival Documents

Architecture Archives at the University of Pretoria

AAUP, *Norman Eaton Collection*, Norman Eaton’s notebook, 1902-1966.

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

Arquivo Público do Distrito Federal, Brasília

Arquivo Público do Distrito Federal, Fundo Novacap, Nov. B. 2. 3. 0056.

Arquivo Público do Distrito Federal, Fundo Novacap, Nov. d. 4. 2. z. cx(1). 41d.

Arquivo do Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios

2ª Vara de Fazenda Pública do Distrito Federal, cx. 89, S3066/62.

Brazilian Senate Library

ALBUQUERQUE, José Pessoa Cavalcanti de. 1955. Comissão de Localização da Nova Capital Federal (CLNCF), Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/18297>, acesso em ago. 2023.

Historical Papers Research Archive, University of the Witwatersrand Library, Johannesburg

HPUW, S.A.I.R Journals, AD1972.

NRDC. *A Planning Survey of the Southern Transvaal: The Pretoria-Johannesburg-Vereeniging Area (Red Report)*. Pretoria: Government Print, 1957.

Journals

CUNHA, Ari. "Visto, Lido e Ouvido". *Correio Braziliense*, Brasília, 5 maio de 1962. p. 7.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. 2000. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia das Letras.

ALVES, Jaime Amparo. 2018. *The Anti-Black City: police terror and black urban life in Brazil*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

ALVES, Jaime Amparo. 2020. Biópolis, necrópolis, negrópolis: notas para um novo léxico político nos estudos socioespaciais sobre o racismo. *Geopauta*, vol. 4, n. 1: 5-3. DOI 10.22481/rg.v4i1.6161

BANHAM, Reyner. 1955. The New Brutalism. *Architectural Review*, n. 688: 355-361.

BARKER, Arthur. 2018. "Modern movement mediations: Brazilian modernism and the identity of post-war architecture in Pretoria, South Africa." *Paranoá: cadernos de arquitetura e urbanismo*, vol. 18: 149-161. DOI 10.18830/issn.1679-0944.

BERTANHA, Carolina F. 2019. *Quem mora aqui se adapta": entendimento público de riscos e práticas de convivência com a poluição do ar na Fercal-DF*. Brasília, Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

BORGES, Antonádia M. 2009. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 29: 23-42.

BROTT, Simone. 2013. Le Corbusier and fascist revolution. *Thresholds*, vol. 41: 146-157. DOI 10.1162/thld_a_00106.

COSTA, Daniela L.; QUEIROZ, Marcos. 2021. Construindo Território Negro: o espaço humanitário

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

de Puente Nayero (Buenaventura-COL) e a luta antirracista no direito internacional. *Tessituras*, vol. 9, n. 1: 216-235.

COUTO, Bruno Gontyjo. 2013. *Ideologia e utopia de Brasília: disputas em torno do projeto de Brasil moderno*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

CRUZ, Filipe Sotto Maior. 2017. “Quando a Terra Sair” os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

DAS, Veena. 1995. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, Oxford University Press.

DAS, Veena. 2011. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, vol. 37: 9-41. DOI: 10.1590/S0104-83332011000200002.

CADENA, Marisol de La. 2016. Natureza dissociadora. *Boletín de Antropología*, vol. 31, n. 52: 253-263. DOI: 10.17533/udea.boan.v31n52a16

DERNTL, Maria Fernanda. 2019. O Plano Piloto e os Planos Regionais para Brasília entre fins da década de 1940 e início dos anos 60. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, vol. 1, n. 1: 26-44. DOI: 10.22296/2317-1529.2019v21n1p26.

DERNTL, Maria Fernanda. 2020. Brasília e seu território: a assimilação de princípios do planejamento inglês aos planos iniciais de cidades-satélites. *Cadernos Metrópole*, vol. 22, n. 47: 123-146. DOI: 10.1590/2236-9996.2020-4706.

DUNCAN, David. 1995. *The Mills of God: The State and African labour in South Africa 1918-48*. Johannesburg, Wits University Press.

FAGUNDES, Guilherme Moura. 2019. *Fogo Gerais: Transformações Tecnopolíticas na Conservação do Cerrado*. Brasília, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EdUFBA.

FANON, Frantz. 1968. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

FARIA, Étore Funchal de. 2004. *Predição da exotermia da reação de hidratação do concreto através de modelo termo-químico e modelo de dados*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FERDINAND, Malcom. 2019. *Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Paris, Éditions du Seuil.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. 2001. *O Arcaísmo como projeto: Mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia, Rio de Janeiro, c. 1790—c. 1840*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

FREUND, Bill. 2019. *Twentieth-Century South Africa: a developmental history*. New York, Cambridge University Press.

FREYRE, Gilberto. 2003. *Palavras repatriadas*. Brasília/São Paulo, Ed. UnB e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

FURTADO, Celso. 1959. *Formação econômica do*

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

Brasil. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.

GREEN, Lesley. 2015. The Changing of the gods of reason: Cecil John Rhodes, Karoo Fracking, and the decolonizing of Anthropocene. *e-flux journal*, n. 65: 1-9. Disponível em: <http://supercommunity.e-flux.com/texts/the-changing-of-the-gods-of-reason/> Acesso em ago. 2023

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. 1982. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, Marco Zero Ltda.

HALL, Amanda J. 2022. Black students and the U.S Anti-Apartheid movements on campus, 1976-1985. *Zanji: The Journal of Critical Global South Studies*, vol. 6, n. 1: 8-28. DOI 10.13169/zanjglobsoutstud.6.1.0002

HEIN, Carola. 2002. Maurice Rotival: French planning on a world-scale (Part I). *Planning Perspectives*, vol. 17, n. 3: 247-265. DOI: 10.1080/02665430210129315.

HEIN, Carola. 2002. Maurice Rotival: French planning on a world-scale (Part II). *Planning Perspectives*, vol. 17, n. 4: 325 - 344. DOI: 10.1080/02665430210154740.

HIGGINSON, John. 2007. Privileging the machines: American engineers, indentured chinese and white works in South Africa's deep-level gold mines, 1902-1907. *International Review of Social History*, vol. 52, n. 1: 1-34. DOI: 10.1017/S0020859006002768

KATZ, Elaine. 2006. The Contributions of American mining engineers and technologies to the Witwatersrand Gold Mining In-

dustry, 1890-1910. *Mining History Journal*, vol. 13: 12-30.

LATOUR, Bruno. 2014. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, vol. 57, n. 1: 1-30. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2014.87702.

LEMOS, Guilherme Oliveira. 2018. De Soweto à Ceilândia: siglas de segregação racial. *Paranoá: cadernos de arquitetura e urbanismo*, vol. 18, n. 18: 102-114. DOI 10.18830/issn.1679-0944.

LEMOS, Guilherme Oliveira. 2022. *No dilacerar do concreto: as histórias dos apartheid entre as satélites de Brasília e as townships de Joanesburgo (1955-1971)*. Brasília, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

LÓPEZ-DURÁN, Fabiola. 2018. *Eugenics in The Garden: trans atlantic architecture and the crafting of modernity*. Austin, University of Texas Press.

MABIN, Alan. 1986. Labour, capital, class struggle and the origins of residential segregation in Kimberley, 1880 – 1929. *Journal of Historical Geography*, vol. 12, n. 1: 4-26.

MABIN, Alan. 2013. *The map of Gauteng: evolution of a city-region in concept and plan*. Joanesburgo, GCRO.

MBEMBE, Achille. 2001 As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 23: 179-209. DOI 10.1590/S0101-546X2001000100007.

MBEMBE, Achille. 2011. *Necropolítica*. Espanha, Editorial Melusina.

MBEMBE, Achille. 2014. *Crítica da razão negra*.

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

Lisboa, Antígona.

MBEMBE, Achille. 2020. *Brutalisme*. Paris, La Découverte.

MBEMBE, Achille. 2021. *Brutalismo*. São Paulo, n-1 edições.

NASCIMENTO, Abdias do. 1978. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. 1985. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodíaspóra*, vol. 6, n. 7: 41-49.

NASCIMENTO, Tatiana. 2018. *mil994*. Brasília, padê editorial.

NEMER, David. 2021. *Tecnologia do oprimido: desigualdade e o mundano digital nas favelas do Brasil*. Virória, Ed. Milfontes.

NKOSI, Morley Z. 1987. American Mining Engineers and the Labour Structure in the South African Gold Mines. *African Journal of Political Economy*, vol. 1, n. 2: 63-80.

NOVAIS, Fernando. 1979. *Portugal e Brasil na crise do sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo, Editora Hucitec.

NUTTALL, Sarah; MBEMBE, Achile. 2008. *Johannesburg: the elusive metropolis*. Joanesburgo, Wits University Press.

OLIVEIRA, Emília Joana Vianna de. 2020. "A água é a nossa nação": violência antinegra e Soberania Nacional mobilizadas para a gestão da morte pelo impedimento do acesso à água na Comunidade de Rio dos

Macacos – BA". In: FLAUZINA, Ana; LOPEZ, Thula (org.). *Rebelião*. Brasília, Brado Negro, p. 96-112.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. 1997. *The Invention of Women: making an African sense of western gender discourses*. Londres, University of Minnesota Press.

PACKARD, Randall M. 1989. *White Plague, Black Labor*. Berkeley, University of California Press.

PATERNIANI, Stella Zagatto. 2022. Ocupações, práxis espacial negra e brancopia: para uma crítica da branquitude nos estudos urbanos paulistas. *Revista de Antropologia*, vol. 65, n. 2: 1-25. DOI 10.11606/1678-9857.ra.2022.197978.

PIENAAR, Marguerite. 2018. Transatlantic exchange: lessons from Brazil in the Work of Norman Eaton. *Paranoá: cadernos de arquitetura e urbanismo*, vol. 18, n. 18: 162-175. DOI 10.18830/issn.1679-0944.

POSEL, Deborah. 1991. *The Making of Apartheid: 1948-1961*. Oxford, Clarendon Press.

POVINELLI, Elizabeth. 1995. Do Rock Listen? the cultural politics of apprehending Australian aboriginal labor. *American Anthropologist*, vol. 97, n. 3: 505-518.

POVINELLI, Elizabeth. 2016. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham e Londres, Duke University Press.

QUEIROZ, Marcos. 2022. *O Haiti é Aqui: ensaio sobre a formação social e cultural jurídica latino-americana (Brasil, Colômbia e Haiti, século XIX)*. Brasília, Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

RIBEIRO, Gustavo Lins. 2008. *O Capital da Esperança: a experiência dos trabalhadores na*

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

construção de Brasília. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

RISELA, Max. 1988. *Raumplan versus Plan Libre: Adolf Loos and Le Corbusier, 1919-1930*. Delft, Delft University Press.

RUBINO, Silvana B. 2010. "Gilberto Freyre e Lucio Costa ou a boa tradição: O patrimônio intelectual do Sphan". In: GUERRA, Abílio (org.). *Textos Fundamentais sobre História da Arquitetura Moderna Brasileira – Parte 1*. São Paulo, Ed. Romano Guerra, p. 299-315.

SANTOS, Antônio B. 2015. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, INCT/UnB.

SANTOS, Milton. 1977. A Totalidade do Diabo: como as formas geográficas difundem o capital e mudam as estruturas sociais. *Contexto*. São Paulo, Hucitec.

SANTOS, Milton. 1965. *A cidade nos países sub-desenvolvidos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SANTOS, Milton. 2001. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.

SANTOS, Milton. 2009. *Pobreza urbana*. São Paulo, Edusp.

SANTOS, Roberto Eustáquio dos. 2008. *A armação do concreto no Brasil: história da difusão da tecnologia do concreto armado e da construção de sua hegemonia*. Belo Horizonte, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais.

SATO, TAKENO, HONMA, et. al. 2006. "Heme Oxygenase-1, a Potential Biomarker

of Chronic Silicosis, Attenuates Silica-induced Lung Injury". *ATS Journal*, vol. 174: 906-914.

SILVA, Denise Ferreira; DESIDERI, Valentina. 2016. Leituras (Po)éticas. *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo, n. 19: 61-70.

SODRÉ, Muniz. 2019. *O Terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira*. Rio de Janeiro, MauadX.

SOSKE, Jon; JACOBS, Sean. 2015. *Apartheid Israel: the politics of an analogy*. Chicago, Haymarket Books.

TEISCH, Jessica. 2005. "Home is not so very far away": Californian Engineers in South Africa, 1868-1915. *Australian Economic History Review*, vol. 45, n. 2: 139-160. DOI 10.1111/j.1467-8446.2005.00132.x

TUFFNELL, Stephen. 2015. Engineering inter-imperialism: American miners and the transformation of global mining, 1871-1910. *Journal of Global History*, vol. 10: 53-76. DOI 10.1017/S1740022814000369.

VARGAS, João Costa. 2020. Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Em Pauta*, vol. 45, n. 18: 16-2. DOI 10.12957/rep.2020.47201.

VIDESOTT, Luisa. 2009. *Narrativas da construção de Brasília: mídias, fotografias, projetos e história*. São Carlos, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

VOIGT, Wolfgang. 1989. "The garden city as eugenic utopia". *Planning Perspectives*, vol. 4, n. 3: 295-312. DOI 10.1080/02665438908725685.

The necropolis and the reinforced concrete: anthropological and historical reflections about apartheid between Brasília and Johannesburg

WELTER, Volker M. 2002. *Biopolis: Patrick Geddes and the City of the Life*. Londres, MIT Press.

WYNTER, Sylvia. 1994. *No Humans Involved: an open letter to my colleagues*. Forum N.H.I: Knowledge for 21st Century, vol. 1, n. 1: 1-17.

Received on October 29th, 2022. Accepted on July 5th, 2023.



Sabedoria desde os sentidos: um diálogo com Paul Stoller

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.212747>



Marcelo Moura Mello

Universidade Federal da Bahia | Salvador, Bahia, Brasil
mmmello@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9460-2824>

María Elvira Díaz-Benítez

Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
mariaelvira.diaz@mn.ufrj.br | <https://orcid.org/0000-0002-4007-7681>

Paul Stoller é professor de antropologia na West Chester University e Permanent Fellow no Centro de Estudos Avançados em Humanidades e Ciências Sociais na Friedrich Alexander University Erlangen/Nuremberg. Há mais de 30 anos conduz pesquisas de campo entre os povos de língua Songai, na República do Níger (África Ocidental), e entre os migrantes da África Ocidental na cidade de Nova York. Seu trabalho sobre religião, migração e antropologia dos sentidos resultou na publicação de 15 livros (entre romances, etnografias, memórias e uma biografia) e dezenas de artigos. Nesta entrevista tivemos a oportunidade de percorrer sua trajetória e seus “desvios”, expressão que elabora em seus textos, tecendo fios desde seu primeiro livro *In sorcery's shadow* de 1987, até seu mais recente, *Wisdom from the edge*, de 2023.

Como bons entusiastas do autor, nós, entrevistadores, unimos forças nos últimos anos para, em 2022, lançar *O gosto das coisas etnográficas: os sentidos na antropologia*, seu primeiro livro traduzido ao português, o que nos permitiu mergulhar mais profundamente em sua obra. Inspirados no vasto universo etnográfico e sensorial que Stoller oferece, organizamos um conjunto de questões que desejávamos fazer-lhe. Este diálogo é o resultado de uma troca afetiva de perguntas e respostas que tivemos a longa distância, entre a Pensilvânia, Salvador e Rio de Janeiro, e que, esperamos, convide mais pessoas da comunidade antropológica a se debruçar no pensamento de Paul Stoller.

Paul, você pode nos contar como foi o caminho que o levou à antropologia? Quais percursos você percorreu? Quais desvios tomou? Como você estabeleceu contato com o povo Songai no Níger?

PS: Meu caminho para a antropologia foi sinuoso. Estudei filosofia (existencialismo e fenomenologia) na graduação e queria ser jornalista e, em algum momento, escrever ficção. Durante meu último ano de graduação, fui aceito como aluno de pós-graduação em jornalismo na Northwestern University, mas a guerra no Vietnã mudou esses planos. Como editor do *The Pitt News*, o jornal estudantil da Universidade de Pittsburgh, eu era um oponente ardente e público da guerra. Como não queria lutar em uma guerra “imoral”, candidatei-me e fui aceito como voluntário no US Peace Corps,¹ o que me dispensou do serviço militar no Vietnã. Devido aos meus estudos de francês, fui enviado para a África francófona – especificamente para o Níger –, onde seria capacitado para ensinar inglês como segunda língua. O Peace Corps do Níger me designou para ensinar em Tera, uma pequena cidade no noroeste do Níger, onde viviam os Songai. Em Tera, morei no campus da escola secundária, com “cooperantes” franceses e também com professores nigerenses. Depois de um ano em Tera, fui transferido para uma escola secundária 100 quilômetros a leste, Tillabéri, que viria a se tornar o local onde se deu grande parte de minha pesquisa etnográfica. Durante aquele ano conheci Adamu Jenitongo, que viria a se tornar meu mentor. Depois de dois anos agitados no Níger, eu queria regressar à África Ocidental. Por fim, regressei aos Estados Unidos para cursar pós-graduação, primeiro em linguística, na Universidade de Georgetown, e depois em antropologia social, na Universidade do Texas (Austin).

¹ | [Nota dos entrevistadores] Agência federal estadunidense, fundada em 1961 por John F. Kennedy, voltada para a execução de políticas de cooperação entre os Estados Unidos e os países em desenvolvimento.

Seus estudos de pós-graduação foram em linguística e antropologia. A influência da linguística em seu trabalho é evidente, metodológica e teoricamente. Em relação às habilidades linguísticas e o trabalho de campo, o que você sugeriria aos antropólogos, especialmente aos jovens?

PS: Meus estudos de pós-graduação em linguística me proporcionaram rigor metodológico e um foco analítico aguçado e sólido. Os estudos em linguística me deram um profundo respeito pelas maravilhas e complexidades da estrutura e uso da língua. Eles também me compeliram a trabalhar duro para falar com fluência uma “língua de campo” – no meu caso, Songai. Cada dia no campo era uma lição de linguagem. Esses esforços resultaram em uma fluência cada vez maior, o que me fez ganhar um pouco de respeito por meu esforço diário para aprender o Songai. Isso, por sua vez, teve um grande impacto na

minha integração à vida social do povo Songai, na zona rural do Níger. No final das contas, as competências linguísticas são um dos aspectos mais importantes para se fazer um bom trabalho de campo.

O quão importante foi sua estada na França? Quais foram suas maiores influências lá?

PS: Após defender minha tese na Universidade do Texas em Austin, recebi uma Bolsa de Pós-Doutorado em Ciências da OTAN, para uma residência de um ano no *Laboratoire d'Anthropologie Sociale*, de Claude Lévi-Strauss, em Paris. Durante aquele ano, assisti palestras de Lévi-Strauss, Michel Foucault, Roland Barthes e Jacques Derrida. Passei bastante tempo no *Musée de L'Homme*, onde tive a oportunidade de me envolver em debates animados com Jean Rouch e sua equipe de documentaristas. Também fui a muitas exposições de filmes. Com o passar do tempo, o fascínio rarefeito do estruturalismo desapareceu e comecei a perceber como o pensamento de Roland Barthes e Jacques Derrida, combinado com os impulsos surrealistas de Jean Rouch, poderiam me ajudar a entender os imponderáveis impressionantes do mundo Songai da posseção espiritual e da feitiçaria.

Você pode nos contar sobre a influência da obra de Merleau-Ponty em seu trabalho? De que maneira suas perspectivas ajudaram a moldar suas reflexões sobre o corpo e os sentidos?

PS: Comecei a ler Merleau-Ponty quando era estudante de pós-graduação em antropologia social. Mergulhei na *Fenomenologia da Percepção*, *The Primacy of Perception*, *Signos*, *A Prosa do Mundo* e, principalmente, *O Olho e o Espírito*. O pensamento de Merleau-Ponty sempre se centrou na corporeidade e na centralidade dos sentidos na nossa apreensão do mundo. Suas ideias subjazem minha abordagem sobre escrever etnografia, um desejo de transformar uma etnografia, ou um filme etnográfico, em uma pintura, uma tentativa de representar o “há” [*there is*], expressão que Merleau-Ponty usou para descrever uma orientação pictórica para com o mundo. Minha tentativa de descrever sensorialmente outros mundos sociais emergiu diretamente de Merleau-Ponty, especialmente de seu fenomenal *O Olho e o Espírito*. As ideias de Merleau-Ponty ainda são importantes para antropólogos em formação.

Jean Rouch influenciou sobremaneira seu trabalho. Você até escreveu um livro sobre ele, *The cinematic griot. The ethnography of Jean Rouch* [O griô cinematográfico. A etnografia de Jean Rouch, em tradução livre]. Você pode nos falar sobre a importância de Jean Rouch e do filme etnográfico em sua pesquisa?

PS: Jean Rouch foi meu mentor antropológico. Depois de ter lido seus livros e visto muitos de seus filmes, eu o conheci em Niamey, no início de meu trabalho de campo etnográfico entre os Songai, com o mesmo grupo cujas práticas religiosas foram tema da maioria dos filmes de Rouch. Como todos os bons mentores, Rouch nunca insistiu que eu fizesse antropologia à sua maneira. Ele me convidou para seu mundo e deixou que esse conjunto de experiências moldasse minhas pesquisas e representações etnográficas. De certa forma, muitos dos meus trabalhos etnográficos surgem do esforço de conferir à minha prosa propriedades fílmicas. Dito de outra forma, o exemplo de Rouch me compeliu a me envolver no que gosto de chamar de “arte da etnografia”, na qual o escritor evoca sensorialmente o espaço/lugar, sintoniza o diálogo e molda o personagem de tal forma que o poder do mundo salta da página impressa para a mente do leitor. Essa abordagem pode deixar uma marca indelével de um determinado povo, que vive em um lugar particular. Seguindo o exemplo de Rouch, tenho procurado produzir obras que inspirem o leitor a ter novos pensamentos e sentir novos sentimentos. Como mentor, eu mesmo tentei seguir seu modelo, ajudando jovens antropólogos a desenvolver sua própria maneira de “fazer” antropologia.

Diretamente, como em *Embodying colonial memories* [Incorporando/Corporificando memórias coloniais], ou indiretamente, você abordou temas relacionados ao colonialismo em Songai. De que forma o processo de independência do Níger afetou seu trabalho de campo?

PS: O legado colonial é profundo [*runs deep*] na África Ocidental. Certamente esteve presente durante meu trabalho de campo no Níger. Quando fui pela primeira vez ao Níger, funcionários franceses dirigiam ou ensinavam em muitas das escolas secundárias, cujos currículos eram baseados no sistema francês de educação. O diretor da minha primeira escola era um racista descarado, assim como muitos dos funcionários expatriados que encontrei. Minha fluência em Songai me sintonizou com muitos incidentes racistas que ocorreram durante meu período no Níger. O francês continua sendo uma das línguas oficiais no Níger, e é a língua ensinada e de ensino nas escolas. É inegável que a longa sombra do colonialismo estruturou as relações sociais entre

meus interlocutores da África Ocidental e eu. Em alguns casos, senti que meu conhecimento da cultura Songai e fluência na língua poderiam preencher o abismo que separa o eu europeu do outro colonial, mas frequentemente um incidente, ou um lapso linguístico, me lembravam o quão ampla a participação (neo)colonial continuava a ser. Minha esperança, é claro, é que se a sabedoria de outros, como a dos Songai, for articulada por toda a parte, a participação colonial possa ser um pouco mais fácil de negociar. Mesmo assim, o legado do colonialismo está profundamente enraizado e devemos permanecer vigilantes sobre ele.

Você pode falar mais sobre seus estudos sobre possessão espiritual e os Hauka, mais especificamente?

PS: Na primeira vez que experienciei uma cerimônia de possessão [espiritual] Songai, eu estava ensinando inglês como língua estrangeira na remota vila de Tera, no Níger. Ensinei com quatro expatriados franceses e dois nigerinos. No final de um dia quente de ensino, eu acompanhava meus colegas franceses no único bar da cidade, o *Chez Jacob*, uma pequena sala de tijolos de barro com uma geladeira a querosene que mantinha a cerveja refrescante bem gelada. Nós sentamos na varanda do Jacob – dois bancos um de frente para o outro –, e bebíamos grandes garrafas de cerveja. Um dia, presenciamos um evento na porta ao lado. Ouvíamos o lamento agudo do violino monocórdio e as batidas e os dobrares dos tambores de cabaça. Vestido com uma bata branca de laboratório, vi um homem balançando uma seringa. Seus olhos estavam inflamados. Sálvia espumava de sua boca. Um idoso, Soumana, que sabia que eu falava um pouco de Songai, disse que aquele “homem” queria me conhecer. Eu não queria conhecê-lo, mas Soumana disse que se eu recusasse, as pessoas da aldeia sofreriam. Eu aproximei da figura esquisita, então.

“Encantado,” o homem-espírito disse.

“Encantado”, respondi.

“Sua mãe não tem peitos!” ele berrou.

“Sim, ela tem”, retorqui, o que provocou risos generalizados.

“Seu pai não tem colhões.”

“Na realidade, ele tem”

Mais risadas.

O homem-espírito estendeu a mão, que eu apertei. Recebi o que parecia ser um choque elétrico, um choque que me lançou para o mundo Songai da pos-

sessão espiritual.

Soumana e eu voltamos ao Chez Jacob.

“Quem era aquele homem? perguntei a Soumana.

“Ele não é um homem. Ele é um Hauka”.

Esse primeiro encontro estabeleceu as bases para minha experiência com a possessão espiritual Songai. De fato, os Hauka, divindades que representam as figuras da época colonial, figuram com destaque nas descrições sensoriais de possessão espiritual que são apresentadas em meu novo livro, *Wisdom from the Edge* [Sabedoria do limiar]².

2 | [Nota dos entrevistadores]
O título do livro permite distintas traduções, desde Sabedoria do limiar até Sabedoria desde (ou a partir do) o limiar. A palavra “edge” também se presta a distintas traduções: borda, margem, periferia, limite, fronteira.

Um corpo significativo de sua obra foi produzido no período de emergência (e consolidação) do chamado “pós-modernismo” na antropologia. Seus livros promovem experimentos com a linguagem, mas, em nossa opinião, você não tem a mesma agenda de autores como George Marcus e James Clifford – o trabalho de campo é muito importante para você, por exemplo. De que forma sua obra dialoga com o “pós-modernismo” na antropologia e nas humanidades em geral?

PS: A virada pós-moderna na antropologia ardeu intensamente nas décadas de 1980 e 1990. A teoria social pós-estruturalista (Foucault, Derrida, Barthes, Kristeva, Irigaray, Cixous) inspirou muito do discurso pós-moderno na antropologia, o qual demandava uma etnografia experimental que pudesse substituir as monótonas convenções representacionais do humanismo clássico. A maioria dos proponentes da etnografia pós-moderna não escreveu, de fato, etnografias experimentais. Para mim, escritores como George Marcus, James Clifford, Michael Fischer e Mary Louise Pratt criaram o discurso disciplinar necessário para convencer editoras acadêmicas a publicar trabalhos não convencionais como meu primeiro livro, *In Sorcery's Shadow* [Na sombra da feitiçaria], um livro de memórias sobre feitiçaria, magia, aprendizado e, indiretamente, sobre o ofício da etnografia. Nesse livro, usei a narrativa para evocar as principais questões teóricas da época. Dito de outra forma, minha agenda era uma tentativa de colocar em prática o que Marcus, Clifford, Fischer e Pratt haviam defendido em seus livros e artigos. Se Marcus, Fischer e Clifford não tivessem publicado seus trabalhos perspicazes, livros como o meu não teriam sido publicados.

Seu trabalho é repleto de descrições de experiências pessoais no campo. Em *In Sorcery's Shadow*, você narra como se tornou um feiticeiro por meio da orientação de Adamu Jenitongo. A recepção deste livro variou. Enquanto alguns autores o elogiaram, outros foram mais críticos, levantando muitas questões, inclusive éticas. Quais são as potencialidades e os limites de inserir a subjetividade no centro da escrita antropológica? Quais são as implicações epistemológicas e existenciais dos experimentos narrativos que você promove em seus livros? Qual sua opinião sobre a autoetnografia?

PS: Em minha visão sobre a vida do antropólogo, é impossível que etnógrafos ignorem sua implicação pessoal no campo. O trabalho de campo etnográfico é, antes de tudo, uma experiência profundamente subjetiva. Como Jean Rouch gostava de me dizer: a qualidade da etnografia ou dos filmes etnográficos emerge diretamente da qualidade das relações subjetivas que o etnógrafo desenvolveu durante a pesquisa de campo. Quando escrevi pela primeira vez sobre Adamu Jenitongo e seu mundo da feitiçaria Songai, construí um texto etnográfico padrão: introdução, revisão da literatura, apresentação dos resultados, discussão e conclusão – tudo composto em prosa pálida e estilo singelo. Por conta do relacionamento próximo que desenvolvi com meu mentor, queria eliciar seus comentários em um manuscrito de livro. Durante dois meses nos encontramos no meio da noite e eu traduzia as páginas. Meu mentor nunca fez um comentário. Quando chegamos ao final de nossas sessões, perguntei-lhe ansiosamente sobre meu livro.

“Baba” – eu disse –, “estive traduzindo e você não disse nada. Eu parto amanhã e gostaria de saber o que você pensa sobre o livro”.

Ele olhou para mim e disse: “Não é tão bom”.

Chocado, perguntei: “O que posso fazer para melhorar?”

“Não há o suficiente de mim nisso, e não há o suficiente de você. Escreva algo que meus netos e seus netos irão ler e discutir”.

Seus comentários me convenceram a retrabalhar meu texto original. Escrevi *In Sorcery's Shadow*, ao invés disso, um livro de memórias etnográficas. Foi publicado em 1987 e ainda hoje é lido e debatido. O desafio representacional de Adamu Jenitongo tem sido a base do meu trabalho acadêmico e não acadêmico. Escrever um livro de memórias, é claro, é complicado. Se você for muito intimista, o texto pode se tornar tedioso e egocêntrico. O truque para escrever memórias é encontrar o equilíbrio textual certo. Se você puder usar uma história pessoal para lançar luz sobre processos sociais, políticos e econômicos relevantes, vale a pena recontá-la. Foi isso que tentei fazer em livros como *Mo-*

ney has No Smell [O dinheiro não tem cheiro], *Stranger in the Village of the Sick* [O estranho/desconhecido no vilarejo dos enfermos], *Yaya's Story* [A estória de Yaya] e *Wisdom from the Edge*. Continuo lutando para alcançar o equilíbrio em minha escrita – às vezes com sucesso, às vezes não.

Como seus livros deixam claro, você teve um envolvimento visceral com “o campo” e com as pessoas. Adamu Jenitongo, em particular, não foi apenas um anfitrião e interlocutor, mas também um mentor e professor. Você pode nos contar mais sobre seu relacionamento com ele e com o mundo Songai?

PS: Nossas vidas sociais são definidas através do amor e da perda. Assim é com o trabalho de campo etnográfico. A vida de Adamu Jenitongo, que conto com algum detalhe em *Wisdom from the Edge*, foi moldada pelos prazeres do amor e pela dor da perda. Cada um desses episódios em sua vida fortaleceu seu caráter e refinou seu pensamento. Com o tempo, esse desenvolvimento emocional e intelectual fez dele um curador poderoso. Quando o conheci, há mais de 50 anos, ele era um ancião sábio e poderoso. Seu olhar atravessou várias camadas de defesa psicológica e imediatamente se conectou ao “há” do meu ser. A partir desse começo poderoso, desenvolvemos um amor profundo, o que fez com que minha eventual representação dele e de seu pensamento se tornasse um fardo existencial. Como eu poderia escrever algo sobre ele que ressaltasse nosso profundo respeito mútuo? Como filho de uma família judia da classe trabalhadora de Washington DC, nunca imaginei conhecer alguém como Adamu Jenitongo, muito menos me tornar um pupilo a quem foi dada a desafiadora responsabilidade de contar sua história. Ele era o mestre e eu o aprendiz, o que significava que ele exigia meu respeito. Ele também exigia minha fidelidade – a ele e a suas tradições. E é por isso que ele disse em um determinado momento de nosso tempo juntos. “Todos os dias nosso povo faz coisas para irritar a floresta. Todos os dias farei oferendas à floresta para consertar as coisas, para trazer ao mundo um equilíbrio de uma só boca e um só coração. Isso é o que os mais velhos me ensinaram. Esse é o meu trabalho. É isso que eu quero te ensinar. Espero que meu trabalho possa se tornar o seu trabalho.” Em todos os sentidos, meu projeto de antropologia tem sido uma tentativa de fazer do trabalho de Adamu Jenitongo meu trabalho.

Como foi a transição do trabalho de campo no Níger para Nova York? Conte-nos mais sobre essa transição.

PS: Mudar a pesquisa de campo da zona rural do Níger para o Harlem, na cidade de Nova York, foi uma transição importante. Na zona rural do Níger, a pesquisa de campo não era menos complicada, mas definida de forma mais restrita. Na zona rural do Níger, tentei entender a possessão espiritual, a medicina herbal, a adivinhação e as práticas de feitiçaria, um projeto de longo prazo que desafiou minha sensibilidade e ampliou minha imaginação para a periferia da consciência. Na cidade de Nova York, eu queria descrever a vida social dos imigrantes da África Ocidental, alguns dos quais eram Songai do Níger e do Mali. Para entender os desafios que esses africanos ocidentais, em sua maioria de áreas rurais, enfrentaram enquanto tentavam se adaptar às condições socioeconômicas em um dos espaços mais urbanos do mundo, tive que aumentar minha compreensão sobre a política de imigração dos EUA, leis de direito autoral e de registro de patentes, processos dinâmicos de redes econômicas, a profundidade e a amplitude do racismo institucional e da intolerância religiosa dos Estados Unidos, a hiper-realidade do setor informal da economia do país e os custos sociais da alienação social e cultural. Em determinado ponto de minha pesquisa em Nova York, que começou no início dos anos 1990 e ainda está em andamento, a complexidade absoluta dos dados que compilei me deixou perplexo. Como eu poderia tecer tantos fios etnográficos em uma tapeçaria atraente? Uma tarde, sentei-me desesperado em um armazém de arte africana administrado por africanos na seção de Chelsea, em Manhattan. Perguntei a El Hajji Hamidou, um comerciante de arte Songai de Balléyara, Níger, o que ele achava do meu dilema. Ele disse que eu deveria abordar meu trabalho da mesma forma que os tecelões Songai abordam sua arte. “Nossos tecelões”, disse ele, “combinam vários fios em um padrão que cria um lindo cobertor. Dizemos que os tecelões tecem o mundo.” Devido a esse sábio conselho, escrevi *Money Has No Smell*, uma etnografia que conta a história de três dos principais comerciantes imigrantes nigerianos na cidade de Nova York. Suas histórias, é claro, evocaram todos os temas (imigração, racismo, intolerância religiosa, hiper-realidade, economia informal, leis de direito autoral e de registro de patentes, leis de direitos autorais e imigração e alienação social e cultural) que definiram a textura da vida social dos imigrantes na cidade de Nova York.

Em sua conferência na reunião bianual da Associação Brasileira de Antropologia, em 2022, você enfatizou a importância da arte em seu trabalho e para a antropologia. Você pode elaborar um pouco mais essa ideia?

PS: A importância da arte em meu trabalho decorre da filosofia de Merleau-

-Ponty e seu ensaio filosófico *O Olho e o Espírito (L'Œil et L'Esprit)*. Eu estendi suas ideias para muito da minha própria escrita, bem como para as oficinas de escrita etnográfica que tenho mediado por mais de 15 anos. Nessas oficinas intensivas, exploramos como certos etnógrafos, escritores criativos de não-ficção, romancistas e poetas evocaram espaço e lugar de forma criativa, sintonizando-se com as idiosincrasias do diálogo e criando personagens. Em seguida, escrevemos sobre o espaço e lugar, desenvolvemos diálogos e criamos personagens – tudo a partir das experiências de campo dos participantes. Ao final da oficina, os participantes produzem um ensaio que apresenta evocações de espaço e lugar, a sonoridade do diálogo e as particularidades do personagem – um exercício na arte da etnografia. Utilizando-se dessas técnicas, os acadêmicos podem criar obras que dão vida às vicissitudes das pessoas e do lugar. Em tempos turbulentos, é importante que os antropólogos usem a arte da etnografia para que os insights etnográficos, que incorporam o conhecimento nativo, possam ser projetados para um público que precisa da sabedoria nativa.

O Gosto das Coisas Etnográficas é seu primeiro livro traduzido para o português. Como foi a confecção deste livro?

PS: Foi uma experiência maravilhosa. Minha incansável editora e meu incansável tradutor foram excelentes, e o produto final é um livro com lindo design, com uma capa muito atrativa. Sou muito grato pelo interesse em meu trabalho.

