



cadernos de campo

REVISTA DOS ALUNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA USP

ano 26 • janeiro - dezembro 2017 • PPGAS/USP

26

v.26, n.1

cadernos de campo

REVISTA DOS ALUNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA USP

26

v.26, n.1

e-ISSN 2316-9133 (desde 2012)

cadernos de campo	SÃO PAULO	ano 26	v. 26	n. 1	p. 1 - 438	JAN - DEZ 2017
--------------------------	-----------	--------	-------	------	------------	----------------

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Prof. Dr. Vahan Agopyan

Vice-reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-diretora: Prof. Dr. Paulo Martins

Departamento de Antropologia

Chefe: Profa. Dra. Beatriz Perrone Moisés

Vice-chefe: Prof. Dr. Márcio Silva

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenadora: Profa. Dra. Rose Satiko Gikirana Hikiji

Vice-coordenador: Prof. Dr. Renato Sztutman

Comissão Editorial:

Aline Ferreira Oliveira, Florbela Almeida Ribeiro, Gabriela Leal, Paula Bessa Braz, Karina Coelho, Letizia Patriarca, Lucas Mestrinelli, Rafaela Aparecida Romano, Thiago de Lima Oliveira.

Conselho Editorial:

Achile Mbembe (University of Witwaterswand, África do Sul), Cristina Redko (Wright State University, EUA), Diego Villar (Universidade de Buenos Aires, Argentina), Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional/UFRJ, Brasil), Heloísa Buarque de Almeida (USP, Brasil), Isabelle Combès (Instituto Frances de Estudios Andinos, Bolívia), José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS, Brasil), Lilia Schwarcz (USP, Brasil), Luís Donisete Grupioni (Iepé, Brasil), Luiz Eduardo Lacerda de Abreu (UnB, Brasil), Manuela Carneiro da Cunha (Universidade de Chicago, EUA - USP, Brasil), Marcela Coelho de Souza (UnB, Brasil), Marcio Goldman (Museu Nacional/UFRJ, Brasil), Marshall Sahlins (Universidade de Chicago, EUA), Marilyn

Sthathern (Universidade de Cambridge, Inglaterra), Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP, Brasil), Philippe Descola (College de France, França), Verena Stolcke (Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha) e Zulmara Salvador (Mais Ambiental, Brasil)

Colaboradores desta edição:

Aiko Ikemura Amaral, Alberto Luiz De Andrade Neto, Aline De Andrade Ramos Cavalcanti, Aline Lopes Rochedo, Ana Beatriz Vianna Mendes, Augusto Ventura Dos Santos, Caroline Cotta De Mello Freitas, Eduardo Viana Vargas, Eva Moreno, Fabiana Andrade Albuquerque, Fernando Ramírez Arcos, Flávia Medeiros Dos Santos, Guinilla Bjerren, Heloisa Marques Gimenez, João Alípio De Oliveira Cunha, Karina Biondi, Leandro Moreira De Oliveira, Lucía Eufemia Meneses Lucumi, Marcela Rabello de Castro Centelhas, Marcelo José Oliveira, Marcus Antonio Schifino Wittmann, Maycon Lopes, Paola Andrade Gibram, Rafaela Nunes Pannain, Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira, Soledad Jiménez Tovar, Sue Iamamoto, Tatiane Maíra Klein, Tim Ingold, Tomás Antonio B. Meira, Victor Hugo De Souza Barreto.

Esta revista participa do portal <http://revistas.usp.br> e utiliza o sistema OJS (Open Journal Systems) em seu processo editorial e divulgação.

Publicação Semestral / Semestral publication

Todos os direitos reservados

Copyright © 2017 by Autores e Autoras

FINANCIAMENTO PPGAS/USP

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida por qualquer meio, sem a prévia autorização deste órgão.

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Cadernos de Campo: revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP / [Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social]. – Vol. 1, n. 1 (1991)-. -- São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, 1991-[2017].

Semestral

Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1991); título da capa

Última edição consultada: 2009/18

e-ISSN: 2316-9133

1. Antropologia. 2. Antropologia (Teoria e métodos). I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.

sumário

Editorial..... 10

Artigos e ensaios

Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola.
À memória de Marlene de Oliveira Cunha
JOÃO ALÍPIO DE OLIVEIRA CUNHA 15

“¿Sería Dunga dungano?” Explorando el concepto de “chineidad” en
Asia Central: los musulmanes sinófonos en Kazajistán
SOLEDAD JIMÉNEZ TOVAR..... 42

Sobre a “unidade das lutas”: a política dos movimentos e seus encontros
MARCELA RABELLO DE CASTRO CENTELHAS 61

As raízes da Nação e as “nações” da “raiz”: esboço para (mais) uma
contrateoria dos sincretismos entre cultos no candomblé
THOMÁS ANTONIO B. MEIRA..... 86

¿Táctica o producción de subjetividad?: Una análisis del cine
documental activista por la humanización del parto
ALINE DE ANDRADE RAMOS CAVALCANTI..... 111

Propostas cosmopolíticas e resistência indígena: um convite às festas
kaingang
PAOLA ANDRADE GIBRAM..... 132

Esgotos, relatórios e arqueologia: etnografando processos de
licenciamento ambiental para o saneamento básico
MARCUS ANTONIO SCHIFINO WITTMANN 150

O dispositivo da gentrificação: etnografia de uma intervenção do
Estado em vilas de Belo Horizonte, MG
RICARDO ALEXANDRE PEREIRA DE OLIVEIRA E ANA BEATRIZ VIANNA
MENDES 168

Quimeras

O rio Atrato
NATALIA QUICENO TORO E ESTEBAN VALENCIA..... 192

Senhora do Rosário, esta banda é sua LEANDRO MOREIRA DE OLIVEIRA E MARCELO JOSÉ OLIVEIRA	206
---	-----

Traduções

Antropologia versus Etnografia TIM INGOLD	222
--	-----

Especial

Adversidades no fazer antropológico	230
Estupro em campo: reflexões de uma sobrevivente EVA MORENO.....	235
Comments on “Rape in The Field: reflections from a survivor” GUINILLA BJEREN	266
Quando a pesquisa é o problema: o tabu do estudo das práticas sexuais VICTOR HUGO DE SOUZA BARRETO.....	270
Pesquisar (n)o crime: A transformação das dificuldades pragmáticas em prazer analítico KARINA BIONDI	294
Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho com imigrantes na Itália FABIANE ANDRADE ALBUQUERQUE	309
Adversidades e lugares de fala na produção do conhecimento etnográfico com policiais civis FLÁVIA MEDEIROS DOS SANTOS.....	327
Campo, gênero e academia: notas sobre a experiência de cinco mulheres brasileiras na Bolívia CAROLINE COTTA DE MELLO FREITAS, RAFAELA NUNES PANNAIN, HELOISA MARQUES GIMENEZ, SUE IAMAMOTO E AIKO IKEMURA AMARAL.....	348
Entre israelita y antropóloga: Desafíos en la investigación antropológica con grupos religiosos LUCÍA EUFEMIA MENESES LUCUMI.....	370
“Camarão que dorme a onda leva”: ponderações éticas sobre o trabalho de campo em contextos perigosos MAYCON LOPES.....	385

Resenhas

OLIVEIRA, Thiago. Sobre o desejo nômade: pessoa, corpo, cidade e diferença no universo da pegação. Rio de Janeiro: Multifoco, 2017, 284p. (Coleção Margem)

FERNANDO RAMÍREZ ARCOS.....409

RIVERA ANDÍA, Juan Javier (Editor). Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías. Aachen: Bonner Amerikanistische Studien, 2014, 500 p.

INDIRA VIANA CABALLERO 415

SCHNEIDER, David. Parentesco Americano: uma exposição cultural. Petrópolis: Vozes, 2016. 152p.

ALINE LOPES ROCHEDO..... 421

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CAUX, Camila; ORLANDINE, Guilherme Heurich. Araweté: um povo tupi da Amazônica. São Paulo: SESC, 2017.

AUGUSTO VENTURA DOS SANTOS E TATIANE MAÍRA KLEIN 427

A exposição de Mônica Nador & JAMAC: Namblá Xokleng (2018).

ALBERTO LUIZ DE ANDRADE NETO..... 433

Nominata de Pareceristas.....438

contents

Editorial	10
------------------------	----

Articles and Essays

Looking for a space: gestural language in Candomble of Angola: In Memory of Marlene de Oliveira Cunha JOÃO ALÍPIO DE OLIVEIRA CUNHA.....	15
---	----

“¿Would be Dunga a dungano?” Exploring the concept of chineseness in Central Asia: Chinese Muslin in Kazakhstan SOLEDAD JIMÉNEZ TOVAR.....	42
---	----

About the “unity of the struggles”: the social movements politics and their meetings MARCELA RABELLO DE CASTRO CENTELHAS	61
---	----

Tactics or production of subjectivities? analyzing activist documental cinema to humanization of childbirth ALINE DE ANDRADE RAMOS CAVALCANTI.....	86
---	----

The roots of the Nation and the “nations” of the “root”: an outline to (another) counter-theory on syncretism amongst cults on candomblé. THOMÁS ANTONIO B. MEIRA.....	111
---	-----

Cosmopolitics proposals and indigenous resistance: an invitation to the Kaingang feast PAOLA ANDRADE GIBRAM.....	132
---	-----

Sewers, reports, and archaeology: doing ethnography on environmental licensing processes for basic sanitation MARCUS ANTONIO SCHIFINO WITTMANN	150
---	-----

Gentrification device: ethnography of a State intervention in villages of Belo Horizonte, Minas Gerais RICARDO ALEXANDRE PEREIRA DE OLIVEIRA E ANA BEATRIZ VIANNA MENDES.....	168
--	-----

Chimeras

Atrato river NATALIA QUICENO TORO E ESTEBAN VALENCIA.....	192
--	-----

Our Lady of Rosary, this band is yours LEANDRO MOREIRA DE OLIVEIRA E MARCELO JOSÉ OLIVEIRA	206
---	-----

Translations

Anthropology contra Ethnography TIM INGOLD	222
---	-----

Special section

Adversities in doing anthropology.....	230
Rape in the field: reflection from a survivor EVA MORENO	235
Comments on “Rape in The Field: reflections from a survivor” GUINILLA BJEREN	266
Whem research is the question: taboo in studying sexual practices VICTOR HUGO DE SOUZA BARRETO	270
Research in/the crime: transforming pragmatic difficulties in analytical pleasure KARINA BIONDI	294
My body on the field: reflections and challenges in the ethnographic work with immigrants in Italy FABIANE ANDRADE ALBUQUERQUE	309
Adversities and standpoint in the production of ethnographic knowledge with civil police in Rio de Janeiro FLÁVIA MEDEIROS DOS SANTOS.....	327
Fieldwork, gender and academy: notes from the experience of five Brazilian women in Bolivia CAROLINE COTTA DE MELLO FREITAS, RAFAELA NUNES PANNAIN, HELOISA MARQUES GIMENEZ, SUE IAMAMOTO E AIKO IKEMURA AMARAL.....	348
Between israelita and anthropologist woman: challanges in anthropological research within religious grupos LUCÍA EUFEMIA MENESES LUCUMI.....	370
“The shrimp that sleeps gets carried by the wave”: ethical ponderations regarding the fieldwork in dangerous contexts MAYCON LOPES.....	385

Book review

OLIVEIRA, Thiago. Sobre o desejo nômade: pessoa, corpo, cidade e diferença no universo da pegação. Rio de Janeiro: Multifoco, 2017, 284p. (Coleção Margem)

FERNANDO RAMÍREZ ARCOS.....409

RIVERA ANDÍA, Juan Javier (Editor). Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías. Aachen: Bonner Amerikanistische Studien, 2014, 500 p.

INDIRA VIANA CABALLERO 415

SCHNEIDER, David. Parentesco Americano: uma exposição cultural. Petrópolis: Vozes, 2016. 152p.

ALINE LOPES ROCHEDO..... 421

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CAUX, Camila; ORLANDINE, Guilherme Heurich. Araweté: um povo tupi da Amazônia. São Paulo: SESC, 2017.

AUGUSTO VENTURA DOS SANTOS E TATIANE MAÍRA KLEIN 427

A exposição de Mônica Nador & JAMAC: Namblá Xokleng (2018).

ALBERTO LUIZ DE ANDRADE NETO..... 433

List of appraisers..... 438

editorial

A antropologia em última instância é um projeto de produção de conhecimento a partir de uma experiência possível de mundo. Na esteira dessas experiências, como antropólogas e antropólogos estamos engajados na construção de estratégias descritivas e analíticas que participam da composição de mundos, sociedades, culturas e universos habitados pelas pessoas com as quais trabalhamos e por nós mesmos. É partindo dessa premissa que o presente número da *Cadernos de Campo*, revista das alunas e alunos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da USP, toma como mote central as configurações dessa dimensão (da) política implicadas na construção do projeto antropológico.

O número 26 é o primeiro da recente fase de reestruturação da revista, de modo que a partir de 2018 a revista passa a ser semestral, recebendo artigos, ensaios, produções estéticas, resenhas e traduções em fluxo contínuo. Os artigos, ensaios e resenhas que compõem o atual volume deste número tematizam arenas de construção de sentidos e inteligibilidade para o que seja a política e o político a partir de múltiplos espaços de observação e relação: a identidade e as subjetividades, a religião e o Estado, a festa e as formas expressivas nas quais os pronomes do discurso relacional são afirmados ou produzidos. Ainda, é no presente número que introduzimos a primeira parte do Especial organizado pela comissão editorial da revista que toma como problemática as adversidades que compõem o trabalho antropológico e aborda questões que atravessam diferenças de gênero e nacionalidade, violências e negociações com formas institucionais de uso do poder, práticas de racialização de corpos que perpassam a produção da experiência de estar em campo e de escrever a partir dele.

Os oito textos que compõem a seção de Artigos & Ensaios atentam para e reflexão sobre os modos de fabricação do político em diferentes contextos etnográficos. No texto de João Alípio Oliveira temos um extenso investimento afetivo e memorial de reconstrução da trajetória da antropóloga Marlene Cunha no sentido de retomar algumas elaborações sobre as relações entre gesto, dança e religião no Candomblé de Angola. Aqui, a política é pensada a partir da produção de visibilidades e silenciamentos, e colocada a partir de uma genealogia do conhecimento profundamente implica com os sentidos da história e da reverberação expressiva de certas releituras e retomadas. Ainda no que se refere à produção de conhecimento no âmbito religioso afro-brasileiro, a produção de legitimidades é incorporada também no artigo de Thomás Meira sobre os sentidos do “sincretismo” e das “nações” no Candomblé.

A justaposição e o movimento entre formas de reconhecimento identitário também são avaliados a partir da etnografia de Soledad Jiménez Tovar a respeito da presença de muçulmanos sinófonos no Cazaquistão e a constituição de uma “engenharia étnica” dungana na Ásia Central. A relação entre encontros e movimento são elaboradas na discussão de Marcela Centelhas em seu artigo sobre o contínuo unir e produzir articulações nos movimentos sociais no campo.

A partir do cenário de produção audiovisual documental sobre humanização do parto e sua relação com os movimentos políticos a ele vinculados, as relações entre biopolítica e subjetividade são analisadas no artigo de Aline Cavalcanti. Paola Gibram por sua vez reflete e analisa os aspectos cosmopolíticos que constroem o universo festivo kaingang etnograficamente instaurado a partir de sua descrição das festas de casamento, do *Kiki* e do Encontro de *Kujãs* como espaço de celebração e resistências.

A presença do Estado, sujeito por excelência da construção política do mundo ocidental, é etnografada a partir de sua presença - por vezes violenta - na construção de repertórios interpretados desde a “burocracia” e da “intervenção”, aqui reconstruídos a partir dos artigos de Marcus Antonio Wittmann sobre os processos de licenciamento ambiental, e o de Ricardo Oliveira e Ana Beatriz Mendes sobre a gentrificação de algumas vilas na cidade de Belo Horizonte, em Minas Gerais.

Tomando as particularidades que constituem o trabalho de campo antropológico e sua centralidade para a avaliação metodológica, analítica e os efeitos sobre as coletividades com as quais antropólogas e antropólogos se relacionam, a comissão composta para a seção Especial desde número pautou as adversidades que constituem o trabalho antropológico. Inspiradas nas questões suscitadas pela leitura de “Rape in the field”, aqui traduzido e atualizado com comentários de Gunilla Bjerén, a seção aborda como situações e arranjos etnográficos específicos, categorias de diferenciação e interesses participam da problematização de um certo romantismo sobre o exercício antropológico de ir, estar e se constituir em um campo de adversidades, disputas e divergências.

Em “Estupro em campo: reflexões de uma sobrevivente”, Moreno descreve e analisa uma série de eventos abusivos vivenciados por ela durante seu trabalho de campo na Etiópia, cometidos por seu então assistente de campo. A partir destes abusos – que perpassam questionamentos da sua autoridade enquanto pesquisadora, assédios, jogos psicológicos, estupro à mão armada e ameaças - a autora incita reflexões que levem em consideração relações de poder, o diferenciado acesso às pessoas na realização do trabalho de campo e os efeitos dessas adversidades na produção e circulação do conhecimento produzido.

A partir de problemáticas e contextos etnográficos variados, os artigos que compõem a seção refletem sobre a circularidade de violências, receios, entraves, dilemas e situações que compõe o fazer antropológico. Considerar

a corporalidade e o modo como marcadores sociais da diferença participam do trabalho de antropólogas e antropólogos, desde sua percepção em campo até os ecos dessas percepções sobre a análise perpassa os trabalhos de Fabiane Albuquerque sobre imigrantes na Itália, de Flávia Santos sobre policiais civis na região metropolitana Rio de Janeiro, e a reflexão coletiva colocada a partir dos trabalhos de Caroline Freitas, Rafaela Pannain, Heloisa Gimenez, Sue Yamamoto, Aiko Amaral na Bolívia.

O texto, ou mais precisamente, a recepção e o contexto de construção de legitimidades sobre temas alocados no campo da intimidade e do privado são tematizados por Victor Hugo Barreto ao tratar a repercussão pública de duas de suas pesquisas, respectivamente de mestrado e doutorado, ambas partindo de contextos de práticas sexuais. A leitura das relações estabelecidas entre antropóloga e etnógrafa constituem o centro do artigo de Lucia Lucumi sobre as posições de pesquisadora e membro de um grupo religioso israelita.

Os sentidos acionados para violência, violação e perigo são tratados nos trabalhos de Karina Biondi sobre a noção de proceder em sua pesquisa sobre as territorialidades instauradas pelo PCC em São Paulo, e também no artigo de Maycon Lopes sobre ética a partir da pesquisa em trabalhos de campo adjetivados como “perigosos”.

O texto que abre a seção, a tradução de *Rape in the Field*, 20 anos após os eventos narrados no texto de 1995, e agora apresentados ao leitor de língua portuguesa ecoa nos trabalhos que compõem o volume. Comentando os eventos após quase meio século, a autora do texto retoma algumas implicações importantes atualizando os sentidos de se pensar os dispositivos de violência e segurança que configuram a experiência antropológica.

Se a política é o elemento dorsal da produção antropológica, ou dos seus efeitos, não é possível deixar de lado os modos pelos quais antropólogas e antropólogos estabelecem seus procedimentos de investigação e análise. É neste aspecto que a tensão entre Antropologia e Etnografia, ou antes, entre as condições de possibilidade conformadas por coletividades para organizar seus mundos e os projetos de descrição sobre como a vida é vivida, sentida e significadas são retomados por Tim Ingold em “Antropologia versus Etnografia”, aqui traduzido por Rafael Almeida. No ensaio o autor sintetiza algumas das suas posições centrais no sentido de uma simultânea distinção entre disciplina e método, ainda que reafirmando as possibilidades de articulação entre ambas.

A seção Quimeras reúne dois ensaios resultados de processos de investigação etnográfica que colocam a imagem como um espaço significativo de produção do conhecimento antropológico. Em “O Rio Atrato”, Natalia Quiceno Toro e Esteban Valencia elaboram o universo de seres que ocupam e constituem a bacia do Rio Atrato, na Colômbia, frente ao processo de reconhecimento do rio como um sujeito a ser protegido e os deveres do Estado para com as formas de vida que compõem a bacia do rio desde sua nascente na cordilheira

andina até o Golfo de Arábá. A expressividade marcada na composição visual de Toro e Valencia são movimentadas também em “Nossa Senhora do Rosário, essa banda é sua”, ensaio conjunto de autoria de Leandro e Marcelo Oliveira em torno da celebração da festa de Nossa Senhora do Rosário na zona da mata mineira a partir do Congo performatizado por homens negros que reafirmam sentidos para resistências e devoção ao longo dos dias de festa.