Em livros como *O gosto das coisas etnográficas* e *Sensuous Scholarship*, você confronta a constituição sensorial de epistemologias locais. Tal perspectiva permitiu abordar diferentes assuntos – como parentesco, feitiçaria, som e música – a partir de uma perspectiva sensorial. Você pode falar mais sobre essa perspectiva em relação ao estudo do corpo e da corporeidade?

PS: Por muitas gerações, os sentidos – e equívocos sensoriais³ – foram omitidos da maioria dos discursos acadêmicos. Os sentidos não visuais têm sido considerados irrelevantes, teórica e cientificamente. Não se ouve nem cheira a teoria; ela é visualizada. Em meu novo livro, *Wisdom from the Edge*, discuto a abordagem puramente antropológica, que é dominada pela visão, para o estudo da possessão espiritual. Nesse capítulo tento demonstrar como cheiro, tato e som são intrínsecos a uma descrição e análise totalmente adequadas

3 | [Nota dos entrevistadores] *Sensuous deceptions*, no original. Para Stoller, em discursos acadêmicos os sentidos foram considerados como equívocos, permeados por enganos (e mesmo artificiais) que prejudicavam uma apreensão acurada da realidade.

da possessão espiritual. Além do mais, pintar, esculpir e escrever são atos fundamentalmente corporificados. Uma mente, como gostava de dizer Merleau-Ponty, não pode pintar, esculpir ou, aliás, escrever. Adotar uma abordagem sensorial para o ofício da etnografia produz um conjunto completo de insights que destacam a sabedoria dos anciãos indígenas, uma sabedoria que, na era da petrocultura neoliberal, poderia nos tornar, nas palavras de Morton e Boyer, “humanos novamente”.

Qual a relevância de estudar os sentidos no mundo contemporâneo?

PS: Estudiosos que adotam uma abordagem desincorporada para o estudo do mundo contemporâneo empregam uma epistemologia do século XIX para investigar as realidades sociais do século XXI, que são, por sua vez, moldadas pela acelerada tecnologia da Internet e das mídias sociais. Abordagens desincorporadas produziram resultados rápidos, em um contexto intelectual que recompensa a construção acelerada de teorias. As teorias aceleradas, em constante evolução, nos permitem, ou assim pensamos, entender as complexidades de um mundo em constante mudança. A abordagem corporificada que defendo, direta e indiretamente, em meu trabalho, incluindo em textos sobre os sentidos na antropologia, requer uma abordagem ponderada da bibliografia e da produção intelectual, a qual enfatiza a colaboração, modéstia intelectual, desaprendizado e [o uso] de metodologias periféricas. Esses métodos confrontam mais plenamente as incertezas e incompletudes da vida social contemporânea. Eu encorajaria acadêmicos mais jovens a reservar um tempo para se sintonizar com seus sentidos, e respeitar o que estão intuindo e sentindo, incorporando essa sintonia fina em seu trabalho etnográfico.

Em um artigo recente, você escreveu sobre marasmos. Entre outras coisas, você relacionou os momentos de quietude com outras possibilidades de pensar o mundo e viver nele. Você também observou que a antropologia é uma ciência lenta em um mundo acelerado. Que estratégias a antropologia pode adotar para se reorientar neste mundo digitalizado e acelerado?

PS: O marasmo⁴ é uma metáfora adequada para nossos tempos turbulentos. Como alguém pode encontrar um espaço de quietude pacífica, um lugar entre o passado e o presente, entre a aldeia e o mato? Ao contrário de outros estudiosos, os antropólogos vivem rotineiramente entre-espacos: entre a aldeia e a mata, entre o estar-aqui e o estar-lá,⁵ entre a doença e a saúde, entre a

4 | [Nota dos entrevistadores] Doldrums, no original. Expressão que descreve períodos de estagnação, desânimo, apatia, inércia ou melancolia. Para Stoller, esses períodos podem ser caóticos e turbulentos, e simultaneamente podem representar momentos para a inspiração e mudanças substanciais.

5 | [Nota dos entrevistadores] O autor faz referência, aqui, a Clifford Geertz.

vida e a morte. No pensamento sufi místico, esses espaços são chamados de *barzakh*, aquilo que une dois elementos díspares, como uma passarela que atravessa o rio caudaloso de um desfiladeiro profundo. Se você experiencia o *barzakh*, você é obrigado a desacelerar e contemplar sua situação. Do meio de uma passarela frágil, subitamente sua situação existencial entra em foco. Atrás de você está o seu passado, com seus confortos e desconfortos, alegrias e tristezas. Diante de você está a ansiosa incerteza do seu futuro. Nesse espaço turbulento entre o passado e o futuro, pode haver uma súbita clareza intelectual, um momento de inspiração criativa que o impulsiona para frente. De repente, você sabe quais perguntas fazer e quais estratégias textuais precisará empregar. Demanda tempo, esforço e disposição para correr os riscos de caminhar na frágil passarela e experimentar “o entremeio”. O tempo cura e revela. E como o Grateful Dead⁶ gosta de dizer: “velocidade mata”. Portanto, um bom estímulo para os antropólogos seria desacelerar, envolver-se no trabalho de campo de longa duração e adotar uma abordagem modesta e colaborativa para aprender sobre o mundo. Como Adamu Jenitongo me disse uma vez. “Você aprendeu muito (sobre nós), mas para entender nosso povo, você deve envelhecer conosco.” Como envelheci, espero continuar a obter consolo com a sabedoria de Adamu Jenitongo.

6 | [Nota dos entrevistadores]
Stoller faz referência,
aqui, à banda de rock
estadunidense Grateful Dead.

Quais são seus hábitos intelectuais? Como você encontra inspiração para escrever?

PS: Eu encontro inspiração na natureza. Todas as manhãs, caminho por uma bela floresta antiga, perto de minha casa. O que essas árvores testemunharam? Que histórias eles incorporam? Neste lugar especial, pensamentos inundam minha mente e, às vezes, tenho uma ideia para um livro, um ensaio ou uma frase. Caminhar na floresta é minha maneira de experimentar o *barzakh*. É minha frágil passarela, na qual minha mente desanuvia. A partir de então, sei como proceder. Seguindo a caminhada, volto para casa, sento-me em meu escritório e escrevo. Com a mídia social desligada, primeiro edito a redação do dia anterior e depois passo para o novo material. Em um bom dia, posso escrever quatro páginas. Essa prática de escrita lenta produz um acúmulo constante de páginas. Com o tempo, surge um ensaio, um capítulo ou um livro – alguns bons; outros, nem tanto. Escrever é um desafio constante e sou grato porque meu interesse e paixão por escrever continuam.

Quais são seus projetos atuais? Que continuidades e discontinuidades você vê entre o que está fazendo agora e sua experiência anterior?

PS: Meu projeto atual emerge de mais de 30 anos de estudo de campo entre imigrantes da África Ocidental na cidade de Nova York. Nesses 30 anos longe de casa, como meus amigos mudaram? Como a imigração moldou sua identidade em constante mudança? Como eles enfrentaram questões de amor e perda como estrangeiros em uma terra estranha? Depois de tanto tempo em Nova York, o que os conforta? Que estratégias empregam para manter seu bem-estar? Como eles lidam com questões de saúde e adoecimento? Como se adaptam às questões sociais e físicas associadas ao envelhecimento? Considerando a resiliência social e cultural de meus amigos da África Ocidental na cidade de Nova York, temos muito a aprender com seus pensamentos sobre esses elementos essenciais da condição humana. Sou muito grato por eles terem continuado a compartilhar suas experiências comigo.

Adoramos suas respostas, Paul, são muitos ensinamentos para a antropologia e para a vida mesma, você traz muita sensibilidade em suas palavras

PS: Obrigado por compilar um conjunto tão estimulante de perguntas!

Marcelo Moura Mello é licenciado (2005) e bacharel (2007) em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre (2008) e doutor (2014) em antropologia social, respectivamente pela Universidade Estadual de Campinas e pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É professor adjunto do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde atua nos programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Estudos Étnicos e Africanos, além de ser pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA.

María Elvira Díaz-Benítez é formada em antropologia social pela Universidade Nacional da Colômbia. Mestre (2005) e doutora (2009) em antropologia social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professora Associada nessa mesma instituição. Entre 2010 e 2013 realizou pós-doutorado no Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, da Unicamp. Nos últimos anos tem atuado como Editora de antropologia na Revista Mana e na Papéis Selvagens Edições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1964. *The Primacy of Perception. And other essays on phenomenological Psychology, the philosophy of art history and politics*. Evanston, Northwestern University Press.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1992. *Signos*. São Paulo, Martins Fontes.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1999. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 2002. *A prosa do mundo*. São Paulo, Cosac Naify

MERLEAU-PONTY, Maurice. 2004. *O olho e o espírito*. São Paulo, Cosac Naify.

MORTON, Timoty; BOYER, Dominic. 2021. *Hyposubjects: on becoming human*. Londres, Open University Press.

STOLLER, Paul; OLKES, Cheryl. 1987. *In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago, University of Chicago Press.

STOLLER, Paul. 1989. *The taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press.

STOLLER, Paul. 1992. *The cinematic griot. The ethnography of Jean Rouch*. Chicago, University of Chicago Press.

STOLLER, Paul. 1995. *Embodying Colonial Me-*

mories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa. Londres, Routledge.

STOLLER, Paul. 1997. *Sensuous Scholarship*. Filadélfia, Pennsylvania University Press.

STOLLER, Paul. 2002. *Money Has No Smell. The Africanization of New York City*. Chicago, University of Chicago Press.

STOLLER, Paul. 2014. *Yaya's Story: The Quest for Well-Being in the World*. Chicago, University of Chicago Press.

STOLLER, Paul. 2022. *O gosto das coisas etnográficas. Os sentidos na antropologia*. (Traduzido por Marcelo Moura Mello). Rio de Janeiro, Papéis Selvagens Edições.

STOLLER, Paul. 2023. *Wisdom from the edge. Writing Ethnography in Turbulent Times*. Ithaca. Cornell University Press.

Pensar a mobilidade de religiões brasileiras: Global Trajectories of Brazilian religion. Lusospheres.

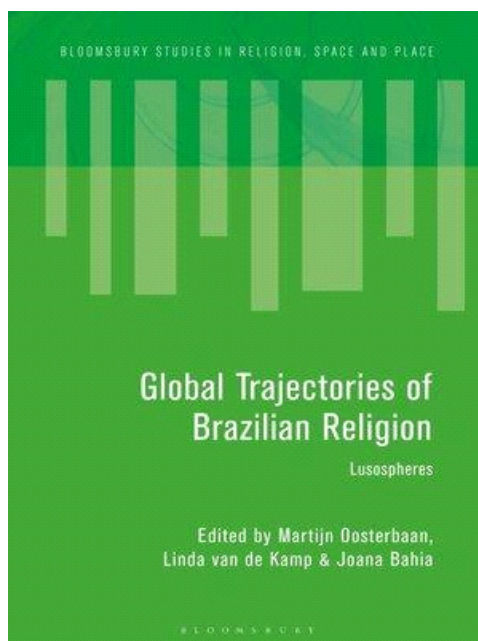
DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.2022.196868>

Cyril Menta

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
Cyril.menta00@gmail.com |
<http://www.orcid.org/0000-0002-6874-0334>

OOSTERBAAN,
Martijn; VAN DE KAMP,
Linda e BAHIA Joana
(org.). 2019. Global
trajectories of Brazilian
Religion. Lusospheres.
Londres, Bloomsbury
Publishing, 248 pp.



Parabenizo a recente publicação, em inglês, de um trabalho coletivo sobre a circulação transnacional de práticas e saberes religiosos, composto por dez artigos e uma introdução. Esta publicação, organizada por Martijn Oosterbaan, Linda van de Kamp e Joana Bahia, foca o caso do Brasil e aborda alguns temas clássicos da antropologia da religião por meio de uma abordagem relevante, levando em conta,

particularmente, o contexto eminentemente contemporâneo da mobilidade, possibilitado pela globalização.

O caso brasileiro é bastante perspicaz para pensar esses fenômenos de translocalidade religiosa. Por um lado, o país possui uma grande diversidade religiosa, oferecendo uma proliferação de práticas e representações constantemente renovadas inclusive por apropriações de elementos estrangeiros. Por outro, o Brasil também é um país de emigração de longa data. Culturas e religiões viajam, acompanham praticantes e seguidores, nos dois sentidos: para o Brasil e a partir dele. A geratividade, ou seja, as mudanças frequentemente conduzidas, é observada no país, mas também transportável. Não há, portanto, uma simples reprodução ou imitação de formas religiosas prévias, mas inovação e criatividade.

O subtítulo da obra, “lusosferas” (lusospheres), sugere a disseminação global de traços culturais e religiosos próprios da lusofonia. Os casos considerados no livro certamente dizem respeito ao Brasil, mas às vezes se fazem sentir influências lusófonas em sentido amplo. A lusofonia não se restringe às religiões brasileiras: estas, no entanto, contribuem em grande parte para o seu florescimento. As análises dizem respeito, de fato, aos vários fenômenos de translocalidade, mas também de ampliação ou transformação de localidades. Seria muito interessante aplicar este modelo às outras redes religiosas internacionais, de epicentros distintos.

Fora de seu país de origem, as religiões brasileiras discutidas no livro não exigem adesão plena, mas permitem a “navegação” (butinage). O conceito é definido na introdução do livro como um compromisso pessoal com uma multiplicidade de tradições religiosas, sem que uma delas seja dominante, ou que o indivíduo obedeça a dogmas específicos. As transformações pessoais e religiosas são consideradas nessa perspectiva: as religiões devem se adaptar a um novo contexto. O caso da União do Vegetal é relevante nesse sentido: no Brasil, é estritamente proibido que seus adeptos frequentem outras religiões. Era necessária uma acomodação ao novo público e esta proibição tornou-se obsoleta para os praticantes na Espanha, como argumentado no artigo de Joana Greganich (: 149), que integra a coletânea. O “butinage” é, acima de tudo, baseado no prazer. Greenfield (2001) falou de marketplace religioso, como uma estratégia de adaptação pessoal, da possibilidade ou mesmo da necessidade de participar de várias formas de rituais de cura. Descreve um contexto competitivo, no qual os indivíduos estão em busca de satisfações espirituais e materiais. O surgimento de novas formas religiosas, assim como a chegada de uma delas em um marketplace, exige adaptação.

Em um contexto transnacional, o turismo e a mídia desempenham um papel central na elaboração religiosa – pessoal ou estrutural – e são o tema da primeira parte do livro. Por meio de uma análise comparativa, o capítulo de Cristina Rocha discute o caso das igrejas evangélicas e a adesão de jovens brasileiros na Austrália, e do curandeiro brasileiro João de Deus entre os turistas. De acordo com Matan Shapi-

ro, em “Appropriating Terra Santa”, terceiro capítulo da obra, muitas igrejas evangélicas se “judaizam” tomando emprestados elementos do Antigo Testamento, a fim de reivindicar autoridade e primazia. O autor descreve as “caravanas”, viagens turísticas religiosas organizadas em Israel, na origem de uma transformação gradual e relativa do povo brasileiro em povo escolhido. Em Angola, a neopentecostal Igreja Universal do Reino de Deus também se desenvolve com muitas referências a Israel, como apresentado por Claudia Swatowski em seu retrato do estabelecimento de uma rede pentecostal transnacional.

A segunda parte desenvolve-se nas intersecções de temas como gênero, migração, sexualidade e religião. Identificações alternativas às representações genéricas de gênero e sexualidade são possibilitadas pela religião. A Metropolitan Community Church, igreja evangélica fundada em Los Angeles, defende os direitos humanos, a “inclusão radical” política e religiosa. Em Cuba, como mostra Aramis Silva, os pastores gays brasileiros participam da compreensão do lugar de cada um no mundo. No sexto capítulo, “Identity Reconstructions of Brazilian Women in Pentecostal Spaces in Portugal”, Téchio descreve que a posição e o papel dos pentecostais brasileiros permitem abordar a representação da mulher brasileira. O conteúdo sexual e erótico da lusofonia é questionado por Joana Bahia, especificamente por meio da ressemantização da Pombagira, entidade da umbanda geralmente associada à prostituição. Nos Países Baixos, Andrea Martins evoca uma Igreja Católica carismática que promove a integração e a busca de sentido para as mulheres brasileiras.

Por fim, a terceira parte é dedicada às práticas religiosas no contexto da transnacionalização. Massonnier levanta a hipótese de que a difusão da Umbanda no Uruguai é fruto de uma cultura fronteiriça com características integradoras. Na Espanha, o Santo Daime e a União do Vegetal, duas religiões ayahuasqueiras analisadas por Greganich, tiveram que se adaptar a esse novo contexto, seguindo processos de desterritorialização e reterritorialização. Finalmente, na Alemanha, a capoeira do grupo Irmãos Guerreiros é anexada a um centro de Candomblé, conforme o capítulo de Celso de Brito, que também sustenta que lá, os praticantes se apropriam de seus preceitos e descobrem a ancestralidade e a transcendentalidade dessa prática cultural.

Os diferentes temas tratados no livro só poderiam ser abordados após uma renovação metodológica. As técnicas tradicionais de investigação etnográfica parecem de fato obsoletas diante dessas mobilidades. As etnografias devem, neste contexto, ser “multi-situadas” (Marcus, 1995). Alguns artigos fazem mais uso de uma metodologia sociológica e de dados coletados nas redes sociais. A maioria, no entanto, aceitou o desafio etnográfico. Para peregrinações evangélicas a Israel, Shapiro seguiu repetidamente as caravanas. Os protagonistas mudam, não permitindo o estabelecimento de relações íntimas e de longo prazo, mas os discursos, ambi-

ções, intenções, processos envolvidos, servem como fio condutor. Brito, por sua vez, tem viajado por várias capitais europeias para participar em eventos de capoeira organizados pelo grupo alemão Irmãos Guerreiros, durante os quais o babalorixá Muralemsibe intervém para inculcar os valores de ancestralidade e espiritualidade ligados a esta prática cultural. Para compreender as transformações e as apostas da transnacionalização, muitas vezes é necessário ter um conhecimento detalhado tanto do que era a prática no início, quanto da maneira como ela se desenvolve em seu novo ambiente. Neste contexto de religiões multilocais, o desafio etnográfico também pode ser colocado de forma mais clássica, como quando Téchio admite que “entrar no mundo da Igreja Pentecostal de Deus é Amor é um desafio” (: 87).

Vários capítulos deste livro abordam o tema do corpo, clássico da antropologia das religiões. Levar em conta a mobilidade religiosa permite considerá-la sob um novo ângulo. Téchio mostra que, em Portugal, as mulheres pentecostais brasileiras refletem uma imagem oposta àquela que lhes costuma ser atribuída no país. Para essas devotas, o corpo deve ser escondido, até mesmo “desprezado”, o que contraria a imagem que os portugueses têm da mulher brasileira, criando assim, novas dinâmicas relacionais e modificando imaginações. Essas mulheres ganham capital simbólico a partir da negação de seus corpos, exatamente o contrário das travestis e mães de santo discutidas no capítulo de Joana Bahia. Estas últimas também são reconhecidas em todos os lugares por sua vestimenta, linguagem e gestos. As prostitutas expõem seus corpos, dos quais cuidam com o maior zelo, para o mercado sexual, seguindo para isso os conselhos e preceitos da Pombagira. No contexto ibérico, uma travesti pode se tornar Mãe ou Pai de Santo, o que é muito mais raro no Brasil: segundo Bahia, poucos terreiros no Brasil aceitam travestis como líderes.

Na Espanha, conforme descreve Graganich, a ayahuasca surgiu recentemente. Esta bebida, que causa alucinações visuais, modifica a relação com o corpo, algo que muitos turistas na América do Sul procuram ativamente (ver por exemplo Amelle, 2014), mas também praticantes na Espanha. Durante os eventos de capoeira, o trabalho do babalorixá é conscientizar os seguidores sobre o aspecto transcendente dessa prática. As “rodas de capoeira” ocorrem frequentemente durante as cerimônias do Candomblé, o que permite a aquisição de uma percepção distinta. Transmite-se a noção de mandinga, que valoriza a reelaboração da relação entre sensações (corpo) e sentidos (mente). O desenvolvimento da mandinga consiste em uma profunda modificação da percepção corporal. Ao juntá-lo ao Candomblé, os corpos dos capoeiristas europeus são preparados para experiências transcendentais. As viagens à Terra Prometida também mudam o corpo das pessoas. Os turistas são purificados durante as “bênçãos divinas”, diz Shapiro. Além disso, os efeitos desses rituais não se restringem ao espaço-tempo da estadia, pois repercutem após o retorno ao Brasil. Estas viagens são ocasiões para a atribuição de novos marcadores simbólicos de identidade: são distribuídos certificados de residência e frequentemente os padres

têm novos títulos.

Rituais e religiosidade na migração também alimentam o debate sobre integração pessoal e bem-estar. Vários capítulos sublinham de maneira interessante a importância dos espaços religiosos como lugares de performance que criam pertencimento. Não só valores comuns, mas também emoções específicas são compartilhadas. Igrejas e movimentos religiosos oferecem um espaço simbólico e material que promove rapidamente a adaptação social, por meio da integração em uma rede pré-existente. A participação em uma comunidade religiosa permite o surgimento de um sentimento de “lar” (home) e não apenas de “casa” (house). Martins sustenta a hipótese de que a transnacionalização dos movimentos religiosos envolve uma dinâmica de produção e reprodução de normas simbólicas, tornando possível vincular a terra de acolhimento com a terra de origem.

A presença de uma Igreja Católica carismática nos Países Baixos ajuda as mulheres migrantes a desenvolver um sentimento de pertencimento, encontrando nesta igreja o apoio moral que podem necessitar. Muitos discursos e práticas dizem respeito à produção de um lar. Segundo Shapiro, a participação pessoal em viagens organizadas pela Igreja na Terra Santa permite, além da partilha de valores comuns, a de emoções particulares e das confidências íntimas. Swatowski descreve uma rede pentecostal internacional, ideia encontrada também no capítulo de Silva, que revela uma estrutura institucional policêntrica, mas que cria uma comunidade de sentido e um sentimento de pertencimento familiar. Trata-se, então, de uma família escolhida, cujos membros compartilham valores, convicções, formas de falar, formas de interpretar os acontecimentos ou mesmo de liderar a luta. No Candomblé, conforme Bahia e Brito, o vocabulário do parentesco é institucionalizado: os especialistas rituais são os pais ou mães de santos, enquanto os seguidores são os filhos. Nesse contexto, trata-se de uma relação cósmica, que pode ser acionada em centros internacionais de candomblé.

Existem várias razões pelas quais eu recomendo a leitura deste livro. Em primeiro lugar, ele leva em consideração a mobilidade religiosa, permitindo a renovação de temas clássicos. Além disso, inspira reflexões sobre os vários temas abordados, que vão além das poucas palavras que pude dizer aqui e que deixo ao leitor descobrir por si mesmo. É provável que a coletânea contribua para o desenvolvimento de reflexões metodológicas que o contexto das novas mobilidades exige, mas também de análises cada vez mais refinadas da propagação religiosa, dos deslocamentos de rituais, práticas, objetos e de sua ressemantização ou transformações posteriores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMSELLE, Jean-Loup. 2014. Le tourisme chamanique en Amazonie., *Études*, n. 2 : 33-42. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-etudes-2014-2-page-33.htm>, acesso em 29 nov. 2022

GREENFIELD, Sidney. 2001. "Population growth, industrialization and the proliferation of syncretised religions in Brazil". In Greenfield, Sidney; Droogers, André. (org.), *Reinventing religious: syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Londres, Rowman and Littlefield Publishers, pp. 55-70.

MARCUS, George E. 1995. Ethnography in/of the World System: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, n. 24: 95-117.

OOSTERBAAN, Martijn; VAN DE KAMP, Linda e BAHIA Joana (org.). 2019. *Global trajectories of Brazilian Religion. Lusospheres*. Londres, Bloomsbury Publishing.



A ascensão de “autoritários benevolentes” no retorno político à direita: de onde vêm e para onde vão?

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.2022.201399>

Barbara Jungbeck

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil
barbarajungbeck@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0001-6754-8503>

RAFAEL, Vicente L.
The sovereign trickster: death and laughter in the age of Duterte.
Durham: Duke University Press, 2022. 192 pp



O livro de Vicente Rafael representa esforços admiráveis em dois sentidos: primeiro, por analisar um fenômeno que está se desenrolando enquanto seu trabalho está sendo desenvolvido e, em segundo lugar, sua intenção em compreender um “Outro repugnante” (Harding, 1991). O contexto de mortes, misoginia e formas de subjetivação que é apresentado aos leitores, causa desconforto ao desnudar a

A ascensão de “autoritários benevolentes” no retorno político à direita: de onde vêm e para onde vão?

violência do mandato de Rodrigo Duterte, ex-presidente das Filipinas. É impossível, para os leitores brasileiros, não comparar suas artimanhas criminais com as de Jair Bolsonaro. Esse fator acaba transformando o desconforto em um pseudo conforto por mostrar atitudes presidenciais que já se tornaram naturalizadas pela maioria dos cidadãos brasileiros. Nesse sentido, o trabalho de Rafael é de extrema importância para lançar luz à atualidade política do Brasil.

Durante o velório de sua sogra, Rafael se encontrou em um limbo: cumprimentar ou não Duterte, que entrou na capela para homenagear a ex-senadora. Diante do visível apoio de seus familiares ao presidente, perguntas o motivaram a tentar compreender a grande porcentagem de apoiadores de um presidente explicitamente criminoso. Porém, essas perguntas acompanham todo o livro, delineando seus objetivos e chamando o leitor a se engajar na árdua tarefa de complexificar o que parece ser apenas fruto da maldade humana. Classificaria seu trabalho como uma tentativa de compreender o incompreensível para aqueles que não compartilham dos mesmos pressupostos morais de Duterte. Em suma, uma verdadeira tarefa antropológica.

Obviamente, as perguntas de Rafael foram e são influenciadas por seu vasto conhecimento acadêmico sobre as Filipinas. Ele é graduado em História e Filosofia pela Universidade de Manila, mestre e doutor em História pela Universidade de Cornell. Em sua trajetória acadêmica especializou-se em história do sudeste asiático, história intelectual europeia e antropologia, especificamente em temas voltados ao colonialismo, poder, raça e etnia, história social da mídia e mediação e teoria antropológica crítica. Assim como o assunto do livro, seus últimos trabalhos têm se voltado à história colonial e pós-colonial das Filipinas em comparação aos Estados Unidos.

A escrita do livro destina-se a dois interlocutores, acadêmicos e “leitores gerais informados” (: 4).¹ Para isso, os capítulos estão divididos em duas partes: um ensaio perpassado por discussões teóricas, e esboços rápidos sobre acontecimentos do dia-a-dia, narrados por jornais e mídias sociais. Isso não quer dizer que o autor abriu mão de acrescentar conceitos nos esboços, mas o fez de forma rápida e descontextualizada de discussões teóricas mais amplas. Os esboços não seguem uma estrutura temporal, apenas antecipam ou adiam os temas tratados nos ensaios. Segundo Rafael, “eles colocam as coisas fora de alinhamento, forçando a pessoa a ver as lacunas entre e dentro dos argumentos dos ensaios [...] convidando assim a mais interpretações, correções e críticas” (: 4). Essa organização demonstra mais um estilo de escrita do que um convite, o que gera pequenas confusões durante a leitura e um vício de separação entre o que poderíamos chamar de etnografia e teoria. Nos ensaios teóricos, as informações que comprovam sua argumentação estão ausentes, sendo preenchidas apenas pelos breves esboços. Com exceção do último capítulo e da conclusão, os ensaios transformam-se em análises de um Duterte no divã.

¹ | Todas as traduções da obra são de minha autoria.

A despeito da estrutura apresentada pelo autor, podemos dividir o livro em três partes segundo os temas abordados. Os capítulos 1 e 2 apresentam um panorama histórico-político das Filipinas. O primeiro, percorre o desenvolvimento de uma colônia que tornou-se independente e tentou estabelecer uma democracia marcada por trocas de favores, compra e venda de votos, uma oligarquia que se diz elite intelectual e política, protestos, governos autoritários, retornos democráticos e, acima de tudo, violência resultante da desconfiança do povo sobre seus governantes. Rafael mostra sua *expertise* como historiador quando conecta o início da colonização das Filipinas com a ascensão de Duterte ao poder. Existe um povo que anseia por um “ditador benevolente” que o livre dos males de uma sociedade desigual e racializada, diagnóstico da dependência histórica de “uma sucessão de regimes ditatoriais” (: 18). Há muitos paralelos que podem ser traçados entre a história política das Filipinas e a do Brasil, principalmente no que diz respeito à enxurrada de políticos que são eleitos como líderes carismáticos e populistas e o crescimento de milícias organizadas em torno da desconfiança na segurança pública.

No capítulo 2, Rafael analisa o mandato de Duterte comparando-o ao período ditatorial de Marcos, seu precedente. O primeiro acaba dando continuidade aos preceitos alimentados pelo segundo. Um Estado com altos índices de pobreza, desemprego e fome, também apresentará altas taxas de criminalidade e violência. A saída delimitada pelo poder governamental foi o estabelecimento de uma “cidadania neoliberal” recompensadora. Baseada na disciplina, essa cidadania é dirigida por uma biopolítica (Foucault, 2010) que, por sua vez, é sustentada pela necropolítica (Mbembe, 2019). Isso significa que os cidadãos são completamente responsáveis por suas ações, tendo o poder de decidir sobre agir de maneiras consideradas corretas e disciplinadas (trabalho, famílias estruturadas, boas notas na escola) ou erradas e indisciplinadas (tráfico de drogas, vícios, criminalidade). Os disciplinados são recompensados por meio de auxílios de distribuição de renda e os indisciplinados, na ditadura de Marcos, presos e torturados e, na de Duterte, mortos. Essa atitude resulta na otimização de uma biopolítica – cidadãos disciplinados merecem viver e os demais são apenas deixados para morrer – que é alimentada por uma necropolítica – cidadãos indisciplinados merecem morrer diretamente pelas mãos do Estado. Aqui, o problema dos esboços aparece com nitidez: o único momento em que um exemplo concreto da argumentação aparece é no esboço final. Com isso, quero dizer uma situação real, com pessoas reais sob o regime da cidadania neoliberal.

A segunda parte do livro, que compreende os capítulos 3 e 4, está voltada, especificamente, para analisar as ações e verbalizações de Duterte. Apoiado pelo conceito de “estética da vulgaridade” de Mbembe (2019), Rafael teoriza sobre como Duterte cria um falso sentimento de intimidade com seus eleitores por meio de piadas obscenas que publicizam seu corpo. Igualmente, ataca seus inimigos por uma linguagem falocêntrica. A posse do falo ilustra a autoridade patriarcal que merece

A ascensão de “autoritários benevolentes” no retorno político à direita: de onde vêm e para onde vão?

obediência e a falta dele delimita a inferioridade. Para os opositores homens, conta histórias sobre o tamanho de seu pênis em comparação aos dos críticos. Para as mulheres, basta mantê-las em seu lugar de falta, prendendo ou estuprando aquelas que ameaçam e tentam apoderar-se do falo (: 46). Tudo isso é externalizado em forma de piadas contadas ao público. Por outro lado, a posse do falo interpreta o lugar do “autoritário benevolente”, como o pai que zela pela sua família e pretende erradicar os males da nação.

Além do riso, Duterte alicerça o sentimento de intimidade expondo suas comorbidades e fraquezas. A exposição de sua suposta vulnerabilidade inverte a hierarquia, aproximando o presidente das “pessoas comuns”. Ao mesmo tempo que admite ter medo da morte em suas piadas, ele continua afirmando seu poder fálico. Justifica seu prazer em matar pela necessidade de enfrentar a morte de frente por ter medo dela. Assim, não parece possível separar o riso da morte; a beleza da intimidade do horror da violência explícita. Para Rafael, o riso e a beleza provocados por Duterte, definiram a sua aprovação e alto índice de apoio nas eleições. A sua “linguagem grosseira” e “humor obsceno” enfrentam as “elites do *establishment*” (: 79) ultrapassando convenções burguesas das oligarquias que comandaram as Filipinas até então e da qual o próprio Duterte faz parte.

Ainda fazendo uma exposição sobre o lugar ocupado pela morte no governo, o autor procura desvendar os motivos íntimos que levaram Duterte a instaurar a guerra às drogas. Para Rafael, traficantes e usuários foram colocados, pela política do governo, no lugar de abjetos (Butler, 2010), sem humanidade e, assim, vítimas diretas da necropolítica. Nesse escopo, pessoas usuárias de drogas, ou “substâncias ilegais”, são interpeladas como “viciadas”, estão à mercê de sua irracionalidade, acima do bem e do mal e são soberanas de suas próprias vidas. Essas características denotam não apenas mortos-vivos, “eles chegam perto de ser o que Foucault descreve como ‘bárbaros’” (: 70): sujeitos que negam o contrato social de uma sociedade liberal; sua liberdade está em tirar a liberdade dos outros. A liberdade bárbara só pode ser exercida pela dominação de um poder desumano sobre a vida e a morte. Dessa forma, Duterte enxerga na morte dos viciados a possibilidade de absorver seus poderes e proteger sua autoridade. Apenas ele pode “superar todas as limitações do social e do político” (: 69). Aqui, mais uma vez, ele quebra as barreiras das regras e supera o *establishment*, admirando a população filipina.

É interessante como Rafael vai invertendo as posições de Duterte até o ponto de colocá-lo em uma completude divina. Ao mesmo tempo que o presidente demonstra suas fraquezas humanas, ultrapassa a humanidade pela liberdade de matar. Ao mesmo tempo que fala com o povo, pertence à oligarquia filipina. Ao mesmo tempo que é uma autoridade má, instaura uma intimidade por meio do riso. Ao mesmo tempo que mata viciados, já foi viciado em relaxante muscular. Ao mesmo tempo que representa uma quebra com o indivíduo liberal, propaga uma cidadania

A ascensão de “autoritários benevolentes” no retorno político à direita: de onde vêm e para onde vão?

neoliberal. Ao mesmo tempo que instaura leis, as ultrapassa. Ao mesmo tempo que insiste na autoridade da posse do falo, castra-se ao falar em rede nacional que já sentiu atração por homens.

Ainda que a complexidade em definir as atitudes de Duterte seja exposta por Rafael, não há informações bem desenvolvidas para convencer o leitor sobre os motivos que levaram à eleição presidencial. Afinal, quem é o eleitorado de Duterte? Como foi sua campanha política? Como ele alcançou toda a extensão das Filipinas para tamanha aprovação por meio do riso? Quais são os principais argumentos mobilizados por quem continua apoiando Duterte no final de seu mandato? Em todo o livro, há apenas duas menções ao uso da internet. Na página 54, Rafael cita que Duterte usou sua conta do Twitter para postar uma foto sua recebendo tratamento em um hospital de Manila. A segunda vez, na página 154, para falar sobre *fake news* espalhadas por apoiadores. Houve influência das mídias sociais e desinformações na eleição presidencial? Que políticas organizam o acesso à internet em um contexto com o filipino? Essas são perguntas que somente começarão a ser respondidas no capítulo 5 e na conclusão.

Por fim, chegamos ao que considero ser a última seção do livro. O capítulo 5 e a conclusão são os pontos-chave para compreender como e por quais meios a política de Duterte afeta a população, não só filipina, mas a audiência de noticiários do circuito estadunidense e europeu. O quinto capítulo transporta os leitores até a população mais pobre da capital por intermédio de fotografias. Estão retratados corpos estendidos sobre as ruas, com as cabeças enroladas por fitas adesivas. Rafael provoca uma discussão muito interessante sobre a agência dos cadáveres, que são transformados em mártires ou exemplos de como a vida deve ser vivida por meio de fotografias. Acionando autores como Barthes, Butler, Azoulay e Smith, ele argumenta que as fotografias são partes integrantes da morte e das consequências posteriores, como o luto, revolta, prova da violação dos direitos humanos e das matanças extrajudiciais noturnas da guerra às drogas de Duterte.

Finalmente, aproximando-se de pesquisadores que se detiveram em estudos da população filipina mais de perto (Bernstein, Jensen e Hapal, Warburg), Rafael se aventura em interpretações sobre o apoio da população pobre à guerra às drogas. Inicia-se no capítulo 5, no qual lança mão de entrevistas, tanto para a mídia quanto para pesquisadores, para argumentar que a comprovação visual gera dois sentimentos: o trauma e o medo. O primeiro, naqueles que são abertamente contrários às atitudes fomentadas por Duterte, como é o caso dos fotógrafos e daqueles que assistem de longe; o segundo, nas pessoas mais afetadas pela política, que acabam concordando com a ideia de castigo às pessoas próximas que viviam indisciplinadamente. Além disso, estando sempre expostos à violência explícita ao levantar pela manhã e encontrar cadáveres pelas ruas, demonstram indiferença às fotografias.

A ascensão de “autoritários benevolentes” no retorno político à direita: de onde vêm e para onde vão?