A revista neste número conta ainda com a resenha de quatro publicações antropológicas recentes, além de uma exposição. Fernando Ramírez é responsável pela resenha de “Sobre o desejo nômade”, etnografia sobre as táticas de produção de diferença, cidade em um universo de trocas sexuais entre homens. Aline Rochedo por sua vez retoma a importante contribuição de David Schneider sobre os estudos de parentesco a partir da recente tradução da obra para a língua portuguesa no Brasil. Ainda sobre reedições, Augusto Ventura e Tatiane Klein apresentam a nova edição ampliada de “Araweté: um povo tupi da Amazônia”, de Eduardo Viveiros de Castro, com colaborações de Camila de Caux e Guilherme Heurich. Também sobre habitar mundos possíveis, as técnicas e a socialidade entre humanos e não-humanos nos rituais envolvendo o gado no Andes é apresentada na resenha de Indira Caballero sobre a obra de Juan Javier Rivera Andia. Por fim, a exposição “Namblá Xokleng”, de Mônica Nador e do JAMAC (Jardim Miriam Arte Clube) constituem o ponto de partida da resenha de Alberto Luiz de Andrade Neto.

Desejamos a todas e todos uma excelente leitura!

Thiago Oliveira
Editor Responsável

artigos e ensaios

Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola¹. À memória de Marlene de Oliveira Cunha

JOÃO ALÍPIO DE OLIVEIRA CUNHA

Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional, Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p15-41

resumo Neste artigo pretendo analisar a trajetória da antropóloga negra Marlene de Oliveira Cunha que foi uma das primeiras a trabalhar, no campo da Antropologia, a temática referente às gestualidades, compreendendo o corpo, a dança e a ancestralidade africana no Brasil. Na primeira parte do artigo, descrevo sua participação no movimento negro universitário e sua entrada nos estudos afroamericanos. Em seguida, apresento a sua proposta de analisar a gestualidade no candomblé de Angola na década de 1980 e as conexões com os estudos atuais da Antropologia da dança. Na terceira parte, faço uma análise da etnografia fornecida a respeito das posturas: gincado, adobá, barravento e arrebate. Na última seção, faço uma análise da pesquisa sobre a gestualidade e suas contribuições para a linha de pesquisa sobre a religião afro-brasileira e Antropologia da dança.

palavras-chave Candomblé de Angola; gestualidades; Antropologia da dança

Looking for a space: gestural language in Candomble of Angola: In Memory of Marlene de Oliveira Cunha

abstract In this article I intend to analyze the trajectory of the black anthropologist Marlene de Oliveira Cunha, who was one of the first to work in the field of Anthropology the subject of gestures, comprising the body, dance and the African ancestry in Brazil. In the first part of the article I describe his participation in the black university movement and his entrance into African American studies. Then I present his proposal to analyze the gestuality

¹ A categoria “candomblé de Angola” utilizada pela pesquisadora Marlene Cunha será também usada no artigo para se referir à religião afro-brasileira. A tese de Mestrado da autora usava os termos em Ioruba, é o mesmo que acontece em alguns terreiros de Angola.

in the candomblé of Angola in the 80's and the connections with the current studies of dance anthropology. In the third part I do make an analysis of the ethnography provided regarding the postures: gincado, adobá, barravento and arrebate. In the last session I make an analysis of the research on the gestuality and its contributions to the line of research on Afro-Brazilian religion and dance anthropology.

keywords Candomblé of Angola, gestures, dance anthropology

O início da caminhada



Figura 01 Marlene Cunha grávida. Autora: Angela Barbosa, 1988. Fonte: Acervo pessoal.

Escrever sobre a dissertação de mestrado “Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola” (1986) da antropóloga negra e militante Marlene Cunha, há 29 anos de sua morte, tem sido um enorme desafio. O processo de leitura e interpretação do trabalho de Marlene vem me inspirando e provocando emoções profundas. Sua trajetória de vida é revestida de lutas, conquistas e pioneirismos no seio de uma família negra que se desenvolveu no coração da periferia de Niterói-RJ, num bairro conhecido até os dias atuais como Engenhoca.

O artigo pretende analisar a trajetória da intelectual negra no campo da militância negra universitária e da produção científica na linha de pesquisa sobre o candomblé de Angola, considerando que ela permanece sendo uma das poucas mulheres negras a ter trabalhado na temática. No decorrer do texto, apresento as contribuições trazidas por ela na formação do pensamento social negro através dos encontros, reuniões, debates e discussões organizadas pelo

Grupo de Trabalho André Rebouças – GTAR e suas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras.

A antropóloga negra foi pioneira na temática relacionada às gestualidades, envolvendo o corpo e a dança (BÁRBARA, 2002, p.22), relacionando-as com a questão da ancestralidade africana no Brasil. Suas propostas, feitas 30 anos atrás, ressoam com aproximações contemporâneas da antropologia sobre as religiões de matriz africana com toda a sua complexidade social e ritual. Trazer aqui a trajetória dessa intelectual negra é fundamental para combatermos os processos de silenciamento e apagamento presentes nos meios acadêmicos. Como nos diz Janaina Damaceno Gomes (2013):

O que me leva a pensar que talvez o futuro de nosso (de todos nós) trabalho não seja distinto quanto o de Virginia [Virginia Bicudo]. Aqueles que detêm a hegemonia sobre relações raciais (esse termo ainda existe?) estão construindo uma história da qual não fazemos parte. Basta olhar, por exemplo, os grupos de trabalho dos grandes encontros associativos da área, onde quase não há discussões sobre o tema, e portanto, onde há um afluxo menor de pesquisadores negro e olhar, também, suas referências bibliográficas. (GOMES, 2013, p. 152).

Tanto Marlene como todos nós pesquisadores negros, permanecemos vivendo em “busca de um espaço”. Espero que essa leitura traga novos caminhos, e que, possamos ter mais “Marlenes” e “Virgínicas” no campo de estudos das relações raciais nos cursos de Antropologia e afins.

“A Bia era a intelectual, Marlene era a que tornava possível!”

Essa frase foi dita pelo importante geógrafo e integrante do GTAR Andreilino Campos, na última vez que nos encontramos este ano, na casa de Sandra Martins e Luiz Carlos, em Niterói, ambos amigos Marlene Cunha e membros do grupo. Foi uma resposta a pergunta que fizeram no dia do encontro: “Quem era Marlene Cunha no GTAR?”. Ele prontamente explicava que a Beatriz Nascimento era a mentora e Marlene a pessoa que a complementava e “tornava possível” algumas de suas ideias.

Marlene ingressou no ensino superior público no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense (UFF), na década de 1970, tendo tido uma militância constante no meio universitário. Em uma época em que a repressão da ditadura era intensa, Marlene Cunha não se furtou ao enfrentamento da luta contra o racismo, organizando com outros alunos amigos as Semanas de Estudos sobre a Contribuição do Negro da Formação Social Brasileira na Universidade:

Em maio de 1975, esse grupo de alunos (as) organiza a Primeira Semana de Estudos sobre a Contribuição do negro na Formação Social Brasileira, no Instituto de Ciências Humanas de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Beatriz Nascimento tornou-se orientadora do grupo na UFF. Dele participavam: sua amiga e companheira de trabalho de campo Marlene de Oliveira Cunha, acadêmica de ciências sociais e depois mestre em Antropologia pela USP; sua irmã, Rosa Nascimento, acadêmica de Geografia, e Sebastião Soares, dentre outros. (RATTS, 2006, p. 37).

As Semanas de Estudos eram encontros de estudantes negros com a participação de professores universitários, como Carlos Hasenbalg², Maria Maia de Oliveira Berriel, Yvonne Maggie, Peter Fry, Iolanda de Oliveira, Ismênia de Lima Martins e outros que através de seminários e publicações contribuíram para fomentar a reflexão sobre o pensamento social do negro no Brasil. A partir da semana de estudos em 1977, Marlene funda, junto com a historiadora Beatriz Nascimento e outros estudantes de graduação, o primeiro movimento negro da UFF e talvez o primeiro movimento negro universitário do país, o Grupo de Trabalho André Rebouças - GTAR, do qual participavam alunos negros de diferentes cursos. Como destacam Flávio Gomes, Sandra Martins e Togo Ioruba (Gerson Theodoro), através do GTAR:

Recuperam-se as experiências de mobilização de universitários cariocas nas décadas de 70 e 80 considerando o GTAR (Grupo de Trabalhos André Rebouças), coletivo criado na Universidade Federal Fluminense (UFF). É possível analisar o protagonismo de uma geração ao fomentar reflexões sobre a questão do racismo no interior da universidade. Através de seminários e publicações, o GTAR foi uma organização pioneira de intervenção acadêmica e intelectual. (GOMES; MARTINS; THEODORO, 2015, p. 202).

² Ver a dedicatória ao GTAR feita pelo autor no livro *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*.



Figura 02 Semana de Estudos do GTAR. De cima para baixo na segunda linha está a Beatriz Nascimento, na última linha no segundo e quinto quadrado está o Eduardo de Oliveira Oliveira. Marlene se encontra na última linha no quarto quadrado. Década de 1970. Autora: Marlene Cunha. Fonte: Acervo pessoal.

O GTAR teve uma atuação crucial na luta contra o racismo nos anos 1980, sendo um dos mais atuantes não só no meio universitário, aglutinando professores, militantes e estudantes de várias universidades, mas também como liderança nos embates mais amplos e fora do ambiente universitário. Dentre os intelectuais negros que tiveram um envolvimento direto destaca-se a influência da Beatriz Nascimento e do Eduardo de Oliveira e Oliveira, considerados pelos integrantes como os intelectuais negros que deram suporte teórico para que os alunos pudessem realizar as atividades no ambiente universitário. Marlene foi a primeira presidenta do GTAR e é considerada pelos antigos membros como a articuladora do trabalho de militância negra na universidade. Essa articulação pode ser vista na carta de Eduardo de Oliveira e Oliveira para a antropóloga.

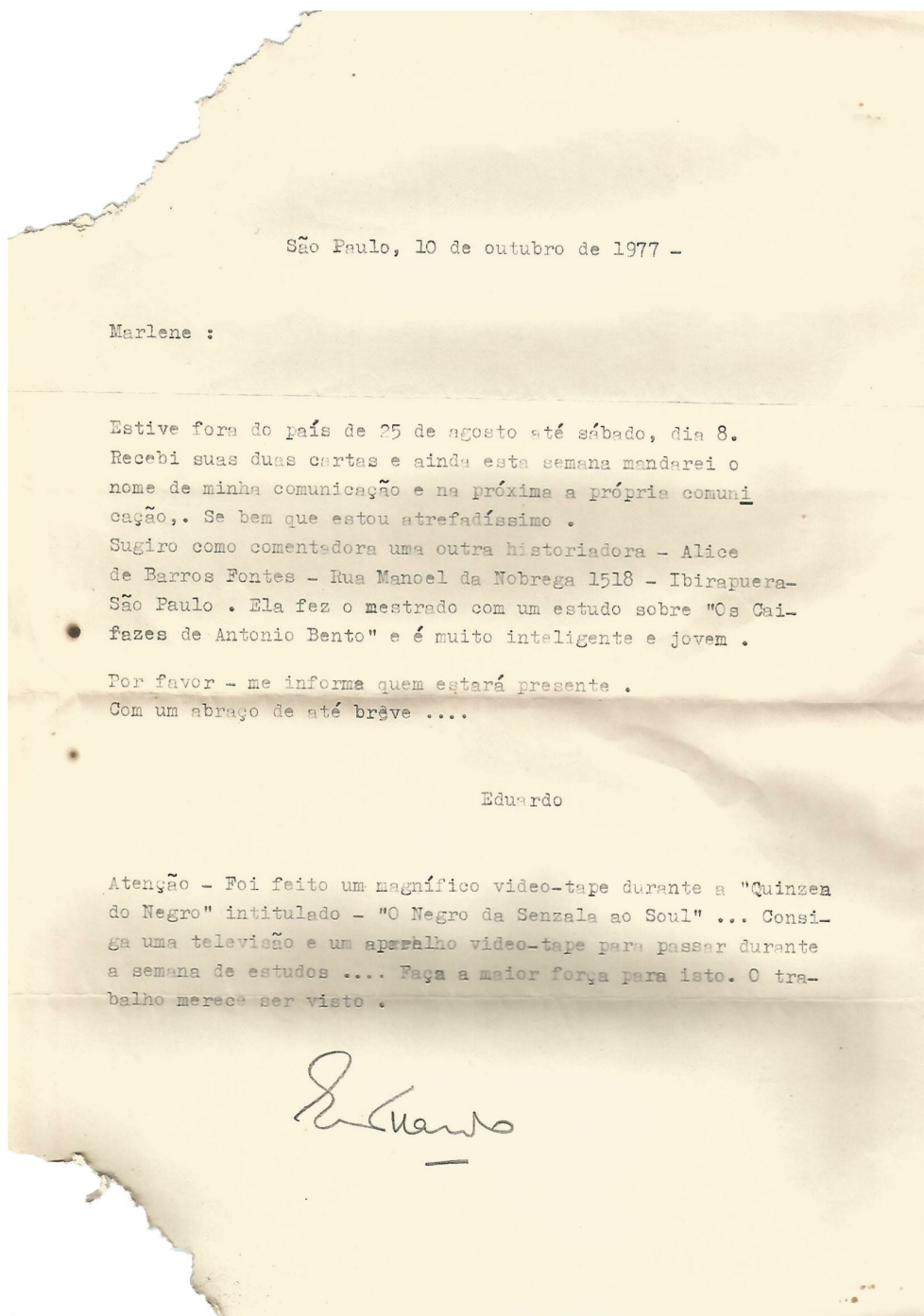


Figura 03 Carta de Eduardo de Oliveira e Oliveira. Autor: Eduardo de Oliveira e Oliveira, 1977. Fonte: Acervo pessoal.

Marlene Cunha tem uma trajetória que a coloca na trilha dos intelectuais de primeira linha. Os depoimentos colhidos entre seus amigos demonstram que a antropóloga queria discutir com as lideranças intelectuais de todos os espectros e não se furtou a um frutífero e produtivo contato com seus pro-

fessores. Na sua trajetória na USP, relatada em sua dissertação, demonstrou o respeito que teve por seu orientador e que foi isso recíproco.

Foi essa experiência como militante e intelectual que a levou a produzir o trabalho que é referência importante nos estudos sobre as religiões Afro-Brasileiras.

Além do engajamento político, Marlene tinha uma relação afetiva e de profundo interesse pelo candomblé de Angola, o qual a levou a ter uma aproximação com o antropólogo e professor da Universidade Federal Fluminense Wagner Neves. Após finalizar a graduação, ela ingressou no curso de mestrado em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo (USP), sob a orientação do professor João Baptista Borges Pereira, num período da história brasileira de grandes embates raciais e exclusão do negro no mundo acadêmico. Na introdução da sua dissertação, ela retrata o seu primeiro contato com o orientador branco e o incômodo que ela sentiu.

Ao término de nossa primeira entrevista, constrangida, me perguntava da validade de eu, negra, trabalhando com a questão racial, ser orientada por um professor branco. Fiquei um bom tempo pensando o que conversaria com ele a respeito das relações raciais no Brasil, uma vez que ele representava o outro, o opressor, o dominador, o criador da ideologia racista, aquele que nega a minha existência. Entretanto, Borges Pereira se dispôs a cooperar para que eu pudesse ter um instrumento teórico de análise que me conferisse não só uma maior compreensão do meu universo, como também, condições de atuar denunciando as injustiças que tem por vítima o negro brasileiro (CUNHA, 1986, p.11).

Sua fala expressa seu constrangimento enquanto mulher negra por estar cursando um programa de pós-graduação em que praticamente não havia estudantes e professores afrodescendentes. Mas, na USP, ela encontrou no seu orientador um parceiro e destaca dois cursos que foram fundamentais na elaboração da sua dissertação: o primeiro, “Diferentes posições metodológicas no estudo do negro brasileiro”, ministrado por seu orientador, e o segundo, “Símbolos e função simbólica”, ministrado por Ruy Coelho. Esses cursos foram espaços de discussões sobre a linguagem nos seus aspectos verbais e não-verbais, o que lhe possibilitou pensar a categoria de gesto como linguagem corporal, o que possibilitou o caminho para a construção de sua etnografia, “Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola” (1986). Seu tra-

balho de campo abrangeu os barracões³ de candomblé do Município de São Gonçalo no estado do Rio de Janeiro. Os critérios para a escolha do lugar de pesquisa se deveram a seu conhecimento prévio dos terreiros de região, principalmente por familiares, e da leitura do livro “O negro brasileiro” de Arthur Ramos (1934), que assinala o grande número de barracões de candomblé em São Gonçalo. A pesquisa foi realizada por meio de registros fotográficos dos gestos presentes nos rituais, observação participante e entrevistas.

Candomblé de Angola e a gestualidade

Para se estudar as religiões afro-brasileiras é preciso pensar os usos e sentidos que se dão à origem africana da manifestação religiosa. Essa origem tem criado dois movimentos: o primeiro, de desqualificação de uma tradição, que vem sendo tratada desde o século XIX como inferior a outros patrimônios culturais; e o segundo de que essa africanidade no candomblé tem sido um elemento forte para a preservação de uma tradição e valorização de um passado étnico.

No século XX, encontramos uma ruptura entre uma corrente considerada “africanista” e uma segunda caracterizada por uma perspectiva sociológica influenciada por uma análise sobre o problema de classe, que culminaram, na década de 1950, no início da fase sociológica dos estudos do negro no Brasil. Já na década de 1970, acontece uma reviravolta nos estudos afro-brasileiros que marca o desenvolvimento de uma análise pautada na perspectiva sociopolítica dessas religiões.

Com o passar dos tempos, novas formas de se compreender as religiões foram sendo estabelecidas e passou-se por uma mudança de eixo tanto geográfico, como referente ao objeto das pesquisas. No que se refere a questões geográficas, as pesquisas que antes se concentravam na região norte e nordeste, centralizados na Bahia, passaram a estar presentes na região sudeste, no Rio de Janeiro e São Paulo; e, além disso, os estudos deixam de estar concentrados em variações consideradas mais puras, como o candomblé da nação jejê-nagô, para serem estudadas outras mais sincréticas, como o candomblé de Angola, a Umbanda e Omolocô. O estudo de Marlene Cunha se encontra inserido nessa perspectiva de análise sobre a nação Angola, mas com uma influência do estrutural-funcionalismo.

Assim é que os estudos do período centram-se em questões relativas à “intercessão do coletivo com o individual” e à “im-

³ Nome designado pelos praticantes do candomblé de Angola para a casa onde são realizados os rituais e consultas sob a chefia do pai-de-santo.

portância concedida ao indivíduo nos rituais analisados”, à “função social que cumprem os africanismos presentes nestes cultos”, à utilização das relações com a sociedade com objetivo de garantir “a sobrevivência do grupo” (cf., respectivamente, Maggie 1975: 83-84; Birman 1980: 30-31; Dantas 1988: 238). Sob a égide do estrutural-funcionalismo, configurou-se assim uma “perspectiva mais instrumental de compreensão dos fenômenos religiosos” (BANAGGIA, 2008, p.5).

No artigo faço uma análise do trabalho de Marlene Cunha que se desenvolve através das práticas gestuais que a antropóloga considera como “postura”. As religiões afro-brasileiras são o resultado de um processo forçado e cruel de desterritorialização de milhares de pessoas no início da formação do capitalismo e da exploração da América através da mão de obra negra escrava oriunda da África. A chegada ao território brasileiro marca um processo altamente elaborado de reterritorialização, que pode ser visto por meio de agenciamentos, combinações, conexões com elementos das religiões ameríndias e cristãs (GOLDMAN, 2005). No que tange a novas bases e recomposições que culminaram na formação das religiões afro-brasileiras, podemos dizer que:

Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar a eliminação e/ou a captura dessa fascinante experiência histórica. O que explica sem dúvida, ao menos em parte, o fato de as religiões afro-brasileiras serem atravessadas até hoje por um duplo sistema de forças: centrípetas, codificando e unificando esses cultos, e centrífugas, fazendo pluralizar as variantes, acentuando suas diferenças e engendrando linhas divergentes (GOLDMAN, 2005, p.3).

Essas novas recomposições e subjetividades foram fundamentais para a formação das religiões afro-brasileiras. Com base em Deleuze e Guatarri, Goldman (2005) afirma que há no candomblé um processo de devires, ou seja, movimentos em que o sujeito sai da sua própria condição humana por meio das relações de afetos que se conectam com uma outra condição e que podem ser vistos durante o ritual no caráter múltiplo dos orixás, das possessões, dos filhos de santo, dos rituais e demais procedimentos encontrados no candomblé. Sendo assim, podemos compreender o candomblé não apenas como uma expressão étnica, ou melhor, uma identidade étnica auto-definida pelo grupo, mas também, por esses cruzamentos e agenciamentos que podem ser vistos

em suas práticas, pois, não se trata de tornar-se um orixá, mas sim, um tipo de devir, devir Iemanjá, devir Ogum (GOLDMAN, 2005).

Para Cunha (1986) as razões de se praticar e fazer o sagrado estão diretamente ligados às origens étnicas, à escravidão e à mudança da vida rural para a cidade. Estudar o candomblé de Angola nos leva a um mundo complexo de saberes corporais presentes nos gestos, forças e energias que se nutrem de uma ancestralidade africana⁴. Assim, podemos compreender que o sistema de classificação dos grupos de religião afro-brasileira está conectado a elementos de princípio étnico (ethos), no qual os membros desses grupos que praticam tais rituais usam “rótulos de conteúdo étnico, em especial, os de caráter religioso, para se identificarem” (CUNHA, 1986, p. 51). Essa ligação é compreendida por meio da identidade contrastiva que é fundamental para construir uma identidade étnica, em oposição ao outro. A partir dessa identidade étnica, o grupo e o indivíduo passam a ser representados e autorrepresentados como um grupo étnico (OLIVEIRA, 1976 apud CUNHA, 1986).

Segundo a antropóloga, o que caracteriza esses tipos de candomblé, ou melhor, os indivíduos praticantes do candomblé de Angola como grupo étnico é justamente o fato deles compartilharem de um campo simbólico cultural, racial e religioso para se legitimarem a si mesmos e aos outros como uma forma de organização social. Sobre a origem étnica dos candomblés, como nos lembra Ordep Serra (1995), esse modelo de análise posta através da identidade contrastiva pode nos levar a um quadro de generalizações e à ideia de uma “bagagem cultural” reduzida ao que é operativa para o contraste, deixando de analisar o contato intenso que se deu em diferentes formas e meios. Como observa Serra (1995), o que devemos retirar da identidade étnica não é tampouco o conteúdo da representação ou legitimidade, mas sim o fato de que, no sistema interétnico, os grupos antagonistas reconhecem em seus elementos distintivos, o que nos apontam os intercâmbios presentes entre os grupos de candomblé, internos e externos na formação dos ritos e de sua estrutura.

Numa outra perspectiva, Reginaldo Prandi considera que, com o fim da escravidão, a população negra, no intuito de se integrar à sociedade como brasileiros e não mais africanos, teria se desligado de suas referências étnicas, passando a ser identificada como negros africanos e com as misturas em terras americanas foram apagando suas origens étnicas. Contudo, as nações africanas se mantiveram como tradições culturais, preservadas em forma de candomblé nas regiões brasileiras, vodus no Haiti, santaria em Cuba, onde cada

⁴ Atualmente, os praticantes de candomblé no Brasil classificam os terreiros em três grandes nações africanas: a Ketu que é oriunda da Nigéria e do Benin; a Angola, que é dos bantos de Angola e Congo, e por fim, a Gêge, que pertence aos Fon do Benin. Essas nações nos fornecem características e elementos comuns e diferentes, que podem ser percebidos nas normas, regras e estruturas sociais. (GOLDMAN, 2005).

uma dessas apresentavam uma variedade de rituais “autodesignados pelos nomes de antigas etnias africanas” (PRANDI, 2000, p. 58).

Prandi (2000) considera que o candomblé não pode ser considerado apenas como a reconstituição de uma religião africana, mas sim de outros aspectos culturais.

Tomemos o candomblé ketu, que inclusive serve de modelo para os demais. Primeiro, refez-se no plano da religião a comunidade africana perdida na Diáspora, criando-se através do grupo religioso relações de hierarquia, subordinação e lealdade baseadas nos padrões familiares e de parentesco existentes na África, fazendo-se da família-de-santo, a comunidade de culto, uma espécie de miniatura simbólica da família ioruba (PRANDI, 2000, p.61).

Para o antropólogo, a estrutura do candomblé no Brasil segue baseada na família ioruba, em que a comunidade é dirigida por um chefe feminino ou masculino respeitado como uma autoridade máxima. Toda essa reformulação consistiu na formação de uma “África simbólica” que há anos tornou-se uma referência cultural para a população negra, onde em alguns casos funciona como um refúgio para amenizar as opressões sofridas na sociedade.

Com a destruição no Brasil da família africana, perdendo-se para sempre as linhagens e as estruturas de parentesco, a identidade sagrada não pôde mais ser baseada na ideia de que cada ser humano descende de uma divindade através de uma linhagem biológica. Esta herança, baseada na família de sangue, foi substituída por uma concepção mítica das linhagens. Continuou-se a crer que cada indivíduo descende de um orixá, que é considerado seu pai e a quem deve culto, mas isto independe da família biológica e o orixá de cada um só pode ser revelado através do oráculo, que no Brasil passou a ser prerrogativa dos chefes de culto, as mães e os pais-de-santo, que tomaram para si todo o poder de adivinhação, o que provocou o desaparecimento da figura do babalaô, já que este se tornou um sacerdote supérfluo (PRANDI, 2000, p.62).

A partir disso, a adesão de negros ao candomblé deixou de ser por origens étnicas ou por descendências, passando a ser por escolha pessoal.

O olhar de Marlene Cunha para o candomblé de Angola pode ser considerado pioneiro nos estudos da religião afro-brasileira em vários aspectos. Cunha (1986) fez uma etnografia dos gestos rituais de candomblé de Angola,

classificando os gestos e analisando os seus significados. Esses gestos implicam em um saber corporal, são como um arquivo não-verbal de uma memória coletiva. Um importante trabalho que fala sobre o corpo como arquivo não-verbal, detentor de um passado ancestral é o do antropólogo brasileiro da diáspora africana Julio Tavares (2012), que analisa o corpo do capoeirista como o lugar de salvaguarda da memória do grupo, através de suas modulações gestuais. Para ele, o corpo é o lugar em que foram depositadas as inúmeras experiências que foram construídas no passado e no espaço de origem. Além disso, podemos perceber que em expressões culturais afro-brasileiras, como a capoeira, o jongo/caxambu, e o próprio candomblé o sentido da dança não pode ser completamente entendido, pois existem diversos significados ocultos e subentendidos para aquele que tem o primeiro contato com essas expressões negras.

Segundo, Cunha (1986), o cientista Darwin (1872) foi o precursor dos estudos sobre os gestos em seu célebre livro “Expression of the emotion in man and animals”, mas a categoria gestos ganha uma maior adentrada nos estudos da antropologia-linguística com Edward Sapir (1949), através da sua análise do comportamento corporal em que considerava os gestos presentes no corpo como um código que deveria ser apreendido com o objetivo de uma comunicação bem-sucedida. Dando prosseguimento a isso, Margareth Mead (1947) em “On the implications for anthropology of Gesselling approach to maturation” nos fornece uma análise do comportamento gestual com a utilização da câmera fotográfica e uma abordagem do comportamento cultural.

Na década de 1950, se iniciam abordagens em relação aos estudos dos gestos, em que o comportamento do corpo passa a ser analisado como um código particular. O comportamento corporal passa a ser pesquisado seguindo uma perspectiva da comunicação, ou seja, passa a ter uma grande contribuição do campo da linguística. Os escritos de Ray Birdwhistell (1974) marcam o início dos estudos estruturais dos gestos relacionados ao corpo, pois, para o mesmo, as gestualidades possuem particularidades que oferecem à comunicação uma característica repleta de significados. Sua terminologia, relacionada à linguagem verbal fono/fonema, apresenta unidades mínimas do código gestual, chamadas de cine (o menor elemento perceptível dos movimentos corporais) e cinema (a repetição dos movimentos corporais em um só sinal antes de manter a posição inicial) (CUNHA, 1986). Outro importante trabalho é o da bailarina e coreógrafa de dança moderna Doris Humphrey (1959), que analisa os gestos como padrões de movimentos escolhidos através do uso entre os membros de um determinado grupo social e o seu reconhecimento. Para ela, as gestualidades são técnicas necessárias para a execução e reconhecimentos dos gestos produzidos pelo dançarino, que se dão através da motivação.

Para Cunha (1986), Bernard Koechlin (1968) apresenta em seu trabalho uma divisão das funções e movimentos tradicionais do corpo humano em: pragmática, que é a vida corrente simbólica, a própria linguagem gestual e, por

fim, a estética e decorativa, que é referente à dança. A partir dessa divisão, o autor destaca que a principal função das atividades gestuais dos grupos sociais é a eficácia técnica, um tema que já havia sido desenvolvido pelo sociólogo Marcel Mauss (1974) em sua classificação das técnicas corporais, considerando as suas especificidades em relação a sua forma e hábito. Para o Mauss, na aprendizagem da utilização e domínio do corpo, as noções básicas de educação são as que dominam e, de certo modo, poderia sobrepor-se a noção de imitação, pois o que ocorre, na verdade, é uma imitação prestigiosa, na qual o elemento social se encontra presente na noção de prestígio da pessoa, que transforma o “ato ordenado, autorizado e provado para aquele que imita”. (CUNHA, 1986, p. 26). O conceito construído por Mauss (1974) é de que a técnica corporal é um ato tradicional eficaz, no sentido de que, sem a tradição, não há nem técnica e nem transmissão.

A originalidade do trabalho de Cunha consiste em trazer esses desenvolvimentos da teoria da dança para o estudo da religiosidade do candomblé de Angola e de colocar a gestualidade como uma categoria de análise central para a antropologia brasileira. Ela faz isso através da noção de “postura”, utilizada para definir e classificar as gestualidades encontradas na religião afro-brasileira. Além disso, sua aproximação destaca o fundo político da dança e suas transformações, pois ela trata o complexo e diversificado conjunto de gestos como um mecanismo de resistência do negro no passado (processo de escravidão) e no presente (as alas das baianas no carnaval). Para a antropóloga, as alas das baianas conseguem concentrar categorias presentes no candomblé, como a tradição, os gestos corporais, ações sociais e papéis sociais do terreiro, que estiveram e permanecem marginalizados na sociedade brasileira. Mas que encontram espaço durante o desfile do carnaval nas escolas de samba. (DAMATTA, 1973; 1983; apud CUNHA, 1986).

As posturas no candomblé de Angola: o arrebate, o adobá, o gincado e o barravento.

A dança possui também funções psicológicas e fisiológicas reveladas apenas por uma descrição acurada. É essencialmente uma atividade coletiva, e não individual, e devemos explicá-la, portanto, em termos de função social, o que equivale a dizer que devemos determinar qual é o seu valor social. Aqui, novamente, o observador despreparado de uma dança nativa, mesmo sem ter o olhar distorcido e pejorativo, está tão pouco acostumado a considerar as instituições à luz de seu próprio valor funcional, que ele frequentemente não oferece ao pensamento teórico a ocasião de estimar a relevância da dança (EVANS-PRITCHARD, 2010, p.208).

A citação acima refere-se ao artigo “Dança”, do antropólogo E.E. Evans-Pritchard (2010), no qual ele realiza uma descrição das danças realizadas pelos Azande, principalmente a dança da cerveja conhecida como “gberé buda”, que é acompanhada pelo tambor, no intuito de compreender as suas funções sociais nesse grupo. A relevância do texto está na análise do antropólogo sobre o papel da dança nas cerimônias religiosas, pois, para ele é necessário entender as ocasiões em que se dança, se a dança faz parte de um complexo cerimonial e qual o papel do dançarino na concretização do rito.

Cunha (1986), em sua etnografia dos gestos rituais de candomblé de Angola, descreve detalhadamente o ritual dessa nação e classifica um grande número de gestos narrando o seu significado. A descrição do ritual, a classificação dos movimentos gestuais e as práticas faladas pelos praticantes da nação Angola são observações feitas nos barracões pesquisados. Em sua dissertação, Cunha realiza um pequeno histórico dos terreiros, destacando a história de cada um deles, como também o espaço em que é realizado o axé. A autora faz uma classificação dos orixás, trata a hierarquia dos terreiros, a composição do grupo e como se autodefinem na religião. Os barracões pesquisados se encontravam em São Gonçalo-RJ e eram os seguintes: Barracão Viva Deus e as Águas, Barracão Abassá Juremegi Oxosse Angolê, Barracão Abassá Gubeluanlogi Oxosse Angolê do Obaluaê e o Barracão Ilê de Iansã com Ossê.⁵

Nesta sessão pretendo analisar os gestos realizados na preparação (preliminares ou de purificação) e no próprio ritual de candomblé (liminares ou de margem) descrito na etnografia produzida por Cunha (1986). Essa variedade de gestos, movimentos e ações são tratadas pela antropóloga como “postura” que serão trabalhados a partir de conceitos e ideias debatidos no campo da antropologia da dança.

O início da narrativa de Cunha (1986) sobre a sua observação nos terreiros nos oferece uma descrição detalhada da preparação para o ritual público no candomblé de Angola, com destaque para o participante e o espaço sagrado, onde ocorre o axé. O primeiro movimento descrito por ela é o gincado. A antropóloga afirma que o gincado é usado na ritualização de todos os orixás e possui características diferentes, antes e durante o ritual. Como descreve,

[o] gincado se diferencia das outras posturas por apresentar um constante movimento de flexão do pescoço, ombro,

⁵ Em minhas pesquisas na rede de terreiros de candomblé, como a Rede Nacional de Religiões afro-brasileiras e saúde – RENAFRO SAÚDE ainda não encontrei os barracões estudados por Marlene Cunha e, conversando com amigos dela e pesquisadores da religião afro-brasileira, acredita-se que provavelmente esses barracões não existam mais ou tenham trocado de nome.

tronco e pernas. O indivíduo possuído, quando executa o gincado, curva completamente o corpo, abre as pernas e dobra os joelhos. Os braços ficam estendidos ao longo das pernas e as mãos se apoiam nos joelhos. Os pés acompanham a flexão do corpo levando o indivíduo a permanecer na ponta dos pés todas as vezes que efetua a postura. Os ombros se movem em uma cadência ligeira e repetitiva como um estremezimento. A cabeça inclinada balança, para baixo e para cima (CUNHA, 1986, p. 78)

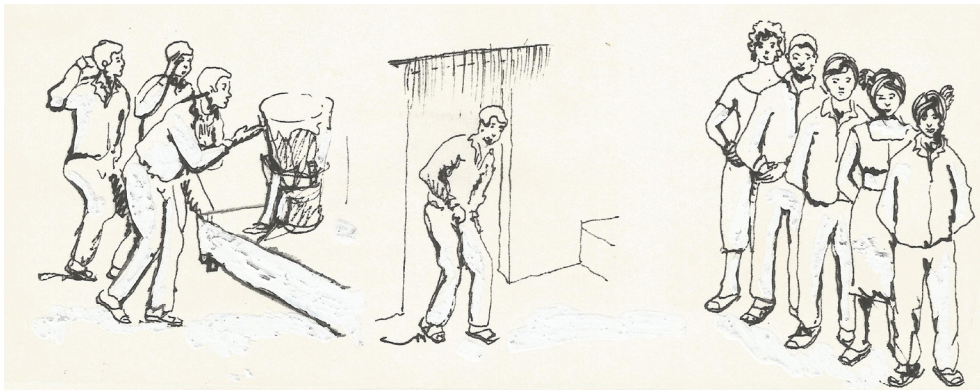


Figura 04 Gestos de ascendência e ancestralidade⁶. Autora: Marlene Cunha, 1986. Fonte: Acervo Pessoal.

A descrição acima demonstra o quanto essa postura apresenta uma série de gestos e movimentos corporais. O gincado ocorre no momento anterior e no próprio transe do praticante de candomblé, chamado também de “bolar no santo”. Portanto, essa postura marca a experiência do indivíduo no mundo sagrado. Com a sua execução no círculo movente onde se encontra o axé o possuído direciona-se para o meio do terreiro e dança os movimentos do orixá incorporado. Portanto, podemos definir o orixá de acordo com a postura gincado, pois ela caracteriza as entidades. Como Cunha (1986) destaca:

Por exemplo, para Oxossi, acrescenta-se o gesto feito com as mãos que se assemelha a um arco e flecha, instrumento de caça; para Iansã, o gesto de segurar a saia provocando o vento para espantar os “eguns”, isto é, os mortos; para Ogum, o gesto de impulsionar o peito que se assemelha a uma luta corporal; para Xangô, o gesto majestoso de levantar os bra-

⁶ Os participantes geralmente entram no espaço sagrado elevando ligeiramente os pés para frente, ora direito, ora esquerdo, e executam um movimento cadenciado dos ombros denominado “gincado” (CUNHA, 1986).

ços, para saudar os presentes; para Obaluaê, a postura curvada, mostrando a sua proximidade com os ancestrais, para Oxum os gestos de cuidados com o corpo, exaltando a sua beleza e vaidade; para Iemanjá, o gesto de embalar que representa a figura da mãe, a maternidade; para Nanã o gesto das mãos fechadas superpostas trabalhando no pilão; para o Tempo, o gesto com as mãos “amola a faca”, para dar uma ordenação no tempo, ou seja, ordenar o tempo no espaço; para Oxumarê, o movimento semelhante ao da cobra, indicativo do processo vital do homem (CUNHA, 1986, pp.79-80).

A postura gincado possui uma função social e simbólica, dada através da dança e sua rede gestual, que é de fazer a conexão com o mundo sagrado e narrar a história do orixá, que é transmitida para os praticantes e todos os que assistem o ritual. Ou seja, o gincado, dentro do candomblé de Angola, apresenta um valor social, categoria analisada por Evans-Pritchard (2010) na dança dos Azande. Além de possuir um valor social para o grupo, essa postura nos fornece uma narrativa, ou melhor, a história de cada orixá presente na religião afro-brasileira.

Outra postura importante no candomblé de Angola descrito por Cunha (1986) é o arrebate. Ela descreve o arrebate como movimentos que parecem expressar a entrada (a preparação do ritual) e a saída dos praticantes do espaço sagrado. Nesse momento, as pessoas retornam para a casa de Exu que se situa do lado de fora do barracão. Além disso, essa postura está ligada ao alinhamento da pessoa, a partir do tempo de iniciação e formação do círculo ritual⁷. Portanto,

[a] postura arrebate demarca o espaço sagrado quando forma o círculo no qual vão se desenrolar todas as sequências dos gestos rituais. Ela abre e fecha o círculo em dois momentos principais. O primeiro momento é o início do ritual marcando a entrada dos participantes e em seguida definindo o espaço sagrado de forma circular e o término do ritual dedicado aos orixás do sexo masculino. O segundo momento é o início, e o término do ritual dedicado aos orixás do sexo feminino (CUNHA, 1986, p.63).

⁷ O círculo ritual está ligado à representação que os praticantes do candomblé de Angola fazem da criação do mundo.



Figura 05 Postura Arrebate – Gestos de arrastar o pé. Autora: Marlene Cunha, 1986.
Fonte: Acervo pessoal.

A postura arrebate, por meio do movimento de gestos de abrir e fechar o círculo ritual, nos apresenta uma visão de mundo por intermédio do corpo. Como nos aponta Silveira (2008) na dissertação “Batuque de mulheres: Aprontando Tamboreiras de Nação nas Terreiras de Pelotas e Rio Grande, RS”:

Nas religiões afro-brasileiras em geral, o corpo é percebido como um todo e deve ser ativado para aprender a se cuidar e a dar valor às experiências feitas no mundo, para aprender a ser-no-mundo agora. Com o processo de iniciação, recupera-se uma identidade natural e social perdida por várias causas, mas que estava presente desde o nascimento. Esta é a memória do corpo, que ritualmente vai ser re-ativada e fixada através de longas etapas de aprendizagem e incorporação dos fundamentos da vida religiosa através da dança e da música (SILVEIRA, 2008, p. 109).

O adobá é um dos principais gestos encontrados no candomblé de Angola e marca o início do ritual no tempo. Está ligado não somente à abertura do

ritual propriamente, mas também ao orixá Ogum, que abre o ritual. Ogum é o orixá que comanda a cerimônia e faz a abertura. Todos os participantes realizam essa postura, ela é obrigatória para aqueles que se encontram na cerimônia religiosa, pois ela está associada à obrigação, ao respeito e à obediência. Como diz Cunha:

Essa postura também se apresenta todas as vezes que se evocam nomes de entidades originárias de cultos da religião africana que estão diretamente ligadas ao axé do terreiro e às pessoas da hierarquia. Nesse caso, os participantes repetem todo o percurso enquanto cantam e tocam para o santo da casa. Todos os mais novos efetuam essa postura diante dos mais velhos quando os orixás dos mesmos estão sendo objeto de ritualização. Não realizam, entretanto, todo o percurso. Só o fazem no caso da abertura de Ogum, do orixá do pai-de-santo e do seu próprio orixá (CUNHA, 1986, p. 67).



Figura 06 Postura Adobá – Ogum. Autora: Marlene Cunha, 1986. Fonte: Acervo pessoal.

De fato, podemos perceber que a postura adobá representa a importância que o grupo dá a ancestralidade e o respeito à sabedoria dos mais velhos, assim como à hierarquia do terreiro.

A última postura analisada por Cunha (1986) foi o barravento, sequência gestual que diferencia um momento ritual de outro, mesmo que esteja presente em todo ritual. O conjunto de gestos distintivos gerados pela postura barravento está relacionado aos ritos de purificação e à entidade conhecida como Exu. Na sua descrição etnográfica, o ritual é dividido em duas partes, nas quais a distinção entre os sexos é evidente. Na primeira parte os orixás cultuados são masculinos e, na segunda parte, cultuam-se os orixás femininos.