É na conclusão que Rafael esconde o tesouro forjado pelos modos de vida das comunidades *barangay*, semelhantes ao que chamamos de favela no Brasil. As relações sociais são baseadas em trocas afetivas que geram intimidade e ajuda mútua (*pakikisama*), como empréstimos financeiros. Aqueles que possuem melhores condições financeiras também são dotados de autoridade patriarcal, uma vez que são os homens mais velhos. Estabelecem relações de clientelismo porque comandam as milícias locais (*tanods*) e subornam a polícia e agentes estatais. Aqueles que não são adeptos ao *pakikisama* são vistos como uma ameaça à ordem interna da comunidade e são vigiados e mortos pelos *tanods*, formando o que Rafael chamou de “comunidade autoimune”. A guerra às drogas de Duterte significa, para moradores das *barangay*, a diminuição da violência “intracomunidade”. Consoante à sua conclusão, “a guerra às drogas é um evento violento que intensificou a violência já inerente à estruturação da comunidade de intimidade” (: 139) favorecendo o apoio dessa mesma população.

Indubitavelmente, a complexidade e a riqueza de detalhes do livro de Vicente Rafael não se esgotam por aqui. Além das críticas e adendos, a coragem do autor em tentar compreender o incompreensível é fascinante. Ele nos chama ao que parece ter sido esquecido pela Antropologia nos últimos tempos: o esforço de realizar perguntas que, na maioria das vezes, são impossíveis de serem respondidas em um livro, ou em uma vida, mas que dão espaço a uma cativante imaginação antropológica. A principal contribuição de Rafael está nessa característica, em convidar o público acadêmico a não se limitar em mostrar o que sabe, mas se arriscar em enfrentar a contemporaneidade desconhecida e incerta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, Judith. 2010. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London, Verso.

FOUCAULT, Michel. 2010. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. New York, Picador.

HARDING, Susan. 1991. “Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other”. *Social Research*, vol. 58, n. 2: 373–93. <https://www.jstor.org/stable/40970650>.

MBEMBE, Achille. 2019. *Necropolitics*. Durham, Duke University Press.



Ramadan, 2021. Às beduínas de nossas etnografias – uma leitura de A escrita dos mundos de mulheres

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.207532>

Francirosy Campos Barbosa

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
francirosy@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0064-5995>

Abu-Lughod, Lila. A escrita dos mundos de mulheres – histórias beduínas. Rio de Janeiro, Papéis Selvagens. 2020.



Há mais de vinte anos pesquiso comunidades islâmicas e há mais de dez anos sou docente no Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. Aprendi a viver em mundos diversos: dos muçulmanos, dos não muçulmanos, dos antropólogos, dos psicólogos e

dos outros; dos campi da USP da cidade e do interior. Se me perguntarem qual dos livros de Lila Abu-Lughod gosto mais só saberia responder com um poema beduíno, quando as mães respondem de qual filho gostam mais.

O que está ausente, até voltar
O que está doente, até se recuperar
É o que está pequeno, até morrer.

Neste ínterim, peço desculpas ao leitor, porque estou longe dos meus livros (filhos) de Lila Abu-Lughod, neste momento pandêmico. Escrevo em São Paulo, e meus livros, textos, anotações em sua maioria estão em Ribeirão Preto. Mas aceitei o desafio de escrever como quem seleciona frames da memória, passagens, contextos, por isso, os erros, as imprecisões são minhas como em um texto desbotado, cheia de elipses suspeitas, que toda antropóloga sabe bem como são. Preciso frisar o *A* da antropóloga, porque neste *mundo das mulheres* homens não entram. Sociedades islâmicas são homosociais e os espaços são fortemente marcados pelo gênero. Um antropólogo pode ter autorização para entrar, mas não vai se sentar com elas, e nem permanecerá em conversas prolongadas. Por outro lado, nós antropólogas, adentramos ao “mundo dos homens” com nossas respectivas “senhas”, quase que rituais de passagem para adentrar esses espaços sem que sejamos interpeladas ou mal interpretadas, mas se há uma vantagem nesses espaços religiosos é o fato de ser mulher. Aliás, antropólogas também fazem parte das mulheres a serem “protegidas”.

Fazer uma resenha crítica do livro *A escrita dos mundos de mulheres* é como mergulhar em um mundo particular de todas as antropólogas que se aventuraram a conhecer este outro mundo singular de mulheres, tão diverso, mas tão igual ao nosso. Trago na bagagem o Marrocos, a Turquia, o Irã, a Arábia Saudita e sei bem o que é estar rodeada de mulheres, que nunca vi, mas no instante em que nossos olhares se encontraram uma força quase que magnética nos atraiu. Leio *Lila*, como se estivesse vendo *Hajja Lalla Ellou* entoando suas cantigas religiosas, sobre o tapete e rodeada de mulheres, chá, pão e sorrisos em Agadir, no Marrocos, prontas para subirmos a montanha para um lindo ritual de várias Tariqas Sufi.¹ Neste universo tudo tem cheiro, cor, som e delicadezas.

O primeiro livro que li de Lila foi “Veiled Sentiments”. Lila, permitam-me chama-la assim, e não com o nome de família *Abu-Lughod*. Em famílias árabes-islâmicas, os filhos levam o nome (sobrenome) do pai, a mulher quando se casa não recebe o nome do marido, continua com o sobrenome paterno. *Abu* significa *pai de Lughod*. O sobrenome marca a tribo a qual pertence, região, profissão, etc. Sabendo da força que tem o sobrenome, e o lugar de uma mulher solteira em uma sociedade marcadamente masculina no espaço público e feminina no privado, o pai de Lila

¹ | Tariqa significa caminho, confraria. Há várias confrarias Sufi (caminho místico do Islam).

não a “deixou” ir para sua primeira pesquisa de campo desacompanhada. Quem leu *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society* ([1986], 1999), o livro que me apresentou à autora, sabe do que estou dizendo. Imagine uma antropóloga pronta para seu trabalho de campo entre os beduínos do Egito e seu pai a convence que sua presença é imprescindível. E é. É preciso dizer que ela tem um pai, que este pai tem um pai, e que a tradição se perpetua deste modo, a ponto de em algum momento a autora reproduzir a fala de uma de suas interlocutoras: *enquanto a menina tiver pai, ela não sofre*.

Para *A escrita dos mundos das mulheres - histórias beduínas*, Lila vai novamente acompanhada do pai e agora também do marido sinalizando que tem uma família, como as mulheres que acompanha há tanto tempo. O gesto da antropóloga é carregado de simbolismo que os muçulmanos compreendem bem: a família, o parentesco, os presentes, os reencontros, a hospitalidade. A reciprocidade é algo previsto nos comportamentos islâmicos, mesmo daqueles que não são praticantes. Os presentes levados por Lila e o fato dela chegar acompanhada da família, me fizeram lembrar o tempo em que eu ia para o *Eid* (Festa) e as mulheres me mandavam buscar as crianças.

– Como assim você não trouxe seus filhos? E me faziam ligar para o pai para trazê-los.

A família é seu porto seguro. Em um dos relatos marcantes, Gateefa se entristece quando Azza a acusa de não ter família, ser órfã, e esta olha para o seu entorno e diz: *esta é a minha família*. Se a família é base de tudo, a *honra* e a *modéstia* estão explícitas em sociedades beduínas e em muitas sociedades muçulmanas. A autora (1999) em sua etnografia dos Ali´Awlad no Egito, demonstra a participação das mulheres na promoção do valor de honra através do conceito de *hasham*, ou vergonha, que seria a honra das mulheres. Ela descreve o *hasham* como uma forma de ‘auto-controle’; é uma ação voluntária que elimina a necessidade do outro de demonstrar a sua força. O uso do lenço é muitas vezes o exemplo da não exposição (autocontrole) demonstrado como modéstia e por conseguinte a força que “não se revela”. A força feminina é *latif*, sutil. *Latif* é um dos 99 nomes de Deus (Allah). Não é necessário dizer quem manda, como os homens, porque onde estão as mulheres a sutileza aparece e o poder muitas vezes é sutil. Aprendi isso no meu campo (Barbosa-Ferreira 2001; 2007).

Compartilho o pensamento de Lila Abu-Lughod (2002), quando diz que para retratar este universo é preciso não cair nos riscos de explicações *culturais* sobre as diferenças. O risco é em demasia quando se trata de falar de *mulher muçulmana*. Ela argumenta, quando nos referimos às minorias negras ou de classe trabalhadora que esses grupos sofrem de violência estrutural, mas quando o assunto é mulheres muçulmanas o foco está nas diferenças “culturais” (Abu-Lughod, 2002, p.789). Por

isso, segundo a autora, é necessário pensar sobre o que nos permite, como antropólogAs, estudar determinadas comunidades, olhando para quem estava lá antes de nós e quem continua lá hoje. E através dessa análise é imprescindível perceber que as diferenças entre “nós” e “eles” são na verdade produtos de longas histórias de interações muitas vezes colonialistas. O discurso de Barbara Bush² é um bom exemplo deste colonialismo quando se refere às burcas de mulheres no Afeganistão:

Graças a nossas vitórias militares recentes no Afeganistão, as mulheres não são mais encarceradas nas suas casas. Podem escutar música e educar suas filhas sem medo de castigo. A luta contra o terrorismo também é uma luta pelos direitos e a dignidade de mulheres³

Aqui a ideia de “salvar” mulheres muçulmanas ecoa nas missões civilizadoras de agentes colonizadores e de missionários: “pode-se ouvir hoje ecos sinistros de suas virtuosas metas, apesar da linguagem ser laica e do apelo ser não a Jesus, mas aos direitos humanos ou ao ocidente liberal” (Abu-Lughod, 2002, p. 789).

A imagem da “opressão” da mulher afegã coberta pela burca, sendo a vestimenta o instrumento de opressão, “e não a destruição provocada por vinte anos de guerra subsidiada pelos Estados Unidos da América” (Barbosa-Ferreira, Francirosy 2013, p. 186) que mobilizou a campanha do *Feminist Majority* contra o Taliban. Uma campanha criticada por Abu-Lughod (2002) e Saba Mahmood (2006), pois não há uma crítica contundente ao imperialismo americano que invade povos, impõe os seus valores, perpetuando uma concepção “salvacionista”. Algo muito mais perverso e ainda mais violento ocorria quando soldados americanos invadiram o Iraque em 2003 e estupraram mulheres muçulmanas, como bem retratou Carmen Rial (2007). Lila considera que a ideia salvacionista de mulheres criada por estas campanhas de culturas como distintas faz parte de uma empreitada colonial (1998).

É com este repertório de base que adentro a *etnografia crítica* proposta por Lila que aborda segundo palavras da autora:

...as generalizações antropológicas padrão sobre estrutura social e cultura; as interpretações feministas comuns sobre as relações de gênero nas sociedades não ocidentais; e as percepções amplamente compartilhadas da sociedade árabe muçulmana. É neste sentido que esta é uma etnografia crítica (2020, p.53).

Para compreender esta etnografia crítica, precisamos lidar com a ideia de que a antropóloga vive em dois mundos, as fronteiras entre o *self* e *outro* e isso acarreta uma potência em dizer que *as halfies* (pessoas de origens mistas ou que se situam entre dois mundos) precisam ser vistas, ouvidas e compreendidas. Ser antropóloga, feminista e estudar muçulmanas; ser muçulmana, feminista e estudar muçulmanas tem sido um exercício de duplo pertencimento. Com esses “experimentos” todos,

2 | Interessante que escrevo esta resenha no dia que o atual presidente Americano Joe Biden diz que vai retirar tropas do Afeganistão, em 13 de abril de 2021.

3 | ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim women really need saving: anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist* 104(3), 2002, p.784.

Lila introduz sua etnografia falando de suas escolhas etnográficas, do seu lugar no campo, da sua etnografia crítica e das relações construídas com os beduínos, agora sendo recontada em outra perspectiva.

Leitores desavisados, talvez, não prestem atenção às epígrafes que a autora usa em cada capítulo. Alguns são citações de um versículo (aya) do Alcorão, outras são *hadices* (*hadiths*) do Profeta Muhammad (Que a Paz de Deus esteja com ele⁴). Muitas pessoas não sabem, mas a *Sharia* é composta do Alcorão e a *Sunnah* do Profeta SAAS. *Sharia* significa caminho que leva às águas, no sentido de que as palavras de Deus e os ensinamentos do Profeta limpam os muçulmanos; por sua vez, Alcorão é o texto sagrado revelado ao profeta Muhammad (SAAS) pelo anjo Gabriel durante 23 anos; e os *hadices* são ditos, falas e o comportamento do Profeta (SAAS) que foram registrados pelos seus companheiros próximos e distantes, por isso, há uma cadeia de transmissão e os *hadices* (*snad*) esses podem ser fortes (verídicos), medianos e fracos, depende de quem o narrou e da sua proximidade com o mensageiro (Barbosa, 2017).

4 | *Todo muçulmano ao falar ou escrever o nome do profeta repete esta expressão ou SAAS..

No primeiro capítulo, sobre *Patrilinearidade*, o que abre o texto é *um hadice*. Ele enaltece o lugar da mãe na sociedade islâmica, é ela a quem os filhos devem obedecer em todos os sentidos. Interessante que o capítulo se chama *patrilinearidade* indicando que a estrutura familiar tem o pai como a centralidade do poder, entretanto, o *hadice* na abertura sinaliza que se a organização familiar é *patrilinear*, mas nas camadas internas são as mães que têm a força sutil (*latif*), são elas que fazem o cotidiano acontecer. Os conflitos de mulheres existem em várias camadas, mas elas são capazes de se reconhecer e de cuidar em momentos que só as mulheres entendem.

Lila inicia por contar a história de Migdim – a velha mãe - que de imediato sentencia: “quando a gente envelhece, a gente só pensa em Deus, em rezar, e na unidade de Deus”. Para Migdim, o que passou, passou. Mas as histórias da maternagem se estendem nas conversas. As mulheres compreendem que quando *dão à luz a mulher está próxima de Deus*. Muito comum, quando a gente ouve pelo sertão profundo do Brasil a expressão: que você tenha uma boa hora! A hora do parto é sempre a hora da incerteza. E por isso uma sentença: *Meu filho deveria respeitar meus desejos... ele é meu filho, saiu de dentro de mim*.

As mães têm as dores todas, e muitas preferem os meninos, porque esses ficam no grupo, as meninas vão embora, mas reconhecem que as mulheres são melhores para mães, por isso, preferem que se case com primos, assim estarão sempre perto de suas mães. Se o leitor soubesse que na língua árabe há quatro tipos de primos, não basta dizer minha prima ou primo, e sim: meu/minha primo(a) filho(a) do meu tio paterno/materno. Não ficam de fora também as conversas sobre sexualidade de mulheres, inclusive de mulheres velhas. O desejo sexual não é tabu no Islam, o tabu está quando ele não é realizado dentro do casamento (Barbosa, Francirosy;

Paiva, Camila 2017).

Seguimos para o capítulo da *Poliginia*, aqui uma aya (versículo) do Alcorão tem destaque (4:3) imprimindo a justiça que deve haver entre as mulheres, quando o homem deseja ter mais de uma esposa. A instituição da poligamia no Islam surge para organizar a sociedade onde mulheres tinham perdido seus maridos e/ou pais e não poderiam ficar desassistidas, entretanto, a regra alcorânica é clara na equidade entre elas. Hoje é consenso que a primeira esposa aprove ou não esta decisão. Para nós, ocidentais, Sul – Sul, parece muito estranho que seja (im)possível a convivência entre mulheres, crianças e um marido, mas sobre isso podemos ler um pouco mais no livro da própria autora *Veiled Sentiments*, e também em *Sonho de Transgressão* de Fatima Mernissi. Este capítulo, por sua vez, aborda uma narrativa com vários pontos de vista de uma primeira esposa e seus entornos.

O marido Sagr (ou Haj Sagr)⁵, segundo filho de Migdim, é casado com Gateefa, Safyaa e Azza. A convivência entre elas não era boa, cheia de conflitos e disputas, entretanto, em momento onde a natureza impera, - o nascimento de uma criança -, elas se reconhecem nas suas experiências femininas. Dar à luz é tão difícil quanto a guerra, sentenciam. A convivência de anos vivendo juntas trouxe a ela o espaço da intimidade e os vínculos costurados em momentos como esse. Azza a terceira esposa não era aceita pela sogra, por não usar véu e nem o cinto vermelho que denuncia ser uma mulher casada. *Não era como uma beduína*. Essas mulheres sabiam da inconveniência da demonstração de afeto, e se acostumavam a estar mais entre elas, do que com o marido.

O terceiro capítulo *Reprodução – o paraíso está nos pés das mães*, mais um hadice do Profeta SAAS, o qual credita à mãe a educação dos filhos, se o pai é o provedor, aquele que se responsabiliza pelas despesas da casa, a mãe é aquela que fará dos seus filhos grandes homens ou mulheres. A maternidade vista por várias perspectivas é revelada neste capítulo. A centralidade da importância da maternidade, da mãe, dos valores atribuídos ao nascimento de um menino, afinal se o grupo é patri-linear nada mais evidente que a necessidade de que nasçam meninos, pois assim, o nome de família será perpetuado. Gateefa afirma: *Meninas e meninos são iguais perante Deus, algumas filhas valem mais que mil homens*. No capítulo vemos a busca incessante por ter filhos, praticamente uma obrigação da mulher. Um repertório de simpatias para engravidar, e depois para evitar que as crianças recebam mal olhado enchem a narrativa de histórias singulares que reforçam a proteção do recém-nascido, da mãe no pós-parto.

Passamos para o capítulo - *O casamento com o primo paralelo patrilateral*. E novamente um versículo do alcorão abre o capítulo falando da regra de casamento. Interessante que ela repete justamente a surata das *Mulheres – An Nissa*. É o capítulo no qual a centralidade do casamento é fundamental na estrutura religiosa islâmica. Orientei alguns trabalhos em que o tema casamento e sexualidade apresentam um

5 | Haj (peregrino) para homem e Hajja para mulher é o adjetivo que muitos usam depois de fazer o Hajj (peregrinação à Meca), quinto pilar da prática no Islam. Escrevi uma autoetnografia sobre este ritual Hajja, Hajja – a experiência de peregrinar (Barbosa, 2021).

eixo estrutural (Pasqualin, Flávia 2018). E por que gostam tanto de casamento essas meninas? Talvez, porque seja o momento que a sociedade muda, se transforma por meio das canções entoadas pelas as mulheres, as recitações dos poemas, e porque abre para o espaço do universo que elas conhecem bem: cuidar uma das outras, das crianças, do marido. Este terreno é de domínio exclusivo das mulheres, as festas de hena (Pasqualin, Flávia 2018) sempre animadas, são aqueles momentos de alegrias e de revelações trocadas pelos poemas/músicas. O dote, o enxoval, as cantigas este é o momento no qual mulheres se sobressaem.

Como uma lua crescente em uma noite sem nuvens

A honra da nossa querida aparece...

No último capítulo voltamos à temática que entrelaça a vida de mulheres e homens beduínos, mas podemos dizer que isso extrapola a aldeia ou a “colônia” como costume conversar com as minhas interlocutoras de campo: *Honra e vergonha*. No início do texto tratei da acepção de honra e vergonha compreendida por Lila em seus estudos. A abertura com a surata Nur (Luz): “*Diga aos homens que creem que devem abaixar o olhar e manter o recato...*” durante anos fui aprendendo as regras de comportamento islâmico, como conversar com homens e mulheres. O significado de estar só com um homem onde não há presença de outras pessoas. Às vezes era-me perturbador conversar com o Sheik que desviava do meu olhar o tempo todo, como se olhasse para um ponto que não existia. A carta de Kamla para Lila relatando a vida entre ser beduína e estar fora da tribo nos posiciona como *halfies* em nosso campo de pesquisa e na vida, assim como ela, diz em seu relato tomada em voz alta, e que de forma singular une presente e passado.

“Ei, Kamla, então você também sabe fiar?”. Ela dera uma risada. “sim, eu posso ser as duas coisas. Se for preciso ser urbanizada, eu sou. E se for preciso ser beduína, também sei”.

Nossas etnografias são permeadas deste passado-presente onde beduínas saem do seu mundo particular para fora do grupo. Muitas vezes, é a escola que traz novos contornos, as novelas radiofônicas egípcias tão famosas, mas o certo mesmo é que a cultura é movimento, não está congelada, e estar em campo nos mobiliza a perceber mudanças, que não dependem de nós, mas da percepção de quem as vive. A menina que aprende a ler ganha o mundo, passa a sonhar para fora da tribo, mas sabe a importância das tradições em sua vida. Confesso que me emociono na página 265, quando Kamla relata o que quer ver preservado da vida beduína: a obediência às tradições do Profeta no topo da lista dá o tom de que quer permanecer na *sunnah*, a generosidade, a hospitalidade, os laços de parentesco, em resumo, posso adentrar um outro mundo, secular, com outras possibilidades de ver, mas sem perder a essên-

cia tão marcante de quem sou: uma mulher muçulmana e beduína.

Por fim, finalizo com os poemas escolhidos por Lila (p.273) para Kamla, mas vale a pena conferir no livro *As transcrições de poemas e canções árabes* em inglês e árabe transliterado.

O pai dela tem um bom nome
E aqueles que vierem se casar encontrarão a felicidade...

A manhã dela é abençoada
Ela conseguiu o que queria e foi honrada...

Vizinhos, venham dizer adeus
Uma gazela da nossa terra já vai partir.

Por fim, escrevi várias vezes Lila (mas se lê Laila), o sobrenome conto pessoalmente, narrando mais histórias de beduínas.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. (ed.) *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

_____. *The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics*. In: ABU-LUGHOD (ed.) *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

_____. *Do Muslim Women Really need saving?* *American Anthropologist*. HVo1 104. n 3. September 2002.

_____. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1999.

BARBOSA-FERREIRA, F. C. *Imagem oculta: reflexões sobre a relação dos muçulmanos com as imagens fotográficas*. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

BARBOSA-FERREIRA, F. C. *Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BARBOSA-FERREIRA, F. C. *Performances islâmicas em São Paulo: entre arabescos, luas e tâmaras*. São Paulo: Editora Terceira Via, 2017.

BARBOSA-FERREIRA, F. C. *Diálogos sobre o uso de véu (hijab): Empoderamento, Identidade e Religiosidade*. Perspectivas. São

Paulo. V. 43. Jan/junho 2013.

BARBOSA, Francirosy Campos and PAIVA, Camila Motta. **Sexo/prazer no Islam é devoção.** *Relig. soc.* [online]. 2017, vol.37, n.3, pp.198-223. ISSN 1984-0438. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n3cap08>.

PASQUALIN, Flávia. A. O (des)encanto do casamento intercultural: brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros. Tese de doutorado em Psicologia. FFCLRP/USP/2018.

MAHMOOD, Saba. Teoria Feminista, Agência e Sujeito Liberatório: Algumas Reflexões sobre o Revivalismo Islâmico no Egípto. *Revista Etnográfica*. Vol. X, 1, 2006, pp.121-158.

RIAL, Carmem. Guerra de imagens e imagens da guerra: estupro e sacrifício na Guerra do Iraque. In: *Revista de Estudos Feministas*, v.15. n.1. 2007.



A voadeira mágica de Mauro Almeida

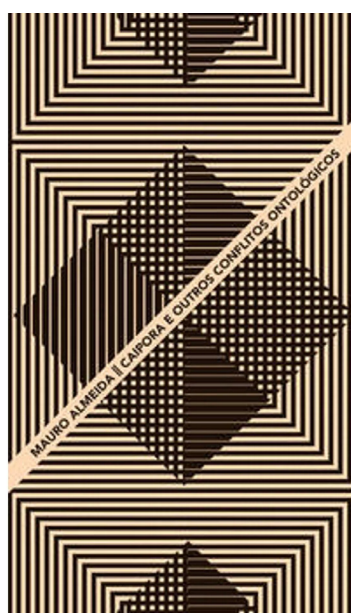
DOI
[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857-
ra.2022.203374](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857-ra.2022.203374)

Vitor Queiroz

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil

queiroz.avila@ufrgs.br | <https://orcid.org/0000-0003-1735-4203>

ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. São Paulo, Ubu, 2021, 384p.



Para os trobriandeses, a vida, tal como a conhecemos, já existia nos tempos míticos, embora tivesse o mundo subterrâneo como cenário. Seus quatro clãs teriam saído da terra, lindamente paramentados, sob a forma de um iguana, um cachorro, um porco e um animal que variava entre o crocodilo, a serpente e o gambá. Desde que Bronislaw Malinowski publicou os *Argonautas do Pacífico Ocidental*, tais indígenas me-

lanésios – que, além de navegar com destreza, deslocavam eficazmente a espinhosa questão da origem das coisas – povoam a imaginação dos antropólogos. Contudo Malinowski afirma que, naquela fase ctônica, “embora em condições semelhantes, ocorriam fatos de toda espécie que não ocorrem atualmente” (Malinowski, 2018: 410):

Nos tempos míticos, os seres humanos saem do solo, transformam-se em animais, e estes, por sua vez, transformam-se de novo em humanos; homens e mulheres rejuvenescem e mudam de pele; canoas voadoras atravessam os ares e as coisas se transformam em pedra (*Ibidem*).

E continua dizendo que há uma “linha divisória entre o mundo dos mitos e o mundo real” (*Ibidem*) nas ilhas do Pacífico. Décadas depois, num trecho conhecido de *O Totemismo hoje*, Lévi-Strauss citaria a emergência dos clãs trobriandeses para retrazar esta mesma linha. Nele, os animais se afastam de caminhos utilitários e, não sendo exatamente bons “para comer”, deixam de fuçar generalidades de um senso prático pretensamente natural. Em vez de confirmar nossos pressupostos “biológicos, psicológicos e morais” (Lévi-Strauss, 2018: 71), eles viram categorias ou operadores do intelecto humano. Porém, essa fauna lógica vive no meio de problemas concretos. A matemática selvagem de Lévi-Strauss é um convite à pesquisa empírica, eminentemente prática, que deixa o “campo livre à etnografia, e mesmo à história” (*Ibidem*).

Caipora e outros conflitos ontológicos, livro de Mauro Almeida lançado recentemente pela Ubu, explora novos terrenos partindo dessa trilha. Ao apresentá-lo, espero que uma modalidade do pensamento tão antiga quanto a genealogia tenha alguma utilidade. Na pior das hipóteses, o atalho nos conduzirá rapidamente à trajetória de nosso autor. No caso, Malinowski orientou, com Raymond Firth, Edmund Leach que orientou Stephen Hugh-Jones que orientou Mauro Almeida. Já Lévi-Strauss entra como um parente por afinidade nesta linhagem de etnógrafos.¹ O trabalho de Mauro retoma uma série de temas levistraussianos, lembrando-nos que a sensibilidade estrutural é feita tanto de rigor analítico e observação atenta quanto de imaginação e *joie de vivre*. Acontece que a afinidade na Amazônia, a região do autor, e no universo estruturalista é justamente o que define o parentesco.

Com o *Caipora* nas mãos, cem após a publicação dos *Argonautas*, o leitor poderá reviver a famosa abertura da monografia de Malinowski pelo avesso. Dessa vez ele estará rodeado por uma multidão, tendo que lidar com um equipamento teórico avançado, ora na floresta equatorial, ora no paraíso infinitista de Cantor e Espinosa,² vendo a voadeira do autor aproximando-se mansamente. Dentre as personalidades que povoam as 384 páginas do livro encontramos inúmeros camaradas tirados da

1 | Mauro Almeida também é casado com a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, aluna do etnólogo francês e uma das maiores responsáveis pela boa recepção de seu professor no Brasil.

2 | Cantor (1845-1918), matemático, e Espinosa (1638-1677), filósofo, aparecem em alguns dos momentos-chave do livro ao lado de outros estudiosos daquelas ciências humanas, na concepção lapidar de Giambattista Vico, que costumamos chamar erroneamente de exatas, duras, puras ou da natureza. São ambos de origem judaica – ainda que um tenha nascido numa família cristianizada e o outro tenha sido excomungado – e ambos se dedicaram a pensar grandezas infinitas formulando uma teoria dos conjuntos ou refletindo geometricamente sobre os atributos divinos. No *Caipora* o infinito aparece especialmente nos capítulos 6 “Guerras culturais e relativismo cultural” e 9 “Matemática concreta”.

biblioteca – provenientes, aliás, de inúmeras épocas e ciências – junto com outros levantados do chão das estradas de seringa ou da luta sindical. Finalmente, enquanto Malinowski diz que, no começo de sua investigação, ele era “apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que possa auxiliá-lo” (Malinowski, 2018: 58), estamos lidando aqui com o livro de um antropólogo experiente que nos guia por um caleidoscópio de argumentos alinhavados por uma dialética impecável.

Caipora e outros conflitos ontológicos traz afinal uma seleção de artigos e ensaios que também parecem ter saído da terra, muitos deles – escritos em ocasiões específicas como debates, exposições ou disciplinas de pós-graduação – praticamente inéditos. Como os capítulos do livro foram ordenados de modo mais ou menos cronológico, neles podemos acompanhar boa parte do percurso intelectual de Mauro Almeida. Nascido no Acre, de onde saiu para estudar e para onde retornou a fim de pesquisar os seringueiros e outros povos da floresta, Mauro ensinou durante décadas na Unicamp, passando também pela Universidade de Chicago. Podemos avaliar a qualidade das suas aulas pelos textos dos capítulos 2, “Narrativas agrárias e a morte do campesinato”, e 7, “Simetria e entropia”, originalmente pensados como ementas de curso.

Não aludi em vão aos camponeses antifascistas do romance *Levantados do chão*, de Saramago. *Caipora* é também um livro militante. Entre os estudos à noite, o trabalho de dia numa editora que despertou seu interesse pela matemática (Cf. Almeida, 2021: 304), a docência e a publicação de trabalhos premiados como a *Enciclopédia da floresta*, organizada com Manuela Carneiro da Cunha (2002), Mauro Almeida ainda conseguiu impulsionar a criação das reservas extrativistas no Acre, junto a muitos outros projetos ligados à agrobiodiversidade e à valorização do conhecimento das comunidades tradicionais amazônicas. Como ele escreve na “Introdução”, seu trabalho “pode parecer, à primeira vista, uma reunião heteróclita de etnografia e metafísica, marxismo e estruturalismo, engajamento e nefelibatismo” (*Idem*: 9). Porém, em seguida, Mauro afirma modestamente que “há nexos nisso” (*Ibidem*). Não nos enganemos. A coerência da produção dele é impressionante. Considerar, numa leitura apressada, que somente os capítulos iniciais da obra, dedicados à antropologia marxista e rural, têm a ver com todo seu ativismo seria tacanho. Desde o primeiro ensaio encontramos soluções de compromisso que unem a “economia política” ao casamento, à guerra e ao ritual e, via uma citação de Nancy Munn, aprendemos que o “valor” dos sistemas de troca ou do capital “é a extensão espaçotemporal do poder de alguém sobre outrem” (*Idem*: 135).

Folheando-o, o leitor perceberá que o livro é praticamente anamórfico. O ensaio que dá título à coletânea termina coincidentemente na sua metade, é no texto imediatamente anterior, contudo, que encontramos um trecho importante capaz de equiparar, como uma fita de Möbius, suas faces homólogas. Segundo o autor, as re-

lações de produção dos seringueiros envolvem tanto padrões inescrupulosos quanto seres encantados:

Isso poderia sugerir crenças no sobrenatural. Mas não é o caso. (...) Os seringueiros não encontram dificuldades em entender que nós, da cidade, acreditamos em toda sorte de entidades invisíveis que afetam nossos corpos e que estão presentes no que comemos – germes, bactérias, vírus e assim por diante. Eles convivem, analogamente, com entidades invisíveis, cujos efeitos observam em seu cotidiano (Almeida, 2021: 114-115).

Então, em vez de ceder a singularidades esdrúxulas e considerar Mauro Almeida como uma máquina de funcionamento ideal, capaz de atravessar todas as fronteiras, dizendo o xibolete correto do estruturalismo para as fileiras marxistas, como nem Sebag, Godelier ou Descola puderam fazer,³ prefiro considerar sua antropologia peculiar como um amplo grupo de transformação. Exploreemos, portanto, certas invariantes dela inspirando-nos nesta noção matemática tão familiar às tribos da antropologia estrutural.

Para Lévi-Strauss, o pensamento dos povos anteriormente chamados de primitivos – para ele seriam povos sem escrita – recusava, antes de tudo, a separação entre categorias sensíveis e inteligíveis. Nos mitos e na magia valeria o mesmo. Lendo-o com certa frequência, logo desconfiamos que esse é também o pensamento dele próprio e, por conseguinte, de Mauro Almeida. Pelo menos, a produção antropológica de ambos tenta integrar tudo o que dá. Sendo assim, nada mais estruturalista do que essa atenção simultânea às ditas ciências exatas e humanas, às percepções e ideias, à redução da distância entre modelos teóricos éticos e êmicos.

Trata-se de uma tarefa difícil. Para ficar apenas num exemplo, Lévi-Strauss mantém a dicotomia entre relações concebidas e vividas, entre finalidades teóricas e práticas logo após o trecho citado na abertura desta resenha, ainda que o início e o fim de *O Totemismo hoje* questionem veementemente a distinção entre fenômenos interiores e exteriores, entre nós e os outros. Estamos diante de um horizonte de possibilidades, sendo otimista, ou, seguindo a terminologia de Gregory Bateson, de um *double bind* inquietante.

Em vista disso, no que diz respeito à ontologia – ou seja, à reflexão sobre aquilo que existe ou deixa de existir – há uma tensão extremamente produtiva em todo o livro. Ainda que a linguagem do autor seja bem-humorada e acessível, seu argumento de fundo não é simples. Em primeiro lugar, dado determinado conflito de pressupostos, normalmente tomamos atitudes polarizadas e excludentes. O seringueiro da página 244, que mantinha um relógio em casa, sincronizando-o com seu relógio de pulso e com o sol, só poderia estar certo ou errado, partindo desta concepção. Em

3 | Todos eles foram alunos de Lévi-Strauss que tentaram, de maneiras diversas, reunir o estruturalismo e o marxismo, como o próprio Mauro ressalta no primeiro capítulo do livro. Num episódio brutal do “Antigo testamento” a pronúncia de xibolete – “espiga” em hebraico – é utilizada para distinguir os membros conflitantes de duas tribos semitas.

paralelo, a utilização do termo *ontologia* irrefletidamente tende a reiterar um modismo que apenas repõe a velha noção de cultura em chave decididamente idealista. Mauro não aceita tais opções pré-definidas e, como Bateson costumava aconselhar para a resolução de problemas intrincados, passa ao largo das Simplégades do mito. Vejamos a definição do conceito central da obra, o anarquismo ontológico:

onde não há hierarquia nem escolha entre pedras, animais e humanos, nem há separação possível entre esferas técnico-produtivas e esferas simbólico-comunicativas. (...) esse anarquismo ontológico pressupõe agnosticismo metafísico – porque, como no caso do agnóstico, não sou obrigado a escolher entre as múltiplas ontologias colocando-me *de fora*, por assim dizer (Almeida, 2021: 141-2, grifo do autor).

Podemos nos perguntar, então, se presumir qualquer fracionamento ontológico, tal como a linha divisória de Malinowski, é pertinente. Na prática, a teoria não é outra e Mauro ainda defende uma anarquia suplementar, dessa vez criativa e metafórica. Não estamos lidando, todavia, com um universo fantasioso e indistinto. Nas palavras dele, “a defesa da anarquia metafórica significa que a discussão intelectual não deve utilizar argumentos de autoridade, e sim travar-se sobre questões reais, ainda que estas estejam formuladas de maneira não técnica e alusiva” (*Idem*: 179).

Para o autor, abrir mão da realidade e da objetividade científica é um contrassenso politicamente temerário. Num dos capítulos iniciais do *Caipora*, ele argumenta que as grandes narrativas de outrora não podem dar lugar a arbitrariedades nominalistas ou ficcionais (*Idem*: 47 *et seq.*) e o livro termina com a proposta de uma “virada pragmática”, que seria o “complemento necessário da chamada virada ontológica” (*Idem*: 330). Com isso poderíamos cair, entretanto, num empirismo obtuso. A posição do autor a respeito lembra um kantismo⁴ renovado. Percepções e fenômenos concretos não podem ser acessados independentemente de categorias e pressupostos intelectuais. Porém, a recíproca é verdadeira. Coexistimos com entes finitos, infinitesimais ou, simplesmente, com tudo aquilo “que está além de qualquer experiência possível”, pelo menos para seres finitos e situados como nós (*Idem*: 181).