Diálogo contemporâneo com a antropologia da dança e a religiosidade de matriz africana

Como destaca Rosamaria Bárbara (2002, p.22), a explanação de Cunha (1986) foi uma referência de base para ela e outros antropólogos, que nos anos 2000, retomaram o estudo da gestualidade e corporeidade entre os praticantes das religiões afro-brasileiras. Em “A dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé” (2002), a autora desenvolve sua própria análise detalhada da gestualidade seguindo a linha aberta por Cunha (1986), e trata do processo ritual do candomblé no âmbito individual e coletivo, analisando o quanto esse processo ritual é um processo corporal, que envolve diversos tipos de sensações e ritmos. Para Barbara (2002), a dança de transe possui dois papéis dentro do candomblé: uma é a de demonstração da experiência mística do praticante na sua transformação interior; a segunda, por meio das gestualidades é possível contar uma história mítica e oferecer a visão de mundo do grupo.

Portanto, as danças e os rituais praticados no candomblé não podem ser completamente desvendados, pois há uma carga de significados estratificados que são apenas percebidos pelos iniciados e pelas pessoas que possuem uma ligação de afetividade e que compartilham a memória do grupo. Além disso, se pode expressar e manifestar vários sentidos em uma mesma dança. Como Barbara nos explica:

A forma da gestualidade e a intensidade que ocorre na incorporação é diferente para cada orixá. Como pude observar no barravento, o movimento do corpo que a filha de santo faz no momento de descida do orixá de Ioá-Iansã é o de rotação de si mesma, com os braços abertos, como que imitando o movimento de um furacão. Quando uma filha de santo cai no santo, continua dançando, mas fora da roda sagrada. É claramente perceptível uma mudança interna, porque a dança é muito mais fluida e o corpo desliza no chão. Às vezes, o movimento é tão rápido e leve que parece “algo” voando, sem uma direção precisa. Depois da “caída” das outras filhas, os orixás são levados para serem paramentados (BÁRBARA, 2002, p. 150).

A descrição realizada por Barbara (2002) demonstra a variedade gestual e a intensidade encontrada nos movimentos realizados em concordância com o toque do tambor. Para a antropóloga as danças devem ser caracterizadas como sagradas, pois estabelecem uma conexão os orixás, transmitindo, mediante o movimento do corpo e dos gestos, a energia sagrada e as vibrações. Concordando com Cunha (1986), Barbara argumenta que as danças religiosas podem

expressar e manifestar diferentes aspectos em uma única dança, tornando-se parte da história da divindade, em que “corpo e espírito, conteúdo e forma ligam-se numa síntese única e transcendental. A própria forma torna-se o conteúdo e o mito vivo” (BARBARA, 2002, p.163).

No candomblé, como podemos ver na dissertação de Cunha (1986), quando a autora destaca a estrutura do ritual da nação Angola, existe um cargo para os indivíduos responsáveis por tocar os atabaques (tambores) durante todo o ritual que acontece nos barracões, o “Ogã”. A prática realizada pelo “Ogã” possui muitas semelhanças com a noção de “pessoa-tambor”, pois ambas possuem uma conexão com os tambores e por meio deles realizam uma comunicação com o sagrado e a tradição. Sobre isso, Cunha (1986) demonstra que o “Ogã”, auxiliado pelo pai-de-santo, tem um papel fundamental de conectar os praticantes e visitantes do candomblé ao mundo sagrado. Sobre o início do ritual, a antropóloga narra o seguinte:

Logo se dá a entrada do pai-de-santo seguido pelos ogãs (tocadores de atabaque). Estes, antes de sentarem nos bancos, tocam os dedos nos atabaques e depois os levam até a testa e nuca. O pai de santo caminha em passos lentos em direção à parte interior do terreiro e se coloca ao lado direito dos tocadores, ficando de frente para o público. Esse é um momento de grande concentração e silêncio. É o sinal que acentua e configura o início do ritual no espaço. Em sua mão carrega um instrumento chamado “adjá”, “campainha de metal utilizada para referenciar o santo, ao ouvido de quem se faz soar”. Esse instrumento é composto por duas campas ligadas por um pé de metal. Então, inclina a cabeça e começa a tocar e cantar, sendo seguido pelos tocadores de atabaque (CUNHA, 1986, p. 58).

Podemos compreender que na atuação do “Ogã” e do “pai-de-santo” há toda uma linguagem ritual que se expressa nas gestualidades presentes já no início dos rituais no candomblé de Angola. Esses gestos são considerados como preliminares ou de purificação.

Os estudos pioneiros de Cunha (1986) também podem ser colocados em diálogo com o trabalho contemporâneo da dançarina Ana Luisa Seelaender (2013). A sua dissertação “O gesto em dança: descrição da gestualidade em uma narrativa dançada” se propõe a analisar e descrever os gestos num contexto de narrativa dançada, se baseando nos estudos dos gestos em conjunto com a fala. Para isso, Seelaender (2013) se utiliza das concepções do linguista conhecido como Kendon (2004) que caracteriza a “gestualidade como ação que manifesta expressividade deliberada, ação essa entendida como movimentos corporais

visíveis e dependentes de um contexto para ser interpretados como elementos semióticos”. (SEELAENDER, 2013, p. 12). Ela estabelece quatro categorias de análise para os gestos, de acordo com os padrões de movimentos encontrados no cotidiano das pessoas. Seelaender compreende os gestos, como:

I) gestos sociais, oriundos de eventos sociais e que comunicam seu significado instantaneamente, como a reverência, o aperto de mão, o aceno de adeus, o abraço, entre outros; II) gestos funcionais, que se desenvolveram a partir de ações práticas, que incluem, por exemplo, pentear os cabelos, cortar madeira, dormir, vestir-se e correr com um objetivo; III) gestos rituais que são não apenas movimentos relacionados a eventos religiosos, mas também, a situações altamente ritualizadas, como o procedimento em uma corte jurídica, em sessões de nomeação política, na posse de um ministro de estado, etc.; IV) gestos emocionais, utilizados para a expressão de sentimentos e emoções (SEELAENDER, 2013, p.10).

Segundo a autora, os gestos corporais não só estão associados a um padrão, mas sim, a estados da vida e interações sociais. Rudolf von Laban (1978) trata o corpo como uma forma de se expressar através do movimento. Essa forma de se expressar pode se dar de diferentes formas e envolve inúmeras partes do corpo. Esse significado dado ao corpo pode ser entendido na dissertação de Barbosa (2011), que faz uma análise importante sobre a questão da autonomia na forma da dança, a partir das discussões e metodologias levantadas por Laban (1978), em diálogo, com o pensamento de Theodor Adorno a respeito das vanguardas históricas. Barbosa (2011) assinala que o teórico dividiu os tipos de movimentos, como gestos que “podem ocorrer em direção ao corpo, para longe do corpo, ou ao redor do corpo, já que são feitos pelas extremidades” (BARBOSA, 2011, p. 55).

Outro autor importante, descrito por Seelaender (2013), Noland (2009) nos diz que os gestos podem ser definidos como códigos de movimento expressivo que ligam um movimento particular a um significado que também é particular, de maneira que esse movimento possa ser compreendido para quem os observa. No contexto brasileiro, a linguista destaca o trabalho desenvolvido sobre os gestos por Trotta (2004) no qual sua análise tem como referência o pensamento greimasiano sobre gestualidade, em que os gestos estão divididos: em “práxis” gestuais (práticas gestuais), ligadas à intenção do gesto a ser realizado, sem objetivo de comunicação; e na comunicação gestual que suponha que haja a intenção de comunicação entre uma pessoa e outra.

Para além do estudo da gestualidade corporal, a abordagem de Cunha

(1986) ecoa com as aproximações contemporâneas, na questão do axé e outros conceitos associados, como a noção de força, das religiões de matriz africana no Brasil e em outros contextos afroamericanos. Para Goldman (2005, p.4), o axé é como se fosse uma essência única que se diversifica em várias formas, constituindo tudo o que existe e pode existir no universo. Axé possui semelhanças ao que a escola francesa de Antropologia definiu como mana. Porém, axé no campo da gestualidade tratado por Cunha (1986) parece estar ligado mais às forças e energias que estão sendo agenciadas pelo corpo no barracão durante os rituais e em alguns momentos se refere à própria festa, ao xirê (e não propriamente ao mana, como nos diz Goldman).

Essa energia sagrada realizada por meio do transe em contato com a espiritualidade, nos remete ao trabalho da Virna Plastino (2013), que se utiliza da noção de “fuerza” usada pela comunidade praticante do candombe uruguaio, na região de Ansina, no qual o ato de tocar e dançar são entendidos pelos afrouruguaiois como uma experiência sagrada e espiritual vivida por meio do corpo. Como afirma Plastino (2013), essa “fuerza” era um componente central nas relações entre as pessoas da comunidade, os tambores e a sua ancestralidade africana. Para a comunidade, a “fuerza” vem de algo “mas alla”, era por meio dela que se tinha um contato direto com o passado africano, a ancestralidade, que, também poderia se estender às religiões de matriz africana e poderia ser herdada, pelo sangue, para os que participavam do ritual, e também pela convivência com as famílias que vivem na região. (PLASTINO, 2013).

A dissertação de Plastino (2013) aponta para uma experiência corporal presente no candombe uruguaio que se dá na relação do tocador com o tambor, criando-se um vínculo entre esses dois elementos que a antropóloga define como “pessoa-tambor”. Esse vínculo não se dava apenas no ato de tocar o tambor, mas se iniciava antes da execução do ato de tocar, quando os tocadores testavam o tambor para as apresentações. Já havia uma comunicação entre o corpo do candombeiro, o tambor e a sua ancestralidade africana, que se dava através da música que era realizada em diálogo com os movimentos dos corpos dançados. Plastino afirma:

Essa “comunicação era-me descrita como advinda de uma “conversa” que se dava através do som e dos gestuais na dança que suscitava uma experiência corporal “espiritual” e “religiosa” durante o ritual dos tambores. Era, portanto, nesse “diálogo”, numa relação de llamado e “resposta” entre tambores, pessoas e ancestrais que se dava a linha de “comunicação com a tradição”. Alcançá-la, para os integrantes do grupo, era extremamente importante e não era qualquer cuerda de tambores ou agrupação de pessoas que logravam esse sentir-se em contato com o sagrado [más allá]. Esse sa-

ber “comunicar-se com a tradição” era identificado pelos descendentes do bairro como o diferencial dos tambores de Ansina e suas pessoas em relação às demais agrupações. E o contrário disso – a não comunicação – diziam-me, destituíam uma comparsa de “sentido”, “significado”, “sentimento”, “fundamento”, e “razão de ser” (PLASTINO, 2013, p. 238).

Portanto, se pode compreender que a comunicação com o sagrado no candombe uruguaio se dava através do som e das gestualidades e era perceptível na conexão entre o tocador e o tambor, em uma relação entre chamada e resposta com a tradição, elementos presentes, também, no candomblé de Angola.

A caminhada continua

Realizar o desafio de escrever sobre o trabalho pioneiro de Marlene Cunha, mesmo com um contato ainda recente com os estudos sobre o candomblé, teve impacto não apenas em meus sentimentos, mas também no meu corpo, corpo negro, que carrega memórias de uma ancestralidade africana, que perpassa os tempos e sempre estará presente e que ainda se expressa em gestualidades que se tornam marcantes e profundas a cada encontro com o passado.

Sua trajetória enquanto militante negra e estudiosa sobre o candomblé, foram fundamentais para constituírem a categoria “postura” criada pela autora para analisar o conjunto de gestos presentes nos rituais analisados como o “adobá”, “gincado”, “arrebate” e o “barravento”. E certamente, ao longo da vida, a sua “postura” foi e segue sendo importante para as gerações de estudantes negros.

Resgatar o trabalho de Marlene Cunha é construir um estudo das relações raciais com uma presença mais significativa de intelectuais negros. Hoje, estudantes de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, assim como eu, fundaram um coletivo em homenagem a antropóloga negra, “Coletivo Marlene Cunha”. Em que cada ação realizada se faz sentir as contribuições da intelectual negra numa Universidade que insiste em silenciar nossas trajetórias. Enquanto estiver estudando e militando estarei com Marlene, minha mãe, “em busca de um espaço”, para que o sonho de Beatriz Nascimento seja, enfim, realizado.

Sonho

Seu nome era dor
 Seu sorriso dilaceração
 Seus braços e pernas, asas
 Seu sexo seu escudo
 Sua mente libertação

Nada satisfaz seu impulso
 De mergulhar em prazer
 Contra todas as correntes
 Em uma só correnteza
 Quem faz rolar quem tu és?
 Mulher!...
 Solitária e sólida
 Envolvente e desafiante
 Quem te impede de gritar
 Do fundo de sua garganta
 Único brado que alcança
 Que te delimita
 Mulher!
 Marca de mito embotável
 Mistério que a tudo anuncia
 E que se expõe dia-a-dia
 Quando deverias estar resguardada
 Seu ritus de alegria
 Seus véus entrecruzados de velharias
 Da inóspita tradição irradias
 Mulher!
 Há corte e cortes profundos
 Em sua pele em seu pelo
 Há sulcos em sua face
 Que são caminhos do mundo
 São mapas indecifráveis
 Em cartografia antiga
 Precisas de um pirata
 De boa pirataria
 Que te arranques da selvageria
 E te coloque, mais uma vez,
 Diante do mundo
 Mulher.

A todas as mulheres pretas espalhadas pelo mundo, a todas as demais mulheres e a Isabel Nascimento, Regina Timbó e Marlene Cunha/ 1989.

Referências Bibliográficas

BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Mestrado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Museu Nacional/UFRJ, 2008.

- BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, carrego e olho grande: os males do Brasil são*. Mestrado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Museu Nacional/UFRJ, 1980.
- BARBARA, Rosamaria. *Dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres do candomblé*. Tese (Livre docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, USP, 2002.
- BARBOSA, Vivian. *Sobre a autonomia da forma na dança – Rudolf Laban confrontado*. Dissertação - Instituto de Ciências e Artes. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BIRDWHISTELL, Ray. *Cinese e comunicação*. In: CARPENTER, Edmundo; MCLUHAN, Marshall (orgs). *Revolução na comunicação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. pp.76-86.
- CUNHA, Marlene. *Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola*. Dissertação - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, USP. 1986.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- _____. *Ensaio de antropologia estrutural: O carnaval como um rito de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- DANTAS, Beatriz. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DARWIN, Charles. *Expression of the emotions in man and animals*. London: John Murray, 1872.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *A dança*. *Rau: revista de antropologia social dos alunos do PPGAS, São Paulo*, v. 2, n. 2, 2010. pp. 208-222.
- GOLDMAN, Marcio. *Candomblé*. In LANDIN, Leilah (Org.). *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1990. pp.123-129.
- _____. *Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé*. Academia.edu, 2005. pp. 1-19.
- GOMES, Flavio; IORUBA, Togo (Gerson Theodoro); MARTINS, Sandra. *Redemocratizando na raça: sobre memórias, intelectuais negros e movimentos sociais contemporâneos*. *Revista História: Questões e debates da UFPR, Paraná*, v. 63, 2015. Pp. 195-210. Disponível em <<http://revistas.ufpr.br/historia/article/view/46707/28025>>. Acessado: em 28 dez. 2017.
- GOMES, Janaína Damaceno. *Os segredos de Virgínia: Estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945 – 1955)*. Tese - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, USP. 2013.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. Disponível em <[https://gruponsepr.files.wordpress.com/2016/10/hasenbalg-discriminac3a7c3a3o-e-desigualda-](https://gruponsepr.files.wordpress.com/2016/10/hasenbalg-discriminac3a7c3a3o-e-desigualda)

- des-raciais-no-brasil-_carlos-hasenbalg.pdf>. Acessado em: 31 dez 2017.
- HUMPHREY, Doris. *The art of making dances*. New Jersey: Princeton Book Company, 1959.
- KOECHLIN, Bernard. *Techniques corporelles et leur notation symbolique*. Langues, 3^e année, n°10, 1968. pp. 36-47. Disponível em <http://www.persee.fr/docAsPDF/lgge_0458-726x_1968_num_3_10_2547.pdf> Acessado: em 13 jun 2017.
- KENDON, Adam. *Gesture: visible action as utterance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- LABAN, Rudolf. *Domínio do movimento*. São Paulo: Summus, 1978.
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975.
- MAUSS, Marcel. As Técnicas Corporais. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- MEAD, Margaret. *On the implications for anthropology of the Gesseling approach to maturation*. American Anthropologist, v. 49, 1947. pp. 69-77.
- NASCIMENTO, Beatriz. *Sonho*. In: GOMES, Bethânia; RATTTS, Alex. (org). *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Salvador: Editora Ogum's Toque Negros, 2015. p.32. Disponível em <<https://www.fic.ufg.br/up/74/o/Sonho.pdf>>. Acessado: em 27 dez 2017.
- NOLAND, Carrie. *Agency and embodiment: Performing Gestures/Producing Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- PLASTINO, Virna. *Fuerza: os tambores de candombe e suas pessoas em Ansina, Montevideo*. Tese (Livre docência) – Programa de Pós-Graduação - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.
- PRANDI, Reginaldo. *De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião*. Revista USP, São Paulo, n.46, 2000. pp. 52 – 65. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/32879>>. Acessado: em 30 de dez. 2017.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RATTTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.
- SAPIR, Edward. *The selected writings of Edward Sapir*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1949.

- SEELAENDER, Ana Luisa. *O gesto em dança: descrição da gestualidade em uma narrativa dançada*. Tese (Livre docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, USP, 2013.
- SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVEIRA, Ana Paula. *Batuque de mulheres: aprontando Tamboreiras de Nação nas Terreiras de Pelotas e Rio Grande, RS*. Dissertação – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2008.
- TAVARES, Julio. *Dança de guerra: arquivo e arma (Elementos para uma Teoria da Capoeiragem e da Comunicação Corporal Afro-Brasileira)*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.
- TROTТА, Mariana. *O discurso da dança: uma perspectiva semiótica*. Dissertação – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, USP, 2004.

autor **João Alipio de Oliveira Cunha**

É doutorando e mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Recebido em 16/05/2017

Aceito para publicação em 10/01/2018

“¿Sería Dunga dungano?” Explorando el concepto de “chineidad”¹ en Asia Central: los musulmanes sinófonos en Kazajistán²

SOLEDAD JIMÉNEZ TOVAR

Centro De Investigación Y Docencia Económica, Ciudad De México, México

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p42-60

resumo O estudo dos dunganos, como são nomeados os muçulmanos sinófonos na região da Ásia Central, é um espaço de impugnação de identidade. Este desafio deve ser analisado em pelo menos dois eixos que combinam comparativamente etnografia e teoria. O primeiro desses eixos é a origem dos muçulmanos sinófonos em geral, e a diferenciação regional que os caracteriza. O segundo eixo tem a ver com a classificação étnica dentro dos países nos quais os muçulmanos sinófonos moram, o que chamo de “engenharia étnica”. Tais projetos são tanto externos como internos. O principal grande projeto externo é a chineidade como um fenômeno da assim chamada diáspora chinesa, quer na sua compreensão culturalista (*huaqiao*) ou na sua variante étnica (*minzu huaqiao*). Dentro dos projetos internos está, por exemplo, a “invenção” dos dunganos no México e no Brasil.

palavras-chave China; Chineidade; Cazaquistão; engenharia étnica; dunganos

“¿Would be Dunga a dungano?” Exploring the concept of chineseness in Central Asia: Sinophone Muslims in Kazakhstan

¹ “Chineidad” es mi traducción al español de la palabra “Chinese-ness”, ampliamente debatida en los estudios antropológicos sobre los chinos de ultramar. En la tercera sección de este capítulo abundo más sobre este concepto. Para una discusión más profunda de los debates sobre “chineidad” (véase JIMENEZ TOVAR, 2014). En adelante, omitiré las comillas para hablar del concepto de chineidad.

² Versiones previas de este texto han sido discutidas en el congreso ‘Non-Han Chinese diasporic communities beyond China’, celebrado en la Universidad Nacional de Australia, Canberra, Australia, el 4-5 de abril de 2014, y en el Instituto de Etnología de Academia Sínica, en Taipei, Taiwan, el 9 de marzo de 2015. Quiero manifestar mi sincero agradecimiento a todas las personas que colaboraron con sus opiniones para el mejoramiento de este texto, en especial Allen Chun. La investigación que dio origen a este artículo fue apoyada, financiera e intelectualmente, por el Instituto Max Planck de Antropología Social, Halle (Saale), Alemania.

abstract The study of Dungans, as Sinophone Muslims are known in the Central Asian region, constitutes a space of identity contestation. Such contestation should be understood in at least two axes that combine both comparative ethnography and theory. The first of these axes is the one corresponding to the origin of Sinophone Muslims in general, and the regional differentiation that they do present. The second axis has to do with ethnic classification inside the countries where Sinophone Muslims live, I call this process as “ethnic engineering”. Such projects are either external or internal. The main big external project is Chinese-ness as a phenomenon relative to the so-called Chinese diaspora, either in its culturalist understanding (*huaqiao*) or in its ethnic variant (*minzu huaqiao*). Among the internal projects we can mention, for example, the “invention” of Dungans in Mexico and Brazil.

keywords China; Chineseness; Kazakhstan; ethnic engineering; Dungan

Los dunganos mexicanos o las peticiones de principio

En la primavera de 2011, recién iniciando mi trabajo de campo que conduciría a la redacción de mi tesis doctoral, visité Taraz, una ciudad al sur de Kazajistán, muy cerca de Tashkent, la capital de Uzbekistán. Mi objetivo era estudiar a los dunganos, una minoría étnica de la región que parecía ser bastante singular dada la combinación de dos factores: eran musulmanes y hablaban chino. Que fueran musulmanes no era tan extraño en el contexto centroasiático, pues allí la mayoría es musulmana. Sin embargo, que hablaran chino, en una zona multilingüe donde tradicionalmente se habían hablado lenguas turcas o persas y, en el último siglo, el ruso se había convertido en una *lingua franca*, sí era por demás peculiar. Cuando llegué, un periódico local quería hacerme una entrevista. El hecho de que una antropóloga mexicana fuera hasta Taraz a estudiar a los dunganos era poco común y debía ser mencionado. Di la entrevista, en ruso. Unas semanas después, algunas personas en la zona de Kordai, ciudad kazajistaní³ que sirve de frontera con Kirguistán, me preguntaron sobre los dunganos mexicanos. Tardé en entender lo que había ocurrido: el reportero que me había entrevistado tomó mis palabras y las tergiversó para hacer parecer como que había dunganos en México y, además, mostrar que éstos vivían de forma similar a aquellos que vivían en China y en Asia Central, es decir, que eran campesinos musulmanes hablantes de una lengua sinítica y vivían compactamente. De hecho, en la nota se compara el vestido de boda dungano con la vestimenta indígena en México; las similitudes, según el reportero, eran increíbles. Debo reconocer que me enfureció el hecho de que

³ En este texto, “kazajistaní” se refiere a la ciudadanía y “kazajo” se refiere a la adscripción étnica.

se escribieran tantas mentiras y que me fueran imputadas. Fui de nuevo hasta Taraz, esta vez acompañada de un amigo dungano. El reportero, kazajo, y mi amigo dungano tuvieron una discusión sobre si los musulmanes sinófonos en China y Asia Central eran el mismo pueblo. Si lo eran, entonces los “dunganos mexicanos”, en caso de que existieran, serían también parte del mismo pueblo transnacional; si no, entonces, los dunganos mexicanos serían un grupo étnico aparte. La cuestión en esta discusión, más allá del reconocimiento de la inexistencia de los dunganos en México, tomó de pronto tintes más complejos que no podrían explicarse sino a través de un análisis histórico y político más profundo. Este es el marco que da inicio al presente artículo: la multiplicidad de los orígenes y pertenencias identitarias de los dunganos.

La anécdota que recién describí debe entenderse sobre todo a partir de la creciente importancia que China ha estado teniendo en la región desde 1991, año de la desintegración de la Unión Soviética. Si bien los contactos culturales entre China y Asia Central han tenido una larga historia desde al menos dos milenios (SIMA QIAN, 2010; BARFIELD, 1993), en términos generales, esas relaciones han cambiado drásticamente durante el último siglo como producto de los movimientos geopolíticos que acarrearón, sobre todo, la creación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y la República Popular China (RPC) en la región oriental del continente eurasiático. En las últimas dos décadas, sin embargo, las relaciones entre China y Asia Central se han visto profundamente trastocadas, esta vez, gracias a la disolución de la URSS y a la apertura política y económica de la RPC desde 1978 (FEDORENKO, 2013).

Durante la última década, China se ha convertido en un actor importante en las antiguas repúblicas soviéticas de Asia Central. Paralela a la preeminencia económica que China ha obtenido en relación a esta región, hay una parte cultural en los enormes cambios que están teniendo lugar en toda el área que permanece hasta cierto punto inexplorada. Mientras en los estudios actuales sobre Asia Central los temas de la reconfiguración de las fronteras o el problema de la conformación de nuevos estados en la región parecen ser las mayores preocupaciones para los especialistas (REEVES, 2014; REEVES; RASANAYAGAM; BEYER, 2014), a mí me interesa más prestar atención a las conexiones que se han establecido en los últimos años al margen de las formaciones estatales y sus fronteras siempre cambiantes. Mi investigación en Kazajistán se ha enfocado en una minoría étnica, los dunganos, quienes han estado estrechamente vinculados con China tanto en el pasado como en la actualidad, y sobre quienes, después del trabajo pionero de Svetlana Rimsky-Korsakoff Dyer, la producción académica se reduce, además de mi propio trabajo, a sólo algunos artículos con base en escasa investigación de campo (ALFF, 2014; ALLÈS, 2005; 2011; LARUELLE; PEYROUSE, 2009).

El objetivo de este artículo es discutir las dificultades de definir la identidad de los dunganos, musulmanes sinófonos que constituyen una minoría étnica

en Kazajistán, Kirguistán y Uzbekistán. Dependiendo del autor escribiendo sobre ellos,⁴ los dunganos pueden ser vistos como la “rama centroasiática” de los *huizu*, minoría étnica reconocida oficialmente como minzu en la República Popular China (RPC). El caso dungano es particularmente relevante hoy en día porque a través de él pueden vislumbrarse cómo son construidas, a nivel de lo cotidiano, las relaciones entre China y Asia Central en la época contemporánea.

En este artículo voy a problematizar las formas existentes de definir la identidad dungana a la luz de los debates actuales sobre la chineidad. Para ello, es necesario desentramar una compleja red de dificultades teóricas, etnográficas y conceptuales que el caso en cuestión implica. Mi preocupación es, sobre todo, teórica; sin embargo, también incluyo algunas notas de mis quince meses de trabajo de campo realizado en 2011-2012 en Kazajistán y tres meses en la República Popular China. En aras de conseguir una mayor claridad en la exposición, esta discusión está organizada en cinco secciones. La primera parte considera los debates sobre la chineidad. En las dos secciones que le siguen, analizo los ejes de análisis a través de los cuales fluye y confluye la identidad dungana. El primero de estos ejes es el histórico, aquí incluyo datos de historia oral recabados durante mi estancia de investigación. El segundo eje es el étnico. En la cuarta sección se ofrecen algunos datos etnográficos relevantes al debate histórico-político realizado en las anteriores partes, estos datos sirven de marco para llevar a cabo una discusión final. Por último, la quinta sección corresponde a las conclusiones.

La “chineidad” contemporánea

El debate sobre las multiplicidades que representan “lo chino” se inició en la década de 1990, con la publicación del libro *El árbol vivo: el significado cambiante de ser chino*, primero como un número especial de la revista *Daedalus* en 1991, y más tarde, en 1994, como un libro editado (TU, 1994). A pesar de haber sido fuertemente criticado por su concepción de la “gran China” (propriadamente la República Popular China) y la “China cultural”,⁵ la importancia de la iniciativa de Tu Wei-ming tras la edición de este libro radica en el hecho de que la idea de lo que China y la chineidad suponen significar fue hábilmente puesto en tela de juicio. Por primera vez en las discusiones académicas, se les daba una voz a los llamados “chinos de ultramar” (*huaqiao*), quienes debían ser to-

⁴ Tal es el caso, por ejemplo, de Hu Zhenhua (2009). He ofrecido un panorama más amplio de las distintas tendencias existentes en los estudios dunganos contemporáneos (cf. JIMÉNEZ TOVAR, 2011; 2014;).

⁵ Las críticas a Tu Wei-ming (ANG, 2000; CHUN, 2001; 2007; SHI, 2009;) se basan en la definición de una “China cultural”, que incluiría Taiwán, Hong Kong, Singapur, y aquellos lugares donde la vida de la “diáspora china” (*huaqiao*) transcurriera, así como los estudiosos dedicados a temas de alguna manera relacionados con China.

mados en cuenta en dicha discusión. Dado el hecho de que entre los chinos de ultramar también hay una enorme diversidad, China como concepto sería aún menos absoluta que antes: la chineidad en su definición de “...pertener a la raza *han*, nacer propiamente en China, hablar mandarín, y observar un código ético “patriótico”” (TU, 1994, p.vii), perdió toda referencia académica útil y se convirtió en una cuestión de geopolítica (ANG, 2000; CHUN, 2009). No obstante la politización de la discusión abierta por Tu Weiming, el tema de la chineidad ha seguido siendo objeto de acaloradas discusiones en disciplinas tales como la historia, la antropología, la ciencia política y los estudios culturales.

Durante las últimas dos décadas, los académicos que trabajan en la multiplicidad de la chineidad tienden a utilizar determinados lugares para “representar” las diferentes interpretaciones y matices de China y la chineidad. Así, la República Popular China, Taiwán, Shanghai, Hong Kong, Singapur, San Francisco, y Lima, por nombrar sólo algunos ejemplos, son parte de una “China” multi-situada, donde se construye en lo cotidiano una chineidad particular (BOSCO, 2004; CHUN, 1996; 2001; 2007; 2009; 2012; WANG, 1999). Este enfoque rastrearía China y la chineidad en todos los lugares donde los “chinos” han emigrado. Tal ejercicio ha sido descrito como “mundializar” China por Arif Dirlik (2012) en su introducción al estudio de la sociología y la antropología en la arena sinófona. La búsqueda de la multiplicidad, no obstante, parece estar todavía en el camino de la búsqueda interminable del origen de la bola de nieve, una metáfora sugerida por Fei Xiaotong al tratar de explicar el “desarrollo” de la etnia *han* desde la fundación de la civilización china (XU, 2012). Es en este contexto que cobra relevancia el ejemplo dungano como un caso “atípico” de chineidad.

Detrás de la inclusión de los dunganos de Asia Central en la taxonomía cultural relacionada con China se encuentra la consolidación de China como potencia hegemónica en la región. Durante la última década, los académicos jóvenes en la República Popular China han comenzado a experimentar con una categoría de identidad más amplia, a saber, la “minoría étnica china de ultramar” (*shaoshu minzu huaqiao huaren* 少数民族华侨华人). Mientras *minzu* es actualmente traducido al español como “grupo étnico”, *shaoshu* hace referencia a su condición de minoría numérica. *Huaqiao huaren* es una referencia a las personas de “cultura china” viviendo fuera de China continental. Cuando se aplica a Asia Central, el término *minzu huaqiao* incluye dos grupos: los uigures y los dunganos (YANG, 2005; ZHAO, 2004a; 2004b). Hu Zhenhua, decano del Centro de Estudios Dunganos de la Universidad Minzu en Beijing, sin embargo, prefiere no aplicar este término a uigures y dunganos. En cambio, él piensa que es más exacto usar simplemente *huaren* (华人). *Huaren* denotaría gente con una cultura común históricamente proveniente de los territorios ahora dentro de la República Popular China; mientras *huaqiao* se refiere a una ola migratoria específica y su estatus político con relación a la República Popular

China (Hu Zhenhua, comunicación personal, 27 de septiembre 2012). El término “minoría étnica china de ultramar” no se utiliza para minorías étnicas tales como coreanos o mongoles, quienes viven tanto en China como en Asia Central y son oficialmente reconocidas como minorías en ambos lugares. En términos de Barabantseva (2011, 2012), este concepto amplía estratégicamente la identidad china más allá de las fronteras políticas de China continental.

Tal cual Arif Dirlik (1987) ha bien señalado, como concepto culturalista,⁶ la chineidad tiene varios significados que difieren entre sí. Esta concepción puede ser problemática, ya que es hipergeneralizante y “mundializa” China en el sentido de que, de repente, todo el mundo se convierte en “China” (DIRLIK, 2012). Sin embargo, lo más interesante de esta clasificación es que la dicotomía “gran China/China Cultural” finalmente disloca China (BARABANTSEVA, 2011), y produce múltiples centros cuya ubicuidad y complejidad centrípeta hace que sea imposible definir un elemento común que uniformemente defina la chineidad. China, en este sentido, se convierte en “un espacio psicológico” sin periferia alguna y múltiples centros (SHI, 2009).

La chineidad, entendida tanto en su acepción culturalista como en la étnica, a menudo es equiparada y convertida en un sinónimo de lo *han*. Dicha premisa continúa resonando profundamente en los estudios sobre los “chinos de ultramar” (*huaqiao/haiwai huaren*). No obstante, esta misma premisa resulta ser particularmente problemática cuando se estudian pueblos incluidos en la categoría *huaqiao*, como es el caso de los dunganos, quienes no son considerados como *han*. Entender la chineidad en términos de la distinción histórica de la cultura “china”, sin embargo, conduce a la museización y fosilización de la idea de “cultura” en sí misma (DIRLIK, 1987). Sin embargo, otros discursos de la chineidad cuyo centro de interés es la ciudadanía o la pertenencia territorial también son anacrónicos desde una perspectiva histórica, ya que el estado-nación es un fenómeno relativamente reciente. Esta contradicción queda más clara para el lector si se analizan, por ejemplo, las cargas semánticas que tienen los etnónimos usados para referirse a los dunganos. Ello requiere, sin embargo, de una apropiada contextualización histórica.

Dungane vis-à-vis Huizu: o lo que los etnónimos tienen que mostrarnos

El primer eje que voy a desarrollar es el origen de los musulmanes sinófonos. Comerciantes árabes y persas empezaron a vivir en la China Tang (618-907) desde las primeras etapas de la dinastía, aunque se desconoce cuántos de

⁶ Culturalismo es la ideología que asume un cierto tipo de cultura inherente a un pueblo determinado de forma tal que dicha cultura no presenta cambio alguno a lo largo del tiempo.

ellos eran musulmanes. Ese fue el inicio de una historia que hasta ahora se ha mantenido ininterrumpida y que ha tenido como resultado el producto tan particular que es el islam chino. Durante la dinastía Song (960-1279), el islam comenzó a ser asociado con un grupo particular viviendo en el interior del imperio y los musulmanes tenían un término general para referirse a ellos: *huihui* 回回. Es difícil decir si esto sería ya un marcador étnico, aunque es muy probable que no lo fuera, pues el mismo término, *huihui*, fue usado durante la dinastía Yuan (1279-1368) como término genérico usado para referirse a los musulmanes en general (DILLON, 1999). Esto, sin embargo, es relevante para entender el debate sobre la sinización. La sinización es el proceso mediante el cual se produce una asimilación cultural hacia lo “chino”. La sinización fue predominante en los estudios sobre China hasta hace un par de décadas. Según este enfoque, absolutamente todas las entidades culturales que entraron en contacto con “lo chino” se asimilaban automáticamente a éste. Tal premisa, sin embargo, está en sintonía con una comprensión sinocéntrica del mundo y esconde un proceso mucho más complejo de interacción y préstamo cultural a través de ignorar, si no incluso negar, la diversidad del mundo “no-chino”.⁷

En la China imperial, la “sinización” (en este caso entendida como asimilación cultural) ha sido objeto de debate continuo en dos casos en particular: las dinastías Yuan (mongola) y Qing (manchú). Sin embargo, en ambos casos, el estatus de los musulmanes sinófonos en la vida cotidiana del imperio también es relevante en términos de ofrecer al menos algunos matices a la tesis de la sinización. Ello es relevante para el caso que ocupa a este artículo porque los dunganos, al ser musulmanes sinófonos, tocan en muchos sentidos debates antropológicos más amplios, como el de la diáspora (BARABANTSEVA, 2011; 2012; JIMENEZ TOVAR, 2016) y el de la asimilación y/o mezcla cultural, como parecerían acusar las especificidades del islam dungano (JIMENEZ TOVAR, 2017).

En la dinastía Yuan (1279-1368), los musulmanes no sólo mantuvieron un lugar especial en relación con el comercio, sino también comenzaron a participar más en la política y la cultura. Los mongoles auspiciaron ampliamente la presencia de los no-chinos en la administración. Algunos musulmanes fueron designados como administradores locales. Como ya mencioné, en este momento, la palabra *huihui* comenzó a ser utilizada ampliamente como un término genérico para referirse a todos los musulmanes, sin distinción étnica.

La situación de los musulmanes en la dinastía Qing (1644-1911) fue más compleja que en los períodos anteriores. La China Qing tenía una agenda expansionista. Durante el siglo XVIII, el imperio se expandió hacia el oeste hasta

⁷ En este sentido, un debate fundamental sobre tal aproximación es el sostenido por Ping-ti Ho (1967; 1998;) y Evelyn Rawski (1996).

absorber lo que hoy en día es la Región Autónoma Uigur de Xinjiang.⁸ La incorporación de Xinjiang fue un episodio más de una complicada relación que China ha tenido a lo largo de la historia con las poblaciones de hablas turca y persa que habitan en las “regiones occidentales” (*xiyu*, 西域). A finales del siglo XVIII, la dinastía Qing habría llevado el alcance territorial de China a su máxima expresión (PERDUE, 2005).

No obstante lo anterior, los intentos de expansión iniciado por los imperios europeos desde la época Ming finalmente tuvieron un impacto a principios del siglo XIX. Dos guerras con los ejércitos europeos, durante 1839-1842 y 1856-1860, conocido como las guerras del opio, debilitaron la dinastía Qing hasta el punto de que los europeos fueron capaces de “abrir” el comercio con China bajo condiciones especialmente favorables, por ejemplo, a través de la apertura de los puertos de tratado (SPENCE, 1999).

De esta manera, la situación de las relaciones internacionales de la China Qing era bastante adversa. Al mismo tiempo, las condiciones internas, como la sequía y la hambruna, hicieron el control del imperio casi imposible. Varias rebeliones internas, algunas de ellas llevadas a cabo por musulmanes en las provincias de Gansu, Qinghai, Shaanxi y Xinjiang, debilitaron la dinastía aún más. Las rebeliones musulmanas se circunscribieron a un determinado período de convulsión después de la rebelión Taiping (1851-1864) (SPENCE, 1996) en el sur del territorio, y coincidieron con el intento del emperador Tongzhi (r. 1861-1875) de llevar a cabo una “modernización” del país siguiendo el modelo de la restauración Meiji de Japón, que habría puesto a China en el camino hacia la occidentalización (SPENCE, 1999).

En el noroeste, las revueltas siguieron dos patrones principales. Por un lado, hubo dos rebeliones interrelacionadas, iniciadas por musulmanes sinófonos en las provincias de Gansu y Shaanxi (LIPMAN, 1997). Por otro lado estaba la rebelión de musulmanes turcófonos en la provincia de Xinjiang, la cual se cristalizaría en el emirato de Kashgar bajo el liderazgo de Yakub Beg (KIM, 2004). A medida que el ejército Qing ganó batallas y territorios, los rebeldes emigraron gradualmente hacia el oeste. La última etapa de las rebeliones musulmanas fue marcada por la supresión de emirato de Kashgar y la emigración masiva de los rebeldes - tanto turcófonos como sinófonos - al imperio ruso.

Después de la supresión de las rebeliones musulmanas en China, los musulmanes sinófonos emigraron durante el invierno de 1877-1878 en cuatro grupos que se corresponden con las “ramas” ahora reconocidas entre los dunganos de Asia Central:

⁸ A pesar de que Tíbet también formó parte de esta expansión hacia el oeste, no voy a incluir ese dato en mi análisis porque sobrepasa los límites del caso específico que estoy discutiendo. Un buen punto de partida para estudiar el caso tibetano en este periodo es Perdue (2005).

- a) un grupo, conocido como el grupo osh⁹, el cual venía de Turpan (Xinjiang) bajo el liderazgo de Ma Daren, y se asentó en el valle de Ferganá (Kirguistán / Uzbekistán);
- b) un segundo grupo que vino de Gansu con Ah Yelaoren como su líder y fundó Yrdyk (Kirguistán);
- c) un tercer grupo, llamado en la época soviética como el grupo frunze-chu, que luchó con Ma Hualong en Gansu, pero llegó sin su líder a la región circundante a Bishkek;¹⁰ por último,
- d) el cuarto grupo, conocido también como el grupo tokmok, el cual vino de Shaanxi, bajo la dirección de Bi Yanhu, y se estableció en el pueblo conocido hoy como Masanchi.

Además de los anteriores, existe un grupo más, el cual yo llamaría “grupo ili”. Después de la firma del Tratado de San Petersburgo en 1881, según el cual el imperio ruso devolvió el valle del río Ili a China, hubo una segunda ola migratoria de musulmanes, tanto turcófonos como sinófonos. En el caso de los migrantes sinófonos, a éstos les fue designado Sokuluk, Kirguistán, como destino. Dyer (2005) reportó que los dunganos ili se quedaron en los asentamientos dunganos establecidos en los años anteriores y que no llegaron como un grupo distinto a su destino final. Sin embargo, hoy Sokuluk sigue siendo un pueblo dungano. También hay dunganos ili en Almaty y en Yarkent, ambos en Kazajistán.

En el siglo XX hubo algunos dunganos que migraron a la región centroasiática, provenientes principalmente de Gansu y Xinjiang, los cuales llegaron durante la década de 1960 en el contexto de la hambruna que siguió a la campaña del “Gran Salto Adelante” en la República Popular China. Estos nuevos dunganos se establecieron en los asentamientos dunganos ya existentes.