Depois de passarmos por capítulos dedicados à relatividade do número π e da física de Einstein chegamos à matemática concreta, cotidiana, dos povos ameríndios e das donas-de-casa. Se nem todo mundo pensa primorosamente, todos têm a capacidade de fazê-lo. Trata-se de um relativismo estrutural, no qual “todos os pontos de vista são ligados entre si por transformações que formam um grupo” (*Idem*: 249). Voltando ao seringueiro e seus relógios, sob determinada perspectiva tudo aquilo é circunstancial, pois envolve dados singulares da experiência e pressupostos específicos, mas, queiramos ou não, o raciocínio envolvido no caso é análogo à

4 | Kant (1724-1804), filósofo iluminista, refletiu sistematicamente sobre as condições de existência do conhecimento humano ao tentar isolar os elementos apriorísticos da nossa cognição – intuições puras e categorias – das sensações e fenômenos perceptíveis.

compreensão einsteiniana de tempo. Seguir as questões abertas por tais conjuntos de semelhanças e, sobretudo, de diferenças é precisamente a tarefa recolocada pela antropologia de Mauro Almeida.

Não devemos confundir, contudo, esse relativismo estrutural com o relativismo antropológico padrão. Este último é desqualificado taxativamente pelo autor como uma forma insidiosa e hipócrita de paternalismo epistêmico. Além de manter os pressupostos ontológicos dos pesquisadores acadêmicos intactos, o relativismo multiculturalista utiliza-os como medida universal. Tudo o que os outros pensam é construído contingencialmente, não passando de projeções daquilo que nós também não vemos, mas juramos que existe no éter transcendental: sociedade, ideologia, indivíduo e por aí vai.

No mesmo espírito do *Pensamento Selvagem*, Mauro Almeida argumenta que ontologias podem ser “incompatíveis entre si, mas concordam de maneira *pragmaticamente satisfatória* na maioria dos casos (embora a concordância entre em colapso em circunstâncias teóricas extremas)” (*Idem*: 147, grifo do autor). Todavia, esse tipo de concordância é refratário a qualquer privilégio ontológico. Ninguém detém a verdade última da existência, mas nada é exatamente quimérico. Cada qual à sua maneira, todos os povos que existem ou que já existiram domesticam, testam e controlam seu próprio pensamento por meio de categorias, instrumentos de mediação e modelos não empíricos. Evidentemente, todo esse aparato é aproximativo – Isaac Newton, Newton da Costa e o seringueiro dos relógios tateiam, como podem, realidades espaçotemporais, míticas ou mercadológicas que os ultrapassam –, sem ser gratuito, estando, inclusive, inevitavelmente aberto ao inesperado. Com o anarquismo ontológico, Mauro Almeida assume taticamente esse gênero de pensamento por modelos,⁵ mantendo-se, não obstante, sempre atento à desigualdade e ao conflito. Aniquilar caiporas e sistemas de contagem implica em destruir comunidades humanas, animais e florestas.

Apesar de inspirar-se tanto em Lévi-Strauss, o autor não deixa de discordar dele, seguindo-o até nisso. Já dizia o próprio, num texto de juventude, “a fidelidade demasiado literal” a determinado método “na verdade, trai seu espírito” (Lévi-Strauss, 2008: 48). Tomemos o exemplo da escrita, deixando de lado a crítica explícita ao catastrofismo levistraussiano que se encontra em “Simetria e entropia”. O etnólogo francês tratava-a de modo ambivalente. Não foi à toa que o seu ceticismo moral em relação às tecnologias de registro e acúmulo de conhecimento, mesmo com todas as suas potencialidades óbvias, atraiu as críticas inflamadas de Derrida ou Jack Goody. Acompanhando Stephen Hugh-Jones, Mauro aposta, entretanto, numa ampliação radical da noção de escrita. Dessa forma, não existem povos ágrafos – todos nós escrevemos em papel, na pedra, trocando presentes ou pintando corpos – nem a escrita reforça necessariamente hierarquias e assimetrias de poder. Pelo contrário, ela pode avizinhar-se alegremente do raciocínio matemático-especulativo ou

5] Compare-se a ironia dele ao mencionar “administradores [das reservas extrativistas] e estudantes para quem modelos são tomados como entidades naturais cuja existência é referendada por bibliotecas” (Almeida, 2021: 164) com “A noção de estrutura em etnologia” (Lévi-Strauss, 2008: 299-344). Podemos resumir esse texto fundamental comentado no sétimo capítulo do livro, “Simetria e entropia” assim: modelos – estruturas, no caso – não devem ser “tomados como designação de entes efetivamente existentes” (Almeida, 2021: *ibidem*), mas como ferramentas heurísticas.

das permutações infinitas da ciência do concreto. Mauro asselvaja nossa razão mais uma vez, graças ao Deus de Espinosa e aos caboclinhos que vivem no fundo dos rios!

Chama a atenção, por fim, a quantidade de temas e enfoques novos na obra. A bibliografia de *Caipora e outros conflitos ontológicos* traz autores contemporâneos inovadores como Renzo Taddei ou Anna Tsing, além de tirar muitos tamanduás injustamente esquecidos dos antigos refúgios de caça da antropologia. Mauro também continua escrevendo e intervindo nas discussões atuais. O último artigo do livro, de 2021, atesta-o, indo do terraplanismo às *fake news*. Neste sentido, cabe uma pequena correção na contracapa que nos informa que os textos da coletânea foram “publicados entre 1988 e 2015”. Algo simples que uma reedição resolverá.

Ao terminar a leitura do *Caipora*, ficamos com a impressão de que temos não apenas um, mas muitos mundos a construir e reimaginar. Talvez, como também propõem os trabalhos de Anna Tsing, tenhamos que encarar os terrenos baldios da destruição ambiental e da exploração cruel, que afinal não são absolutamente inevitáveis e muito menos homogêneos, com um otimismo bem informado, atento à indeterminação, às fronteiras e às margens, onde ocorrem “eventos inesperados que, apenas em retrospecto, parecem ser evidentes e previsíveis” (*Idem*: 98).

Com efeito, em um contexto de expansão agressiva do capitalismo, não é possível prever o que ocorrerá em um local particular, em uma luta particular que envolva um sujeito histórico específico. Surgem assim espaços de relativa liberdade para conduzir os conflitos em direções historicamente criativas (...) (*Ibidem*)

que nos levam de volta instantaneamente à inventividade, à honestidade intelectual e a generosidade de um autor que trata seus leitores horizontalmente seja nas tronqueiras de navegação laboriosa ou em passeios pelos igarapés sossegados. A anarquia de Mauro não é só metafórica.

Nos últimos meses tenho usado o *Caipora* para tudo, ele é meu *vade mecum*. Todavia, a orelha do volume, escrita por Eduardo Viveiros de Castro, adverte que Mauro Almeida possui uma “erudição só menor que a própria modéstia” e o qualifica como um personagem extremamente discreto. Lévi-Strauss também ficava aborrecido quando o chamavam de mestre ou guru.

Convém, mesmo relutante, respeitá-los recorrendo mais uma vez à sagacidade dos trobriandeses. Para não dizer que o livro de Mauro já nasceu clássico, reiterando a vacuidade de um lugar comum, tomemo-lo como um espelho mágico tirado de algum subterrâneo através de um ponto específico – no caso melanésio da caverna de Obukula e aqui da trajetória singular do nosso autor – que faz as potencialidades do nosso conhecimento antropológico rebrilharem enquanto atualiza a importân-

cia ético-política do mesmo. *Caipora e outros conflitos ontológicos* trata-se, enfim, de um livro incomum. Nele formigas podem virar cipó, as pedras crescem, pensadores mortos há séculos rejuvenescem, tudo muda de pele e até os bichos têm ciência.

Vítor Queiroz é professor adjunto do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS. Coordenador do Núcleo de Estudos da Religião (NER) e integrante do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT). É mestre em História Social (2011) pela Universidade Estadual de Campinas e doutor em Antropologia Social (2017) pela mesma universidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro. 2021. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo, Ubu.

CUNHA, Manoela Carneiro; ALMEIDA, Mauro. (orgs). 2002. *Enciclopédia da floresta – o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008 [1958]. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2018 [1962]. *O Totemismo hoje*. Lisboa, Edições 70.

MALINOWSKI, Bronislaw. 2018 [1922]. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Ubu.

Recebido em 9 de outubro de 2022. Aceito em 23 de março de 2023.



Laçando a antropologia: quando uma antropóloga ouviu os gaúchos e seus causos

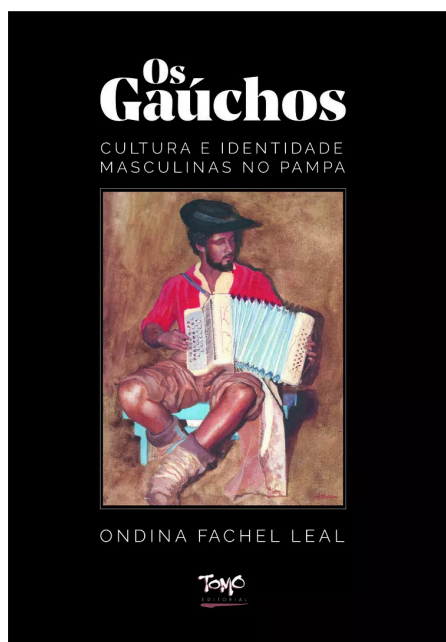
DOI

[http://dx.doi.org/
10.11606/1678-9857.
ra.2022.192166](http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192166)

Everton de Oliveira

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil
evtdeoliveira@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2932-344X>

LEAL, Ondina Fachel. *Os Gaúchos: cultura e identidade masculinas no Pampa*. 1º ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2021, 358pp.



Quando Ondina Fachel Leal escreveu a primeira versão de *Os Gaúchos: cultura e identidade masculina no Pampa* (Leal, 2021), em 1989, os Pampas eram um universo desconhecido para grande parte do público brasileiro. Permanece sendo, ao menos esse que a autora nos apresenta, um universo cultural, social e ambiental singular no

sul do Brasil. Sua versão original, *The Gauchos: Male Culture and Identity in the Pampas* (Leal, 1989), defendida na forma de tese de doutorado na Universidade da Califórnia, em Berkeley, foi escrita originalmente em inglês. Mas nada seria mais equivocadamente que a expectativa de encontrar um texto familiar, para quem já se enveredou pela primeira versão. A autora enfrentou de frente a tarefa de tradução de seu próprio texto, no sentido forte do termo, transformando e transbordando os sentidos originais, muito cuidadosa com o manuscrito original, mas ainda mais com o livro que passava a ganhar corpo. Ondina o fez com maestria, pois é como se outro livro surgisse em minhas mãos, ainda que, do mesmo modo, tudo parecia um reencontro, a mim, que também já havia lido a versão original. Surge, então, um livro singular, que busca novamente se enveredar em um campo que era, ele mesmo, desafiador de quase tudo que se dizia, na antropologia brasileira, sobre sociedades rurais, sobre seus habitantes e sobre seus territórios. De tão desafiador, escrever sobre ele levou Ondina a enfrentamentos com temas que apenas se insinuavam na antropologia brasileira, como gênero, territorialidade, corpo, ambiente, morte, entre tantos outros. Que desafio apresentar essa obra, que ainda fomenta inquietações entre os herdeiros desses debates.

Qual era esse campo, desafiador em si? Os Pampas sul-americanos, bioma compartilhado entre Brasil, Argentina e Uruguai, campos de pradaria nos quais, desde os tempos do Brasil colônia, homens vivem, caçam e criam bovinos, ovinos e equinos, campos que, apesar de recentemente cercados, já no século XX, permaneciam abertos e transitáveis para os protagonistas dessa obra: os gaúchos. Ao longo de sua narrativa, a autora define esses personagens de modo similar: “gaúchos tomados na acepção restrita do termo – peões campeiros, trabalhadores rurais da pecuária extensiva da região do Pampa latino-americano” (Leal, 2021: 29); “cavaleiros e trabalhadores das estâncias dedicadas à criação de gado da região dos Pampas da América do Sul, o que corresponde a áreas da Argentina, Brasil e Uruguai” (Leal, 2021: 37). Vale notar que “ser gaúcho significa ser homem (...) a cultura e a identidade gaúchas (...) são construídas tendo o homem como referência central” (Leal, 2021: 191), e, quanto a isso, “o homem e seu cavalo estão desempenhando juntos uma mesma tarefa. De forma mais restrita, apenas a estes, aos vaqueiros montados que dominam as lidas campeiras, chamam *gaúchos*. Estes são os ‘verdadeiros’ gaúchos” (Leal, 2021: 137, ênfases e aspas no original). Os gaúchos são cultura, ambiente e universo masculino, donde se excluem, normalmente, as mulheres. Mas estava lá Ondina, entre 1986 e 1988, fazendo sua pesquisa não apenas nas estâncias, mas nos galpões, as casas dos homens, donde partiam e para onde voltavam após suas lidas.

É interessante notar como a autora chegou nesse mundo dos homens: interessando-se pela representação radiofônica e televisiva do que era ser gaúcho, algo relativamente recente na história do Rio Grande do Sul, fruto da popularização do movimento tradicionalista e, especialmente, do movimento nativista nos ambien-

tes urbanos, entre os anos 1970 e 1980.¹ Ondina Leal já pesquisara, em seu trabalho de mestrado, a recepção de telenovelas – no caso, a novela da Rede Globo de Televisão *Sol de Verão*, que foi ao ar entre 1982 e 1983 – por parte de seu público-alvo, buscando entender, em suas próprias palavras, “como este bem cultural, produzido pela *indústria cultural*, é assistido, escutado, incorporado, vivenciado, enfim, *reelaborado* a partir do cotidiano das pessoas” (Leal, 1983, p. 14, ênfases no original). Era similar seu intuito ao se dirigir para a terra dos gaúchos, para os Pampas. No entanto, como acontece com toda grande pesquisa antropológica, seus sujeitos de pesquisa subverteram seu objetivo inicial.

Muitos são os avisos que nos atentam para essa mudança de percurso. A obra é cuidadosamente elaborada para que possamos acompanhar a autora em sua viagem aos Pampas. Cada tema é apresentado em uma sequência lógica de desvelamento do universo social da pesquisa, a começar pelo “Prefácio”, assinado por Luiz Fernando Dias Duarte, e pela “Apresentação”, de Luís Augusto Fischer. Temas importantes são trazidos por ambos, debates caros à Antropologia são reiterados, notas importantes sobre o contexto de escrita da obra são apresentadas. Mas então seguimos para a obra em si e, entrando no universo de pesquisa na companhia da autora, abrimos esse desconhecido com a “Introdução: reencontrado os gaúchos”. Em sequência, o capítulo “O Gaúcho e o Pampa” nos apresenta uma retomada histórico-cultural de formação desse personagem simbiótico, o gaúcho. Na sequência, passamos a ter mais contato com o trabalho de campo em si, ao seguirmos para o capítulo “Trabalho de Campo”, depois, “O galpão e suas histórias”, seguido de “Mulher, a alteridade ausente”. Na metade final da obra, os capítulos que encaminham a narrativa para seu desfecho iniciam com “Os homens e seus galos” e, por fim, “O suicídio: a morte como um discurso final”.

O gaúcho, lembra a autora, no Capítulo “O gaúcho e o pampa”, é um personagem sem origem histórica definida, sem origem étnica definida, sem origem territorial definida. Mas, melhor que definir pela negativa, o gaúcho é o filho da terra, homens itinerantes que passam a aparecer nos registros coloniais em finais do século XVIII, como cavaleiros, caçadores de gado e comedores de carne bovina, comerciantes de couro que não entendiam aquele território – o Pampa – pela lógica das fronteiras nacionais. O Pampa era o mundo todo, e o mundo todo era uma mistura de fronteiras, países, línguas e histórias. Errantes, vagabundos, gaudérios, esses eram os gaúchos da literatura colonial, homens sem a propriedade de terra, que se misturaram entre guaranis, charruas, minuanos, portugueses, espanhóis e negros. Pois então os gaúchos eram *guachos*, “órfão, abandonado, errante” (Groussac, 1893 *apud* Leal, 2021: 52), possivelmente a origem do etnomio. Mas, entre os peões campeiros, gaúchos eram os “filhos da mãe Pampa” (Leal, 2021: 53), *guachos de la Pampa*. “Órfão, nômade, montado, livre, solto pelos campos e coxilhas, assimilado em parte com a população nativa pampeana que nessas terras já se encontrava, compondo

1 | Luís Augusto Fischer, na apresentação da obra, discute muito bem as diferenças e os entrelagos entre esses dois movimentos culturais (Fischer, 2021: 15-17).

uma territorialidade pelo seu próprio movimento e deslocamento” (*Ibidem*).

Homem-território, gênero, narração e ambiente, eis um debate que Ondina nos adianta, e que seria retomado mais tarde pelos estudos de territorialidade e ambiente, em etnologia e antropologia rural. A chegada a campo é sempre uma questão delicada a uma etnógrafa ou a um etnógrafo. Mas em seu caso, havia um complicador. Em “Trabalho de campo: quando o campo é o campo” temos contato com esse complicador: a autora, mulher, entrando num mundo não apenas masculino, mas definido por ideais generificados de natureza, força e sacrifício, ideais relacionados ao homem, e de fraqueza, encantamentos, mentiras e subterfúgios, como ideais relacionados à mulher. A autora conseguiu contato com um proprietário rural a partir de conhecidos em comum, o que a levou até a Estância Boqueirão, na localidade conhecida como Rincão do Inferno, no município de Alegrete. Como um espaço social que constitui a própria ontologia do que é ser gaúcho, o caminho até o galpão foi, diríamos, de fora para dentro, partindo da cidade, para a estância e, por fim, o galpão. Foi preciso tempo para compor corpo com esses gaúchos, e aqui a questão está longe da metáfora. Uma corporeidade de uma experiência muito particular, não de ser gaúcho, não de ser mulher, mas de ser uma antropóloga em um mundo razoavelmente hostil, para compor uma narrativa singular, aquela que nos chega em mãos na forma de seu livro. O caso de Ondina, em meio a tantos outros casos e cantos, é o caso da Ondina no galpão, corpo-ambiente de uma narrativa, feita em seu cuidado de estar, conviver e ouvir, pacientemente, os gaúchos.

E o que poderia melhor definir o galpão? Tomo aqui a liberdade para usar dois termos que a autora não utiliza, mas poderíamos dizer: interseccionalidade e ambiente. Ondina, em outras palavras, diz isso logo no início do capítulo: “o galpão constitui um espaço social demarcado por uma unidade cultural, de classe e de gênero” (Leal, 2021: 129). O galpão é a *casa dos homens*, dos gaúchos, onde se reúnem quando não estão nas lidas campeiras, lugar onde dormem, guardam suas coisas e fazem alguma refeição, construção geralmente de madeira, afastada, mas não tanto, da casa-grande, como seu oposto, sempre precisando de reparos, sempre em construção, como a materialização da vida campeira, sempre em movimento. Especialmente, é o lugar de *causo*, de colocar o pensamento em dia nas conversas da noite, quando a identidade gaúcha se materializava em versos, cantos e jocosidades verbalizadas, mas no qual os silêncios contemplativos, como no observar o poente, face do galpão estrategicamente aberta, donde se reuniam os gaúchos. “Tudo são pedaços da vida, da vida que se gasta nessas paragens” (*Ibidem*), disse Clemente, um gaúcho, à autora sobre os *causos*. Homem-ambiente-estória: classe, gênero e identidade construída nessa simbiose.

E nesse ambiente, e em seus causos, o universo pode ser dividido entre *baguais* e *salamandras* (Leal, 2021: 172-189), isto é, entre características associadas ao mundo masculino e, outras, associadas ao mundo feminino. O gaúcho é um *bagual*,

em sua *macheza*, *grossura*, jocosidade surgida no ambiente urbano para rir dos trabalhadores rurais, mas que esses, rindo de si mesmo, incorporaram no cotidiano do galpão para se definir em suas rudezas. A mulher, em contrapartida, é a *salamandra*, mito comum entre os galpões da fronteira sul, no qual a mulher seria como o anfíbio da estrutura mítica, fonte de encanto e seduções, armadilha para os homens que, provado em sua determinação, deve evitar ou escapar dos encantos femininos. De fato, poucos dos trabalhadores rurais mantinham alguma relação duradoura com alguma mulher. Exceção era feita ao capataz ou aos “gaúchos de casa” – geralmente mais velhos, que já não saíam para as lidas campeiras –, que podiam manter suas esposas nas estâncias, geralmente na função dos cuidados da casa e da alimentação dos demais. De resto, o universo generificado do galpão era tal que as mulheres eram realidades esporádicas na vida dos gaúchos, uma realidade excluída do centro de seu mundo social.

Já nos aventurando no capítulo “Mulher, a alteridade ausente”, a autora nos apresenta como o espaço social da estância, tragicamente, não é mais o espaço social da mulher. As estâncias do sul passaram pelo mesmo processo de expulsão dos trabalhadores rurais do campo que vinha acontecendo em outras paragens do Brasil (Martins, 2003; Silva, 1999). No entanto, diferença primordial, os trabalhadores das estâncias não eram empregados no plantio ou na colheita, trabalho que pôde ser transformado em informal por conta de sua existência sazonal, mas no cuidado do gado, o que exige habilidade, conhecimento e tempo, além de pouquíssima mão-de-obra se comparada com a agricultura. Assim, esses peões não foram expulsos do campo, algo que a literatura da sociologia e da antropologia rural explorou muito pouco, diga-se de passagem. Mas suas esposas, filhas, companheiras e parentes mulheres foram, durante os anos 1960, com o fim da permissão informal de moradia para a família do trabalhador (assim como nos demais contextos rurais). Nos Pampas, as mulheres expulsas das estâncias, passaram a formar esses pequenos povoados chamados de *Las Casas*, o que transformou em espacialidade o universo social já generificado entre homens e mulheres.

Essa exclusão parece ter construído, contudo, uma alteridade sempre em conta na definição do que é ser gaúcho, do que é ser homem. Diz a autora: “[a mulher] existe como um ideal construído pelos homens, e ela desempenha um papel importante no imaginário gaúcho. Ela é o *outro*, a alteridade contra a qual os homens constroem sua identidade; ela é tudo o que um homem não é” (Leal, 2021: 195, ênfase no original). Isso pode ser notado no penúltimo capítulo da obra, “Os homens e seus galos”. A briga de galos é analisada pela autora como um game, abordagem interessante que me lembrou etnografias clássicas, e sem qualquer relação de contexto, como *Sociedade de Esquina* (Whyte, 2005 [1943]) e *De corpo e alma* (Wacquant, 20002), nas quais, ambos os autores, analisam como o boliche e o boxe, respectivamente, eram forjadores do espírito, no sentido de uma relação moral-corporal, de

status e de reconhecimento, principal índice moral de uma certa sociabilidade restrita, como a dos gaúchos. Mas os galos, e todo seu aparato, como esporas e biqueiras, eram a personificação em si dessa moralidade, talvez mais que a dos próprios homens. As rinhas tiravam da rotina a postura rígida do gaúcho, que apostavam ou levavam seus galos para brigar. Em vez do silêncio habitual desses homens de poucas palavras, ali a falação era exacerbada, pois o galo era sua macheza animalizada, que se verbalizava exatamente pelo seu oposto: não sair do rinhadeiro “cacarejando feito uma galinha” (Leal, 2021: 257). Isso seria o pior insulto a seu dono. É como se, “simbolicamente, o galo e o homem tornam-se fêmeas” (*Ibidem*).

Enfim, no capítulo final, a autora encerra magistralmente com “Suicídio: a morte como um discurso final”. A morte é a síntese de um *ethos* do ser gaúcho, expressão por excelência do modo como esses homens encaram a vida. Para “os gaúchos (...) a vida é uma luta cotidiana cheia de peleias com a natureza, com os animais, que precisa ser vivida com coragem e desenvoltura. Morrer é um detalhe neste percurso, o que também tem que ser enfrentado com bravura” (Leal, 2021: 65). O suicídio é esse ato de bravura para os gaúchos. Mas muito cuidado é preciso nesse ponto. Distante deste contexto cultural, o suicídio se impõe como um problema social de magnitude cada vez maior, como tratam documentos da Organização Mundial da Saúde sobre o suicídio em si (OMS, 2014), ou sobre os quadros generalizados de depressão e ansiedade, que podem levar ao suicídio (OMS, 2017). O suicídio é uma tragédia em todos os sentidos do termo. Internacionalmente, é um problema que já se apresenta como epidêmico em muitos lugares. Localmente, entre os gaúchos, é uma tragédia no sentido restrito do termo, um ato disruptivo que busca alterar uma realidade cotidiana, é a reivindicação de agência do gaúcho sobre aquilo que jamais abriu mão: sua vida. Essa tragédia do sacrifício, como lembra Ondina ainda no que se refere à rinha de galos, pode também ser assimilada à lógica da morte entre esses homens, *baguais*, cavaleiros montados que se confundem com seus cavalos, que não aceitam virar *tatus*, isto é, corpos cansados, a pé, desprovidos da montaria, que passam a se arrastar nessa vida, e vêm sua dignidade desmoronar diante de seus companheiros. Quando perde “*la gana de vivir*” (Leal, 2021: 289), laça-se a morte como se laça o potro, recusando-se a tornar-se novamente um andante, num umbu raro nas pradarias dos Pampas, montado, enforcado, vindo a tornar-se narrativa e performance nos causos que se contarão e cantarão sobre ele nos galpões.

Eis que, ao fim, chegamos ao “Post-scriptum”, também novidade na versão em português. Trata-se de um reencontro com o diário de campo, aqui entendido em “suas adjacências” (Leal, 2021: 336), como notas de campo, cartas ao orientador, fitas cassetes, panfletos, slides, retratos em preto-e-branco, fotografias. Estas, ausentes da versão original, encerram o caso de Ondina sobre os gaúchos do sul do Brasil, em uma delicadeza imagética notável. E ao encerrar dessa forma, convenço-me ainda mais de minha impressão durante toda a leitura do livro, de que a narrativa de Os

Gaúchos é uma narrativa no sentido forte do termo, que compõe tempo-lugar-corpo, o corpo da narradora refigurado em suas palavras, o ambiente ambientado do tempo verbal conjugado em seu enredo, o tempo da etnografia como um tempo partilhado, generoso, que aproxima e conjuga a experiência, que compõe um mundo em comum em vez de cindir a autoria e o estória. Os pampas, os gaúchos e a antropóloga que se apresentam na obra são corpos, campos e tempos estoriados, um mundo em um causo. E para quem se interessa pelo universo rural brasileiro, eis um mundo até então estranho para todos nós, antropólogas e antropólogos, apresentado com maestria ímpar por Ondina Leal. Para quem se interessa por antropologia, recomendo fortemente a leitura deste livro, iniciado há 30 anos, mas que tamanha a coragem da autora de enfrentar os desafios de *seu* campo, quase inexplorado por seus pares, antecipou os mais atuais debates do *nosso* campo

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2021. "Prefácio: o mais eloquente dos silêncios". Em: LEAL, Ondina Fachel. *Os Gaúchos: cultura e identidade masculinas no Pampa*. Porto Alegre: Tomo Editorial, pp. V-IX.

FISCHER, Luís Augusto. 2021. "Apresentação: trinta anos, trezentos anos". Em: LEAL, Ondina Fachel. *Os Gaúchos: cultura e identidade masculinas no Pampa*. Porto Alegre: Tomo Editorial. pp. 13-27.

LEAL, Ondina Fachel. 1983. *A Leitura Social da Novela das Oito*. Porto Alegre, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

LEAL, Ondina Fachel. 1989. *The Gauchos: male culture and identity in the Pampas*, Berkeley, Tese de Doutorado, California University.

LEAL, Ondina Fachel. 2021. *Os Gaúchos: cultura e identidade masculinas no Pampa*. 1 ed. Por-

to Alegre: Tomo Editorial.

MARTINS, José de Souza. 2003. *O Sujeito Oculto: ordem e transgressão na reforma agrária*. Porto Alegre: UFRGS Editora.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. 2014. *Preventing Suicide: a global imperative*. Genebra: s.n.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. 2017. *Depression and Other Common Mental Disorders Global Health Estimates*. Genebra: s.n.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. 1999. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Editora Unesp.

WACQUANT, Loïc. 2002. *Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

WHYTE, William Foote. 2005. *Sociedade de Esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.



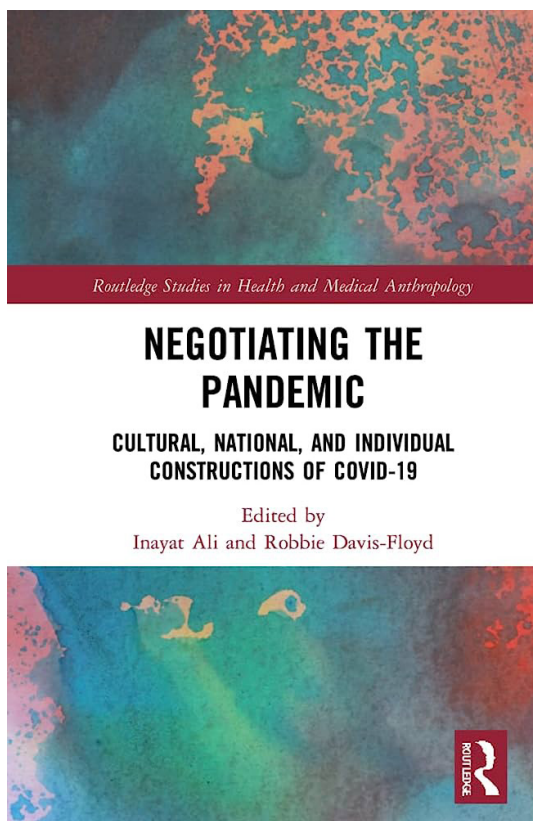
Vivendo em negociação: COVID-19 entre o local e o nacional

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.208260>

Gabriel Salgado Ribeiro de Sá

Universidade Federal de Juiz de Fora | Juiz de Fora, MG, Brasil
gabrielsalgado4@hotmail.com |
<https://orcid.org/0000-0001-7499-3146>

ALI, Inayath.; DAVIS-FLOYD, Robbie. (Org.). 2022. *Negotiating the Pandemic: Cultural, National, and Individual Constructions of Covid-19*. London-New York: Routledge. 334p.



Com uma proposta de aglutinar trabalhos que tematizam a Covid-19, editores e autores de *Negotiating the pandemic* defendem um esforço epistemológico na produção de uma agenda de pesquisa aclamada como de “antropologia covidiana”. Isso se deu especialmente pelo reconhecimento da doença como fenômeno social to-

tal, impactando drasticamente todas as esferas da socialização, assim como de profundas consequências geracionais que serão sentidas pelas próximas décadas. Pelo prisma dessa agenda havemos de caracterizar a pandemia como vetor que produziu, por consequência, outras pandemias, seja de economias devastadas, emoções e sofrimento, turbilhões e maremotos políticos que arrasaram países tanto quanto geraram mudanças drásticas sociais e/ou institucionais do micro ao macro.

Apesar de terem artigos de todos os continentes (com exceção da Antártica), grande parte das abordagens antropológicas teve como ênfase uma análise da Ásia. Com cerca de dezenove capítulos e 350 páginas, os editores optaram por organizar o livro em quatro temáticas principais: i) relatos autoetnográficos e, de modo secundário, problematizações sobre o acesso ao “campo” tanto quanto reflexões sobre o devir antropológico, percebendo o antropólogo não como mediador de cultura, mas de contextos; ii) a construção cultural e governamental da pandemia, assim como negociações e adaptações ao “novo normal” ao redor do globo; iii) O Sul da Ásia, privilegiando a percepção cultural do vírus e demonstrando, por exemplo, como aspectos simbólicos e culturais dos países de Butão e Sri Lanka influenciaram o controle da propagação viral; iv) e, por fim, há uma ênfase no Paquistão, com análises etnográficas locais e nacionais dos rumores e teorias da conspiração, assim como dos impactos educacionais e financeiros promovidos pela doença.

Apesar da organização adotada pelos editores, nota-se uma série de temáticas transversais que influenciaram ou apareceram em diversos momentos do livro. Por este ângulo, optamos por uma descrição crítica que englobasse essa série de problemáticas, ilustrando um conjunto de áreas de interesse para nossa disciplina. Uma delas seria o fato de que muitos capítulos fornecem uma imersão em diversas realidades afetadas por rumores e teorias da conspiração. Sobre essa situação, autores como Akram e Alam (2022) constatarem que “a disseminação viral não pode ser interrompida até que as percepções locais e os níveis de conscientização sejam totalmente compreendidos e levados em consideração”. Muitas vezes percepções locais abordam imaginários ou ontologias específicos, preenchendo uma função social latente, como a desconfiança de governos cujo herança sócio-histórica foi marcada pelo autoritarismo e pela violência. Apesar das boas intenções governamentais em determinados momentos, há ocasiões em que a população foi orientada com extremo ceticismo, impactando as relações de saúde e de doença e desafiando as tentativas de condução das políticas de saúde em determinados locais. Assim, uma compreensão antropológica de realidades culturais se tornou uma necessidade em absoluto na saúde pública.

A partir de outra perspectiva, a antropóloga Barasa (2022) avaliou o impacto da Covid-19 no Quênia, país onde a marginalização e o estigma gerados pelo adoecimento (como apresentar sintomas febris) muitas vezes era percebida como algo pior do que ser infectado pelo vírus. Em um de seus relatos, ela apresenta um

membro de uma comunidade local que foi linchado por causa de um rumor que o caracterizava como um “supertransmissor”, mesmo que ele não tivesse sido contaminado. Como efeito, naquelas circunstâncias sintomas febris se tornaram um critério para internar pacientes nas temidas enfermarias de isolamento da Covid-19 (Barasa, 2022). Em sua escrita, a autora conseguiu dimensionar esse drama social, reforçando que até mesmo profissionais de saúde foram amplamente convencidos pelos rumores. Ao descrever a experiência de sua própria mãe, Barasa argumenta que a estratégia de muitos quenianos foi se afastar da ajuda médica pelo medo do estigma de ser possível portador do vírus.

Outro prisma interessante é formado por uma série de artigos que tematizam o acesso à informação e o papel desempenhado por mídias ocidentais em reproduzir estereótipos ou discursos hegemônicos em saúde pública, distorcendo percepções locais e nacionais sobre a realidade do enfrentamento ao vírus.

Um dos países que teve uma dimensão de análise antropológica privilegiada foi a Suécia, analisada por Rachel Irwinn (2022). No trabalho, a autora discute o estereótipo sobre a Suécia e dos suecos, que foram caracterizados como adeptos da “imunidade de rebanho”¹ pela mídia internacional ou vangloriados por grupos de extrema-direita e libertários por não optarem pelas políticas de *lockdown*. Tais classificações ignoraram os valores e normas sociais pelas quais a sociedade sueca era organizada, que incluiu uma flexibilização individual para o manejo do risco durante a pandemia. Em síntese, a pesquisadora argumenta que era que, na Suécia, a adesão às recomendações em saúde pública era considerada “voluntária” pelo governo sueco, tal como o distanciamento social. O plano de fundo para isso era que havia, na realidade, uma multiplicidade de normas sociais reguladas pela cultura e que produziam ameaças e sanções para aqueles que não seguiam recomendações sanitárias em um contexto de crise. Em outras palavras, Irwinn optou por desconstruir a percepção enviesada de grupos políticos e mídias estrangeiras feitas aos suecos, demonstrando mecanismos de controle feitos por costumes e convenções.

Complementando essa lógica, o artigo de Bühler *et al.* (2022) propôs uma lógica de economia moral para pensar a realidade suíça. Descrevendo um complexo movimento de regulação social de atitudes, o trabalho demonstrou como esta lógica embutia uma responsabilidade moral pautada por acusação e culpa. Neste processo, houve ainda, em suas palavras, flexibilidade direcionada aos indivíduos, que deviam decidir aderir rigorosamente às recomendações após ponderar cuidadosamente os riscos e possíveis consequências de uma decisão contrária. Essa lógica internalizada individualmente podia ocasionar uma experiência extremamente estressante, assim como revelar uma lógica do cuidado e de responsabilidade singulares.