Los grupos recién descritos son divididos en dos grupos más generales, a partir de los cuales se estudian las diferencias entre los dunganos centroasiáticos, tanto desde una perspectiva *emic* como desde una perspectiva *etic*: gansu y shaanxi. Esta diferenciación obedece, en primer lugar, criterios geográficos. Al mismo tiempo, esta división deja fuera a los dunganos ili y osh.

Los dunganos ili normalmente no son tomados en cuenta como un grupo aparte por los propios dunganos centroasiático en la medida en que se les con-

⁹ A fin de evitar confusiones, cuando me refiero a lugares geográficos (en China, Gansu, Shaanxi, Ili; en Asia Central Osh, Frunze, Chu, Tokmok, etc.), inicio estas palabras con mayúscula, tal cual corresponde a la regla en español. En cambio, cuando hablo de los subgrupos dunganos, inicio las palabras con minúscula (gansu, shaanxi, ili, osh, tokmok, etc.)

¹⁰ Frunze fue la ciudad soviética ahora conocida como Bishkek, la capital de Kirguistán.

sidera una mezcla, pues Ili no es su “lugar de origen”. Los dunganos llegaron a Ili tras haber migrado de Gansu, Qinghai, Shaanxi y otros lados de Xinjiang a finales del siglo XVIII. Sin embargo, cabe mencionar que los dunganos ili que viven en Almaty también presentan diferencias en cuanto a idioma, ritualidad, y cultura material.

Por su parte, los dunganos osh no suelen ser incluidos, ni entre los dunganos gansu ni entre los shaanxi. La razón de lo anterior es que los dunganos osh son usualmente vistos por los otros dunganos como ‘uzbequizados’: ellos hablan uzbeko en lugar de chino, además de que supuestamente han incorporado rasgos culturales uzbekos, los cuales, presumiblemente, habrían superado a los rasgos chinos. Sin embargo, ya que siguen asumiéndose a sí mismos como dunganos y que todavía son oficialmente clasificados como tales en los censos, los dunganos osh constituyen un grupo distinto.

Como podemos ver, los dunganos de Asia Central son una minoría étnica bastante fragmentada cuya población, de alrededor de cien mil personas en toda la región (IMAZOV, 2009), es todo, menos homogénea. En las olas migratorias que dieron lugar a la etnogénesis de los musulmanes sinófonos, podemos ver que, lo que después se definiría como *huimin* o *huizu*, es una identidad colectiva cuyos orígenes pueden ser trazados, simultáneamente, tanto en China como en Asia Central. Esta doble pertenencia es un excelente punto de partida para hacer evidente el enfoque simplista que implica la tesis de sinización vs. islamización (ISRAELI, 1979). La historia recién esbozada hablaría, así, de orientaciones regionales acusadas por el etnónimo utilizado para referirse a los musulmanes sinófonos: los dunganos son aquellos que llegaron como refugiados en el último tercio del siglo XIX al entonces imperio ruso; por otro lado, si se habla de *huizu*, el énfasis es mayor en la ingeniería étnica de la RPC.

Narodnost’ vis-à-vis Minzu o cómo nos definen las políticas étnicas

Mientras que el primer eje de análisis descrito en la anterior sección tiene que ver con el hecho mismo de la migración, el segundo eje, tema de esta sección, se relaciona con proyectos políticos más concretos. Más específicamente, la construcción nacional en la creación de dos estados multiétnicos: la Unión Soviética y la República Popular China. Ambos proyectos están estrechamente relacionados, sin embargo, cada uno de ellos tiene diferencias fundamentales que deben ser señaladas. En las siguientes líneas describo comparativamente las ingenierías étnicas de la URSS, la RPC y el Kazajistán independiente. Por ingeniería étnica entiendo el proceso de clasificación étnica que el Estado diseña para administrar la diversidad cultural dentro de su territorio. La ingeniería étnica tiene como resultados procesos de otredad y, por ende, relaciones de alteridad que, en la especificidad del Estado-nacional que la plantea, tras-

tocan la vida cotidiana a nivel de lo político y lo social. Es la ingeniería étnica la que provee matices específicos a cómo un grupo dado es percibido. No es lo mismo, por ejemplo, hablar de “chinos” en la RPC, los EUA o América Latina.

En la antigua Unión Soviética, los estudios sobre el folklore se pensaron principalmente como el recuento de aquello que estaba a punto de morir. Como Francine Hirsch (2005) ha demostrado, detrás de la ingeniería étnica en la Unión Soviética había un evolucionismo auspiciado por el estado, cuyo objetivo final era la superación de la “etapa nacional” en la construcción del nuevo hombre, comunista y soviético. En este sentido, las manifestaciones folklóricas fueron importantes en el proceso, ya que todas las “unidades culturales” que los etnógrafos soviéticos encontraron en toda la federación pudieron ser ubicados en diferentes etapas - más avanzadas o más atrasadas - en la escala evolucionista en cuya cúspide se encontraba el comunismo. Por lo tanto, cualquiera de esas “unidades culturales”, ya fuera llamada *natsiya* (nación), *natsional'nost'* (nacionalidad), *narodnost'* (pueblo), o *etnicheskaya gruppya* (grupo étnico), tenía el derecho de ejercitar cualquier rasgo folklórico, siempre y cuando éste fuera “nacional en forma, pero socialista en contenido”. Como resultado, la Unión Soviética se convirtió en un estado multicultural cuya política hacia sus “unidades culturales” ha sido también calificado como de “acción afirmativa” (MARTIN, 2001). La etapa “cultural”, sin embargo, supondría ser superada en algún momento de la historia.

Las premisas recién descritas estaban detrás de la investigación antropológica realizada en toda la Unión Soviética, siendo el estudio del folklore un análisis de los elementos “atrasados” que, tarde o temprano, desaparecerían. Como resultado de ello, los estudios sobre folklore serían realizados como la recolección de materiales para un museo, como el recuento del pasado, aún conservado en el presente, que sería enseñado y mostrado en el futuro a las generaciones que superaron la fase evolutiva “nacionalista”.

Dependiendo de la etapa en la que cada “unidad cultural” había sido ubicada en la escala evolutiva creada por los etnógrafos soviéticos, había organizaciones sociales más simples o más complejas. Además, la disposición o la renuencia a olvidar determinados rasgos folklóricos se consideraba estar directamente relacionada con la etapa a la que cada “unidad cultural” pertenecía. La etapa más sencilla en este sistema, en la base de la escala evolutiva, era la *narodnost'*.

Entre las múltiples *narodnosti* que componían la Unión Soviética, hay una que supuso ser un ejemplo particularmente excepcional de resistencia a cambiar y/u olvidar rasgos folklóricos. En otras palabras, esta *narodnost'* fue un ejemplo extremo de preservación cultural. Dicha *narodnost'* es la de los dunganos. Desde la época soviética, los dunganos han sido presentados como un “fósil viviente” de la cultura china como ésta supone haber sido en el siglo XIX (HAO, 1992; IMAZOV *et al.* 2009; LIN; DING 2002). Tal preservación cultu-

ral, presumiblemente inherente a los dunganos, ha sido el dispositivo a través del cual la identidad dungana ha sido interpretada y analizada.

Para seguir con mi análisis, es necesario comparar el caso soviético con el de China continental, el cual siguió un camino diferente que comenzó en la dinastía Qing (1644-1911), durante la cual se creó la base de la clasificación étnica utilizada hoy en día. Los cinco “pueblos” identificados en este momento (manchú, mongol, tibetano, *han*, y, musulmán o *hui*) fueron también parte del discurso nacionalista de Sun Yat-sen (LEIBOLD, 2006, 2007). Sin embargo, por razones políticas, la continuidad con lo que sucedió más tarde en China continental cambió. La clasificación étnica en la República Popular China tuvo la particularidad de ser una combinación de la visión evolucionista soviética y las categorías étnicas empleadas en la dinastía Qing y la República de China. En este sentido, *hanzu*, etnia mayoritaria en el país, sería la encargada de auspiciar la evolución de las otras *minzu*. *Minzu* es un término introducido en China en 1898 por Liang Qichao. La palabra *minzu* fue tomada del término japonés *minzoku*, palabra que a su vez era una traducción del concepto alemán de *Volk*. A finales del siglo XIX, *Volk*, *Minzoku* y *Minzu* tenían un significado más cercano al sentido de “raza” (KEYES, 2002; WHALEY, 2006). En la República de China, *minzu zhonghua* fue la unión de los cinco pueblos que componían la China Qing (*han*, *hui*, manchúes, mongoles y tibetanos) (LEIBOLD, 2006; 2007). En la República Popular China, la “nación” está compuesta por cincuenta y cinco *minzu*, además de los *han*, *minzu* mayoritaria bajo cuyo liderazgo se encuentra el desarrollo de todo el país. Antes de 1978, el camino liderado por los *han* fue hacia el comunismo. Después de ese año, el camino sería hacia el capitalismo global.

En la China Qing, *huimin* fue la palabra usada para referirse a los musulmanes viviendo en el imperio, independientemente de la pertenencia lingüística o cualquier otro marcador de identidad. El término *huizu* reemplazó a *huimin* en la República de China. *Huizu*, en la República Popular China, es una palabra usada para referirse, no a los musulmanes en general, como en la República de China, sino exclusivamente a los musulmanes sinófonos. Así, en los casos centroasiáticos a los cuales me he dedicado en mis investigaciones, es necesario aclarar que los dunganos y uigures que emigraron en el último tercio del siglo XIX pertenecían a la misma categoría étnica en el imperio Qing: *huimin*. Posteriormente, ambos grupos serían clasificados como dos *narodnosti* distintas en la Unión Soviética y, durante la segunda mitad del siglo XX, en la República Popular China fueron divididos en dos unidades étnicas separadas: *huizu* (回族) y *weiwuerzu* (维吾尔族) respectivamente.

A su vez, la ingeniería étnica kazajistaní propone un modelo mucho más simple que el soviético con sólo dos categorías de análisis: los “indígenas”, es decir, los kazajos, y las “diasporas”¹¹, en referencia al resto de la población. La dicotomía kazajos/diasporas reemplazaría el intrincado sistema de etiquetas

étnicas utilizado en la época soviética, a saber, *natsiya*, *natsional'nost'*, *narodnost'* y *etnicheskaya gruppá*. Sin embargo, la sustitución no es sólo una cuestión de nombres, también es una concepción diferente del desarrollo histórico. A pesar de que en Kazajistán contemporáneo todas las categorías étnicas soviéticas siguen en uso, los significados han cambiado, las visiones evolucionistas se han suprimido, y sentidos muy ambiguos de estas categorías étnicas han sustituido a los anteriores (DAVENEL, 2012; 2013). De este modo, la concepción evolucionista de la administración de la diversidad cultural ha sido sustituida, en cambio, por una retórica multiculturalista en la que la diversidad se celebra siempre y cuando la preeminencia kazaja no se ponga en tela de juicio. En el nuevo marco, la comunidad dungana, anteriormente clasificada como una *narodnost'*, se ha convertido en una *diaspora*.

En el segundo eje de análisis propuesto en este artículo, el eje étnico, podemos ver que el panorama no es menos complejo que en el primer eje. La etnicidad, un proceso contingente, presenta cambios a través del tiempo y el espacio. Al mismo tiempo, a pesar de que encontrar “diferencias culturales” entre las personas es un fenómeno muy antiguo, la etnicidad como un recurso político-identitario y como base de la construcción de la nación es un fenómeno relativamente nuevo que se remonta a la creación de estados nacionales. El caso de China es sólo uno entre múltiples ejemplos de construcción nacional a través de todo el mundo en el mismo período.

La expansión imperialista es también uno de los rasgos que caracterizaron los siglos XIX y XX. A pesar de los debates contemporáneos sobre cuáles territorios eran -y “han sido siempre”- parte de China, lo que podemos ver en el siglo XIX en la región de Asia Central es tanto personas cruzando fronteras (y más tarde siendo integradas a través de ser clasificadas étnicamente en cada uno de los estados involucrados), como fronteras cruzando a las personas.

Una situación similar siguió a la desintegración de la Unión Soviética, en 1991. Probablemente, el mejor ejemplo de las dificultades provocadas por la creación (fijación, materialización) de nuevas fronteras políticas, es la violencia étnica que ha caracterizado el valle de Ferganá durante los últimos veinte años (REEVES, 2014), siendo el último episodio de ello los disturbios étnicos entre kirguises y uzbekos ocurridos en Osh, Kirguistán, en 2010.

Durante las últimas dos décadas, la relación entre China y los países de Asia Central también se ha tornado más compleja que antes. Un análisis que ve las unidades culturales definidas en la época soviética (*natsiya*, *natsional'nost'*, *narodnost'*, *etnicheskaya gruppá*) y las *minzu*, unidad cultural redefinida hace medio

¹¹ “Diaspora”, sin acento ortográfico, corresponde a la transliteración de la palabra usada (en lenguas rusa y kazaja) en la república de Kazajistán. Decidí usar este término político, sin acento ortográfico y en cursivas, para distinguirlo de “diáspora” como categoría académica.

siglo en la República Popular China, como conceptos separados, está haciendo caso omiso de un punto especial de comparación que podría ser muy rico.

Volviendo al caso dungano, mencioné que en la Unión Soviética los dunganos fueron vistos como un ejemplo excepcional de la preservación de la cultura china como ésta supuestamente era en el siglo XIX, momento en el cual los dunganos llegaron desde la China Qing al imperio ruso. Lo que parece ser particularmente interesante aquí es el hecho de que, mientras que en el contexto soviético el factor religioso no parece estar en contradicción con la chineidad dungana, una vez que se compara con la tendencia común de autores haciendo investigación sobre la llamada “China cultural”, el panorama se vuelve mucho más complejo. En primer lugar, ser “chino” y, al mismo tiempo, “musulmán”, es una combinación que todavía no se ha explorado en los estudios sobre “Gran China” y chineidad. En segundo lugar, el propio concepto de “lo chino” es muy ambiguo. En este sentido, la “China” inventada en la Unión Soviética tomando a los dunganos como punto de referencia, es una dimensión muy específica de análisis que se ha descuidado en general en el estudio antropológico de China y la chineidad. En cambio, el estudio de la relación entre la URSS y la República Popular China ha sido predominantemente político, económico y geopolítico. Por otra parte, la “China dungana” ha seguido mudando en los años posteriores a la desintegración de la Unión Soviética.

Definir a los dunganos como un “fósil viviente” de la chineidad, sin embargo, es muy común entre los estudiosos que investigan a los dunganos centroasiáticos en varias universidades de la República Popular China (HAO 1992; LIN; DING 2002). Esto es también una manera de dislocar China discursivamente. De repente, si se quiere encontrar el “pasado de China”, cualquiera que sea el significado de esa noción, no es posible hacerlo más en China continental. Por lo tanto, es necesario buscar ese “pasado perdido” fuera de China, entre los migrantes dunganos. Esta perspectiva, que no es mía, sino de académicos que escriben sobre dunganos en los idiomas chino y ruso,¹² es una fuente muy rica de una supresión productiva de las nociones de China y chineidad como categorías de análisis.

¿Sería Dunga dungano?

En las anteriores secciones de este artículo he descrito las complejidades detrás de las identidades dunganas. Por un lado, la doble pertenencia tanto a Asia Central como a China dificulta trazar orígenes definidos. Por el otro lado, la combinación de identidades que normalmente se estudian por separado, como el caso de la identidad musulmana y la china, hacen que los dunganos sean un ejemplo bastante interesante a partir del cual se pueden entender los

¹² Excelentes ejemplos de ello son Hao (1992), Imazov et al. (2009), Lin y Ding (2002).

“intersticios” de tales identidades.

En esta sección quiero retomar la historia cuya narración abrió este artículo: la invención de una nota sobre dunganos mexicanos. El tema de la invención de la tradición no es nuevo en ciencias sociales. No obstante, las motivaciones que el reportero tenía sí lo son, sobre todo si se toman en cuenta las consecuencias que tuvo dicha nota de periódico. Este reportero era un amigo cercano a un representante de una casa de cultura dungana en Taraz. Según me señaló, fue bajo la censura de dicho representante que el artículo tomó forma. Tras la revisión del artículo, el reportero no consideró preguntarme si era verdad el contenido. Cuando llegué a reclamar, el reportero me dijo que, seguramente, fue problema de traducción, a pesar de que la entrevista fue conducida directamente en ruso. Ante la disyuntiva de si los dunganos eran un grupo distinto a los musulmanes sinófonos de la RPC, el reportero afirmaba que sí eran el mismo pueblo y, por lo tanto, no le extrañaría que hubiera dunganos en México. Mi amigo dungano, quien reivindicaba la especificidad regional dungana, inquirió al reportero sobre sus razones para insistir en la existencia de los dunganos mexicanos. El reportero, quien para ese momento estaba muy alterado, dijo: “debe haber dunganos en México, sólo que ustedes no han sabido buscarlos”. Para no tener más problemas, dejamos la redacción del periódico con la promesa del reportero de publicar una nota aclarando la situación. Dicha nota no apareció jamás.

En las semanas siguientes a la publicación, hubo varios periódicos electrónicos que repetían la misma información. El tono fantasioso llegó a crecer tanto que el título que denomina este apartado servía de encabezado para una de las notas: “¿Sería Dunga dungano?”. En un caso extremo de etimología popular, una periodista kazajistaní se preguntaba si, en la medida en la que los dunganos presuntamente vivían en México, cabría pensar en la posibilidad de que en Brasil también hubiera musulmanes sinófonos viviendo compactamente. Esta elucubración tenía su sustento, además de la nota falsa, en el sobrenombre de un famoso futbolista brasileño: Dunga.

Considero innecesario explicar al lector brasileño la falta de fundamento de la hipótesis sobre los orígenes, tanto musulmanes como chinos, de Dunga. No obstante, la narrativa de los dunganos latinoamericanos es coherente con el estudio de la chineidad como un rasgo entendido de manera culturalista. Al mismo tiempo, es coherente con la mundialización de China como lo asume Dirlik (2012). Sin embargo, forzar esta interpretación de “lo chino” para encontrar actores y fenómenos sociales donde no existen nos habla de los riesgos de simplificar la historia y sus legados.

Conclusiones

En este artículo discutí el tema de la chineidad como un problema teórico y político. Al hablar de las complejidades históricas que se encuentran detrás de la conformación de la identidad dungana contemporánea mostré también el esencialismo con el que se usan etnónimos específicos y, junto con ellos, categorías con significados tan amplios que pierden utilidad al momento de utilizarlas si no se les deconstruye, como por ejemplo, el concepto “chino”. Mediante el ejemplo de la invención de los dunganos mexicanos y de Dunga, un “dungano brasileño”, mostré además los extremos en los que se puede caer cuando se flexibilizan de forma extrema estas categorías étnicas o nacionales.

Referências Bibliográficas

- ALFF, Henryk. *Embracing Chinese modernity? Articulation and Positioning in China-Kazakhstan Trade and Exchange Processes*. Bonn: Crossroads Asia, 2014.
- ALLÈS, Elisabeth. Chinese Speaking Muslims (Dungan) in Central Asia: a Case of Multiple Identities in a Changing Context. *Asian Ethnicity*, v. 6, n. 2, p. 121-134, 2005.
- _____. Des musulmans de langue chinoise entre Chine et Asie central”, *Relations internationales*, v. 1, n. 145, p. 105-115, 2011.
- ANG, Ien. Can One Say No to Chineseness? Pushing the Limits of the Diasporic Paradigm. In: CHOW, R. (ed.). *Modern Chinese Literary and Cultural Studies in the Age of Theory: Reimagining a Field*. Durham: Duke University Press, 2000, p. 281-300.
- BARABANTSEVA, Elena. *Overseas Chinese, Ethnic Minorities and Nationalism. De-Centering China*. London: Routledge, 2011.
- _____. Who are ‘Overseas Chinese Ethnic Minorities’? China’s Search for Transnational Ethnic Unity. *Modern China*, v. 38, n. 1, p. 78-109, 2012.
- BARFIELD, Thomas. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Cambridge: Blackwell, 1993.
- BOSCO, Joseph. Local Theories and Sinicization in the Anthropology of Taiwan. In: YAMASHITA, S.; BOSCO, J.; EADES, J.S. (eds.). *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. New York: Berghahn Books, 2004, p. 208-252.
- CHUN, Allen. Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity. *Boundary 2*, v. 23, n. 2, p. 111-138, 1996.
- _____. Diasporas of Mind, or Whey There Ain’s No Black Atlantic in Cultural China. *Communal/Plural*, v. 9, n. 1, p. 95-109, 2001.
- _____. What happened to —Greater China?: Changing Geopolitics in the China Triangle. *Macalester International*, n. 18, p. 28-44, 2007.