Não menos importante é a reflexão de natureza autoetnográfica e epistemológica sobre maneiras criativas para conduzir a pesquisa de campo durante a pan-

¹ | Segundo a definição da OMS, a “imunidade de rebanho” também pode ser conhecida como “imunidade populacional”, sendo considerada como a “proteção indireta contra uma doença infecciosa que ocorre quando uma população é imune por vacinação ou imunidade desenvolvida por infecção anterior” (Nossa tradução, ver mais em: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/herd-immunity-lockdowns-and-covid-19>. Acesso em 17 jan. 2023). A imunidade de rebanho foi defendida por grupos a direita ao redor do globo como uma estratégia que envolvia a infecção e não a vacinação. Desta forma, caso autoridades tivessem sido adeptas dessa premissa, seria ocasionado um aumento expressivo no número de casos e mortes.

demia apresentadas na coletânea. Diríamos que a riqueza destes trabalhos esteve amplamente ancorada nas reflexões que conectavam experiência pessoais a processos sociais mais amplos, apresentando implicações importantes para o debate antropológico em um contexto de crise. Apesar destes artigos terem sido minoritários no livro, seria impossível não os mencionar, devido a ampla criatividade e emoções transcritas nas etnografias. Um exemplo foi o trabalho escrito por um dos editores, Inayat Ali (2022), que forneceu um relato de diversas conversas consigo mesmo durante sua experiência de adoecimento no começo da pandemia. Marcado por uma densidade textual, o trabalho apresenta um tom psicanalítico e culturalmente reflexivo, fazendo considerações sobre como o adoecer promoveu entendimento de si próprio assim como de sua herança cultural. Em quarentena por quinze dias em um hotel em Viena, sem saber se realmente estava com Covid-19, entendeu o adoecimento como uma jornada etnográfica de encontrar outras realidades, assim como reconheceu o engajamento na antropologia como mecanismo de enfrentamento ao adoecimento. Também foi uma oportunidade de revisitar e engajar com pensadores clássicos da antropologia, como Bronislaw Malinowski e Clifford Geertz. Uma de suas principais contribuições foi refletir sobre como a *Ballā*, uma tradição de proibição cultural ensinada por sua bisavó, poderia ser interpretada como uma metáfora para prevenção de contaminação de microorganismos, demonstrada pelo simples fato de que sapatos podiam ser potencialmente contaminados no cotidiano, e, portanto, deviam ser removidos antes de ir para a cama. Seu argumento foi, em suma, de que muitas vezes havia um significado profundo e uma ciência sólida por trás de algo aparentemente trivial em costumes e tabus culturais (Ali, 2022).

Já o trabalho de Senior *et al.* (2022) abordou a dimensão emocional do antropológico impossibilitado de ir a campo e as multivariadas estratégias para dar continuidade à pesquisa etnográfica. Problematizando este processo de separação e luto, ela e seus colegas não puderam mais visitar o grupo Ngukurr, uma comunidade indígena de aproximadamente 1000 pessoas no sudeste de Arnhem Land, na Austrália, e com que a autora desenvolvia uma relação de mais de 20 anos. A estratégia foi tentar combinar métodos de etnografia digital (a partir de entrevistas de trajetórias de vida, mesmo que com acesso limitado a alguns indígenas) e fazer uma antropologia a partir do arquivo, por meio de contato com outras universidades e instituições australianas, para acessar bases de dados de coleções acerca da cultura material dos Ngukurr. Assim foi possível rastrear conexões entre pessoas e objetos, revelando uma tradição quase esquecida envolvendo a fabricação de flores a partir de penas. A partir de biografias pessoais e histórias de objetos, o resultado foi uma reconstituição da memória social, posicionando também que, em Ciências Sociais, os métodos podem ser flexíveis e adaptados a contextos singulares.

Por fim, outro tema que atravessou parte significativa dos capítulos (aqui principalmente nos últimos eixos de reflexão) foram análises extremamente criati-

vas de como ou não, culturas e Estados nacionais conseguiram contornar o desafio em saúde pública promovido pelo vírus por meio de adaptações e negociações entre as cosmologias e a ciência Ocidental. Um dos casos narrados é o do Butão, país que promoveu estratégias conhecidas, como o distanciamento social, rastreamento de casos e aumento da capacidade hospitalar. Ao mesmo tempo, reconheceu-se a importância de adaptar essas estratégias ao conjunto da cultura religiosa do país. Assim, oficiais do governo pediram assistência a líderes religiosos (principalmente monges) para escolherem a melhor data para a administração de vacinas. Apesar do atraso no início da vacinação, a confiança da população, obtida pela aliança entre governo e religião, impulsionou o uso de vacinas contra a Covid-19 em todo o país, gerando um alto índice de vacinação e confiança nos recursos farmacêuticos. Isso só foi possível por meio de uma abordagem antropológica em saúde pública que incorporou ciência, religião, cultura e tradição levando em consideração como monges² sempre tiveram um papel significativo na defesa de comportamentos saudáveis em níveis de base e/ou locais (Rocha *et al.* 2021, Pelayo *et al.*, 2022).

Já no caso Paquistão, analisado por Akram e Alam (2022), ilustra como em uma sociedade podem coexistir grupos sociais que seguem premissas antagônicas (aqueles que acreditam na ciência ocidental e outros que seguem influências religiosas). Pressionado por grupos religiosos, o governo paquistão optou por relaxar as normas de distanciamento social, contribuindo negativamente para um sistema de saúde pública extremamente debilitado. A maior contribuição feita pelos autores foi demonstrar que a fé articulada e defendida pelos interlocutores citados, podia servir tanto como uma fonte de conforto quanto de propagação viral. Esse complexo contexto social ressaltou a necessidade de uma política pública que se adaptasse ao contexto cultural e local da região, de modo que apaziguasse eventuais conflitos entre visões de mundo distintos.

A coletânea é um importante referencial para qualquer tipo de trabalho sociológico ou antropológico que vise abordar a pandemia, especialmente pela forma como o livro foi organizado, consolidando várias abordagens metodológicas criativas de “ir ao campo”. Assim, em certa medida, muitos capítulos podem servir de inspirações para futuras agendas de pesquisa, ou podem ser consultados como mecanismo de compreensão de realidades e vivências locais e nacionais. O resultado foi, em sua absoluta forma, uma coletânea de leitura imprescindível para compreender os desafios do contemporâneo, incluindo até mesmo a dimensão pós-pandêmica (mesmo que os capítulos tenham sido escritos durante a primeira onda de pandemia, excluindo, portanto, a experiência “nova” em saúde e doença a partir de variantes como a Delta e a Omicron).

Há que se destacar também o aspecto superficial do conjunto de artigos que tematizaram os efeitos econômicos da pandemia na socialização de consumidores e o papel desempenhado por empresas de pequeno e médio porte. Apesar das meto-

2 | Além disso, destaca-se o papel da monarquia e de um sistema de saúde pública universal que envolveu uma perspectiva pluralista, articulando a biomedicina ocidental a práticas tradicionais.

dologias de pesquisa empregadas serem interessante, os artigos parecem negligenciar os próprios dados coletados em favor de uma abordagem superficial em teoria das ciências sociais, o que acarretou numa perda de reflexividade. Sendo assim, as possíveis implicações destes estudos ficaram extremamente limitadas.

Em resumo, a coletânea cumpre o papel de reforçar uma tradição de investigação antropológica em epidemias marcada pela diversidade temática e de experiências interseccionais que são subjacentes ao adoecimento, seja no indivíduo ou no grupo. Marcadores sociais da diferença, assim como contextos sociais singulares, promovem reflexões que podem transcender localidades e estabelecer novos paradigmas para encarar políticas públicas, assim como de nos convidar a problematizar os efeitos sociais do contágio em múltiplas formas de existência. Nessa perspectiva percebemos que os trabalhos citados, assim como outros, reforçam a relevância da disciplina em vários níveis, seja na percepção da racionalidade de tabus, na importância de Estados e governos de adaptarem políticas públicas conforme preceitos culturais, na desconstrução de narrativas que estereotipam grupos sociais e até mesmo da contextualização da função social preenchida por rumores e teorias da conspiração. Aliás, os artigos muitas vezes de maneira simultânea, por diferentes métodos e/ou contextos, corroboram como o estudo social da viralidade apresenta a plena capacidade de se elevar para a vanguarda do debate antropológico, enquanto arena exemplar para análise e estudo científico social (Kéck *et al.*, 2019). Afinal, reforçam o prisma de que essa temática nunca é essencialmente sobre o adoecimento em si próprio, mas como este dá luz a em contradições que delineiam uma série de estruturas sociais em cultura ou sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKRAM, Sara; ALAM, Rao. 2022. "Social Constructions of the Concept of COVID-19 in Pakistan: An Anthropological Investigation". In: ALI, Inayat.; DAVIS-FLOYD, Robbie. (Org.). *Negotiating the Pandemic: Cultural, National, and Individual Constructions of Covid-19*. London-New York: Routledge, pp. 255-269. DOI: 10.4324/9781003187462-21.

ALI, Inayat. 2022. "My Great-Grandmother, Malinowski, and My 'Self': an Autoethno-

graphic Account of Negotiating the COVID-19 Pandemic". In: ALI, Inayat.; DAVIS-FLOYD, Robbie. (Org.). *Negotiating the Pandemic: Cultural, National, and Individual Constructions of Covid-19*. London-New York: Routledge, pp. 13-25. DOI: 10.4324/9781003187462-3

BARASA, Violet. 2022. "As Soon as People See You Cough, They Say You Have the Disease': Negotiating COVID-Related Stigma and Health-Seeking Behaviors in Kenya". In: ALI, Inayat; DAVIS-FLOYD, Robbie. (Org.). *Negotiating the Pandemic: Cultural, National, and*

Individual Constructions of Covid-19. London-New York: Routledge, pp.61-75. DOI: 10.4324/9781003187462-7

BÜHLER, Nolwenn; PRALONG, Melody; BURNAND, Célia; RAWLINSON, Cloé; NUSSLÉ, Semira Gonseth; D'ACREMONT, Valérie; BOCHUD, Murielle; BODENMANN, Patrick. 2022. "Flexible Lockdown' in Switzerland Individual Responsibility and the Daily Navigation of Risk and Protection". In: ALI, Inayat; DAVIS-FLOYD, Robbie (Org.). *Negotiating the Pandemic: Cultural, National, and Individual Constructions of Covid-19*. London-New York: Routledge, pp.110-124. DOI: 10.4324/9781003187462-10.

IRWIN, Rachel. 2022. "Negotiating COVID-19 in the Media: Autoethnographic Reflections on Sweden and International Reporting". In: ALI, Inayat; DAVIS-FLOYD, Robbie. (Org.). *Negotiating the Pandemic: Cultural, National, and Individual Constructions of Covid-19*. London-New York: Routledge, pp. 27-41. DOI: 10.4324/9781003187462-4.

KÉCK, Frédérick et al. 2019. "Introduction: the anthropology of epidemics". In: KELLY, Ann; KECK, Frédérick; LYNTERRIS, Christos (ed.). *The Anthropology of Epidemics*. London: Routledge, pp. 1-25.

PELAYO, Mary Grace et al. 2022. Negotiating COVID-19 in Bhutan: successfully Aligning Science, Politics, Culture, and Religion in a

Unique Public Health Strategy. In: ALI, Inayat; DAVIS-FLOYD, Robbie. (Org.). *Negotiating the Pandemic: Cultural, National, and Individual Constructions of Covid-19*. London-New York: Routledge, pp. 205-215. DOI: 10.4324/9781003187462-17.

ROCHA, I. C. N., PELAYO, M. G. A., RACKIMUTHU, S. Kumbh. 2021. Mela religious gathering as a massive superspreading event: Potential culprit for the exponential surge of COVID-19 cases in India. *The American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, vol. 105, n. 4: 868-871. DOI: 10.4269/ajtmh.21-0601.

SENIOR, Kate. 2022. "Loss and Longing for the Field During COVID-19 in Australia and Finding It Again Because 'Ngukurr Is Everywhere'". In: ALI, Inayat; DAVIS-FLOYD, Robbie. (Org.). *Negotiating the Pandemic: Cultural, National, and Individual Constructions of Covid-19*. London-New York: Routledge, pp. 42-57. DOI: 10.4324/9781003187462-5.



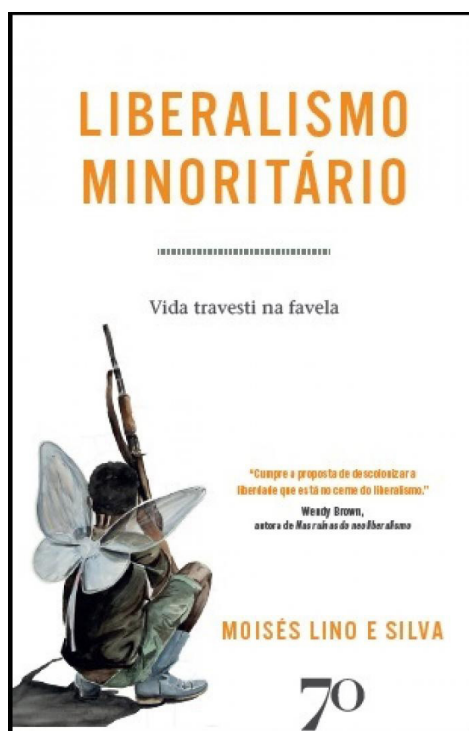
Uma antropologia *queer* do liberalismo: Etnografando liberdades minoritárias na favela da Rocinha

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.209960>

João Victor Gomes Varjão

Universidade de São Paulo | São Paulo, São Paulo, Brasil
jvgomesvarjao@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2651-5366>

LINO E SILVA, Moisés. 2023.
*Liberalismo minoritário:
vida travesti na favela*. 1ª
edição. Lisboa/São Paulo,
Edições 70, 316 pp.



ESTRANHANDO O LIBERALISMO: VIVENCIANDO OUTRAS FORMAS DE LIBERDADE¹

“O que acontece quando levamos a sério a possibilidade de o liberalismo ser flexionado por sujeitos considerados desviantes em termos de gênero e sexualidade, subalternos em termos de classe e marginais em termos de poder?” (Lino e Silva, 2023: 13). Essa talvez seja a questão principal levantada por Moisés Lino e Silva no

¹ | O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

seu livro traduzido recentemente para o português, *Liberalismo Minoritário: vida travesti na favela* (2023). Nessa excitante etnografia sobre a favela da Rocinha, no Rio de Janeiro, o autor debruça-se sobre as liberdades vivenciadas pelos moradores do território, especialmente, pessoas cuja expressão, identidade e/ou performance de gênero e sexualidade desviam-se da cisheteronormatividade – seus amigos *queer* da favela.

Sua análise etnográfica não deriva do que o autor chama de “liberalismo normativo”, cuja base filosófica ocidental se refere a “um conjunto dominante de modos da liberdade baseada na prescrição do individualismo, da autonomia, da propriedade privada e, ao mesmo tempo, da dependência da proteção estatal, como sua marca registrada” (Lino e Silva, 2023: 11). Em paralelo, Lino e Silva etnografa diferentes expressões e práticas de liberdade minoritária, em lugares que não se imaginava existir: no cotidiano de uma favela brasileira. Por isso, afirma o autor, a favela pode ser interpretada como uma heterotopia liberal.

Segundo Foucault (2014), as heterotopias são lugares reais, sociais e historicamente localizados, mas se produzem fora da “norma”. Esses espaços são caracterizados por uma relação ambígua com os territórios que os cercam e uma função específica, justapondo posicionamentos supostamente incompatíveis entre si. Tornando-se um espaço que reflete e desafia as normas e valores da “normatividade”, eles passam a oferecer alternativas de pensar e agir. Lino e Silva (2023) percebe as favelas como espaços heterotópicos do liberalismo onde, embora se presumisse superficialmente não haver liberdade, não param de produzir múltiplas formas de “liberdades minoritárias”.

A obra oferece um desafio à estabilidade desse liberalismo normativo, oferecendo novas formas de pensar a liberdade ou, mais precisamente, deformando essa liberdade normativa a partir das liberdades minoritárias produzidas na favela da Rocinha. Seu esforço é de tornar estranho esse conceito tão difundido, defendido e familiar que é a liberdade e seu aparato normativo. Ao desestabilizar conceitos e propor novas reflexões, Moisés Lino e Silva nos leva a repensar nossas próprias ideias sobre liberdade, e nos convida a construir novos horizontes de pensamento sobre esses temas fundamentais.

QUEBRANDO O PACTO ANTROPOLÓGICO: TORNANDO-SE AMIGO

Como vai se percebendo ao longo do livro, a amizade se torna uma potente relação no trabalho de campo da favela da Rocinha, e o pesquisador constantemente caracteriza seus interlocutores como “meus amigos *queer*”, embora também existam inimizades e relações indesejáveis. A amizade, nas tessituras de sua reflexão, implica e constitui distintas questões éticas que são trabalhadas minuciosamente ao

longo da narrativa etnográfica. Seu ponto de partida é proveniente da questão que irá pairar sobre todo universo da obra: a dramática morte de sua amiga, Natasha Kellem Bündchen, uma travesti que migrou para Rio de Janeiro e definia-se como “uma piranha libertina!”. O livro, afirma Moisés Lino e Silva, é uma forma de honrar sua amizade, de maneira que não foi capaz antes.

Toda costura de sua etnografia partirá de memórias de sua relação com Natasha e de outros amigos *queer* da Rocinha. Essa é uma forma interessante de produção do trabalho de campo e, sobretudo, de construir uma linha narrativa coerente com a experiência. Friso, no entanto, que em vez de se limitar à narrativa individual da biografia de Natasha, Lino e Silva propõe analisar um modo coletivo *queer* na favela, a partir das liberdades vivenciadas por seus amigos e suas amigas *queer* – um *assemblage* entre os modos de vida *queer* e suas liberdades minoritárias.

No esforço de honrar essa história, o antropólogo narra delicadamente sua aproximação com Natasha, em 2009, relação que começou quase como um flerte, um encantamento libertino, e se tornou uma importante amizade em suas vidas. Residindo na Rocinha há alguns anos, Natasha migrou do Ceará, buscando vivenciar a liberdade de ser travesti na “cidade maravilhosa”. Como parte da tradição antropológica, o etnógrafo buscou construir um trabalho de campo profundo e extenso constituído, principalmente, por diversos períodos de estadia na comunidade durante a pesquisa doutoral, entre os anos de 2009 e 2010, idas recorrentes nos anos seguintes, e contatos por meio de redes sociais e por telefone, o que implicou na construção de intimidades particulares entre ele e os moradores da Rocinha. Muito embora Lino e Silva dê ênfase às experiências de seus amigos *queer*, os outros moradores não são ignorados, tornando-se parte fundamental da construção etnográfica, o que demonstra uma complexa relação entre vida *queer* e o cotidiano na favela.

A escrita do autor é baseada em suas aproximações de campo, nas quais ele não hesita em demonstrar suas angústias, medos e dúvidas, tornando-se um dos pontos mais poderosos de sua etnografia. O autor não se furta a refletir sobre sua presença nas relações de campo, como se vê na descrição que faziam dele como “bicha-boy burguesa”, como eram chamados ele e outros homens gays cisgêneros, embora o uso do termo em inglês e sua atribuição à burguesia indique uma crítica ao privilégio do antropólogo branco, externo à favela. Por isso, a análise e suas reflexões não emergem de um momento separado do campo; a produção etnográfica de Moisés Lino e Silva se faz *em campo* e *na escrita*. Constantemente, o autor provoca uma proliferação de narrativas, concepções e opiniões, contrastando diversas vezes os limites de sua compreensão e o estranhamento de suas ideias preconcebidas. O mais belo de seu livro é certamente a possibilidade de ver a etnografia sendo construída em suas mãos, em um delicado trabalho de compreender as experiências, questionar-se e provocar novas possibilidades de se fazer no mundo.

Uma das cenas mais dramáticas narradas em sua etnografia é seu reencontro

com Natasha, em 2012. Ao retornar do trabalho de campo para Europa, onde realizava o doutorado, o autor se viu distante de suas relações da favela, mas buscava restituir com idas constantes ao Rio de Janeiro. Nesse ano, numa dessas idas, rememorando melancolicamente a área onde costumavam morar, o antropólogo não deixa de pensar em Natasha, sobretudo porque ambos tinham perdido o contato e ele não conseguia a encontrar. Ainda que perguntasse aos seus vizinhos e seus amigos, ninguém sabia seu paradeiro: “As semanas seguintes foram de pura agonia. Circulei dentro e fora da favela. Subi e descii a Rua do Valão várias vezes, deixando recado aqui e ali: — Você viu a Natasha?” (: 68).

O antropólogo só descobriu o paradeiro de sua amiga quando conversou com o primo de Natasha. De acordo com ele, sua amiga brigou com todos, cortou relação com a família “de sangue” e afastou-se dos amigos. Entre os becos e as vielas da Rocinha, Lino e Silva finalmente a encontra, morando com Vavá, um de seus amigos. Natasha não estava bem. Vavá pôs uma cama no centro de sua sala. “Toda a vitalidade dela parecia desbotada quando encontrei minha amiga febril, em cima de uma cama suada” (: 269). Nesse dia, não houve as risadas tão comuns em seus encontros. Encontrá-la em tal estado provocara no autor uma angústia sensivelmente narrada no primeiro capítulo. A suspeita de Vavá e de Moisés era de que Natasha fosse HIV positiva, o que fez o antropólogo considerar levá-la ao hospital e iniciar o tratamento. No entanto, ela recusou. Vavá, na ocasião, perguntou: “O que você vai fazer? Vai forçar a mulher a ir?” (: 81).

A situação de Natasha se agravou e, meses depois, ela faleceu. Os efeitos desse encontro delicado, no entanto, tecem os fios da etnografia. É precisamente percebendo o limite de sua compreensão sobre liberdade minoritária que o antropólogo inverte o jogo, buscando intensamente tornar essas verdades parte de um conhecimento antropológico mais amplo. Esse se torna um momento limiar para o antropólogo, cuja definição descreve como a quebra de seu pacto antropológico, quando a amizade pesou mais que o limite antropológico: “Talvez, ali mesmo, eu tenha quebrado meu pacto antropológico de compreensão mútua e respeitosa com Natasha. Era egoísta o meu desejo de mantê-la viva a todo custo. Eu não conseguia tomar a verdade de Natasha como verdade” (: 82). A amizade e a antropologia encontram-se em uma relação delicada nesse trecho, implicando em uma profunda reflexão que percorre todo corpo de sua etnografia. Como afirma o antropólogo: “Escrevo esta etnografia para tentar corrigir alguns dos meus erros iniciais” (: 82) e, certamente, seu esforço foi exitoso nessa bela etnografia sobre a liberdade na favela da Rocinha.

OS AGENCIAMENTOS TEÓRICOS

Como tem se tornado uma tradição nos estudos sobre sexualidade e gênero nas Ciências Humanas das últimas décadas, o embasamento teórico da obra inspira-se na produção pós-estruturalista, particularmente, de Foucault, Guattari e Deleuze, além de uma vasta produção antropológica internacional, como reflexo de sua formação fora do país. No entanto, o diálogo de obra com a produção antropológica brasileira é, em geral, limitado aos autores mais consolidados da área, de modo que importantes discussões produzidas nos últimos anos são pouco discutidas e referenciadas. Apesar disso, sua formulação teórica-conceitual é particularmente singular, podendo contribuir densamente aos estudos realizados no Brasil.

Assemblage (ou agenciamento, na tradução brasileira), derivado de formulações conceituais de Deleuze e Guattari (2015), é um conceito-chave para a argumentação do autor, tomando-o como uma multiplicidade que se constitui a partir de heterogeneidades, relações e ligações, em seu caso particular, entre vida *queer*, liberdade e território da favela. Ao observar formas de *assemblage* na Rocinha, Lino e Silva demonstra como essas formas minoritárias de liberdade são relacionais e estão sintonizadas com a prática e a materialidade da vida na Rocinha, relacionando distintos territórios. A pesquisa se concentra na observação da vida na favela da Rocinha, no entanto, os *assemblage* dessas liberdades constroem relações que ultrapassam fronteiras, abrangendo territórios múltiplos e, por vezes, transnacionais.

Parte do escopo filosófico deleuze-guattariano, o autor recorre ao conceito de “minoritariedade” como uma relação e uma produção específica em relação à “majoritariedade”. Ao contrário de uma referência quantitativa, a “minoritariedade” tem a ver com uma posição política em relação às forças dominantes. Tendo seus amigos *queer* como pessoas “minoritárias”, o autor está estabelecendo a construção de hierarquias e relação de poder, cuja forma é percebida constantemente em seu campo. O “minoritário” está diretamente relacionado ao “devir” e à possibilidade de construção de linhas de fuga, por isso, seu liberalismo é *minoritário*². Como afirma Lino e Silva (2023: 39), “eu uso o conceito de ‘liberalismos minoritários’ como um termo guarda-chuva para referir-me a todas as condições alternativas, virtuais e reais, do liberalismo para além do tipo normativo”.

Caracterizando-se como um “etnógrafo *queer*”, Lino e Silva não se furta de utilizar criticamente a produção da teoria *queer* contemporânea e decolonial. Proveniente dessa produção e central na análise, é o conceito de “desidentificação” de teórico *queer* José Esteban Muñoz (1999), fundamental na intersecção entre “liberdade” e “minoritariedade” proposta por Moisés Lino e Silva. Segundo Muñoz, a “desidentificação” é um conjunto de estratégias criativas, produzidas por populações minoritárias e desviantes, em relação às forças dominantes, construindo verdades particulares, ou seja, produzindo linhas de fuga em relação à “majoritariedade”. É importante salientar que, apesar de Muñoz ser um dos principais teóricos para os estudos *queer* contemporâneos e suas intersecções, ainda é pouco referenciado nas

2 | Segundo Deleuze e Guattari (2015), a “minoritariedade” possui três características principais: composta por “um forte coeficiente de desterritorialização” (2015: 35), um caráter político e um agenciamento coletivo.

pesquisas brasileiras, havendo uma escassez de traduções para o português.³ Nesse sentido, a etnografia de Lino e Silva poderá contribuir para difusão desse teórico para o público de língua portuguesa.

O autor toma o desejo como um agenciamento fundamental na produção dessas liberdades minoritárias. Esse desejo que se observa na etnografia não é um desejo como falta, a partir de uma epistemologia psicanalista, mas, inspirado em Deleuze e Guattari (2010), produtivo, longe de cessar em contextos de opressão, violência e marginalidade, um desejo que produz criativas formas de existência, que produz linhas de fuga diversas na favela da Rocinha. Somado às liberdades minoritárias, portanto, o desejo toma formas diversas, ambivalentes e produtivas nesse modo *queer* de existência, cuja expressão atinge um dos seus ápices na experimentação e produção dos corpos de seus amigos *queer*, vivenciando intensamente, desfrutando prazeres e buscando testar os limites de suas transformações corporais.

3 | Menciono a tradução de um dos capítulos de seu seminal livro, *Cruising utopia: the then and there of queer futurity* (2009), publicado na Revista Periódica da Universidade Federal da Bahia, intitulada "Fantasmas do Sexo em Público" (Muñoz, 2018).

UMA ESCRITA LIBERTINA

As aspirações da escrita etnográfica de Moisés Lino e Silva são marcadas por inspirações "libertinas". Em sua tese (2012), cujo trabalho de campo e reflexões preliminares resultaram no seu novo livro, o autor propõe refletir sobre "a dança da liberdade" em um estilo denominado "carnavalesco", cujo esforço defende "uma carnavalização radical das narrativas de liberdade" (Lino e Silva, 2012: 38), a partir do cotidiano da favela da Rocinha. Como em um carnaval, em sua proposta etnográfica, há uma abundância de pessoas, que entram e saem de cena sem aviso, em um tempo fraturado, na multiplicidade de experiências. A escrita se torna o recurso fundamental para se experimentar uma imaginação, tornando-se central na sua produção.

Semelhantemente, em um trabalho posterior (2015), o autor desafia a expressão etnográfica sobre o prazer, o desejo e a diversão a partir do "strip-tease etnográfico". Sua preocupação é de que muitas análises da antropologia se tornam análises *clínicas* da sexualidade, sem captar dimensões de prazer, desejo e diversão, que são vivenciadas durante o trabalho de campo. Como um *strip-tease*, cuja exibição envolve o burlesco, o *sexy* e o misterioso, Lino e Silva propõe essa forma particular de escrita para etnografia. O antropólogo defende uma etnografia escrita a partir de "narrativas mais voltadas para a exploração de experiências vividas e o cultivo das dimensões estéticas das práticas sexuais", que provoquem as sensações, as ideias e os sentimentos vivenciados no trabalho de campo, buscando construir novos horizontes etnográficos para o desejo, o prazer e a diversão (Lino e Silva, 2015: 235).

Esse esforço atinge sua síntese em *Liberalismo Minoritário*, encontrando, talvez, a forma adequada de criar uma rachadura, uma linha de fuga, nos escritos sobre

o liberalismo na antropologia, sem deixar de lado os aspectos do prazer, da diversão e do desejo, mas também da violência, da opressão e da morte. Seu livro é dividido em sete capítulos principais que se produzem em uma experiência libertária sobre etnografia, atravessando os agenciamentos entre os modos coletivos *queer* e a liberdade minoritária, relacionando o prazer, a dor, as leis, a migração, a infância, a prostituição e a morte nessas intersecções da liberdade *queer*. O estilo *libertino* tem aproximação direta com sua sugestão de um estilo carnavalesco, ou seja, no qual um emaranhado de experiências se aproxima nessa produção etnográfica, misturando imagens, opiniões, questões, falas, autores, personagens. O antropólogo consegue com maestria demonstrar os “emaranhados ambíguos” que constituem as liberdades minoritárias na favela, o que considero um dos pontos mais altos do livro.

Argumento, portanto, que Moisés Lino e Silva produz uma forma particular de etnografia, uma escrita *libertina*, constituída por vinhetas que desenham um quadro mais amplo sobre sexualidade, gênero e liberdade, envolvendo os aspectos emocionais e estéticos vivenciados em seu campo. Libertino, em sua produção, é aquele que vive e experimenta intensamente seus prazeres, como em diversos momentos ele descreve seus amigos da favela. Igualmente, sua escrita pode ser caracterizada como *libertina*, por explorar com intensidade esses desejos que se irrompem e emaranham-se, demonstrando criativamente possibilidades narrativas para experiências ambíguas e complexas. Essa *libertinagem etnográfica* flui em uma sofisticada e provocativa narrativa antropológica, podendo inspirar novas formas de produzir etnografia, abrindo horizontes antropológicos para o desejo.

Essa soma de potências – entre escrita, teoria e um trabalho de campo cuidadoso – resulta em uma instigante etnografia sobre a vida *queer* na favela da Rocinha. Ao desestabilizar conceitos estabelecidos e promover novas reflexões sobre liberdade, vida *queer*, escrita e prática antropológica, o antropólogo convida-nos a expandir nossos horizontes etnográficos, abrindo novas perspectivas para o campo da sexualidade e do gênero. O trabalho de Moisés Lino e Silva, portanto, torna-se fundamental para os estudos nessa área e aponta para a necessidade de se investir em pesquisas que busquem compreender as complexas dinâmicas que permeiam a vida *queer*, especialmente em contextos marginalizados e de vulnerabilidade social, sem negligenciar aspectos relacionados ao prazer, à diversão e ao desejo minoritário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2012. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo, Editora 34.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2015. *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte, Autêntica Editora.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. 2010. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo, Editora 34.

FOUCAULT, Michel. 2015. *Ditos e escritos*, vol. III – *estética: literatura e pintura, música e cinema*. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

LINO E SILVA, Moisés. 2023. *Liberalismo minoritário: vida travesti na favela*. Lisboa e São Paulo, Edições 70.

LINO E SILVA, Moisés. 2015. Queer sex vignettes from a Brazilian favela: An ethnographic striptease. *Ethnography*, vol. 16, n. 2: 223–239. DOI 10.1177/1466138114534335

LINO E SILVA, Moisés. 2014. The Violence of Structural Violence: Ethical Commitments and an Exceptional Day in a Brazilian “Favela”. *Built Environment*, vol. 40, n. 3. 314-25. DOI 10.2148/benv.40.3.314

LINO E SILVA, Moisés. 2012. *Metafreedom: the carnivalesque of freedom in a Brazilian favela*.

St. Andrews (Escócia), Tese de doutorado, University of St Andrews.

MUÑOZ, José Esteban. 2018. Fantasmas do Sexo em Público: Desejos utópicos, memórias Queer. *Revista Periódicus* vol. 1, n. 8: 4-19. DOI 10.9771/peri.v1i8.24603

MUÑOZ, José Esteban. 1999. *Disidentifications: queers of color and the performance of politics*. London, University of Minnesota Press.



Diante da resistência bacteriana e dos vírus pluripotentes: uma antropologia política do viver com micróbios

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.211179>

Leonardo Vilaça Dupin

Universidade Estadual de Campinas | Campinas, SP, Brasil
leodupin@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-9013-187X>

BRIVES, Charlotte. 2022.
Face à l'antibiorésistance.
Une écologie politique
des microbes. 1^o ed. Paris:
Amsterdam editions, 340 p.



Não é de hoje que os seres microbiológicos se tornaram um tema de interesse antropológico. Vivendo em simbiose (ou parasitismo) com os seres humanos, eles estabelecem múltiplas e complexas relações que cada vez mais têm sido historicizadas e etnografadas. O livro *Les Microbes: Guerre et paix*, no qual Bruno Latour analisa

a redefinição das relações sociais no século XIX, subsequentes ao acolhimento pela sociedade das constatações do cientista francês Louis Pasteur, costuma ser citado como pioneiro ao colocar esses microsseres em primeiro plano na disciplina.¹

Desde então, uma série de etnografias focaram-se nas interações microbianas, formando um potencial campo de estudos chamado por Benezra, DeStefano e Gordon (2012) de uma “antropologia dos micróbios”. Na análise das práticas alimentares, a governança dos micróbios deu origem ao conceito de microbiopolítica, utilizado para analisar a elaboração de comportamentos humanos apropriados para se relacionar com esses microsseres (Paxson, 2008). Em análises de biossegurança, se a presença microbiológica já vinha ganhando destaque (Keck 2020, Blanchette, 2020), com a emergência da Covid-19, estes estudos se multiplicaram na disciplina. Porém, indo um pouco mais longe, também emergiram análises etnográficas que se focam em relações microbianas com a vida marinha (Helmreich, 2012), o solo (Pessis 2020) e em ecologias de guerra (Dewachi, 2019), dentre outros domínios.

A partir de mudanças na forma de aprendê-los pelas ciências naturais, biomedicina e no campo alimentar, Paxson e Helmreich (2014) cunharam a expressão “virada microbiana” para apontar renovações nas relações entre seres humanos e micróbios. E, em publicação recente, Eben Kirksey (2022) deu boas-vindas à “virofera”, fazendo referência à complexidade desses seres com os quais precisamos aprender a conviver a partir de novas maneiras de percebê-los.

A publicação do livro *Face à l'antibiorésistance. Une écologie politique des microbes*, da antropóloga da ciência e biomedicina, Charlotte Brives, é mais uma contribuição para a expansão desse campo. Nele, o foco principal são os bacteriófagos – ou simplesmente “fagos” –, vírus comedores de bactérias (mas que se relacionam com elas de formas mais complexas, inclusive em coevolução), tornados agentes de uma terapia para tratar a resistência de bactérias aos antibióticos, um fenômeno do antropoceno de gravidade semelhante ao aquecimento global, como apontam autoridades internacionais em saúde.

Conforme pontua a autora, estima-se que infecções bacterianas não combatidas pelos antibióticos, os quais vêm perdendo gradualmente sua eficácia, matarão mais de 10 milhões de pessoas até 2050 (Brives, 2022: 22). As autoridades estão cada vez mais preocupadas com esse fenômeno, no qual, paradoxalmente, o uso em larga escala desses medicamentos, tanto na medicina, quanto na produção agropecuária, criou as condições para a sua ineficácia, com o aparecimento, em diferentes contextos, de genes de resistência nas bactérias que deveriam ser destruídas pelos antibióticos.

Os bacteriófagos são capazes de matar essas “superbactérias”, como têm sido chamadas, causando alívio nas dores e prolongando a vida de pacientes. Porém, por diferenças fundamentais nos modos de existência e ação,² eles não se encaixam per-

1 | *Les Microbes: Guerre et paix* foi publicado em francês em 1984, sendo traduzido para o inglês em 1988 sob o título *The Pasteurization of France* e reeditado em 2001 sob o título *Pasteur: Guerre et paix des microbes*. Nele, Latour propõe considerar micróbios como atores para uma ciência renovada da sociedade. Ele está interessado não apenas na aplicação de um dado poder sobre os corpos, mas na composição prévia de uma imprevisível fonte de poder na qual lei científica, lei jurídica e moralidade pública se reforçaram mutuamente para combater os micróbios. Como aponta, o que Pasteur descobriu não foram os micróbios (vistos pela primeira vez dois séculos antes), mas como controlá-los em laboratório e conectá-los ao Estado republicano.

2 | A título de explicação, cabe ressaltar que esses são vírus vivos, de comportamento pouco previsível, e não moléculas químicas estáticas, como os antibióticos.

feitamente nas infraestruturas globais da medicina farmacêutica, que necessita da padronização e previsibilidade em suas terapias. Apresentados pela autora como seres fundamentalmente relacionais, incapazes de se reproduzir sem seus hospedeiros bacterianos, os fagos são microsseres complexos, ora patogênicos, ora não, a depender dos ecossistemas no qual estão inseridos. Eles atravessam os organismos, moldam-se de múltiplas formas e misturam genes, muitos dos quais ainda desconhecidos, além de estar em constante mutação e, por isso, não devem ser reificados. “São entidades sempre em devir, formadas ou transformadas por seus encontros com outros seres vivos” (Ibidem:149), afirma a autora.

Quando, por exemplo, um bacteriófago entra em contato com um potencial hospedeiro, ele pode se ligar à célula hospedeira e injetar material genético no seu interior, assumindo o controle da bactéria para se reproduzir rapidamente às custas dela e, em seguida, explodindo-a, em um processo chamado lise. Porém, pode também adotar estratégias simbióticas de longo prazo, conhecidas como lisogênese, e residir silenciosamente dentro da célula hospedeira, integrando seu material genético ao cromossomo da bactéria. Assim, esses vírus são entidades fluentes, capazes de se fundir e se transformar por meio de encontros. É o que a autora chama de pluri-biose, um conceito utilizado por ela para lidar com a dinamicidade da agência viral, cuja patogenicidade é contextual. Brives analisa essa dinâmica complexa, cheia de incertezas e que envolve humanos, bactérias e vírus, considerando os fagos como cura (e não apenas doença). Esse aspecto vem sendo atualmente “reinventado” de modo a atender os atuais protocolos da medicina contemporânea, para a qual a microbiota tem se tornado um objeto de conhecimento com novas potencialidades.

Graças aos progressos significativos alcançados desde o início do milênio nas áreas de sequenciamento genético e bioinformática, nas quais a aplicação de métodos metagenômicos tornou observável uma diversidade até então desconhecida, vêm ocorrendo mudanças notáveis na forma como os micróbios são aprendidos. Isso, por sua vez, tem conduzido pesquisadores a uma relação menos belicosa com o microcosmo, a partir da constatação da natureza profundamente relacional e sistêmica das formas de existência das entidades vivas. Esses progressos têm feito emergir áreas inteiras de pesquisas microbiológicas relacionadas a dinâmicas interindividuais, intercomunitárias e interespecíficas (interespecies), que nos levam a reconsiderar os estados de saúde e as etiologias de muitas patologias, em termos de equilíbrios ou distúrbios ecológicos. Algumas dessas pesquisas afirmam que somos habitados por até dez mil espécies bacterianas, apontando que nove em cada dez células do nosso corpo e que 99% do DNA que carregamos pertencem a elas (Ben-zra, DeStefano e Gordon, 2012). Somente no nosso intestino vivem dez trilhões de bactérias e dois trilhões de fagos (Kirksey, 2022). A capacidade desses micróbios de compartilhar genes entre espécies – transferência lateral ou horizontal de genes

— está nos definindo como uma espécie múltipla, formada por componentes microbianos e humanos em constante compartilhamento e transformação, ou seja, como um superorganismo em coevolução.

A problematização da evidência de individualidade pelo campo da microbiologia abre um campo de diálogo com as etnografias produzidas em diferentes partes do mundo, que há décadas demonstram que as pessoas são distribuídas, não essenciais, fluidas e relacionais. Porém, o que está em questão no trabalho de Brives são menos as profundas implicações de uma conceituação relacional para a noção biológica de eu, e mais as estruturas de poder nas quais esses seres estão inseridos. Como ela mesma afirma, seu trabalho consiste em uma antropologia posicionada, imersa e parcial, com posições políticas assumidas. Se micróbios não são considerados políticos, as relações mantidas com eles definitivamente são. Para ela, a solução para a ameaça da antibioresistência passa por analisar as capacidades de ação política dos diferentes atores envolvidos (vírus bacteriófagos, bactérias, médicos e indústria farmacêutica, dentre outros atores) e desconstruir a produção em massa de antibióticos, que se tornou uma infraestrutura do capitalismo contemporâneo. Trata-se, segundo ela, de explorar o que pode vir a ser a medicina, o cuidado, a infecção ou a cura, quando esses processos não são mais referidos a organismos tomados isoladamente, mas a tecidos de relações. A partir dessa abordagem sistêmica, ela levanta uma questão que guia sua obra.

“Como desenvolver terapias fágicas, baseadas nas potencialidades dos micróbios, libertando-se da lógica mortífera que acompanha o uso abusivo de antibióticos?” (Ibidem: 42), pergunta a autora como ponto de partida. Sua pergunta conduz a outros questionamentos: o que pode significar a prática da medicina baseada na erradicação dos micróbios quando as relações que temos com eles nos parecem muito mais complexas e abundantes do que uma simples relação de patogenicidade? o uso de vírus bacteriófagos contribui para uma mudança de paradigma na medicina ao tratar da construção de relações em vez de isolar apenas organismos? Quais são as implicações científicas, políticas, sociais e econômicas?

Charlotte Brives é, atualmente, pesquisadora do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) Seu trabalho de campo para construção desse livro ocorreu na França, na Suíça e na Bélgica. Ela aponta que passou seis anos acompanhando a dinâmica de laboratórios e hospitais, entrevistando pacientes, médicos, cientistas clínicos hospitalares e especialistas em saúde pública sobre fagos. No entanto, Brives tem pesquisado as relações entre humanos e micróbios desde sua tese de doutorado, defendida em 2010, que se concentrou no trabalho de cientistas sobre uma levedura em um laboratório de genética e biologia celular. Posteriormente, ela estudou ensaios clínicos de HIV na África subsaariana e, a partir daí, direcionou seus estudos para o uso da terapia fágica, um tema ainda em aplicação experimental

na medicina francesa e que enfrenta resistência entre profissionais e entidades da área. Nos últimos anos, a autora organizou, junto com outros pesquisadores, dois dossiês que discutem as relações humanas com micróbios e reforçam a centralidade do tema na disciplina: o livro *With Microbes* (Brives, Rest, e Sariola, 2021) e uma edição especial da *Revue d'anthropologie des savoirs* intitulada *Un tournant microbien?* (Brive e Zimmer, 2021).

Face à l'antibiorésistance é um livro que apresenta o amadurecimento de toda essa trajetória pesquisa com seres microbiológicos. Dividido em nove capítulos que perpassam a escuta de pacientes sobre o viver com certos microrganismos, o acompanhamento em laboratórios das múltiplas potencialidades dos fagos, e as aplicações da fagoterapia na medicina contemporânea, a obra traz ainda um prefácio escrito por Bruno Latour, que retorna ao tema micróbios, em seu último texto publicado antes de seu falecimento. O contexto dessa relação atualmente, aponta ele, é mais incerto do que há quatro décadas, quando escreveu seu livro que homenageia Pasteur (Latour, 1984). “Há uma oportunidade aqui; seções inteiras de medicina dependem disso; ninguém sabe ainda como a história vai se desenrolar. Pois bem, é justamente aí que deve se situar uma pesquisadora ousada, para participar ela mesma do movimento que irá nos descrever”, afirma Latour (:14).

Apesar de controverso e carregado de complexidades, o uso de bacteriófagos está longe de ser novo para a ciência. O primeiro registro da presença desses vírus está em uma breve nota intitulada “Sobre um micróbio invisível antagonista dos bacilos disentéricos”, publicada por Félix d’Hérelle, um microbiologista franco-canadense, em 1917. A partir da década de 1920, os ensaios clínicos com esses microsseres começaram em vários países, inclusive no Brasil, particularmente contra a disenteria. No entanto, a década de 1940 marcou o declínio da terapia com bacteriófagos nos países ocidentais. É nesse período que surgiram os antibióticos que, pela facilidade de produção e administração, rapidamente inundam o mercado farmacêutico e o setor agropecuário. Sob o nome abreviado de “fagos”, estes vírus se tornaram desde então, em muitos países, uma ferramenta para laboratórios de biologia molecular, servindo quase como “seringas” portadoras de bioquímicos para pesquisadores de DNA.

Como demonstra a autora, os antibióticos tornaram-se a partir desse período uma verdadeira infraestrutura do capitalismo, em particular ao permitir a exacerbção da exploração de seres vivos, condição necessária para a intensificação da produção e, conseqüentemente, para o consumo em massa de animais e plantas. Inserido em economias que se baseiam na padronização, redução e apropriação de seres vivos (humanos e não humanos), os antibióticos permitiram o desenvolvimento de formas de exploração completamente novas, ao serem distribuídos em massa como uma solução rápida para resolver problemas de produção, colocando os humanos

e não humanos de volta ao trabalho mais rapidamente, intensificando e massificando a produção, o que, por sua vez, implica em cada vez mais antibióticos (tanto quantitativa como qualitativamente).

Brives aponta que, para além dos seus objetivos primordiais de cuidar de pessoas acometidas de infecções bacterianas, a lógica erradicadora dos antibióticos alterou a qualidade das relações entre os seres vivos, transformando de forma duradoura as sociedades humanas e os microrganismos, que se adaptaram e ficaram mais resistentes. Doenças que se tornaram benignas graças aos antibióticos agora são letais novamente pelo seu uso em larga escala. No jogo de guerra e paz aos microrganismos apontado por Latour (1984), por jogarem com incrível adaptabilidade, em complexos ecossistemas onde o desaparecimento de uma espécie pode permitir que outra se desenvolva, esses microsseres vencem.

Porém, em alguns países da ex-União Soviética – principalmente Georgia, Rússia e Polônia – a terapia fágica nunca parou de ser ordinariamente executada. Atualmente, pacientes de países da Europa Ocidental acometidos por “superbactérias” buscam ali seu tratamento, cuja lógica – feita “sob medida” – consiste inicialmente no processo de isolar e cultivar bactérias com fagos virulentos em coleções, identificar quais deles podem infectar e matar a bactéria causadora da infecção e, em seguida, injetá-la no enfermo no local mais próximo o possível da bactéria, de modo que a fase de adsorção possa ser realizada, pois cada fago só pode atuar em uma única espécie bacteriana, ou mesmo em algumas de suas variantes. Assim, essa é uma terapia profundamente situada, resultante de encontros em locais e momentos específicos, chamados pela autora de micro geo-histórias, em que cada fago e cada infecção (e cada cura potencial) é um evento único.

Tal complexidade faz com que, nas palavras da autora, não seja suficiente tirar a terapia dos frascos empoeirados, sendo necessário reinventá-la nos países ocidentais para atender aos protocolos exigidos para sua regulamentação médica. Nesse sentido, o status de medicamento adquirido nos últimos anos tornou-se problema, porque faz da fagoterapia uma iniciativa de ensaios clínicos longos e caros que, pelo menos por enquanto, pouco interessou à grande indústria farmacêutica devido ao retorno financeiro incerto (tem interessado apenas a algumas *startups* que começaram a trabalhar com fagos e fizeram *lobby* para trazer a fagoterapia à existência no nível regulatório). Pesa também, nesse sentido, a improbabilidade atual quanto à possibilidade de conseguir patentear fagos, cuja “identidade” pluripotente, e em constante mutação, é extremante complexa de se definir.

Percorrendo todas essas questões, a proposta da obra é pensar o viver em uma ecologia ainda pouco decifrada, mas carregada de potencialidades políticas. Ela é mais uma contribuição ao que tem sido chamado de antropologia multiespécie, cujo problema não é tanto lutar contra inimigos não humanos numa guerra de er-

Diante da resistência bacteriana e dos vírus pluripotentes: uma antropologia política do viver com micróbios

radicação, mas aprender as consequências dessa convivência e pensar futuros compartilhados. Segundo Brives, não é contra os vírus que deveríamos estar em guerra, mas contra o sistema político e econômico, esse sim gerador de profundos desequilíbrios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENEZRA, Amber, DESTEFANO Joseph; GORDON, Jeffrey. 2012 Anthropology of microbes. *PNAS*, vol. 109, n. 17: 6378-6381. DOI: 10.1073/pnas.1200515109.
- BLANCHETTE Alex. 2020. *Porkopolis. American animality, standardized life, & the factory farm*. Durham e Londres, Duke University Press.
- BRIVES, Charlotte; REST, Matthäus; SARIO-LA, Salla. 2021. *With Microbes*. Manchester: Mattering Press.
- BRIVES, Charlotte; ZIMMER, Alexis. 2021. Ecologies and promises of the microbial turn. *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, vol. 15, n. 3. DOI <https://doi.org/10.4000/rac.25068>
- DEWACHI, Omar. 2019. Iraqibacter and the Pathologies of Intervention. *Middle East Report*, n. 290. Disponível em <https://merip.org/2019/07/iraqibacter-and-the-pathologies-of-intervention/> Acesso em 3 jul. 2023.
- HELMREICH, Stefan. 2012. *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. University of California Press: Berkeley.
- KECK, Frédérick. 2020. *Avian reservoirs: Virus hunters and birdwatchers in Chinese sentinel posts*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- KIRKSEY, Eben. 2022. Editorial: Welcome to the Virosphere. *E-flux*, n. 130. Disponível em <https://www.e-flux.com/journal/130/491400/editorial-welcome-to-the-virosphere/> Acesso em 3 jul. 2023
- LATOURE, Bruno. 1984. *Les microbes. Guerre et Paix, suivi de Irréductions*. Paris, A.-M. Métailié.
- PAXSON, Heather; HELMREICH, Stefan. 2014 The perils and promises of microbial abundance: novel natures and model ecosystems, from artisanal cheese to alien seas. *Social Studies of Science*, vol. 44 n. 2:165-93. DOI: 10.1177/0306312713505003.
- PAXSON, Heather. 2008. Post-pasteurian cultures: the microbiopolitics of raw-milk cheese in the United States. *Cultural Anthropology*, vol. 23, n.1: 15-47. DOI: 10.1525/can.2008.23.1.15
- PESSIS, Céline. 2020. Histoire des 'sols vivants': Genèse, projets et oublis d'une catégorie actuelle. *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 14, n. 4. DOI. <https://doi.org/10.4000/rac.12437>
- REST, Matthäus. 2021. "Oimroas: Notes on a summer alpine journey". In: BRIVES, Charlotte,

Diante da resistência bacteriana e dos vírus pluripotentes: uma antropologia política do viver com micróbios

REST, Matthäus; SARIOLA, Salla. *With Microbes*. Manchester: Mattering Press. DOI: <http://doi.org/10.28938/9781912729180>



Podcasts e a divulgação e popularização da Antropologia em áudio

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.2022.204798>

Adriana Silvestrini Santos

Universidade Estadual de Campinas | Campinas, SP, Brasil
dri.silvestrini@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2523-4666>

MANICA, Daniela Tonelli;
PERES, Milena; FLEISCHER,
Soraya (org.). 2022. *No Ar:*
Antropologia – histórias em
podcast. 1ª edição. Campinas:
Pontes Editores.
163 pp. DOI 10.29327/560891



A Antropologia e a Comunicação se encontram nas 163 páginas do livro *No Ar: Antropologia – histórias em podcast*. No prefácio, intitulado “Essa gente que se mete em tudo”, as jornalistas de ciência Bia Guimarães e Sarah Azoubel comparam o fazer antropológico com o fazer jornalístico, compreendendo que tanto a Antropologia quanto a Comunicação buscam conhecimentos *in loco* e contam histórias. A obra

foi organizada pelas antropólogas Daniela Tonelli Manica e Soraya Fleischer – que também comandam o podcast Mundaréu – e pela jornalista Milena Peres.

Para contar como a potência dessa nova mídia chamada podcast se instalou no meio antropológico, as autoras convidaram pesquisadoras e pesquisadores da Antropologia para compartilharem suas experiências no uso desta nova forma de comunicação. Ao longo dos nove capítulos da obra, publicada pela Pontes Editores e pela ABA Publicações, o/a leitor(a) conhece em detalhes como surgiram e foram produzidos nove podcasts, gerados entre os anos de 2019 e 2020. Considerados pioneiros na área de Antropologia, os podcasts são: Selvagerias, Campo, Conversas da Kata, Observantropologia (Antropotretas), Museológicas, Antropólis, Compósita, Mundaréu e Sensibilidades Antropológicas.

As autoras inovam na apresentação do livro, que assume a forma de um roteiro de podcast. A apresentação intitulada “Antropo... o quê – Humanidades, ciência e divulgação em áudio”, traz na forma de diálogo informações sobre o surgimento da mídia, os desafios de incorporá-la no meio antropológico e na universidade e também a decisão de propor às autoras e aos autores dos nove capítulos o uso da linguagem neutra de gênero ao falar sobre as pessoas. É um desafio para quem lê e não está habituado(a) com a vogal “e” indicando uma forma não binária. Além da escrita em formato de roteiro e a sugestão da linguagem neutra, quem lê pode “entrar no clima” do podcast e ouvir o livro por meio de um QR Code, que direciona aos audiocapítulos. Eu mesma ouvi cinco deles. Os demais eu li, da maneira mais tradicional, por meio do livro impresso em papel.

A obra também está disponível no formato e-book com download gratuito pelo site da ABA Publicações (<http://portal.abant.org.br/aba/publicacoes/publicacao-345370>). Uma outra questão comum a quase todas as histórias contadas no livro é sobre como a chegada da Covid-19 acelerou o processo de desenvolvimento de podcasts. Em função do isolamento obrigatório, as pessoas precisaram falar mais e, ao mesmo tempo, também ouvir mais umas às outras, remotamente.

“Dentro de contexto: o ambiente sonoro do Selvagerias” é o título do capítulo 1, escrito por Frederico Sabanay, Lucas Lippi e Tainá Scartezini. O trio, recém graduado, compartilhou que a ideia de criar o podcast Selvagerias nasceu das próprias inquietudes e de outras amigas e amigos ao não encontrar contribuições da Antropologia em mídias populares, e somente nas revistas científicas especializadas. Selvagerias foi o meio descoberto para expandir a Antropologia para espaços outros, diferentes e para além do espaço universitário. Eles relatam que no ano de 2018, data de criação do podcast, o formato desta mídia não era utilizado por profissionais de Antropologia no Brasil. No livro, Frederico, Lucas e Tainá detalham a experiência de fazer um podcast, especialmente, sobre Antropologia.

O capítulo 2, “Sentidos do Campo: storytelling antropológico e experimentação sonora”, escrito por Paula Lacerda e Carolina Parreiras conta que o podcast Campo

nasceu dentro de uma disciplina de pós-graduação durante a pandemia de Covid-19, momento de suspensão de atividades presenciais. Na série Sentidos do Campo, que integra o projeto do podcast, Paula e Carolina transportaram para o formato podcast a narrativa antropológica ou *storytelling* antropológico de suas pesquisas por meio das experiências vividas durante o trabalho de campo. A experimentação sonora da dupla começou com as pesquisas feitas por Paula Lacerda na cidade de Altamira, no sudoeste do Pará. Este material etnográfico apresentado nos moldes de um podcast focou no “caso dos meninos emasculados de Altamira”. As antropólogas relatam que pensar a produção de “Sentidos do Campo” fez ir além da pesquisa de doutorado, explorando outros sentidos e sensações deste trabalho de campo. As autoras descrevem, em suas palavras, as etapas de elaboração do podcast, ao compartilhar “as dores e as delícias” de se trabalhar em uma nova mídia que “pega pela escuta”. O *storytelling* antropológico dialoga com algumas referências como Walter Benjamin, Ruth Page e Bronwen Thomas.

O terceiro capítulo, “Do subsolo para a podosfera – Conversas da Kata”, escrito pelas antropólogas Ana Oliveira, Marina Fonseca, Yazmin Safatle e pelo antropólogo Bruner Titonelli comenta cinco episódios do podcast Conversas da Kata. A criação do podcast surgiu em um dos muitos bate-papos na Katakumba, nome do espaço reservado para a estudantes de pós-graduação em Antropologia Social no subsolo da Universidade de Brasília. O nome Conversas da Kata é emprestado do evento acadêmico organizado por estudantes do programa. Conforme o quarteto conta no livro, entre uma conversa e outra ocorrida dentro da Kata alguém pensou alto que seria interessante gravar as conversas.

O podcast nasceu do nosso desejo de pular os muros da universidade com as nossas vozes, alcançar um público que normalmente não lê os nossos textos e não comparece nos nossos eventos, falar de nossas pesquisas e mostrar a importância da ciência da Antropologia mundo afora. (OLIVEIRA; FONSECA; SAFATLE; TITONELLI, 2022, p.59).

Nos primeiros episódios, o grupo apresentou a trajetória do podcast, o que foi seguido também no livro. Os episódios de Conversas da Kata têm como propósito, segundo contam, “popularizar a antropologia e também ‘antropologizar’ a podosfera”.

No capítulo 4, “Políticas sociais com Antropologia? Histórias que se cruzam em um episódio do Observantropologia”, Camila Lumatti Freitas, Stephanie Sacco, Patrícia dos Santos Pinheiro e Anatil Maux compartilham que o podcast nasceu no início de 2020 da iniciativa de pesquisadoras e pesquisadores do Programa de Pós-Graduação e Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. No primeiro ano da pandemia de Covid-19, com cada pessoa em sua casa, sugeriu ideias de como

colocar no ar o podcast. O foco principal era reunir professoras(es), estudantes, representantes de movimentos sociais e pessoas que participavam como interlocutores de pesquisa. A partir de então, surgiram dois quadros para o podcast: Antropologia a Conta-gotas e Pílulas Antropológicas. O Conta-gotas foi direcionado a estudantes que repensaram suas pesquisas por conta da crise mundial sanitária. E o Pílulas conversava com docentes que já abordavam temas como saúde, tecnologia e biossegurança, cuidado, saúde mental e políticas públicas de assistência social. A primeira temporada (de maio a dezembro de 2020) contou com 16 episódios. Na ocasião, os temas Bolsa Família e Auxílio Emergencial ganharam destaques por meio de histórias narradas em episódios. Neste capítulo, as pesquisadoras comentam sobre as encruzilhadas da vida, onde histórias se conectam, como elas mesmas sinalizam no intertítulo “Vidas refletidas em pesquisas antropológicas”. Em julho de 2021 o nome do podcast passou a ser Antropotretas.

Os professores e pesquisadores Hugo Menezes Neto e Francisco Sá Barreto dos Santos contam como surgiu a ideia do Museológicas podcast no capítulo 5 que ganhou o nome de “Museológicas podcast: um relato de experiência da nossa aventura na podosfera”. Em abril de 2019, um grupo de professores do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco fundou o projeto de extensão Museológicas podcast. Até o final de 2020, foram lançados 79 episódios. Eles comentam que no início o objetivo era produzir um podcast que abordasse temas como patrimônio e museu, já que a professora Elaine Muller e os professores Alexandro de Jesus, Daniel Vieira, Francisco Sá Barreto e Hugo Menezes Neto integram o Departamento de Museologia. Mas, com o decorrer dos episódios, o podcast passou a se centrar na crítica da cultura, “discutindo questões da sociedade contemporânea, expandindo a ideia inicial do universo museológico” (NETO, SANTOS, 2022, p. 88). Ela e eles narram as etapas para a produção dos programas ou episódios do podcast: pré-produção, produção e divulgação. E, assim como as demais autoras e autores nesta obra, também ressaltam que o podcast é um convite para um público desconhecido. A organização de séries de programas é mostrada como um processo metodológico. A equipe compartilha o modo de se fazer um podcast.

No capítulo 6, chamado de “Antropólis Podcast: para muito além da academia”, Guilherme Aderaldo, Francisco Pereira Neto, Claudia Turra Magni, Ediane Oliveira e Gabriela Lamas também contam como surgiu o podcast vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. No início, o podcast estava focado nas linhas temáticas Etnografia Urbana e Antropologia da Imagem e do Som. A partir do desenvolvimento dos episódios, as autoras e autores descrevem que ocorreu a ampliação e diversificação no campo de atuação para além da Antropologia, em um diálogo com outras áreas de comunicação, dentro e fora do universo acadêmico. A equipe de Antropólis também ressaltou a importância de se

permitirem experimentar outras possibilidades comunicativas, além dos formatos já tradicionais como histórias narradas, diálogos em entrevistas e comentários. A equipe investiu em proporcionar uma experiência sensorial e educativa, como quando narram a utilização de efeitos sonoros captados pelo gravador, dentro e fora do estúdio, durante o preparo do episódio. Em termos pedagógicos, o professor Guilherme Aderaldo levou o podcast para uma de suas disciplinas na pós-graduação na Universidade Federal de Pelotas. O método de ensino consistiu em convidar estudantes para fazer uma “áudio-resenha”, ou seja, basicamente o registro sonoro de uma leitura crítica.

Ramon Reis apresenta o seu podcast no capítulo 7, intitulado “Compósita: uma forma de aprender sobre a Amazônia a partir da escuta”. Ramon Reis é antropólogo formado pela Universidade Federal do Pará e pela Universidade de São Paulo, e produz sozinho o Compósita. A ideia do podcast surgiu, de acordo com Reis, a partir de seu incômodo, na sala de aula, diante da forma como a Antropologia produzida na região amazônica tem sido retratada na produção acadêmica. O isolamento provocado pela pandemia de Covid-19 estimulou que retornasse o projeto antigo de tornar acessíveis as pesquisas antropológicas produzidas na região Norte, com atenção voltada para o estado do Pará, seu local de origem. Para Reis, não dava para falar de uma Antropologia desenvolvida na Amazônia em relação à cidadania, identidade, diferença e diversidade, reafirmando esse lugar atrelado ao gênero masculino (REIS, 2022). Daí o nome Compósita. No capítulo, o autor detalha ainda as etapas de produção de seu podcast.

“Cozinhando histórias de pesquisa: o podcast Mundaréu” é o nome do capítulo 8, escrito por Daniela Tonelli Manica e Soraya Fleischer, as organizadoras do livro. No Mundaréu, Daniela e Soraya contam experiências antropológicas por meio de suas vozes e também das vozes das pessoas entrevistadas que, por sua vez, trazem consigo interlocutoras e interlocutores de pesquisa. Deste modo se configura um “mudaréu de gente”, um espaço que expande saberes por meio de ondas sonoras, que permitem uma escuta atenta para além dos quatro cantos da universidade.

O podcast Mundaréu nasceu desse desconforto entre querer que “nossas mães entendam nossas pesquisas”, e que possamos também legitimar e defender esse tipo de conhecimento que tem sido tão ferozmente atacado nos últimos anos: o das Humanidades e Ciências Sociais e, em particular, o da Antropologia. Um tipo de ciência que se faz junto com pessoas, com os mais diversos tipos e grupos de pessoas. Quanto mais diversos, melhor. A disciplina nasce da percepção da diversidade humana. (MANICA; PERES; FLEISCHER, 2022, p.136).

Em síntese, se trata de um podcast de divulgação e popularização do fazer científico da área. De modo a detalhar a concepção do podcast, as autoras tomam

como exemplo o episódio Lona, luta e andorinhas, publicado em março de 2020. No episódio em questão, as autoras convidaram a pesquisadora Naschieli Rangel Loera e Irineu Pereira, uma das principais lideranças rurais do oeste de São Paulo e interlocutor de Naschieli. A característica principal do Mundaréu é a ampliação de vozes produzida pelo diálogo entre as mediadoras, pesquisadores e pesquisados e as pessoas com as quais produziram suas pesquisas.

Daniela Manica e Soraya Fleischer fazem a apresentação do podcast Mundaréu a partir dos ingredientes que o compõem, em uma alusão ao título, que sugere que se cozinham histórias. O primeiro ingrediente são as próprias pessoas convidadas. As apresentadoras anunciam as pessoas convidadas para além do cargo ou função que exercem. Trata-se de uma abordagem que busca humanizar as relações e o fazer científico. “Conhecer as pessoas que fazem a ciência não é uma prática muito comum na ciência” (MANICA, PERES, FLEISCHER, 2022, p. 140), como destacam uma vez que, pelas próprias regras da ABNT, as pessoas não passam da inicial do nome próprio e do sobrenome. Segundo elas, “não dá mais para manter a ideia de cientista sem gênero, cor, história” (MANICA, PERES, FLEISCHER, 2022, p. 141). O segundo ingrediente são os lugares por onde as/os convidadas passaram para fazer suas pesquisas. Os detalhes do espaço trazem referências de cores, sons e cheiros, transportando, assim, o/a ouvinte para aquele lugar que está sendo narrado. Outro ingrediente são as relações contadas junto com esse outrem e não deste outrem.

O capítulo 9, intitulado “Sons de despedida: viagem pelo Médio Jequitinhonha (MG) nas trilhas do podcast Sensibilidades Antropológicas”, apresenta o podcast comandado por Valéria de Paula Martins, antropóloga e professora no Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia. Em seu podcast, a pesquisadora resgata a sua experiência de viver no vale do Jequitinhonha – mais precisamente na região da calha média do rio, chamada de Médio Jequitinhonha. Para a produção dos episódios, a pesquisadora se valeu não apenas de sua dissertação e tese, mas também do material coletado em seu trabalho de campo, como as cantigas compostas por Sr. Deca, José Maria Rodrigues, importante interlocutor de sua pesquisa. Iniciado em março de 2021, o Sensibilidades Antropológicas é um podcast voltado, nas suas palavras, “aos meandros da pesquisa etnográfica em suas múltiplas sensorialidades” (MARTINS, 2022, p.159). A antropóloga aborda também o processo de elaboração e produção do podcast que se deu de forma “quase solitária”. Sua única ajuda vem da parceria do amigo e ex-colega de graduação Leobaldo Prado, profissional em produção de áudio.

O livro *No Ar: Antropologia – histórias em podcast* traz contribuições para estudantes, pesquisadores e pesquisadoras da área de Antropologia, bem como para pessoas de outras áreas que têm interesse em produzir podcasts, em sua concepção como ferramentas de divulgação e popularização científica. Os relatos no livro mostram que o podcast permite sair um pouco da linguagem mais hermética

acadêmica tornando assim, o conhecimento antropológico mais acessível. A obra apresenta procedimentos metodológicos que podem auxiliar quem quer aprender ou se aperfeiçoar no manejo deste novo formato de mídia. A cada capítulo que se lê ou se ouve, o/a leitor(a) ou ouvinte se dá conta que há muitas, e outras maneiras de se conversar sobre pesquisas.

REFERÊNCIAS

FLEISCHER, Soraya. Professoras usam o podcast para divulgar a Antropologia. Entrevista, 2020. Disponível em: encurtador.com.br/loqEW. Acesso em: 19 abr. 2021.

FLEISCHER, Soraya; MANICA, Daniela Tonelli. Ativando a escuta em tempos pandêmicos. In: GROSSI, M. P.; TONIOL, R. (orgs.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 47-51.

FLEISCHER; Soraya; MOTA, Julia Couto da. Mundaréu: um podcast de Antropologia como uma ferramenta polivalente. *GIS: gesto, imagem e som*, v. 6, n. 1, 2021. p. 1-21. Disponível em: encurtador.com.br/inpuG. Acesso em: 18 abr. 2021.

FLEISCHER, Soraya; MANICA, Daniela Tonelli. O podcast Mundaréu como uma experiência de antropologia pública. *Iluminuras*, v. 22, n. 57, p. 166-180, 2021.

FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MANICA, Daniela Tonelli; PERES, Milena; FLEISCHER, Soraya (org.). *No Ar:*

Antropologia – histórias em podcast. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

MARTINS, Valéria de Paula. Sons de despedida: viagem pelo Médio Jequitinhonha (MG) nas trilhas do podcast *Sensibilidades Antropológicas*. In: *No Ar: Antropologia – histórias em podcast*, MANICA, Daniela Tonelli; PERES, Milena; FLEISCHER, Soraya (org.).. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

NETO, Hugo Menezes; SANTOS, Francisco Sá Barreto dos. *Museológicas podcast: Um relato de experiência da nossa aventura na podosfera*. In: *No Ar: Antropologia – histórias em podcast*, MANICA, Daniela Tonelli; PERES, Milena; FLEISCHER, Soraya (org.).. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

OLIVEIRA, Ana; FONSECA, Marina; SAFATLE, Yasmin; TITONELLI, Bruner. Do subsolo para a podosfera - *Conversas da Kata*. In: *No Ar: Antropologia – histórias em podcast*, MANICA, Daniela Tonelli; PERES, Milena; FLEISCHER, Soraya (org.).. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

REIS, Ramon. *Compósita: uma forma de*

aprender sobre a Amazônia a partir da escuta. In: No Ar: Antropologia – histórias em podcast, MANICA, Daniela Tonelli; PERES, Milena; FLEISCHER, Soraya (org.).. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.



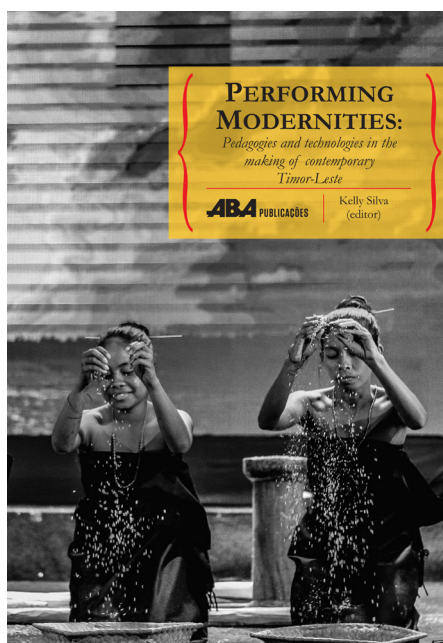
Performando etnografias no Timor-leste contemporâneo: entre *Kultura* e modernidades

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.205215>

Silvia Garcia Nogueira

Universidade Estadual da Paraíba | João Pessoa, PB, Brasil
snogueirari@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5757-7148>

SILVA, Kelly (ed.). 2020.
Performing Modernities: pedagogies and technologies in the making of contemporary Timor-Leste. Rio de Janeiro, ABA Publicações/AFIPEA. 336pp.



Timor-Leste figura como um dos mais jovens Estados do mundo. Localizado em uma ilha do sudeste asiático, somente em 2002 teve sua independência restaurada, após cerca de 400 anos como colônia portuguesa (1596-1975), 24 anos sob ocupação indonésia (1975-1999) e tutelada por mais de uma década pelas Nações Unidas. Desde então vem passando por um processo de construção de Estado e de

Nação, do qual fazem parte vários países em uma composição heterogênea de cooperação internacional estabelecida para esse fim. Os idiomas oficiais são o tétum e o português.

As diversas dinâmicas sociais entre agentes internos e externos, sob regimes distintos e envolvendo diferentes gerações deixaram marcas que singularizam o Timor-Leste e desafiam os rumos a serem trilhados na direção da autodeterminação. Acompanhando de perto, desde o início dos anos 2000, os acontecimentos que se desenrolaram no país, Kelly Cristiane da Silva igualmente trilhava seu caminho de especialista.

A primeira incursão na entrada do século XXI ocorreu para fins de pesquisa etnográfica, tendo em vista sua tese de doutorado, *Paradoxos da autodeterminação: a construção do Estado-nação e práticas da ONU em Timor-Leste*, defendida quatro anos depois na Universidade de Brasília (UnB) e publicada em versão revisada junto com o período de comemoração de uma década da Restauração da Independência timorense, com o título *As Nações Desunidas: práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste* (Silva, 2012).

Desde 2005, Kelly Silva passou a atuar como professora e pesquisadora no Departamento de Antropologia da UnB. Assim, aquilo que ela classificou como “o início de um projeto intelectual” (Silva, 2012:13), vinte anos depois de sua primeira ida a campo se transformou naquilo que denominou “Timorese adventure” (2020:8), compartilhada com colegas e estudantes ao longo do tempo, conforme expresso nos agradecimentos do livro por ela editado, *Performing Modernities: Pedagogies and technologies in the making of contemporary Timor-Leste*, publicado em 2020 pela ABA Publicações/AFIPEA.

É sobre esse livro que esta resenha trata. Composto por oito capítulos, além da Introdução (“Introduction. Performing Modernities”) e do Posfácio (“Afterword”, escrito pelo professor e pesquisador Antero Benedito da Silva, da Universidade Timor Lorosa’e/UNTL), o livro é o resultado de reflexões tecidas a partir de variadas etnografias realizadas pela própria autora, por estudantes e pesquisadores que participaram de uma cooperação acadêmica entre 2014 e 2018 envolvendo a UnB e a UNTL (no Brasil e em Timor-Leste).

O convite para a aventura pelas páginas de *Performing Modernities*, longe de constituir-se como uma frivolidade, remete a uma lógica de trânsito pela diversidade de análises etnográficas implementadas. Estas focalizam distintos locais (Oecusse, Ataúro, Díli, Ermera, Liquiçá, Baucau) e temas (relações entre escolas e elites, justiça, gênero, comércio e circulação de bens, *uma lulik*). A despeito dessa pluralidade, uma das principais questões que atravessa todos os capítulos remete aos modos como referentes tradicionais da *Kultura*, por um lado, e de um Estado Moderno (ou noções de modernidades), por outro, coexistem em suas dimensões simbólicas e das práticas sociais.

O conceito de *Kultura*, conforme esclarece a própria editora, é sinônimo também de *adat* (em língua indonésia), *lisan* (em tétum), usos e costumes (em português) e tradição, com presença tanto na vida social urbana do Timor-Leste contemporâneo quanto em seu passado colonial. A autora destaca que o fenômeno “tem sido continuamente remodelado em resposta a diversos interesses”¹ nos regimes de governança colonial e pós-colonial (:14).

1 | No original, “that the related phenomena have been continuously reshaped in response to diverse interests” (:14)

Por sua vez, a ideia de modernidade – ou modernidades – presente no livro como um todo, segundo o entendimento de Kelly Silva, relaciona-se a um tipo ideal ou um significante flutuante (“floating signifier”), se manifestando de modos particulares e imprevistos (“in particular and unforeseen ways”), direcionada para caminhos de modernização sem industrialização e secularização (:11). Na agenda de pesquisa apresentada na obra, pode ser compreendida ainda como uma categoria ética e analítica ou como uma ideia êmica e empírica (:10).