- _____. On the Geopolitics of Identity. *Anthropological Theory*, v. 9, n. 3, p. 331-349, 2009.
- _____. From Sinicization to Indigenization in the Social Sciences: Is That All There Is?. In: DIRLIK, A.; LI, G.; YEN, H. (eds.). *Sociology and Anthropology in Twentieth-Century China. Between Universalism and Indigenism*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2012. p. 255-282.
- DAVENEL, Yves. Cultural Mobilization in Post-Soviet Kazakhstan: Views from the State and from Non-Titular Nationalities Compared. *Central Asian Survey*, v. 31, n. 1, p. 17-29, 2012.
- _____. *Renouveau culturel et diversité nationale au Kazakhstan*. Paris: Petra, 2013.
- DILLON, Michael. *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects*. Richmond: Curzon, 1999.
- DIRLIK, Arif. Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice. *Cultural Critique*, ano 1987, n. 6, p. 13-50, 1987.
- _____. Zhongguohua: Worlding China. The Case of Sociology and Anthropology in 20th-Century China. In: DIRLIK, A.; LI, G.; YEN, H. (eds.). *Sociology and Anthropology in Twentieth-Century China. Between Universalism and Indigenism*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2012. p. 1-39.
- DYER, Svetlana. Dungans. Muslim Community of Kyrgyz, Kazakhstan and Uzbekistan. In: KHANAM, R. (ed.). *Encyclopaedic Ethnography of Middle-East and Central Asia, Vol. 1 A-I*. New Delhi: Global Vision Publishing House, 2005. p.189-195.
- FEDORENKO, Vladimir. *The New Silk Road Initiatives in Central Asia*. Washington: Rethink Institute, 2013.
- HIRSCH, Francine. *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- HO, Ping-ti. The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History. *The Journal of Asian Studies*, v. 26, n. 2, p. 186-195, 1967.
- _____. In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's "Reenvisioning the Qing". *The Journal of Asian Studies*, v. 57, n. 1, p. 123-155, 1998.
- HU Zhenhua, 胡振华 (ed.). *Zhong ya dong gan xue yan jiu*, 中亚东干学研究 [Estudios sobre dunganos en Asia Central]. Beijing: Minzu Daxue, 2009.
- IMAZOV, Mukhame, et al. *Dunganskaya Entsiklopediya*. Bishkek: Ilim, 2009.
- ISRAELI, Raphael. Islamization and Sinicization in Chinese Islam. In: LEVTZION, N. (ed.). *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier, 1979. p. 159-176.
- JIMÉNEZ TOVAR, Soledad. "Limits of Diaspority in Central Asia: Contextualising Dungan's Multiple Belongings". *Central Asian Survey*, v. 35, n. 3, p. 387-404, 2016.
- _____. "Los musulmanes sinófonos de Kazajistán y la micropolítica de las identidades "china" y "musulmana"". *Ruta Antropológica*, v. 4, n. 6, p. 100-125, 2017.

- _____. *Centripetal Mirrors: cultural conservation among Shaanxi Dungans in Kazakhstan*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Halle: Martin-Luther Universität, 2014.
- _____. “Estudios sobre dunganos en Asia Central”. In: *Cultura y representaciones sociales*, vol. 6, n.11. Cidade do México, 2011, p.225-232.
- KEYES, Charles. “The Peoples of Asia”. Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam”. *The Journal of Asian Studies*, v. 61, n. 4, p. 1163-1203, 2002.
- KIM, Ho-dong. *Holy War in China: the Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864-1877*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2004.
- LARUELLE, Marlène; PEYROUSE, Sébastien. Cross-border Minorities as Cultural and Economic Mediators between China and Central Asia. *China and Eurasia Forum Quarterly*, v. 7, n. 1, p. 93-119, 2009.
- LEIBOLD, James. Competing Narratives of Racial Unity in Republican China: from the Yellow Emperor to Peking Man. *Modern China*, v. 32, n. 1, p. 181-220, 2006.
- _____. *Reconfiguring Chinese Nationalism. How the Qing Frontier and its Indigenous Became Chinese*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- LIN Tao, 林涛; DING Yuan 丁原. Zhong ya dong gan zu kao cha ji xing, 中亚东干族考察纪行, [Notas de un viaje de estudio con los dunganos centroasiáticos]. *Xi bei di er min zu xue yuan xue bao (zhe xue she hui ke xue ban)*, ano 2002, n. 4, p. 68-70, 2002.
- LIPMAN, Jonathan. *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press, 1997.
- MARTIN, Terry. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923 – 1939*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- PERDUE, Peter. *China Marches West: the Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- RAWSKI, Evelyn. Reenvisioning the Qing: the Significance of the Qing Period in Chinese History. *The Journal of Asian Studies*, v. 55, n. 4, p. 829-850, 1996.
- REEVES, Madeleine. *Border Work. Spatial Lives of the State in Rural Central Asia*. Ithaca: Cornell University Press, 2014.
- REEVES, Madeleine; RASANAYAGAM, Johan; BEYER, Judith (eds.). *Ethnographies of the State in Central Asia. Performing Politics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2014.
- SHI, Anbin. Mediating Chinese-ness: Identity Politics and Media Culture in Contemporary China. In: REID, A.; YANGWEN, Zh. (eds.). *Negotiating Asymmetry. China’s Place in Asia*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2009, p. 192-213.
- SIMA Qian. The Account of the Xiongnu. In: SNEATH, D.; KAPLONSKI, C. (ed.). *The History of Mongolia. Vol. 1: The pre-Chinggisid Era, Chinggis Khan and the Mongol Empire*. Folkstone: Global Oriental, 2010, p. 43-67.

- SPENCE, Jonathan. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: Norton, 1996.
- . *The Search for Modern China*. New York: W.W. Norton & Company, 1999.
- TU Wei-ming (ed.). *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford, California: Stanford University Press, 1994.
- WANG Gungwu. Chineseness. The Dilemmas of Place and Practice. In: HAMILTON, G. (ed.). *Cosmopolitan Capitalists. Hongkong and the Chinese Diaspora at the End of the 20th Century*. Seattle: University of Washington Press, 1999. p. 118-134.
- WHALEY, Joachim. “Reich, Nation, Volk”: Early Modern Perspectives. *The Modern Language Review*, v. 101, n. 2, p. 442-455, 2006.
- XU Jieshun. Understanding the Snowball Theory of the Han Nationality. In: MULLANEY, T. et al. (eds.). *Critical Han Studies. The History, Representation, and Identity of China's Majority*. United States of America: University of California Press, 2012, p. 113-127.
- YANG Wenjong, 杨文炯. Kua guo min zu de zu qun ren tong – ‘dong gan’ yu hui zu: yu yuan, zu cheng yu zu qun ren tong de ren lei xue tao lun, 跨国民族的族群认同——‘东干’与回族: 族源、族称与族群认同的人类学讨论, [Identidad étnica a través de las nacionalidades—los “dunganos” y los “huizu”: discusión antropológica sobre sus orígenes étnicos, etnónimos e identidades]. *Xi bei di er min zu xue yuan xue bao (zhe xue she hui ke xue ban)*, ano 2005, n. 4, p. 24-30, 2005.
- ZHAO Heman, 赵和曼. *Shaoshu minzu huaqiao huaren yanjiu, 少数民族华侨华人研究*, [Estudios sobre las minorías étnicas chinas de ultramar]. Beijing: Zhongguo huaqiao chubanshe, 2004a.
- . *Wo guo dui shao shu min zu hua qiao hua ren de yan jiu, 我国对少数民族华侨华人的研究*, [Estudios sobre las minorías étnicas chinas de ultramar en nuestro país]. *Dong nan ya yan jiu*, ano 2004, no. 5, p. 63-67, 2004b.

autora Soledad Jiménez-Tovar

É doutora em Antropologia pelo Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, e atualmente está vinculada ao Centro de Investigación y Docencia Económica da Cidade do México.

Recebido em 16/02/2016

Aceito para publicação em 29/09/2017

Sobre a “unidade das lutas”: a política dos movimentos e seus encontros

MARCELA RABELLO DE CASTRO CENTELHAS

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p61-85

resumo O esforço em *unir* ou *articular* é algo presente em quase todos os movimentos sociais do campo brasileiro, não só no universo dos congressos e *Encontros*, mas também nas demais modalidades de ação coletiva, como marchas e ocupações. Partindo da análise dos processos de construção e realização de dois *encontros* de movimentos sociais – eventos que reúnem um grande número de coletivos, movimentos, sindicatos –, procuraremos compreender como as simbologias e valores ligados à união são efetivamente agenciados, reproduzidos e transformados pelos atores em questão. Procuramos trabalhar a noção de união/unidade em sua polissemia, buscando traçar as múltiplas práticas, valores, sentimentos e grupos que ela engendra no contexto desses eventos. Acreditamos que essa reflexão pode trazer novas questões para o estudo dos movimentos sociais, ao propor que a análise da experiência política e das suas narrativas só ganha inteligibilidade ao estar associada às demais relações e esferas da vida.

palavras-chave unidade; movimentos sociais; encontros; experiência; política.

About the “unity of the struggles”: the social movements’ politics and theirs meetings

abstract The effort to *unite* or *articulate* is present in almost all social movements in the Brazilian rural world, not only in the universe of congresses and *Meetings*, but also in other modalities of collective action, like marches and occupations. Through analyzing the processes of construction and realization of two social movements’ *meetings* – events that gather a great number of collectives, movements, unions – we aim at understanding how the symbologies and values related to union are actually produced, reproduced and transformed by the actors at issue. We seek to work the notion of unity/union in a polissemic way, trying to delineate the multiple practices, values, sentiments and groups that it engenders in the context of these events. We believe that this contribution can bring new questions to the study of social movements, by proposing that the analysis of political experience and its narratives only acquire intelligibility by being associated with other relations and spheres of life.

keywords unity; social movements; meetings; experience; politics.

Introdução

No presente artigo buscaremos traçar algumas aproximações etnográficas dos sentidos e práticas vinculados à ideia de *unidade das lutas*¹ no contexto atual dos movimentos sociais rurais no Brasil. O resgate histórico das mobilizações coletivas no mundo rural dos anos de 1960 até um momento mais recente aponta para continuidades e transformações em torno das noções de *união*, *unidade*, *articulação* que, se por um lado, apontam para conteúdos, bandeiras, organizações e práticas muito diferentes entre si, por outro, fazem referência a uma simbologia continuamente valorizada no universo dessas mobilizações (CENTELHAS, 2015).

Argumentamos com base em Almeida (1993; 2006) que a década de 1980 representa um momento de multiplicação das lutas sociais e, principalmente, de pluralização das categorias de mobilização no mundo rural. Diante desse quadro de diversificação das lutas sociais, no qual novos desafios e questões se impõem às organizações e movimentos sociais e ao projeto de construção da *unidade das lutas*, apontamos que os *encontros* – eventos com duração pré-estabelecida e que reúnem um grande número de coletivos, movimentos, sindicatos e associações – surgem enquanto uma “outra”² modalidade de organização e mobilização e expressam, por meio de suas cartas finais, uma tentativa de articulação dessas mesmas lutas (ALMEIDA, 1989).

Todavia, acreditamos que os documentos produzidos nesses eventos são apenas um aspecto de sua heterogênea realidade e, por isso, não dão conta de explicitar como o projeto de *unidade das lutas* é efetivamente construído, produzido, tematizado e transformado pela multiplicidade de atores e coletivos que esses espaços fazem “encontrar”. Nesse sentido, buscamos privilegiar uma análise dessa modalidade de organização e mobilização que dê ênfase à experiência e ao vivido, por entender que, ao seguir os atores e levar a sério o que eles dizem, podemos compreender como as grandes narrativas acerca da

¹ O *itálico* será usado nos termos que se referem às construções “nativas” e também na transcrição de falas ou fragmentos de falas dos interlocutores desta pesquisa. A noção de *encontros*, tão fundamental para este trabalho, encontra-se grafada em *itálico*, pois trata-se de um termo do universo “nativo”. As aspas duplas (“xxx”) são utilizadas além das citações bibliográficas, quando o emprego assinalar uma aproximação do significado, “como se”.

² A noção de “outra” está entre aspas para indicar que os encontros, tal como estão colocados neste trabalho, surgem como algo “novo” na década de 1980. Hoje em dia, eles não são algo propriamente novo, já que desde então se passaram mais de trinta anos. Além disso, os *encontros* podem ser algo “novo” somente em alguns sentidos, pois em outros eles guardam muitas semelhanças com os congressos e conferências das décadas de 1960 e 1970.

política – entre elas a dimensão da união ou da *unidade das lutas* – adquirem outros contornos quando são postas em ação.

A unidade das lutas no contexto de pluralização das lutas sociais rurais

Como a *unidade* é construída nos *encontros*? Nossa questão inicial parte, de algum modo, de uma preocupação nativa. O esforço em *unir*, *articular* ou *integrar* é algo presente em quase todos os movimentos sociais do campo brasileiro, não só no universo dos congressos, conferências e *Encontros*, mas também nas demais modalidades de ação coletiva, como marchas, atos, ocupações, acampamentos, entre outros. Compreender, contudo, o que significam esses espaços dos *encontros* e o projeto de *unidade das lutas* que eles manifestam exige que situemos o seu processo de construção no contexto mais amplo das mobilizações coletivas no mundo rural brasileiro.

O processo de pluralização dos movimentos sociais que se intensifica na década de 1980 não só multiplicou movimentos, categorias e formas de ação, como também incorporou novos elementos às lutas sociais no campo. Os movimentos surgidos nesse período além de politizarem denominações de uso local, também se caracterizavam pela defesa de suas formas específicas de apropriação dos recursos naturais e pela tentativa de manutenção dessas mesmas formas. Sendo assim, eles veiculavam não só a dimensão de luta pela terra como meio de produção, mas também como forma de reprodução de um modo particular de vida e ocupação do território, que incorpora um certo discurso acerca da “natureza” e da “cultura”³ (CARNEIRO DA CUNHA, 2009; CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2009).

Grupos sociais surgem na cena pública a partir de denominações de uso local, que adquirem maior visibilidade nos embates e conflitos com o Estado ou com antagonistas específicos. *Extrativistas*, *seringueiros*, *castanheiros*, *quilombolas*, *quebradeiras de côco babaçu*, entre outros são algumas dessas denominações – que posteriormente darão nome a novas organizações – que aparecem não necessariamente referidas às noções de *camponês* ou *trabalhador rural* e que mais do que novas “identidades”, incorporam novas modalidades de ação e organização, extrapolando, muitas vezes, a estrutura sindical pré-existente (ALMEIDA, 2006).

Diante desse quadro de pluralização das lutas sociais, apontamos que os *encontros*, enquanto “outra” modalidade de organização e mobilização, parecem

³ Esses autores discutem como que em determinado momento, as noções de “cultura” e “natureza” passam a ser incorporadas nos repertórios de ação de determinados movimentos sociais, como dos seringueiros, quilombolas e indígenas.

surgir como uma tentativa de articulação dessas mesmas lutas. Almeida (1989) se remete ao ano de 1989 como o “tempo dos primeiros encontros”, pois nele ocorreram inúmeros deles, como, por exemplo, o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, I Encontro dos Povos da Floresta, II Encontro Nacional dos Seringueiros, I Encontro Nacional dos Trabalhadores Atingidos por Barragens, III Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, entre outros. O autor também coloca que, baseado nas cartas finais desses eventos, é possível perceber que eles evidenciam certos acordos e consensos em nível local ou até nacional, ao apontarem para bandeiras como a reforma agrária ou a demarcação das terras indígenas. Além disso, ele pontua que esses documentos apresentam um léxico permeado por noções como *aliança*, *juntar forças*, *acordo*, o que indicaria para uma perspectiva de construção da unidade ou da articulação.

Se os *encontros* manifestam claramente a ideia de unidade, é possível indicar que eles também colocam a dimensão da pluralidade ou da diversidade. Como vimos, umas das características desses eventos é sua proposta de fazer “encontrar” um espectro bem amplo de movimentos e organizações e, nesse sentido, eles diferem de demais acontecimentos como os congressos e conferências da Confederação dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG) ou do Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) – apesar de nestes também estar presente a perspectiva da diversidade, mas de modo diferenciado. Contudo, a pluralidade nos *encontros* não está somente referida à multiplicidade de organizações que eles congregam, mas também ao caráter de valor que a diversidade assume nesses espaços.

Esse processo de pluralização de movimentos e categorias, no qual se incorpora as dimensões da “natureza” e da “cultura” para o repertório das ações coletivas no meio rural, coloca novas questões para a prática política destes mesmos movimentos, principalmente para o referido projeto de *unidade das lutas*. Acerca desse mesmo processo, é preciso ressaltar que embora possamos identifica-lo analítica e historicamente, sua marcação temporal é relacional, circunscrita e descontínua face à complexidade das lutas sociais rurais. O esforço em unir/articular e, paralelamente, o reconhecer e produzir da diferença são duas chaves⁴ que podemos traçar, apesar de suas nuances e transformações, desde o surgimento das primeiras organizações de trabalhadores rurais na década de 1960, como a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas

⁴ O esforço de traçar correspondências, em articular ou unir as tensões, conflitos e divergências são elementos e processos constituintes da formação de qualquer coletividade ou ação coletiva e, portanto, não se restringe ao âmbito dos movimentos sociais rurais. Inclusive, a própria ideia de ‘movimento social’ precisa ser pensada não como algo pronto, ou como uma totalidade acabada, mas como uma construção cotidiana de alianças, projetos, sentimentos e práticas, nem sempre homogênea, justamente pela diversidade de sujeitos, histórias de vida e afetos que o constituem.

do Brasil (ULTAB) e as Ligas Camponesas (CENTELHAS, 2015).

No entanto, a apreensão dessas questões somente no nível de uma reconstrução histórica mais generalista ou de dados mais agregados, como cartas, documentos ou notícias, parece não dar conta de como essa valorização da diversidade e a construção da *unidade* ou da *articulação* efetivamente se relacionam em situações empíricas de enfrentamento e luta.

Buscando não tomar unidade e diversidade como elementos dados da ação política, nem muito menos como dimensões antagônicas ou frutos de consensos/dissensos em espaços deliberativos que os movimentos sociais e seus atores participam, discutimos a relevância de trabalhá-las a partir de uma abordagem etnográfica que enfatize os aspectos mais cotidianos do fazer político, privilegiando elementos do “vivido” e da experiência (QUIRÓS, 2010). Tomamos os processos de simbolização e as ações simbólicas – tal como faz Kertzer (1988) ao analisar atos e rituais públicos em diferentes contextos nacionais – como centrais na construção das causas, projetos e bandeiras políticas, bem como trabalhamos as imbricações entre rituais e política (CHAVES, 2000; PEIRANO, 2001; 2003, BENITES, 2014), no sentido de analisar como unidades e diversidades são praticadas e como seus significados são produzidos, mantidos ou alterados no conjunto de ações que constituem os *encontros*. Ao propormos analisar unidades e pluralidades “em ação”, nos inspiramos na abordagem dos rituais construída por Tambiah (1996), na qual ações e representações encontram-se intimamente relacionadas, já que os ritos são pensados não só pelo que significam, mas também pela forma como são praticados e pelos recursos comunicativos que nele são empregados.

Nesse sentido, o investimento etnográfico privilegiado por nós, ao enfatizar uma descrição pormenorizada, busca produzir um estranhamento em relação a práticas, categorias e atos performáticos comuns àqueles socializados, sejam militantes ou pesquisadores, à rotina desses “rituais políticos”, sejam atos, reuniões, assembleias. Inspirados nas análises de Schwartzman (1987), ao abordar as reuniões de um Centro Comunitário de Saúde Mental no Meio-oeste estadunidense, e de Comerford (1999), ao descrever reuniões de trabalhadores rurais, apostamos que os *encontros* não seriam apenas um instrumento de organização política dos movimentos sociais, mas seu “fazer” implicaria na própria realização – e transformação – de certos valores e práticas muito caros às cosmologias políticas desses mesmos movimentos. O resgate da importância dos símbolos e dos ritos para se pensar a política é, portanto, um esforço no sentido de compreender unidade e diversidade na teia de ações e significados que constroem os *encontros*.

Construindo encontros, fazendo movimentos

A partir da análise minuciosa de dois encontros acompanhados, procura-

remos compreender o projeto de *unidade das lutas* em seu caráter polissêmico, processual, dando ênfase ao aspecto do “fazer-se”, resgatando o que nos diz E.P. Thompson (2001). Nesse sentido, torna-se fundamental voltar a atenção para elementos desses espaços que geralmente são negligenciados por algumas abordagens da política.

Ao etnografar os *encontros* não trataremos apenas daquilo que neles é discutido ou pautado – normalmente presume-se que esta é a finalidade destes eventos, traçar alianças, construir bandeiras, discutir pautas –, mas de todo o seu processo de construção, evidenciando “detalhes” e aspectos mais rotineiros (tais quais, como acontecem as discussões, quem fala, quem não fala, como fala, de onde fala, como se faz um ato etc). Além disso, o próprio evento é constituído por uma trama de ações e atividades – shows, refeições, apresentações culturais, feiras, conversas, atos públicos entre muitos outros – que revelam que “construir pautas” é apenas um aspecto da rica vivência que são os *encontros*. Como será possível perceber, esses espaços apresentam uma grande complexidade de atores, movimentos, símbolos, bandeiras e práticas, que de alguma forma espelham a grande diversidade das lutas sociais no campo brasileiro.