É justamente nas interfaces e nas franjas entre a *Kultura* e os padrões do Estado em construção pós-Restauração da Independência que as modernidades do e no Timor-Leste vêm sendo performadas. Em tais processos de delineamentos identitários sobre os modos como os timorenses percebem a si próprios e seus sentimentos de pertença, traçam juntamente seus destinos como nação (ou nações) e norteiam a vida cotidiana. É em uma miríade de possibilidades de combinação de tais referentes socioculturais que vão sendo empreendidas tecnologias e pedagogias sociais singulares, com caráter situacional e sob interpretações dos agentes envolvidos nos contextos específicos.

Alguns autores, como Viegas e Feijó (2017), denominam coabitação (*cohabitation*) a coexistência dos padrões tradicionais com os modernos em Timor-Leste. Entretanto, ela assume distintas configurações e pode ganhar contornos que ressaltam aspectos caracterizados como mais conflituosos, híbridos ou complementares, condicionada aos sujeitos e entendimentos coletivos do evento ou acontecimento em que se faz presente.

A relação *Kultura*/Modernidade compõe uma lógica cultural mais ampla e profunda detalhada por Antero Silva, no Posfácio, destacando a presença não apenas dela, como também de outras dicotomias exploradas nos capítulos da coletânea. São elas: cristianismo/animismo, poder estatal/poder baseado nos costumes, Estrutura *Kultura Usitasae* (elites)/Estrutura *Povu Usitasae* (“pessoas comuns”), justiça formal/justiça tradicional, *commodities* orientadas para o mercado/artefatos simbólicos, economia de mercado capitalista/economia de subsistência, conhecimento local/conhecimento econômico, comércio desleal convencional/comércio justo. Para o autor, todas elas são encontradas “coexistindo e em contradição, formando uma complexa identidade timorense, com uma sociedade de mercado globalmente imposta” (:224).²

2 | No original, “co-existing and in contradiction, forming a complex Timorese identity, with a globally imposed market society” (:224).

A leitura dos capítulos que compõem o livro proporciona não apenas conhe-

cer aspectos variados do Timor-Leste, como também revela muito sobre o fazer etnográfico e os lugares dos pesquisadores em situação de trabalho de campo, performando, eles próprios, as etnografias, nos encontros com seus interlocutores.

Um exemplo é o que traz Alexandre Fernandes no primeiro capítulo, “*Estrutura Kultura Usitasae: Ethnographic notes on schools as sites of local elites’ reproduction and communication in Oecusse, Timor-Leste*”. Sua inserção na rede de interlocução em *Usitasae* (*suku*³ do distrito de Oecusse), formada por relações de filiação e aliança, ocorreu por meio do entendimento dele como membro de uma casa específica (a *Quefi house*) em alianças com outras casas das elites locais – interpretada como *Estrutura Kultura Usitasae* –, na qual ele era tratado como irmão, “big-father” ou filho, na linguagem do parentesco. Tal tratamento expressa uma relação que na linguagem do dom/dádiva possibilita receber apoio para fazer a pesquisa e ofertar um importante capital simbólico: seus conhecimentos úteis ao projeto de um museu e aulas de português (:39). A posição designada ao etnógrafo é que permitiu transitar pelo universo social escolhido nas escolas públicas de *Usitasae*, com foco da pesquisa voltada para as dinâmicas políticas e educacionais das escolas, vinculadas tanto a processos mais amplos de construções de Estado e de Nação do Timor-Leste, quanto como meios pelos quais as elites locais se comunicam e reproduzem a si próprias. As elites operam como mediadoras entre instituições do Estado e da *Kultura*, uma vez que são treinadas em ambos os referentes.

A coabitação do Estado com a *Kultura* pode ser percebida também nas dimensões legais e de justiça em Timor-Leste, temas dos capítulos 2 e 3, que abordam os modos como instituições governamentais e não-governamentais estrategicamente desenvolvem tecnologias específicas para familiarizarem a população com aparatos estatais. Em ambos, a dicotomia justiça formal/justiça tradicional está em jogo, ainda que sob a forma de continuidade e combinação – mais que de oposição – entre os termos.

Em “Encounters with justices: Transpositions and subversions of modernity in contemporary East Timorese legal practices”, segundo capítulo da obra, Henrique Rocha trata das tecnologias e pedagogias envolvidas em performances voltadas para ensinar às pessoas das aldeias o que é um tribunal, como funciona, quem é quem e como se comportar. A intenção é promover a familiarização com o aparato legal do Estado, no que se refere aos direitos, deveres e outros elementos da administração pública presentes na “justiça formal”. O autor empreende sua análise a partir de Côrtes móveis (“mobile-courts”) que atendem a áreas distantes dos quatro tribunais localizados em Díli, Suai, Baucau e Oecusse. Ele percebe que muitas vezes desempenham o papel de reforçar a sinergia e as decisões para resoluções de conflitos tomadas pela “justiça tradicional” por meio do recurso a mecanismos locais. Os significados disso tendem a ultrapassar o universo legal, remetendo às concepções sobre a vida: nas Côrtes móveis “as pessoas carregavam suas noções não-modernas,

3 | *Suku* é uma unidade administrativa local que reúne um conjunto de aldeias. *Usitasae* está localizada no distrito de Oecusse. Em termos administrativos, Timor-Leste possui 13 distritos (Bobonaro, Liquiçá, Díli, Baucau, Manatuto, Cova-Lima, Ainaro, Manufahi, Viveque, Ermera, Aileu Oecusse-Ambeno), que abrangem 67 subdistritos, os quais em média abrigam cerca de 7 sucos (*suku*, em tétum), totalizando 498 no território (RDTL, 2022).

não-individualistas de direitos e expectativas de condutas” (:56)⁴. Esse projeto pode ser entendido como um sistema híbrido negociado entre a “justiça formal” (modernidade) e a “justiça tradicional”.

No terceiro capítulo, “Embracement and legal support for survivors of domestic violence: The praxis of FOKUPERS in Timor-Leste”, Miguel dos Santos Filho analisa a práxis do *Forum Komunikasi Untuk Perempuan Lorosa'e* (FOKUPERS, Fórum de Comunicação para Mulheres do Oriente). No texto, o autor direciona seu olhar para os perfis de mulheres que sofrem violência doméstica, as pedagogias envolvidas nos discursos que sustentam as práticas do Fórum (inclusive a própria conceituação do que é “violência doméstica”) e os efeitos que pretende produzir. O autor defende que o enfraquecimento ou a ruptura das relações de parentesco marcadas pela ausência de práticas de cuidado, responsabilizações e obrigações mútuas posicionou essas mulheres como principais alvos dos esforços estatais e da sociedade civil. A *Kultura* operou nesse caso como mediadora na construção da autonomia feminina, uma vez que elas necessitam de uma rede de parentes para representá-las perante as famílias dos ofensores.

É interessante notar o lugar paradoxal que a “mulher timorense” como tema ocupa em discussões políticas e no campo dos direitos. A questão da violência doméstica em Timor-Leste aponta para percepções endógenas e exógenas de que esforços nacionais e internacionais são necessários para garantir a proteção das mulheres. Tal como problematizado criticamente por vários autores (como Simião, 2015), muitas vezes se atribui às tradições, aos usos e costumes, à *Kultura* as fontes da vulnerabilidade feminina e da pouca autonomia para tomar decisões. Entretanto, é preciso destacar a habilidade das mulheres em manejar a *Kultura* como recurso favorável a suas emancipações e a capacidade de agência que possuem.

O espaço doméstico pode constituir-se tanto como cenário de violência quanto um lugar de construção de autonomia. Ademais, há um reconhecimento social significativo no país do papel que as mulheres desempenharam no período da resistência à violenta ocupação indonésia, atuando nas linhas de frente como guerrilheiras (Guterres, 2014) ou dando outros tipos de suporte aos militantes.

É na direção do empoderamento feminino que seguem os capítulos 5 e 8, ainda que de modos e em contextos distintos. A agência feminina pode ser percebida em pequenos gestos realizados em um microuniverso social – como na forma de uma mulher arrumar um conjunto de roupas em desacordo com padrões tradicionais estabelecidos pela casa a qual pertence (capítulo. 8) – e ainda, em uma escala mais ampla, na confecção de peças artesanais voltadas para o mercado global (capítulo 5).

O tema do comércio/mercado é explorado também no capítulo 4, “Managing artifacts: Empreza Di'ak's commodity production practices in Atauro, Timor-Leste”. Nele, Kelly Silva e Ana Carolina Oliveira tecem suas análises em torno da tensão

4 | No original, “People carried their non-modern, non-individualistic notions of rights and expectations of conduct” (:56).

existente entre as práticas e as representações que envolvem as noções de comércio de peças a serem transformadas em *commodities* ou, diferentemente, detentoras de valores relacionados à inovação e aos sentidos culturais da comunidade, comparando dois contextos distintos: a produção de estátuas, no *suku* Makili, e de cerâmica, na aldeia de Arlo. As autoras mencionam a existência de ações políticas voltadas para o fortalecimento da economia de e para o mercado, implementadas através de práticas pedagógicas que domesticam a produção, a circulação e o consumo de bens e artefatos no sentido de transformá-los em *commodities*. Esse processo envolve instituições religiosas, agências de cooperação internacional, agentes governamentais e organizações não-governamentais, como a Empreza Di'ak, localizada em vários lugares do Timor-Leste.

Já no quinto capítulo, “Commerce as ‘total social fact’: Fair trade practices in Dili”, Kelly Silva, Andreza Ferreira e Lucivânia Gosaves analisam as narrativas que envolvem a comercialização de artefatos timorenses relacionadas ao empoderamento de populações vulneráveis, particularmente mulheres, presentes nas lojas, nos rótulos e em outros materiais de divulgação. Essa prática ultrapassa o sentido econômico do processo de venda e compra de artefatos, sendo interpretado pelas autoras como um fato social total, na medida em que as estratégias de marketing adotadas se articulam com “efeitos de justiça, poder, identificação, e assim por diante” (:127)⁵. Desse modo, sugerem que tais narrativas obedecem simultaneamente a dois regimes: do mercado e do dom (*gift*). Notam em tais narrativas traços de fetichização da cultura timorense (atraentes ao comércio global) e, simultaneamente, de “disjunção” (termo das autoras) na elaboração de produtos a serem comercializados sem a utilização de determinados conhecimentos locais, ancestrais e espirituais – herança de projetos de produção anteriores organizados por missionários cristãos que estimulavam o respeito pela *Kultura*. Esta, então, um meio para alcançar a igualdade de gênero

Nessa direção, o manejo eficaz das tradições culturais pelas mulheres pode ser um meio pelo qual é possível driblá-las quanto aos assuntos de gênero. Alberto Castro, no capítulo 8, “Using *kultura* in self-defense: a case study of female empowerment at the household level in a Liquiçá Hamlet”, aborda o tema, invertendo um tipo de raciocínio voltado para a ideia de que instituições, práticas e mentalidades modernas são os melhores caminhos para mitigar problemas relacionados à desigualdade de gênero. Ao analisar os acontecimentos presenciados em uma aldeia de Liquiçá, na qual uma mulher arruma suas roupas em uma parte da casa de um modo transgressor, constata que o acesso estratégico e inesperado à *Kultura* pode afetar a favor dessa mulher sua posição tradicionalmente desfavorável como um membro afim dentro de um conjunto de relações familiares (consanguíneas e por afinidade) complexas, sem, contudo, ferir algum tabu ou algo *lulik* (sagrado). No caso específico analisado, o autor conclui que naquela casa, os membros constroem

5 | No original, “the effects of justice, power, identification, and so on” (:127)

sua própria ontologia por meio de discursos e práticas cotidianas, definindo entidades significativas e atribuindo agências a elas.

O tema da casa ganha centralidade no capítulo 7, “*Tamba sá as'e foho? The extension of uma lulik social life in Timor-Leste*”, escrito por Renata Silva. A autora aborda uma instituição sociocultural de grande relevância na vida timorense: a *uma lulik* (casa sagrada, ou “totem clan house”). Esta vem sendo interpretada e reinterpretada nas interfaces modernas e tradicionais das conexões entre o cotidiano das pessoas e as relações com os mortos/ancestrais, em espaços simultaneamente físicos, espirituais e simbólicos. A *uma lulik* envolve distintos modelos arquitetônicos, de organização social e de performances coletivas (como cerimônias ancestrais e relacionadas à colheita). A vida social que nela se desenrola ultrapassa o papel tradicional, relacionando-se tanto a um calendário ritual programado quanto a visitas por motivos particulares fora dele. Evidencia também a importância simbólica das montanhas (em tétum, *foho*) – onde os militantes da resistência viveram durante a violenta ocupação indonésia e geralmente onde estão localizadas as *uma lulik* – na cultura, na política e na história timorenses. Por motivos coletivos e íntimos, as pessoas sobem as montanhas (*as'e foho*) para visitá-las e se conectar com seus “avós” (em tétum, *abo/avo*, ancestrais), saindo da capital Díli. “Subir a montanha” implica, portanto, na mescla e na coexistência de dimensões coletivas e íntimas, ordinárias e extraordinárias, em circuitos que conectam indivíduos, gerações, ancestrais e casas sagradas.

O registro de terras em Ermera é o tema de Carlos Andrés Oviedo no capítulo 6, “*Uses of kultura in land registration in Timor-Leste: Reflections from the municipality of Ermera*”. O autor discute como a implementação do sistema de registro de terras em Timor-Leste envolve múltiplos agentes (de cooperação internacional, instituições estatais e privadas), constituindo-se em um dos grandes desafios na construção do Estado timorense. O entendimento do autor é o de que a elaboração do sistema cadastral abrange um processo mais amplo de objetificação da terra e integra uma tecnologia governamental empreendida em período pós-colonial. Ele lembra que muitas das relações construídas em torno das terras envolvem normas ritualizadas e cosmologias locais, que integram um universo social simultaneamente material e imaterial, implicando, segundo Oviedo, em uma pedagogia voltada para o discernimento sobre aquilo que pertence ao domínio do Estado e o que é da *Kultura*.

A experiência da “aventura” pelas páginas da obra, para quem atendeu ao generoso convite realizado pela editora no começo da jornada, proporciona uma grata oportunidade de conhecer (ou se aprofundar em) um país e um universo social ainda relativamente pouco analisado. O trajeto etnograficamente empreendido na leitura dos capítulos, a partir dos pesquisadores que nos guiam nessa empreitada, está circunscrito em suas dimensões geográficas, históricas, sociais, políticas, eco-

nômicas e simbólicas entre os vários modelos e performances de modernidade e tradições culturais de o Timor-Leste como um *lôcus* em transformação. Assim, por meio de descrições densas repletas de detalhes, seguimos juntos por mercados e comércios locais, acompanhamos a pedagogia promovida pelas Côrtes móveis, produzimos estátuas e cerâmicas, admiramos a agência feminina em situações diversas e adversas, “subimos a montanha” e pisamos em terras e casas sagradas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GUTERRES, Fátima. 2014. *Timor. Paraíso Violentado*. Lisboa, Lidel.

RDTL. 2022. Governo de Timor-Leste. *Divisões administrativas*. <http://timor-leste.gov.tl/?p=91#:~:text=Em%20termos%20administrativos%2C%20Timor%2DLeste,Am-beno%2C%20enclave%20no%20territ%C3%B3rio%20indon%C3%A9sio>

SILVA, Kelly Cristiane da. 2012. *As nações desunidas. práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

SIMIÃO, Daniel. 2015. *As Donas da Palavra: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

VIEGAS, Susana de Matos, FEIJÓ, Rui Graça (Eds.). 2017. *Transformations in Independent Timor-Leste: Dynamics of Social and Cultural Co-habitations*. Londres, Routledge.



Discurso de agradecimento ao título de Professor Emérito¹

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.217706>

Kabengele Munanga

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
kabe@usp.br | <https://orcid.org/0000-0003-0718-6234>

Inicialmente, gostaria de saudar a profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda, magnífica vice-reitora da USP, ex-diretora da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, cuja presença nesta cerimônia nos honra.

¹ | Pronunciado realizado em 2 de junho de 2023, às 14 horas, na sala do Conselho Universitário da USP.

Provavelmente, algumas/alguns aqui, já ouviram de mim menções a pessoas e/ou ideias que serão proferidas, mas acredito que agradecimentos nunca são demasiados, da mesma maneira que as ideias, ora reafirmadas, ora reformuladas ou até mesmo negadas, dão o contorno que me fizeram o que sou hoje. Portanto, minhas primeiras palavras são de sinceros e profundos agradecimentos, a começar pelo Departamento de Antropologia, meu departamento, que, em sua reunião de 13 de novembro de 2020, indicou meu nome ao título de Professor Emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, minha Faculdade.

Na pessoa da professora Marta Rosa Amoroso, chefe do Departamento de Antropologia, cuja calorosa apresentação muito me tocou, gostaria de agradecer à profa. Sylvia Caiuby Novaes, que elaborou a justificativa e o parecer interno, e ao Prof. Heitor Frúgoli Jr., na época chefe do Departamento. Gostaria de agradecer pessoalmente a cada colega do Departamento de Antropologia, pois sem seus votos de confiança em minha trajetória acadêmico-intelectual este momento não aconteceria.

Agradeço também ao professor Paulo Martins, diretor da FFLCH, cujas palavras de abertura nesta sessão da reunião da Congregação me honram. Gostaria de saudar a professora Ana Paulo Megiani, vice-diretora da Faculdade, e as/os representantes de todas as categorias que compõem a colenda Congregação e agradecer-lhes pela aprovação do pedido do Departamento de Antropologia, legitimam-

do e formalizando o momento que ora estamos ritualizando. Não posso esquecer nossas e nossos estudantes da FFLCH, de outras unidades e instituições que vieram me prestigiar nesta cerimônia. Não apenas lhes ensinamos, mas muito aprendemos com vocês. Na pessoa de Marie Marcia Pedroso, assistente técnico-acadêmica da Faculdade, saúdo nossas funcionárias e funcionários, técnicas e técnicos que, como costume dizer, são nossas cabeças e braços que nem todo mundo enxerga.

Quero saudar especialmente minha mestra e amiga, professora Lux Vidal, e meu mestre e amigo, professor João Baptista Borges Pereira, cujas presenças nesta cerimônia são cheias de significados para mim. Não vou contar sobre nossas relações de professora, professor e aluno, de orientador e orientando, porque nosso tempo é muito curto. Obrigado por aceitarem ser minha madrinha e meu padrinho, de acordo com a tradição desta cerimônia.

Caro Professor Guilherme Moura, sua presença nesta mesa é prova de que a política de cotas não é um paliativo como pensaram alguns no debate nacional a respeito. Seja bem-vindo ao Departamento de Antropologia, onde passei três décadas como primeiro e único professor negro.

Quero saudar todas as pessoas presentes, meus familiares na pessoa de Irene Kabengele, companheira de muitos anos de vida; meus filhos, netas e netos; minhas noras e cunhadas; minhas amigas e meus amigos que sacrificaram seu precioso tempo para me prestigiar e apoiar neste momento ímpar da minha vida. Gostaria de saudar cada uma/um nominalmente, o que seria muito difícil pelas limitações de tempo e de memória de um homem de 83 anos. No entanto, cometeria alguma injustiça se não saudasse pessoalmente a amiga Nilma Lino Gomes, professora titular e emérita da UFMG, ex-reitora da Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e ex-ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que se deslocou de Belo Horizonte, apesar de sua pesada agenda, para me abraçar; o Frei Davi Santos, Fundador da Educafro, ativista incansável na luta pela inclusão dos negros e pobres na educação em geral e especialmente no ensino universitário; Eunice Aparecida de Jesus Prudente, professora sênior do Departamento de Direito de Estado da Faculdade de Direito da USP, atual secretária municipal de justiça de São Paulo e membro da Comissão de Direitos Humanos da USP; sem esquecer meu querido amigo José Vicente, reitor da Universidade Zumbi dos Palmares, que sempre está presente em todos os momentos em que sou homenageado na USP; e o professor Acácio Almeida, da Pró-reitoria de Assuntos Comunitários e Políticas Afirmativas da Universidade Federal do ABC; o professor José Luís de Oliveira Cabaço, ex-ministro dos transportes, comunicações e informação nos primeiros governo de Moçambique e ex-reitor da Universidade Técnica de Moçambique. As pessoas nomeadas me ligam simbolicamente à militância intelectual negra brasileira de todos os tempos e todas as gerações.

Terminando com meus agradecimentos, quero cumprimentar minha colega

e amiga professora, Lilian Moritz Schwarcz, nossa querida Lili, cuja generosa saudação quase me derrubou de emoção, dizendo sobre mim palavras que eu mesmo não teria coragem de dizer. Você sempre esteve presente com seu amistoso apoio nos momentos delicados da minha carreira e até nos momentos pessoais que tinham a ver com minha saúde física. Não vou entregar você em um momento tão formal, que nada tem a ver com nossas cumplicidades na vida. Meu muito obrigado, querida amiga, pela belíssima oração com a qual me saudou.

Como se diz, tudo tem história e tudo é história. Este momento é o resultado de um longo processo que começou em 1975, quando aqui desembarquei de mala e cuia para continuar a desenvolver meu projeto de doutorado em Antropologia, iniciado em 1969 na Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, país que me colonizou, cuja bolsa de estudo foi interrompida por questões políticas que tinham a ver com a ditadura militar instalada no meu país de origem, a atual República Democrática do Congo.

Devo recordar aqui o nome do saudoso professor Fernando Augusto de Albuquerque Mourão, diretor cofundador do Centro de Estudos Africanos da FFLCH. De passagem pela instituição a que estava vinculado, a Universidade Nacional do Zaire, em 1973, para estabelecer relações de cooperação entre a USP e as universidades africanas, ele soube da minha situação por intermédio de um amigo em comum, o saudoso Luís Beltran, ex-vice-reitor da Universidade de Alcalá de Henares, na Espanha. De volta ao Brasil, Fernando Mourão me conseguiu uma bolsa de dois anos do Itamaraty em convênio com a USP. Chegado na FFLCH, o professor João Baptista Borges Pereira, sem me conhecer, me recebeu humanamente com afeto. Depois de examinar meu projeto e trabalhos anteriores, entre os quais algumas publicações, ele iniciou minha orientação. Como de praxe, devia cumprir os 45 créditos exigidos para o doutorado, além do exame de proficiência em língua estrangeira e da prova de qualificação. Era uma corrida contra o relógio, pois minha bolsa tinha apenas dois anos de vigência. Consegui, não sei por qual milagre, nesses dois anos aprender a língua portuguesa, cursar as disciplinas obrigatórias e optativas exigidas, fazer a qualificação, escrever e defender a tese com sucesso dentro do prazo da vigência da bolsa.

Em outubro de 1977, com diploma de doutor em mãos, voltei para minha terra para cuidar da família e retomar minhas atividades na universidade, apesar da ditadura militar ainda em vigor. Infelizmente, não consegui ficar mais de um ano por causa da situação política. Apesar da minha resistência, meus amigos estrangeiros insistiram para que abandonasse o país porque estava correndo riscos de morte. Eles fizeram o necessário para facilitar minha fuga, arcando inclusive com as despesas de viagem até o Brasil, país onde me formei e havia deixado amigas e amigos que muito gostavam de mim.

Durante esse ano, estive em permanente contato com o professor João Bap-

tista Borges Pereira, com quem criei relações de grande amizade. Ele acompanhava minhas dificuldades e estava, também, se batendo para encontrar minha salvação. Ele tentava encontrar uma bolsa de pesquisa na FAPESP, mas logo consegui a possibilidade de me encaixar no Programa de Mestrado em Ciências Sociais, que acabava de ser criado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Cheguei sem um único livro, a não ser meus diplomas, quando os outros colegas brasileiros que chegaram comigo como professores visitantes nesse programa se mudaram com suas bibliotecas. Em si mesmo, isso já era uma dificuldade, pois a biblioteca da universidade, naquela época, não era grande coisa para um programa de pós-graduação em ciências sociais. Os dois primeiros diplomados desse mestrado foram meus orientandos, que hoje já são professores titulares em universidades federais.

Em dezembro de 1980, assinei contrato como professor colaborador na USP, locado no antigo Departamento de Ciência Sociais, mas com exercício no Museu de Arqueologia e Etnologia, o MAE, no lugar do saudoso professor José Marianno Carneiro da Cunha, que muito cedo nos deixou. Ele também era locado no Departamento de Ciências Sociais, com exercício no MAE, onde era curador do precioso acervo da arte africana e afro-brasileira.

Sabendo que tinha uma especialização em artes africanas no Museu Real da África Central, e que o próprio Professor Mariano, ainda vivo, estava lutando para que me juntasse a ele no MAE, o então Diretor do MAE, Antônio Penteado, em colaboração com o Departamento de Ciências Sociais aceleraram o processo da minha contratação para ocupar a vaga do professor Marianno. Três anos depois, em 1983, tornei-me diretor do MAE contra minha própria vontade. O professor João Baptista Borges Pereira, então diretor da FFLCH, sabia de perto dessa história, pois me acompanhou na Reitoria para apoiar minha recusa. Não havia ainda eleição e a direção dos museus da USP; nessa época, era um cargo da confiança do reitor, que não aceitou minha desistência.

Não fiquei preso ao MAE, pois me credenciei logo no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, onde comecei a orientar no mestrado e no doutorado e a administrar algumas disciplinas optativas. Sem abandonar minhas reflexões sobre África, aderi à área de pesquisa sobre “Relações Raciais e interétnicas”, que, mais do que em outras áreas, tratava especificamente das questões relativas ao racismo à brasileira e as desigualdades raciais no Brasil.

Tenho certeza de que foi graças a essa passagem que mudei radicalmente minha formação em antropologia colonial para fazer uma antropologia engajada e descolonizada que tinha a ver com o processo de luta contra o racismo e em defesa da igualdade de tratamento e de oportunidade entre brancos e não brancos.

Formado na Antropologia que, como disse Jean Copans (1974: 110-11), era filha do imperialismo e do colonialismo, continuava a reproduzir os mesmos esquemas epistêmicos que consideravam as sociedades africanas como primitivas, atrasadas e

as estudava como sociedades e culturas congeladas no tempo e espaços, sem considerar as agressões e todas as formas de violências às quais estavam sendo submetidas em todos os sistemas coloniais e as dinâmicas de suas lutas para se libertarem. Em outros termos, não entrei nessa área para estudar a cultura negra, suas artes e religiões como congeladas, mas como algo que integra processos de resistência e de libertação do universo racista brasileiro.

Não inventei a roda, ela já existia na minha Faculdade e no meu departamento através dos escritos, ensinamentos e obras de nossos mestres, como Florestan Fernandes e seus discípulos, Octavio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, nas obras de Oracy Nogueira, de João Baptista Borges Pereira, Teófilo de Queiroz Jr. e de tantos outros fora da USP. Essa roda já existia em todas as entidades do Movimento Negro desde os anos trinta, quando a Frente Negra Brasileira começou a desmistificar a democracia racial brasileira bem antes das realizadas em nossas academias intelectuais.

Essas duas rodas tinham olhares diferentes e produziram discursos diferentes: um olhar de fora, que vinha dos intelectuais e estudiosos brancos engajados na denúncia do mito de democracia racial brasileira e na análise das expressões do racismo à brasileira, e um olhar de dentro, que vinha das/dos militantes e ativistas negras e negros e de raras/raros intelectuais que furaram as barreiras raciais para entrar na universidade.

Para melhor aprender e construir solidamente minha contribuição, não podia ficar preso a uma única roda. Precisava participar das duas, fazendo uma espécie de dança. E nessa ginga eu estava, ao mesmo tempo e sem dicotomia, no mundo acadêmico e nos movimentos sociais negros. A academia subsidiou-me com as teorias, os conceitos e as tipologias que são necessários para operacionalizar o pensamento, mesmo consciente de que não são neutros, pois carregam ideologia e visões de mundo. No movimento negro aprendi com a linguagem e visão das vítimas do racismo, com base na sua escrevivência, usando aqui o conceito cunhado pela escritora negra muito respeitada, Conceição Evaristo. Por complementariedade, foi nessa relação dialógica e dialética entre o olhar branco de fora e o olhar negro de dentro, que consegui construir minha visão sobre a situação da população negra no universo racista brasileiro.

Discordava, sem dúvida, de uma ou outra postura em uma época em que a expressão “lugar de fala” ainda não fazia parte do nosso vocabulário. Por isso, sem discordar dessa expressão que corresponderia ao olhar de dentro, tive de aprender também com o olhar de fora, que considero outro lugar (de fala). Da mesma maneira, acredito que a diversidade de pensamento nas questões da sociedade é inevitável e nos enriquece, mesmo sem concordar totalmente com o pensamento do “outro”.

Tratando-se dos problemas da sociedade e, neste sentido, o racismo não é um

problema do negro, mas sim da sociedade. Assim, acredito que cada membro da sociedade - independentemente da geografia do seu corpo – tem o direito de dizer o que pensa, mesmo que seu pensamento seja diferente do meu. A questão é: a serviço e a interesse de quem vai seu pensamento, para manter o *status quo* ou para transformar a sociedade?

Foi com base nessa dupla consciência, que pude dar uma modesta contribuição a partir de meus escritos, aulas, conferências, palestras e discursos em todos os fóruns onde fui convidado. As repercussões começaram a surtir significativos efeitos.

Na obra *Consciência Negra no Brasil: os principais livros*, organizada pela CUTI e por Maria Das Dores Fernandes (2002), publicada pela Editora Mazza, dois dos meus livros, *Negritude: usos e sentidos* (1986) e *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra* (1999), figuram na relação dos vinte livros mais recomendados.

Esses dois livros se relacionam com os debates sobre o processo de construção da identidade negra no Brasil. Em *Negritude: usos e sentidos*, parti da observação de que a identidade negra no Brasil se tornou essa realidade da qual se fala tanto, mas sem definir no fundo o que ela é e em que consiste. Tal fato me obrigou a contar a história desse conceito desde quando foi cunhado, no Quartier Latin dos anos 1930, pelos intelectuais negros africanos e antilhanos que estudavam em universidades francesas em plena colonização da África subsaariana e para que servia e serve no contexto da diáspora negra no Brasil hoje.

Partindo do princípio de que o corpo constitui a sede material de todas as identidades, o processo de construção da identidade negra devia partir da geografia dos corpos negros, cuja pele escura, ou seja, a negritude, é uma das características fundantes. Ou os negros assumem sua negritude em sua luta contra o racismo ou eles se perdem totalmente no outro, ou melhor, no branco.

Muitas pessoas de gerações mais jovens me confessam que foi graças à leitura desses livros que descobriram sua identidade negra e, a partir dali, começaram a assumi-la – representando um processo de educação ou de reeducação.

A caminho dessa identidade negra ancorada na negritude, o Movimento Negro encontrava um grande obstáculo devido ao ideal do branqueamento da população negra através da mestiçagem que a ideologia dominante começou a considerar símbolo da identidade nacional, defendida até nas vozes de grandes intelectuais.

Escutamos tantas vezes no debate sobre cotas a pergunta: “cotas para quem?” Quem são negros em um país de mestiços? Sem dúvida, o Brasil é um país muito miscigenado, mas os negros não foram extintos. Soma-se a isso o fato de que os mestiços também são vítimas dos preconceitos e práticas discriminatórias pelas gotas de sangue negro carregadas no seu patrimônio genético, ou seja, por causa de sua negritude.

O princípio de que a união faz a força foi roubado de pretos e pardos na po-

lítica de dividir para dominar. O livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*, enfoca justamente o uso político-ideológico da miscigenação para escamotear as práticas racistas e, conseqüentemente, as desigualdades raciais decorrentes, além de dividir as vítimas do racismo através do ideal do branqueamento.

No conjunto de meus textos, estes dois livros falaram muito alto e tiveram impacto nos debates sobre o processo de construção da identidade negra no Brasil. Um livro recente, publicado no ano passado pela Autêntica Editora, em minha homenagem, com o título *Negritudes: Diálogos com o pensamento de Kabengele Munanga*, reúne textos de dezoito autoras e autores, professoras e professores de várias universidades que tentam dialogar com algumas de minhas ideias a respeito do negro no Brasil.

O vento soprou e, não sei por qual caminho, fez chegar em minhas ideias sobre a riqueza da diversidade cultural e as práticas de discriminação racial na educação brasileira. Com efeito em 1996, recebi com grande surpresa um convite da Secretaria de Educação Fundamental do MEC para fazer a Conferência de Abertura dos trabalhos preparatórios para a elaboração dos Parâmetros Curriculares Nacionais referentes às quatro primeiras séries da Educação Fundamental.

Diante dos educadores e especialistas convidados, enfrentei o desafio, me limitando apenas ao tema transversal relacionado com a diversidade cultural brasileira, os preconceitos e as práticas racistas. Em 1997, os 10 volumes dos Parâmetros Curriculares Nacionais foram publicados pela Secretaria de Educação Fundamental do MEC, entre os quais o volume de número 8 versava sobre os Temas Transversais e a Ética. Ao perceber que não havia nada sobre a diversidade cultural nos materiais e livros didáticos, imaginei eu, recebi um segundo convite do MEC para organizar um livro que introduziria essa questão. Foi assim que organizei o livro *Superando o racismo na escola*, cuja primeira edição, publicada em 1999, foi prefaciada pelo então ministro da Educação, o professor Paulo Renato Souza, ex-reitor da Unicamp. E a terceira edição, já em 2001, pelo então presidente da República, Fernando Henrique Cardoso. Houve também uma quarta edição no governo do presidente Lula. Como era uma publicação de grande tiragem e de distribuição gratuita, esse livro atingiu muitos docentes e me fez conhecer, talvez, mais sobre o mundo dos educadores do que dos antropólogos.

Antes da existência da Lei 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino da história e da cultura africanas e do negro nos currículos escolares no Brasil, a Educação Brasileira, pela inércia do mito de democracia racial, não tocava na questão do racismo. Esse livro, então, foi pensado não como material didático, mas com o objetivo de sensibilizar e conscientizar educadoras e educadores sobre uma questão tão silenciada. O livro *Do Silêncio do lar ao silêncio escolar*, de Eliana Cavalleiro (2000), explica muito bem como a questão do racismo foi silenciada na educação brasileira,

começando na família, tanto branca quanto negra, indo até a entrada da criança na escola formal, onde encontra o mesmo silêncio diante dos livros didáticos, repletos de preconceitos.

Para escrever *Superando o racismo na escola*, convidei apenas mulheres negras e homens negros, entre os quais oito mulheres e apenas três homens, incluído o comum dos mortais que vos fala. Por minha intuição, acreditava que essas mulheres escolhidas a dedo, que já falavam da educação étnico-racial em seus escritos, poderiam, melhor que as brancas, conscientizar outros educadores com base em suas experiências de vida. Sem dúvida pratiquei uma discriminação consciente que acreditava ser positiva.

Quando recebi, em 2021, o Prêmio de Reconhecimento Acadêmico em Direitos Humanos Unicamp-Instituto Vladimir Herzog, na modalidade “Prêmio Honorário”, está escrito textualmente no diploma que esse prêmio me foi outorgado “por minha contribuição ao desenvolvimento de políticas afirmativas e, sobretudo, por minha luta pela introdução da questão racial na educação brasileira, em todos os níveis.” Confesso que eu mesmo não tinha essa consciência.

Quando chegou o debate sobre cotas e políticas de ações afirmativas para o ingresso de estudantes negros, indígenas e brancos da escola pública na universidade pública, não fiquei em cima do muro. Com efeito, entrei no debate bem antes da Conferência de Durban, de agosto/setembro de 2001, e participei da audiência pública sobre a constitucionalidade das cotas na UnB, a convite do ministro Ricardo Lewandowski. Nessa época, fazíamos parte do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Faculdade de Direito da USP.

Importante lembrar que a USP foi vanguarda intelectual nessa questão com trabalhos pioneiros liderados, nos anos de 1960, pelos já mencionados Roger Bastide, Florestan Fernandes, mestre dos mestres, e seus discípulos Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso; Oracy Nogueira e João Baptista Borges Pereira e Teófilo de Queiroz Júnior. Essa Escola, chamada Escola de Sociologia de São Paulo, deixou grandes escritos que ainda nos servem de referências e revelou quanto a chamada democracia racial brasileira era um mito e não uma realidade.

Em 1995, a USP ensaiou um novo passo promissor. A partir de uma portaria do então reitor, o professor doutor Flávio Fava de Moraes, foi criado um Grupo de Trabalho, do qual fiz parte, para elaborar Políticas Públicas para a População Negra. Sob a coordenação do professor Dr. Jacques Marcovitch, então pró-reitor de cultura e extensão universitária, que posteriormente se tornou reitor, e dos professores Antônio Junqueira de Oliveira e João Baptista Borges Pereira, respectivamente, diretores das Faculdade de Direito e de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP à época.

Esse grupo elaborou entre 1995-1996 um documento robusto, no qual fez-se um longo diagnóstico sobre indicadores da exclusão do cidadão brasileiro de ascendência africana e foram formuladas recomendações para a busca de políticas no

âmbito da USP, do estado de São Paulo e da sociedade em geral, visando a melhoria do cenário existente no que diz respeito às seguintes áreas: educação, questões econômicas, questões da mulher negra, imagens do negro com relação à mídia, saúde da população negra, pesquisa sobre o negro e divulgação dos resultados etc. Esse documento, redigido pelo professor Marcovitch e intitulado “Uma Jornada pela Justiça”, foi publicado no livro *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial*, por mim organizado e editado pela Edusp em 1996, com o prefácio do próprio professor Jacques Marcovitch.

No que diz respeito à educação, considerada um cordão umbilical ao qual se ligam todos os problemas enfrentados pela comunidade negra desde a chamada abolição da escravatura, o Grupo de Políticas Públicas sugeriu a criação de um outro grupo de trabalho (GT) junto à Reitoria, com os seguintes objetivos: (1) fazer, até julho de 1996, um levantamento crítico da aplicação, em outros países, do sistema de cotas para ingressar em universidade; (2) elaborar propostas de elevação da presença dos descendentes de africanos em universidades públicas do Brasil; (3) encaminhar o documento final de políticas públicas às diversas unidades universitárias, solicitando que sejam criados Grupos de Trabalho, com o objetivo de analisá-lo e propor aplicações específicas em seu âmbito, tendo em vista, em particular, tanto atender adequadamente a situação do seu cotidiano, como verificar possíveis contribuições que possam dar em função de suas especificidades; (4) desenvolver uma escola de verão, visando oferecer cursos de capacitação para professores da rede pública que atuam como multiplicadores; (5) incentivar projetos de pesquisa e intervenção, voltado para a temática do desenvolvimento da autoestima positiva entre estudantes descendentes de africanos em todos os níveis do ensino.

Mas, quando entramos na última fase, iniciada no fim do século XX e início do século XXI, a USP renunciou a sua posição de pioneira e vanguarda intelectual para assumir uma postura conservadora, presa ao darwinismo social dominado pelo discurso da defesa do mérito, da qualidade e da excelência diante da exclusão do universo universitário de milhões de jovens de ascendência africana, de indígenas e brancos pobres oriundos da escola pública. Politicamente, a USP se fechou e se recusou a enfrentar os debates sobre cotas que se desenrolaram nos últimos quase vinte anos.

A convite de diversas universidades públicas estaduais e federais que conheciam meus pontos de vista, participei de vários debates, cujos resultados foram encorajadores, pois algumas adotaram o sistema de cotas com reserva de vagas para negros, indígenas e brancos pobres. Na própria USP, recebi convite de algumas unidades para debater a questão. Foi o caso do Instituto de Física, da Escola Politécnica e do Instituto de Ciência Biomédica, sem esquecer a minha própria Unidade, a FFLCH. Por duas vezes a ADUSP, associação dos docentes da USP, me convidou também para debater a questão que me rendeu uma homenagem. Meus argumentos con-

venciam os participantes desses debates, mas depois nada acontecia por ser uma questão política que só a própria reitoria, com o endosso do Conselho Universitário, poderia enfrentar. Penso que o debate teria sido mais amplo e não apenas por iniciativa de algumas unidades. Em resumo, faltou vontade e a força política para enfrentar a polêmica questão das cotas que outras universidades públicas estaduais e federais conseguiram enfrentar.

Finalmente, no ano de 2017, as universidades paulistas se renderam como as últimas grandes universidades públicas a adotar o sistema de cotas. Melhor tarde que nunca! Mas, desejamos que não seja apenas o resultado de pressões sociais, mas também o resultado de um amadurecimento político sobre a questão, pois, se não for assim, o pleno funcionamento do sistema de cotas poderia ser prejudicado, alimentando as fraudes que já estão ocorrendo em algumas universidades públicas.

Quem seria eu, se não tivesse estudado nesta Faculdade onde me tornei professor e iniciei o processo de construção de uma antropologia engajada? Seria outra pessoa e não receberia este título que carrega muitas mãos, pois ninguém se constrói sozinho.

Meu muito obrigado.

Kabengele Munanga é professor emérito pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. É doutor em Antropologia Social e docente do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAVALLEIRO, Eliane. 2000. *Do Silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo: Contexto.

COPANS, Jean. 1974. *Críticas e políticas da antropologia*. Lisboa: Edições 70.

MUNANGA, Kabengele. 1986. *Negritude usos e sentidos*. São Paulo: Ática.

MUNANGA, Kabengele. 1999a. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes.

MUNANGA, Kabengele. (Org). 1999b. *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação.

MUNANGA, Kabengele. (Org). 1999. *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp.



Discurso para a ocasião da Cerimônia de Outorga do Título de Professor Emérito a Kabengele Munanga

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.217698>

Marta Rosa Amoroso

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
mramoroso@usp.br | <https://orcid.org/0000-0003-0902-8483>

Este é um momento muito especial para o Departamento de Antropologia, pois é uma cerimônia de homenagem que se construiu em colaboração com outras instituições e pessoas que estiveram relacionadas à rica trajetória acadêmica do Prof. Dr. Kabengele Munanga. Para mim é uma grande honra e alegria participar na condição de chefe do Departamento de Antropologia desta cerimônia de entrega do título de professor emérito.

Agradeço aos colegas que me antecederam na chefia e iniciaram este processo, especialmente Sylvia Caiuby Novaes e Heitor Frúgoli Jr. Agradeço aos professores Paulo Martins e Ana Paula Megiani por terem conduzido o processo no âmbito da Congregação da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Agradeço ao Centro de Estudos Africanos da USP, que colaborou na organização desta cerimônia. Agradeço os professores eméritos da antropologia e padrinhos: Lux Vidal e João Batista Borges Pereira e, em seus nomes, agradeço a presença aqui das docentes e dos docentes. Agradeço a participação de Vitor da Trindade e Elis Trindade, que nos abrilhantaram com seu trabalho na abertura da cerimônia, conduzindo em cortejo nosso homenageado. Dirijo-me às funcionárias e funcionários da FFLCH e agradeço a todas e todos que se somaram para que esta homenagem fosse uma linda festa.

Como chefe do Departamento, falo em nome das docentes e dos docentes, discentes, funcionárias e funcionários da Antropologia. Nesta breve participação que cabe à chefia do Departamento, e diante das contribuições de nosso homenageado ao longo de mais de quatro décadas dedicadas ao ensino, pesquisa e extensão junto ao Departamento de Antropologia da USP, gostaria de chamar a atenção para

o lugar que nosso querido colega ocupa no panteão dos grandes mestres da FFLCH.

Kabengele Munanga somou sua contribuição à de outros antropólogos e sociólogos desta universidade que há décadas consolidaram o campo de estudos sobre relações raciais no Brasil. Esteve presente nos principais debates dos direitos humanos que visaram construir no país, e efetivamente construíram, mecanismos e uma legislação de combate ao racismo e de repúdio à violência racista.

Kabengele esteve presente no debate nacional sobre cotas e políticas afirmativas que se iniciou intensivamente em 2002, depois da III Conferência Mundial da ONU, em Durban, África do Sul, que se realizou nos meses de agosto e setembro de 2001, cuja pauta era a luta contra o racismo, contra a discriminação racial, contra a xenofobia e a intolerância. Nosso querido colega esteve presente na Audiência Pública de março de 2009, convocada pelo Supremo Tribunal Federal (STF), para ali defender a constitucionalidade das cotas e das políticas afirmativas.

No campo acadêmico, dois aspectos da contribuição de Kabengele Munanga ao estudo das relações raciais no Brasil o distinguem. Nos parece que Kabengele entende que a luta contra o racismo é travada fora dos muros das universidades. Àquelas que, como eu, acompanham nos últimos dez anos a agenda atribulada de debates sobre racismo, desigualdades e ações afirmativas, é seguro dizer que a presença de Kabengele Munanga se tornou indispensável no debate nacional. Tal estratégia de externalização dos conhecimentos acadêmicos vem sendo sistematicamente reconhecida e Kabengele Munanga nos últimos 20 anos angariou dezenas de prêmios e homenagens por sua atuação como antropólogo engajado, distinções que vem das principais instituições científicas, culturais e dos direitos humanos do país, como o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS). A elas, somam-se ainda outras instituições, como o Ministério da Cultura e o Ministério das Relações Exteriores do Governo Federal, o Instituto Vladimir Herzog, a Ordem dos Advogados do Brasil, a Afrobras, a Faculdade Zumbi dos Palmares, a Associação dos Docentes da Universidade de São Paulo (ADUSP), a Assembleia Legislativa da Bahia, entre outros. Os prêmios e as homenagens que lhes foram concedidos conferem o alcance da voz desse professor de antropologia que conduz o Brasil a refletir sobre uma das suas questões centrais: o racismo e a urgência de políticas antirracistas.

Congolês de nascimento, ainda jovem pesquisador da área de antropologia, Kabengele veio para o Brasil como bolsista de um programa da USP dos anos 1970 voltado para países africanos. Kabengele tornou-se docente do Departamento de Antropologia em 1980, um dos primeiros docentes negros da FFLCH, e se naturaliza brasileiro em 1985. Refletindo sobre a situação dos jovens negros e negras do Brasil, costuma dizer que “se tivesse nascido no Brasil como cidadão negro, talvez não esti-

vesse sentado nesse lugar”.

Chamo atenção para o segundo aspecto que distingue a trajetória intelectual e militante do antropólogo Kabengele Munanga: o entendimento que a luta contra o racismo e o preconceito se trava também dentro dos muros da Universidade, o entendimento que sem uma política de ações afirmativas e de cotas, a presença e a contribuição de homens e mulheres negras nas universidades permanecerá vilmente atrofiada. A entrega deste título de professor emérito para o antropólogo Kabengele Munanga coroa uma trajetória de luta de toda uma vida, luta que continua.

Muito obrigada Kabengele Munanga!

Marta Rosa Amoroso é professora e chefe do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, pesquisadora e ex-coordenadora científica do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP).



Discurso para a ocasião da Cerimônia de Outorga do Título de Professor Emérito a Kabengele Munanga

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.217701>

Guilherme Moura Fagundes

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
gmfagundes@usp.br | <https://orcid.org/0000-0003-2510-0465>

Kabengele em nós.

Para mim é motivo de enorme alegria e satisfação compor essa mesa de outorga de título de professor emérito ao meu mais velho: Kabengele Munanga. Há poucos meses, eu assumi a posição de professor doutor no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Atualmente, componho com a minha colega Silvana Nascimento a “Comissão Permanente de Ações Afirmativas do PPGAS-USP”, motivo que em parte justifica minha participação nessa mesa. Se a minha recepção na USP tem sido acolhedora e respeitosa, não tenho dúvidas de que devo isso justamente ao terreno aceirado pelo professor Kabengele e tantos outros, apesar de ainda poucos, negros, negras e negres que passaram pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais antes de mim. A eles e a elas, presentes, passados ou ausentes, e especialmente na figura do professor Kabengele, peço a benção para chegar.

Não é meu propósito aqui elencar as inúmeras contribuições de Kabengele à docência, ou sua invejável produção acadêmica. Afinal, diferente de grande parte das pessoas que nos acompanham nesta cerimônia, sejam os herdeiros e herdeiras diretas do pensamento de Kabengele ou mesmo colegas de departamento, eu não tive o privilégio de gozar de uma convivência mais contínua e dilatada com o nosso professor emérito. Apenas reitero que sua trajetória na USP revela a potência que pode haver no trânsito entre comprometimento acadêmico e ativismo em prol de

uma sociedade menos desigual e mais diversa.

Professor atento, Kabengele soube converter sua trajetória junto ao campo dos estudos africanos em uma abordagem renovada dos estudos afro-brasileiros. Pesquisador orgânico, fez do combate às desigualdades e da luta em favor das ações afirmativas o combustível de sua análise do racismo e do antirracismo. Orientador generoso, gestou e cativou uma plêiade de pesquisadoras e pesquisadores cuja atuação de alto impacto tem extrapolado os muros da universidade. Isso sem mencionar sua atuação pública em favor da elaboração e implementação da Lei 10.639/03 e o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana, além de suas manifestações formais junto a instâncias do judiciário e outras esferas do poder público; ou, ainda, às suas inumeráveis palestras e variadas formas de colaboração com células do movimento negro. O professor Kabengele tem parte de destaque na radical transformação que esse país passou na última década com a constitucionalidade e implementação da política de ações afirmativas nas universidades e demais órgãos estatais. É por tudo isso que o nosso agora emérito desponta entre as figuras de maior prestígio e reconhecimento público da Universidade de São Paulo.

Mas a outorga de mais este título a Kabengele Munanga extrapola o reconhecimento de sua trajetória, pois também acena para um novo horizonte aos docentes negros e negras no Brasil. Um horizonte no qual corpos racializados deixarão de ser minoria na docência. É justamente sobre esse último aspecto que eu gostaria de concentrar minha homenagem.

Sou graduado, mestre e doutor pela Universidade de Brasília, a primeira universidade federal a implementar o sistema de cotas raciais e para a qual o professor Kabengele também pôde oferecer sua inestimável contribuição. É sobretudo desse lugar de enunciação que eu posso posicionar meu tributo ao nosso emérito, qual seja: o de um jovem doutor gestado na trilha por ele aberta em favor da implementação das ações afirmativas no Brasil. Assim, ainda que brevemente, eu gostaria de me ater ao impacto que a presença do professor Kabengele Munanga representou para a minha geração, que foi a segunda geração de estudantes cotistas da graduação da UnB. Geração essa que acompanhou o nosso professor emérito em sua arguição na Audiência Pública convocada pelo Supremo Tribunal Federal para garantir a constitucionalidade da política de cotas étnico-raciais para seleção de estudantes da UnB. Peço licença a vocês para resgatar parte dessa história.

Pude ver pessoalmente o professor Kabengele pela primeira vez em março de 2010, em Brasília, quando eu ainda cursava o quarto período do bacharelado em Ciências Sociais. Um ano antes deste primeiro encontro, o Partido Democratas (DEM) havia tomado o caso da UnB para impetrar uma arguição de descumprimento de preceito fundamental (ADPF 186) alegando a inconstitucionalidade da reserva de 20% das vagas previstas no vestibular daquela universidade a serem preenchi-

das por critérios étnico-raciais. No ano seguinte, o Supremo Tribunal Federal convocou uma audiência pública para ouvir a opinião de especialistas a respeito da ação ajuizada pelo partido contra a UnB. Foi quando Kabengele recebeu o convite para falar em nome do Centro de Estudos Africanos da USP.

Lembro-me vivamente do chamado de uma colega para que não perdêssemos a fala do professor Kabengele. Saíamos em caravana da Asa Norte para a esplanada dos ministérios com intuito de acompanhar a audiência, é verdade, mas, sobretudo, para não perder a fala do icônico professor da USP. Projetávamos naquele senhor grisalho a figura de nosso avô. Nosso mais velho. Durante muito tempo, nossa única referência de antropólogo negro. Mesmo ainda sem conhecer sua obra, o professor Kabengele já alterava radicalmente nossa trajetória. Simplesmente por sê-lo quem ele era, naquele local e naquele momento histórico. Seu semblante sereno, porém firme e concentrado, passaria a fornecer à minha geração um horizonte de representatividade diante do genocídio que nos ameaçava fora da universidade e do epistemicídio que ainda hoje insiste em operar em seu interior. Sua intervenção naquela audiência segue reverberando em nós. Peço licença para ler um pequeno trecho que ainda nos constrange por sua atualidade. Dizia Kabengele:

[Eu] ingressei no Programa de Pós-Graduação em ciências sociais da Universidade de São Paulo em 1975. Fui o primeiro negro a concluir o doutorado em antropologia social nessa universidade em 1977. Por mera coincidência, esse primeiro negro era oriundo do continente africano e não do próprio Brasil. Três anos depois, ingressei na carreira docente na mesma instituição, no atual Departamento de Antropologia onde fui o primeiro e o único negro professor, desde sua fundação. Daqui a três anos, estarei compulsoriamente me aposentando, sem ainda vislumbrar a possibilidade do segundo docente negro nesse Departamento.

Creio que esta é a história dos brasileiros afrodescendentes, não apenas nas universidades, mas também em outros setores da vida nacional que exigem formação superior para ocupar cargos e postos de comando e responsabilidade. Geralmente são ausentes ou invisíveis nesses postos e cargos. Quando se tem um, é sempre o primeiro e o único,” – não vou dar exemplos constrangedores – “raramente o segundo e o terceiro”.

(Munanga, 2010: 230)

O dilema da excepcionalidade, de sempre ser o primeiro e único negro no mundo dos brancos, parece ser parte fundamental do engajamento de Kabengele nas lutas afro-brasileiras. Um olhar retrospectivo sobre sua vida e obra nos faz pensar que ele viveu no Brasil a experiência de ser duas vezes estrangeiro. Não ape-

nas estrangeiro congolês, mas também estrangeiro no interior de uma comunidade acadêmica monocromática e eurocêntrica. Pelo modo como sua trajetória foi construída em meio a um gritante isolamento racial, a biografia de Kabengele é atravessada por linhas de tensão que o aproximam a outro grande antropólogo. Faço menção aqui ao haitiano Anténor Firmin, talvez o primeiro antropólogo que soube extrair deste mal-estar da excepcionalidade o germe de uma antropologia antirracista.

Dirigindo-se à Sociedade de Antropologia de Paris, em 1885, com seu magistral livro *A Igualdade das Raças Humanas*, Firmin não se furtou de colocar em primeiro plano sua condição *noir*, correndo o risco de ter sua humanidade mesma posta à prova. Daí a sua provocação (eu o cito): “Poderia eu me abstrair da condição de meus semelhantes e me considerar uma exceção entre outras exceções?” (Firmin, 2021: 4). Kabengele, a seu turno, também não se contentou à excepcionalidade de ser o primeiro e único docente negro-africano da USP enquanto seus semelhantes brasileiros eram impedidos de acessar à Universidade. Assim, se Firmin interpelava a antropologia racista de Gobineau para lutar contra o pensamento poligenista e a suposta inferioridade congênita da raça negra, Kabengele fez de sua vida e experiência de pensamento uma luta incessante contra os ideólogos da mestiçagem e da democracia racial que, em suas palavras, fizeram do racismo no Brasil “um crime perfeito”.

O professor Kabengele retornaria a Brasília entre os dias 25 e 26 de abril 2012 para dois eventos simultâneos e absolutamente críticos para a luta em prol das ações afirmativas nas universidades brasileiras – em particular, para aquela segunda geração de cotistas da UnB. O primeiro desses eventos foi a votação da constitucionalidade da política de cotas étnico-raciais pelo STF, seguido pela inauguração da sede do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino e na Pesquisa (o INCTI). Na ocasião, eu acabara de ingressar no mestrado e começava a me organizar junto ao grupo de estudantes negros e brancos antirracistas que se mobilizavam para apresentar a primeira proposta de cotas raciais para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB.

Enquanto aguardávamos com ansiedade pela conclusão da votação no STF, Kabengele nos ofereceu uma curta palestra no INCTI cujas notas carrego comigo até hoje. Tenho fortes memórias de o quão impressionado fiquei ao ouvi-lo narrar os detalhes de sua luta inglória na USP; das inúmeras comissões e propostas não acatadas pelo Conselho Universitário já na década de 1990; da sua organização do Seminário Internacional “Estratégias de combate às práticas discriminatórias”, realizado em 1995 e publicado em formato de livro pela Edusp em 1996; e tantas outras iniciativas que entrelaçavam acadêmicos e militantes do movimento negro. A atuação do professor Kabengele já demonstrava ser incansável.

A outorga do título de professor emérito a Kabengele Munanga justamente uma semana após o Conselho Universitário da USP ter optado por um caminho conservador diante da urgência de democratização racial de seu corpo docente, torna o programa de uma “antropologia antirracista” avançado pelo nosso homenageado ainda mais atual e necessário. Em sua decisão de 22 de maio de 2023, o Conselho Universitário optou por desconsiderar a proposta do coletivo de docentes negres da USP em favor de metas de contratação de docentes Pretos, Pardos e Indígenas até que seja atingido o percentual de 37% do quadro – número este que corresponde à parcela da população negra e indígena no estado de São Paulo, segundo dados do IBGE. Ao contrário, o modelo escolhido para reparar a desigualdade racial entre o corpo docente para os certames com menos de três vagas foi o de bonificação. Ao invés de reconhecer o racismo estrutural como a real causa da baixa aprovação dos candidatos pretos, pardos e indígenas nos concursos públicos, a decisão acaba por ressuscitar o teatro das relações raciais segundo o qual negros são *a priori* considerados coadjuvantes desqualificados, ao passo que brancos são protagonistas solícitos em seus gestos de caridade e bonificação.

Enquanto Anténor Firmin foi vitorioso em seu combate ao racismo científico no final do século XIX e Kabengele Munanga desvelou o racismo presente nos discursos anti-racialistas dos séculos XX e XXI, caberá a nós isolar os ecos da supremacia branca que ainda hoje reverberam em nossas instituições. Seja por meio daqueles cujos capitais financeiro, fundiário e simbólico derivam diretamente do espólio da escravidão; seja quando ao branco segue reservado o lugar de benesse ou ajuda ao negro. Aprendemos com Kabengele Munanga que são esses mesmos corpos que hoje se colocam na posição de gestores do privilégio e mantenedores da desigualdade racial travestida de mérito. Mas, a esses, o professor Kabengele nunca deixou de dispensar toda sua generosidade e primor pedagógico. Sempre apontando, como o fez em sua marcante conferência no Congresso de Pesquisadores Negros de Uberlândia, que “numa sociedade racista não basta não ser racista, é preciso ser antirracista”.

Para encerrar, eu gostaria de lembrar que o professor Kabengele também reconhece avanços em nosso tempo, sem desconsiderar as novas trincheiras de luta. Em sua aula magna de abertura do ano letivo de 2022 da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, nosso querido mestre retomou o argumento já presente em textos anteriores segundo o qual cabe aos “jovens pesquisadores negros renovar os temas de pesquisa, introduzindo questões que têm a ver com as políticas de intervenção e ampliando os horizontes do discurso sobre a situação do negro na sociedade”. Eu diria que novos nichos de pesquisa e intervenção política, tais como racismo ambiental, negroceno e afrofuturismo são apenas alguns destes horizontes renovados no Brasil em continuidade aos caminhos abertos pelos cursos de “teorias

sobre o racismo e discursos anti-racistas”, ofertados pelo professor Kabengele Munanga no Departamento de Antropologia da USP. Que a nossa geração e as futuras saibam tomar para si o legado de nosso avô. E que cultivemos a arte de nos fazer *ancestrais dos que virão*, tal como o nosso querido Kabe o fez com tanta ternura e firmeza. Obrigado, professor!

Guilherme Moura Fagundes é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Possui mestrado e doutorado em antropologia social pela Universidade de Brasília, com estágio sanduíche no Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS - Collège de France/EHESS).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FIRMIN, Joseph.-Auguste Antenor. 2002. “Preface”. In: *The equality of the human races: Positivist Anthropology*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

FIRMIN, Joseph.-Auguste Antenor. 2021 [1885]. “Prefácio à obra *The equality of the human races: Positivist Anthropology*”. Tradução de Messias Basques, *Blog Vozes Negras na Antropologia*, 2021. Disponível em <https://www.vozesnegras.com/antenorfirmen>. Acesso em 17 de jul. 2023

MUNANGA, Kabengele. 2022. *O papel da universidade na luta contra o racismo e em defesa das políticas afirmativas*. Aula magna da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de 2022. Canal USP FFLCH, 27 abr. 2022. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ycCVoldkdRE>

com/watch?v=ycCVoldkdRE Acesso em 16 jul. 2023

MUNANGA, Kabengele. 2010. “Pronunciamento em representação ao Centro de Estudos Africanos da USP”. In: *Notas Taquigráficas da Audiência Pública da ADPF 186/Recurso Extraordinário 597.285*. Brasília: Superior Tribunal Federal, pp. 229-238.

MUNANGA, Kabengele. (Org). 1999. *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp.



Discurso para a ocasião da Cerimônia de Outorga do Título de Professor Emérito a Kabengele Munanga

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.217695>

Lília Katri Moritz Schwarcz

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

lilia.ms@uol.com.br | <https://orcid.org/0000-0003-0498-3246>

Para o Kabê com carinho.

Tive a alegria e a honra de ser indicada pelo professor Kabengele Munanga para tomar parte dessa justa homenagem. Dentro da lógica da dádiva, tão estudada em nossa disciplina, a Antropologia, penso que é difícil determinar quem presenteia a quem. Ou melhor. Penso que sei: sou eu a receber o maior e melhor presente.

O título de professor emérito premia, reconhece e faz jus à essa carreira consistente do professor Kabê (como os alunos e amigos o chamam), que combina, de maneira original e erudita, uma produção de excelência – e fundamental para os estudos sobre processos de racialização no Brasil –, com uma liderança segura em prol de um país mais justo, democrático e inclusivo.

A luta pela equidade racial no Brasil é peça central nesse país de maioria negra, e que não conhecerá uma democracia enquanto continuar a praticar um racismo sistêmico e estrutural, perverso em sua raiz, e que produz muita desigualdade no seio da República. E nessa batalha por direitos, o nome de Kabengele Munanga virou símbolo e ícone.

Munanga é, desde 1985, brasileiro por opção (e naturalização). Ele nasceu na República Democrática do Congo Belga, onde também se graduou em Antropologia Social e Cultural pela Universidade Oficial do Congo, dentre os anos de 1964 a 1969. Foi nessa Universidade que ele iniciou sua longa e consolidada carreira acadêmica

internacional, primeiro como professor assistente (de 1969 a 1975).

Em 1969, Kabê recebeu uma bolsa de estudos do governo belga (OCD) para iniciar seus estudos de Pós-Graduação na Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, onde permaneceu de 1969 até 1971. Vale destacar que Munanga foi o primeiro antropólogo a sair de seu país para fazer doutorado na Europa. Nesse meio tempo, foi pesquisador no Museu Real da África Central, de Tervuren, na Bélgica, que ele se especializou em estudo das artes africanas tradicionais. Todavia, por conta da ditadura que se instalou na recém-criada República do Zaire, e que passou a exercer um domínio político sobre a universidade, Kabengele Munanga acabou sendo impedido de terminar seu trabalho naquele país, uma vez que a família dele fazia parte da oposição política.

Como efeito desse efervescente contexto pessoal e político, e com a bagagem e experiência acumuladas, o professor Munanga mudou-se, em 1975, para o Brasil. O professor havia recebido uma bolsa concedida pelo Itamaraty para vir à Universidade de São Paulo e dar continuidade ao mesmo projeto iniciado na Universidade de Louvain. Munanga concluiu seu doutorado em 1977, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia Ciência e Letras da USP, ao mesmo tempo que fazia força para aprender a língua portuguesa; que hoje domina como sua.

Figura 1 | Kabengele Munanga em sua defesa de doutorado no Departamento de Antropologia, em 1977.
Fonte: Acervo pessoal do autor/Museu da Pessoa.



Munanga não sabia ao certo, mas deixava uma ditadura para entrar em outra. Nos tempos da Ditadura Militar no Brasil, o pesquisador empenhou-se em realizar uma “antropologia engajada”, como gosta de definir o seu trabalho.

No ano seguinte surgiria o Movimento Negro Unificado, reunido pela primeira vez nas escadarias do Theatro Municipal, o qual, em plena ditadura, reclamava por direitos para a população negra que andava sendo presa e assassinada pela ditadura militar. O professor Kabê acompanhou e engrossou esse movimento social, que defende o fim de processos de subordinação que, de certa maneira, datam dos tempos da escravidão; sistema que criou uma linguagem da desigualdade em nosso país.

Kabê foi então contratado como professor visitante na Escola de Sociologia e Política de São Paulo (em 1977), na Universidade Candido Mendes (nesse mesmo ano), na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em Natal (de 1979-1980) na Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, Moçambique (em 1999). Também atuou como professor associado na Universidade de Montreal, Canadá (de 2005-2010), onde ministrou seminários, além de orientar projetos de mestrado e teses de doutoramento na Faculdade da Ciência das Religiões.

A maior parte de sua carreira acadêmica foi realizada, no entanto, na Universidade de São Paulo, onde atuou de 1980 a 2012, cumprindo com todas as etapas da formação até chegar ao cargo de professor titular, título com o qual se aposentou.

Nesse processo, ele aprendeu que não apenas ensinaria sobre o continente africano (um grande “desconhecido”) – sua história, sua arte e conhecimentos – como se reinventaria a partir da antropologia que conheceu na USP: uma antropologia *no* e *do* Brasil. Por aqui, aprendeu o que significa ser “negro” e a quantidade de preconceitos que se incluíam nessa designação. Assim, virou estrangeiro por duas vezes.

Eu o conheci em ação: no nosso Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, mas também no Includsp (Programa de Inclusão Social da USP), enquanto lutava por uma Universidade com mais negros no corpo docente e discente. Lembro que tiramos a taxa de inscrição dos alunos que vinham da escola pública, fizemos pesquisas e censos internos, mas nada parecia suficiente para Kabê, que sempre nos convocava e exigia mais, dizendo que não queria participar de um comitê apenas simbólico. Infelizmente, essa luta está longe de se encontrar superada aqui na USP.

Também trabalhamos juntos em um projeto da Ford Foundation, chamado “Mais é mais”. Por lá, amparávamos os alunos negros e os ajudávamos a não desistir das fileiras da Universidade, que, bem sabemos, a despeito de ser pública, nem sempre ajuda como deveria na manutenção de um corpo discente mais destituído de recursos materiais.

Nem por isso, o professor Munanga abriu mão de sua expertise em arte africana – que fez com que, entre outros, fosse um dos curadores da importante *Bienal do Redescobrimento*, no ano 2000. Por lá apresentou a força das formas africanas, com seus olhos amendoados, o uso da madeira e da arte que vem de encontro ao ritual e vice-versa.

Na USP ocupou os cargos de Diretor do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (1983-1989), Vice-Diretor do Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (2002-2006), Diretor do Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo (2006-2010).

No Departamento e no Programa de Antropologia da USP, ele formou centenas de estudantes nas áreas de Antropologia da África e da População Afro-brasileira. Seus cursos versavam sobre racismo, políticas e discursos antirracistas, negritude, identidade negra, multiculturalismo e educação das relações étnico-raciais – sempre com um público cativo; numeroso e atento.

Em 2014, Kabengele Munanga tornou-se professor visitante sênior da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia UFRB, por meio de uma bolsa da Capes. Ele literalmente se reinventou. Eu o pude encontrar em Cachoeira, relaxado, de camisa florida e cercado de alunos e do carinho que sempre faz por receber.

Kabengele Munanga é autor de uma centena de publicações entre livros, capítulos de livros e artigos científicos. Não teria tempo de listá-los por completo nessa ocasião. Por isso, dentre suas principais obras destaco: *Negritude usos e sentidos* (1986), *Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira* (1998), *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra* (1999a), *O Negro no Brasil de Hoje* (com Nilma Gomes, 2006) e *Origens africanas do Brasil contemporâneo* (2009). Munanga organizou o livro *Superando o racismo na escola* (1999b), que foi o primeiro a introduzir a questão racial nos temas transversais dos Parâmetros Curriculares Nacionais, inaugurando dessa maneira uma ponte importante entre a academia e o ensino fundamental e médio.

O professor recebeu uma série de prêmios e títulos honoríficos, dos quais destaco apenas alguns: a Comenda da Ordem do Mérito Cultural, pela Presidência da República Federativa do Brasil (2002), Grau de Oficial da Ordem do Rio Branco do Ministério das Relações Exteriores, Palácio do Itamaraty (2013), Prêmio Benedito Galvão, da Ordem dos Advogados do Estado de São Paulo (2012), Troféu Raça Negra 2012, pelo Afro-Brás e Faculdade Zumbi dos Palmares (2011), Homenagem como Decano em Estudos Antropológicos, pelo Departamento de Antropologia da USP (2008), Homenagem da Associação dos Docentes da Universidade de São Paulo, ADUSP, em 2012. Em setembro de 2016 recebeu o título de cidadania baiana pela Assembleia Legislativa do Estado da Bahia e, em junho de 2018, o Prêmio de Direitos Humanos USP/ (2017). Kabengele também foi premiado pela Associação Brasileira

de Antropologia (ABA) e pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), entidades de nossa classe que reconheceram a excelência da carreira e da sua produção.

Munanga tem um papel consolidado e é um dos grandes protagonistas intelectuais negros no debate nacional e internacional em defesa das cotas e políticas afirmativas. Com sua atuação constante, ética, cidadã e vigilante, o professor prova como uma formação acadêmica sólida necessariamente dialoga com o ativismo e vice-versa. Sobretudo em um país desigual como o Brasil.

Kabê é hoje um intelectual público, um símbolo do Movimento Negro no Brasil, com suas teorias, livros, palestras e frases funcionando como imenso incentivo intelectual e humano na luta por um país menos racista, e inspirando as novas gerações.

O professor Kabengele nos ensinou que o espírito de uma boa antropologia passa sempre pela busca do humanismo, pelo reconhecimento da alteridade, pelo diálogo, pela defesa da integridade dos povos subalternizados.

Com sua voz doce, meiga, sempre calma, Munanga é capaz de fazer as denúncias mais sérias e sem concessões: a indiferença do Estado brasileiro diante do racismo, a política genocida contra as populações negras das nossas periferias, as iniquidades que se encontram enraizadas em nossa sociedade, entre outras.

Sua defesa de políticas de reparação mostra como o Brasil não fez as contas com o seu passado, que insiste em ressurgir no tempo do presente. Sua luta incondicional pelas políticas de cotas e de ação afirmativas é paralela à sua aposta na construção de um país melhor – porque mais plural e inclusivo. Sua denúncia constante ao racismo estrutural, institucional e sistêmico vigente no Brasil têm servido de alento e estímulo para várias gerações de militantes e intelectuais negros e negros, mas também para seus discípulos brancos – dentre os quais me incluo –, e que têm ainda muito a aprender com ele.

Munanga costuma afirmar que no Brasil “o racismo é crime perfeito, porque quem o comete acha que a culpa está na própria vítima”. E que, além do mais, “destrói a consciência dos cidadãos brasileiros sobre a questão racial”. Leitor por dentro, a partir das estruturas do sistema, não só dos processos de racialização, como dos privilégios da branquitude – que insiste em não se entender como raça – Kabê jamais baixou sua guarda. Nem diante dos amigos. O preço de sua amizade é a sinceridade, por vezes cortante e transparente.

Por essas e por outras é que considero a trajetória do professor única e exemplar. A Antropologia que vem realizando com tanto afeto e competência tornou-se um dos instrumentos mais relevantes no respeito às sabedorias das populações negras e no combate ao racismo, insidioso, existente no Brasil.

Bom, comecei dizendo que Kabê escolheu o Brasil como pátria. Terminei con-

Discurso para a ocasião da Cerimônia de Outorga do Título de Professor Emérito a Kabengele Munanga

cluindo que foi o Brasil que escolheu Kabengele Munanga como seu paladino das grandes causas, que envolvem a utopia de um país mais justo, republicano e democrático.

Poetou Guimarães Rosa que “Mestre não é aquele que sempre ensina, mas quem, de repente, aprende”. Pois Kabê é assim: está sempre nos surpreendendo com o tanto que aprende, com a quantidade de caminhos que ilumina, com as tantas travessias que nos indica.

Parabéns, professor Kabengele Munanga, nosso Emérito querido.

Digo mais: esse título lhe fica muito bem com suas roupas alegres e fortes que lembram, sempre e não esquecem da sua ancestralidade. Kabengele Munanga nunca esqueceu.

Por isso hoje ele é nosso emérito ancestral.

Muito obrigada, mestre, pela dádiva que a mim, hoje, concedeu.

Lília Moritz Schwarcz, professora sênior do departamento de antropologia da Universidade de São Paulo. É graduada em História (USP,1980), mestra em Antropologia Social (Unicamp, 1986) e doutora em Antropologia Social (1993) pela Universidade de São Paulo, onde também se tornou livre docente (1998) e professora titular (2005). É Global Scholar e Professora visitante em Princeton, (desde 2011) e Affiliated Scholar Brazil Lab.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HASENBALG, Carlos A.; MUNANGA, Kabengele; SCHWARCZ, Lília Moritz. 1988. *Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira*. Niterói: EdUFF. (Série Estudos e Pesquisas).

MUNANGA, Kabengele. 1986. *Negritude usos e sentidos*. São Paulo: Ática.

MUNANGA, Kabengele. 1999a. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes.

MUNANGA, Kabengele. 2009. *Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global.

MUNANGA, Kabengele. (Org). 1999b. *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. 2006. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global e Ação Educativa.