O primeiro evento acompanhado, o III Encontro Nacional de Agroecologia (ENA), realizou-se na cidade de Juazeiro, no estado da Bahia, entre os dias 16 a 19 de maio de 2014. Fruto do trabalho de articulação de diversos coletivos, associações, movimentos sociais, sindicatos e ONGs que se desenvolve desde o primeiro ENA, que ocorreu em 2002, o *encontro* foi promovido e organizado pela Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). Suas atividades ocorreram quase todas no campus da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) e contaram com a presença de 2.100 pessoas, dentre as quais, segundo a organização do evento, 70% eram *agricultores e agricultoras (agricultores familiares, camponeses, extrativistas, indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, ribeirinhos, faxinalenses, agricultores urbanos, geraizeiros, sertanejos, vazanteiros, quebradeiras de côco, caatingueiros, criadores em fundos de pasto, seringueiros*⁵), com 50% de *mulheres*. O ENA foi, portanto, um *encontro* de grandes proporções, que necessitou de uma grande infraestrutura e contou com o financiamento do governo federal e de algumas empresas públicas para que pudesse ocorrer.

O segundo evento acompanhado foi o I Congresso Intercultural da Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraká'nà (COIREM), realizado entre os dias 6 e 9 de junho de 2014 no campus da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, na cidade de Seropédica, no estado do Rio de Janeiro. A proposta e organização desse congresso estava ligada a uma grande mobilização de grupos indígenas e outros movimentos sociais no Rio de Janeiro contra a

⁵ As categorias referidas neste parágrafo foram transcritas tal como se colocam nos termos nativos, retiradas da Carta Final do Encontro.

remoção e derrubada do antigo Museu do Índio. O COIREM foi um evento menor, no qual participaram aproximadamente 500 pessoas, e teve grandes dificuldades em relação à infraestrutura e ao financiamento, pois sua orientação geral não aceitava recursos vindos do Estado ou de empresas.

Os relatos contidos no presente trabalho centram-se na descrição dos dias nos quais os dois *encontros* aconteceram. Contudo, é importante apontar que a construção desses espaços não se restringe a esses mesmos dias, na medida em que ela demanda um enorme esforço de articulação e trabalho prévios. Nos limites deste artigo, não poderemos adentrar na complexidade desses processos de organização dos dois eventos. No entanto, algumas considerações se fazem necessárias, já que os mesmos condensam e fazem circular muitos dos sentidos e valores atribuídos aos *encontros*, além de atualizarem o referido projeto de *unidade das lutas*.

O cerne da mobilização para o III ENA foram as *Caravanas Agroecológicas e Culturais* que, segundo o site da ANA e do *encontro*, eram feitas em “parceria com diversas organizações locais” e se relacionavam com ideia nativa de *unidade na diversidade*. Elas aconteceram em treze territórios brasileiros e eram entendidas como uma estratégia capilarizada de mobilização dos atores nestes territórios, bem como de “reconhecimento dos conflitos em curso no espaço de disputa físico, político e ideológico onde a agroecologia se insere”⁶. As caravanas duravam em média de três a quatro dias e as atividades realizadas buscavam “pensar o fortalecimento da agroecologia, a ampliação da escala das suas experiências, bem como conhecer as ameaças que estas experiências enfrentam para se desenvolver”. Nelas, um conjunto de atividades como reuniões, *rodas de conversa*, *vivências*, atos públicos, refeições, *visitas* davam corpo a uma tentativa de articulação de realidades diversas e, principalmente, de visibilização de conflitos e resistências vivenciados em cada *território*.

A preparação para o COIREM se deu em torno do *Mutirô de organização*, período anterior ao Congresso no qual se deu a execução de tarefas fundamentais à sua realização. Ao acompanhar esse momento, que teve a duração de três dias, e também a partir de informações do site⁷, era perceptível que os princípios orientadores do encontro passavam pelas noções nativas de *autonomia* e *pluralidade*. A primeira se referia a uma tentativa de realizar um evento sem recursos vindos das empresas, dos governos e dos partidos políticos, pois

⁶ Os relatórios das Caravanas Agroecológicas e Culturais encontram-se no site da ANA. ARTICULAÇÃO NACIONAL DE AGROECOLOGIA, Relatórios das Caravanas Agroecológicas e Culturais. Recife: ANA, 2013. Disponível em: <<http://encontros.agroecologia.org.br/index.php/publicacoes/publicacoes-da-ana>>. Acesso em: 12 dez. 2014. Das treze Caravanas, oito delas disponibilizaram seus relatórios de atividades aos quais nos referimos no parágrafo acima.

⁷ COIREM, Convocatória, 2014. Disponível em: <<https://coirem.noblogs.org/post/2014/05/30/convocatoria-1o-coirem/>>. Acesso em: 19 jan. 2015.

o dinheiro desses era visto, segundo a fala de alguns, como uma *forma de cooptação*. Os recursos para a realização do COIREM foram angariados por meio de doações de pessoas físicas e de alguns sindicatos. A dimensão da *pluralidade* se colocava em termos tanto de uma participação de coletivos diversos, como também pela noção de que eram todos *responsáveis* pela realização do evento, numa tentativa de não distinguir organizadores e participantes.

Apesar de muito diferentes em termos de suas propostas, de sua organização e do número de participantes, tanto o III ENA como o I COIREM apresentam algumas semelhanças em termos de seus “formatos”⁸. Ambos ocorreram em campus universitários e tiveram duração de quatro dias. Para além desses dois fatores, que indicam uma articulação com atores dessas unidades federais de ensino e uma quantidade similar de atividades, havia outras similaridades no ordenamento das ações nos dois *encontros*. Os dias sempre se iniciavam com momentos de refeição (ou *hamé puia*, no caso do COIREM) e acolhida dos participantes (com música e danças), dos quais se seguiam atividades de “discussão”. Essas atividades, que contavam com nomes diversos, *reuniões, plenárias, assembleias, seminários, oficinas*, sempre instauravam algum exercício de *sistematização*, realizado por alguém referido à organização que anotava as discussões para fins de registro ou para que fossem incluídas nas *Cartas Finais* do evento. Além desses momentos de “discussão”, observamos a existência de outros, como *shows, feiras, atos públicos, audiência pública*. A existência dessa rotina ou similaridade nos encontros nos remete a uma padronização das práticas e procedimentos, própria do processo ritual (BLOCH, 1989; KERTZER, 1988; TAMBIAH, 1996).

Esses autores nos mostram, no entanto, que essa padronização não significa que os ritos sejam espaços de pura repetição de um conjunto pré-estabelecido de atos, mas que, pelo contrário, eles colocam possibilidades de rupturas, disjunções e transformações. Observá-los a partir de sua dimensão prática, etnografando atos de fala, movimentos, significados e avaliações nativas, portanto, nos permite entendê-los também como espaço de conflito e criatividade. Em sua abordagem acerca dos rituais, Tambiah (1996) salienta que estes possuem, entre outras, a característica de se destacar do cotidiano. A marcação dessa distinção com relação aos *encontros* aparece nas palavras dos meus interlocutores principalmente pelo afastamento que participar dele

⁸ Esse “formato”, que pode ser percebido em outros encontros acompanhados ao longo dos desdobramentos dessa pesquisa, parece ser mesmo um modelo socializado de realização desse tipo de atividade, como observamos posteriormente no Encontro de 30 anos do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste (2016) e em eventos menores, como o Seminário do Dia do Agricultor Familiar (2016), o Seminário de Impactos da Energia Eólica (2017) e o Seminário sobre Desmatamento e Impactos na Vida das Mulheres (2017), ocorridos no Agreste e Sertão pernambucanos.

instaura da *casa*, da *família* e do *trabalho*. O deslocamento até uma outra cidade também é algo salientado. Se para alguns mais acostumados com esse tipo de evento não se trata de uma novidade, para outros significa a primeira vez que saem de seus estados ou que viajam de avião. A viagem, se por um lado, é valorizada pelo fato de se conhecer lugares e pessoas novas, por outro, é tematizada pelas dificuldades que ela produz. Essas dificuldades vão desde as perdas materiais pelo afastamento do trabalho ou do *roçado*, a distância da família e a conseqüente rede de parentes/amigos que precisa ser mobilizada para o cuidado dos filhos ou idosos, principalmente pelas mulheres, até as possíveis acusações de vizinhos, parentes ou companheiros de que a pessoa *viaja demais* ou *vive viajando*.

O valor atribuído à participação no encontro, em paralelo aos desafios que ela impõe aparece na fala de Márcia⁹, agricultora do nordeste Paraense, que conheci ao longo de uma mesa sobre *Reforma Agrária e Luta pelos Territórios Tradicionais*.

Por que hoje a gente tá aqui, só eu do assentamento, deixando a família, deixando o roçado, mas em prol das pessoas que ficam lá, que não podem vir, você sabe que pra vir pra cá é uma luta grande, é uma vaga repartida por vários, quando a gente consegue não pode perder essa oportunidade. Então a nossa luta é essa, né, no nosso estado, no nosso município. Enquanto mulher, eu me sinto orgulhosa, né? Porque você sabe que nós mulheres já conquistamos muitas coisas, mas ainda falta conquistar muito, mas também já conquistamos muitas.

Assim como outras mulheres com as quais conversei ao longo do *encontro*, Márcia qualificava essa tensão entre valor e dificuldade de maneira específica, já que para ela(s) a participação nesse e em outros espaços políticos implicava em esforços e possibilidades de acusação ou desqualificação muito diversa dos homens. Muitos trabalhos acerca do engajamento ou militância de mulheres em contextos rurais, como Siliprandi (2015) e Jalil (2013) abordam essa problemática, mostrando os obstáculos para a participação dessas mulheres em espaços políticos, como movimentos, sindicatos e associações, que vão desde a falta de apoio ou até oposição da família, vizinhos e companheiros, até o descrédito de sua capacidade pelo fato de serem mulheres. Além desses trabalhos mais propriamente acadêmicos, destaca-se os relatos de vida de Margarida Pereira da Silva (SILVA, 2008), militante do Movimento de Mulheres Trabalhadoras

⁹ Com relação aos nomes dos interlocutores que aparecem ao longo deste trabalho, optamos por manter aqueles com os quais houve acordo em relação a sua publicização. Quando esse acordo não foi feito, optamos por identificá-los apenas por sua organização/localidade.

Rurais do Nordeste (MMTR-NE) e Domitila Barrios Chungara, do Comitê das Donas de Casa de Século XX (Bolívia) (VIEZZER, 1981), nos quais evidencia-se os desafios vividos por essas mulheres na conjugação entre o trabalho político e os cuidados domésticos, bem como as violências e desqualificações sofridas. O interessante desses relatos, ao centrarem-se em descrições cotidianas de suas vidas é, justamente, demonstrarem como essas mulheres elaboram formas de resistência criativas para lidar com essa tensão, como redes de apoio para o cuidado dos filhos quando se ausentam, criação de “creches” nos locais de reunião, entre outras.

Essa imbricação com o cotidiano das vidas dos e das participantes dos *encontros*, que instaura essas *dificuldades* mencionadas acima, também constrói o valor e a avaliação da participação naquele espaço. É muitas vezes pelo *sacrifício* que estar presente representa, como me disse Márcia, que participar é algo valorizado. Além disso, ir aos encontros traz implicações para além da temporalidade restrita a esses eventos na relação com as famílias e comunidades. Como disse Rodrigo, do Movimentos dos Pequenos Agricultores (MPA), existe uma *obrigação, por eu ser representante de comunidade e do MPA da Bahia no Encontro (ENA), de levar um relatório de tudo que tinha aprendido no evento, de tirar todas as dúvidas dos seus companheiros*. Essa relação de responsabilidade e compromisso, contudo, conjuga-se com a possibilidade de acusação desses mesmos a quem se deveria certa satisfação, justamente porque a viagem pode ser entendida como um período de “folga” ou de afastamento do trabalho na roça, considerado mais pesado e cansativo. Esse afastamento, por sua vez, como já dissemos e em especial para as mulheres, implica em rearranjos em torno das dinâmicas familiares e em possibilidades de conflitos, desqualificações e violências.

A relação do *encontro* com as demais esferas da vida, como a família, a comunidade, as amizades, o trabalho nos informa muito sobre os sentidos que ele adquire para os interlocutores. Contudo, não é só a partir desses elementos e redes de pertencimento que suas dinâmicas podem ser entendidas. Existe, também, um conjunto de habilidades adquiridas durante sua própria realização, ou durante a participação em outros eventos e reuniões de outra natureza, que se relacionam com práticas e linguagens socializadas em universos de organizações e movimentos sociais. Esse compartilhamento ou não dos códigos necessários à esse tipo de participação, que vão desde a habilidade de falar em público – ou de “falar bonito”, como desenhou Comerford (1999) ao analisar as reuniões de trabalhadores rurais – de cantar as músicas ou palavras de ordem nos atos e demais espaços de acolhida ou de saber conversar e fazer amigos, são também objetos de desencontros e conflitos ao longo dos *encontros* e que colocam questões para o proposta nativa de *unidade na diversidade*.

Nos momentos de “discussão”, sejam eles *plenárias, sessões simultâneas, seminários temáticos, reflexões temáticas*, ao observar a pragmática e o detalhes de como eram realizados, percebemos que seu formato implicava numa expec-

tativa em torno de como e do que falar e sua própria composição, contando com participantes de categorias, identidades e *movimentos* bem diversificados, era uma expressão da *diversidade* que os *encontros* procuram encarnar. Essas atividades caracterizavam-se pela existência de uma *mesa*, responsável pela *mediação* e *coordenação* do debate, que era composta geralmente por alguma pessoa referida à organização do evento. Essa *coordenação* ou *mediação*, como era chamado o trabalho da mesa, consistia em introduzir a discussão ou fazer a *contextualização*, expondo sobre o que se discutiria naquele espaço, bem como explicar como seria feita a discussão (quanto tempo cada um falaria, o ordenamento das falas e das ações, entre outros). A existência dessa *mesa* instituía um outro elemento, chamado de *público* ou de *plenária*, que era justamente os demais participantes que não compunham a *mediação*, nem a *mesa*. Dependendo do formato da discussão, esse *público* falava mais ou menos, pois em espaços mais solenes como a *Plenária Inicial* do ENA não se abriu a fala para os participantes, mas em outros, como as *Sessões Simultâneas*, quase todos os integrantes se pronunciaram. As falas da *mesa* e do *público* estavam de certa forma relacionadas, tanto porque havia uma expectativa da *coordenação* de que a fala da plenária se referisse à fala da *mesa*, como porque, quanto mais tempo a *mesa* usasse – e como ela quase sempre falava primeiro –, menos tempo restava para as falas do *público*.

Essa questão do tempo e da quantidade das falas era algo constantemente exposto ao longo desses momentos de “discussão”. Se por um lado era indesejável que alguém falasse demais, em alguns momentos, principalmente no COIREM, as pessoas eram chamadas a se pronunciar mais, ou a inexistência de alguém disposto a falar gerava constrangimentos. Isso ficou mais evidente no desenrolar das *Reflexões Temáticas* (no primeiro dia à tarde desse mesmo Congresso), na qual após a fala da *mesa*, quando abriu-se o *microfone* para a *plenária*, por alguns minutos ninguém se prontificou a falar¹⁰. Ao longo de todo o evento, foi possível perceber que nem todos estavam igualmente familiarizados com esse formato de reuniões e assembleias, que se caracteriza basicamente pelo falar em público.

Nessa mesma atividade, um militante de um coletivo estudantil comentou que lhe desagradava esse formato muito *pronto* da atividade, porque ele não propiciava o diálogo e a participação de todos. Em um outro momento desse mesmo Congresso, na *Apresentação das delegações* do terceiro dia, houve uma total dissolução entre *mesa* e *público*, pois os integrantes da primeira fo-

¹⁰ Em conversa com um dos organizadores do COIREM, foi colocado que muitas das lideranças indígenas que estavam sob muita pressão, isto é, que estavam vivenciando fortes conflitos e, por isso, tinham uma maior trajetória de organização e resistência não tinham conseguido chegar ao evento por conta de atrasos no financiamento. Essa fala se articula com uma percepção de que muitos dos presentes não dominavam um certo “saber fazer” ou linguajar destes espaços de reunião ou assembleia, e isso pode ser um indicativo de porque houve tantos silêncios.

ram chamando pessoas da *plenária* para falar, e então outras pessoas foram se candidatando até o momento em que o mediador pediu que a estrutura – de divisão entre *mesa* e *público* – fosse seguida, o que mesmo assim acabou não acontecendo. Esses incidentes nos mostram que, embora haja toda uma simbologia e um esforço prático para que esses eventos articulem as diversidades de modo a levar a uma *união* ou *diálogo* entre os diferentes atores e coletivos, o seu formato – e o que ele exige em termos de práticas compartilhadas ou de um certo “saber fazer” – pode gerar novas diferenciações e conflitos entre os participantes.

Se havia nesses momentos de “discussão” uma expectativa em torno de como falar, havia também acerca do que falar. O próprio processo de *contextualização* feito pela *mesa* objetivava criar um ponto de partida comum a que todos se referissem. No entanto, as falas geralmente diziam respeito à experiência pessoal, do seu *território*, *comunidade* ou *luta*. Essa dimensão da *experiência* parecia ser algo valorizado nos princípios orientadores dos dois *encontros*. A noção de *território*, algo que apareceu como central nos dois eventos, mas especialmente no ENA, coloca uma forma específica de valorização da diversidade, que remonta à incorporação de elementos étnicos e culturais nos repertórios das lutas sociais pós década de 1980 (ALMEIDA, 1993; 2006; CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2009).

Esses relatos acerca das vivências eram muitas vezes carregados de expressões como *dor* e *sofrimento* ao ser vítima de algo causado por aqueles considerados *inimigos* (como o *Estado*, o *agronegócio*, o *latifúndio*, os *grandes*), mas também de *alegrias* ou *felicidades* ao conquistar algo, sempre por meio de muita *luta*. Nos dois *encontros*, os momentos de discussão que mais propiciaram esses relatos foram aqueles nos quais havia menos pessoas e nos quais as falas da mesa tinham caráter menos solene (no caso do ENA foram as *Sessões Simultâneas e Seminários Temáticos*; no COIREM os *Seminários Temáticos*).

A *Sessão Simultânea* da qual participei era promovida por organizações do *território* extremo Sul da Bahia e se iniciou com a teatralização de um conflito entre o *agronegócio* e os *povos tradicionais*. Um homem com uma máscara de caveira e chapéu entrou jogando “agrotóxico” nas pessoas da plateia, que gritaram contra ele. Depois, ele começou a arrancar os elementos decorativos pendurados na estrutura que acolhia os participantes, o que levou os *indígenas*, os *povos de santo* e as *camponesas* (que compunham a dramatização) bradarem contra ele. Havia também uma cerca entre ele e os povos tradicionais, a qual ele ia movendo sem parar na direção destes. No fim, os *povos tradicionais*, segurando um livro escrito *Constituição Brasileira*, derrubaram a cerca e expulsaram o *agronegócio*. As falas que se seguiram fizeram um certo eco a essa dramatização, pois concentraram-se em descrever conflitos específicos vivenciados pelos participantes em suas diferentes localidades, bem como reafirmar o *agronegócio* como o ator gerador desses mesmos conflitos. Um indígena do

Sul da Bahia falou da *dificuldade que é ter a terra demarcada*, pois já tinham feito todos os estudos e o processo continuava parado. Uma agricultora do Oeste do Paraná afirmou, *Na nossa terra a gente vive muita dificuldade, muito conflito, porque o agronegócio não chegou lá, ele saiu de lá*. Em seguida a sua fala, um integrante de uma organização pastoral do Vale do Jequitinhonha reafirmou a crítica, *o agronegócio vem rasgando a constituição com os Códigos da Mineração e Florestal*. Essa última fala também interagiu com o teatro inicial ao colocar que *A constituição não é necessariamente as leis, mas aquilo que é justo e, apesar de escrito por poucas mãos, existem leis lá que são nossas*.

Em outro espaço do mesmo encontro, os *Seminários Temáticos*, os relatos das experiências de conflitos também foram uma constante. Nele, uma liderança quilombola de Tocantins expressou sua indignação em relação à criação de um parque de preservação ambiental dentro do território de sua comunidade. Nas palavras dela, *o Estado passou muito tempo sem se relacionar com as comunidades, agora ele chega para oprimir*. Sua fala reiterou o *sofrimento de ver pessoas, como seu pai e seu avô não voltarem a ser os mesmos*, diante do processo árduo de resistência para que a comunidade fosse reconhecida como quilombola e, também, a *dor de presenciar mortes e atrocidades cometidas pelos grandes e poderosos*. O Estado como causador desse sofrimento aparece também na fala de um seringueiro do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), ao relatar a *dificuldade na criação das reservas extrativistas, pois existem várias demandas no governo que não vão para frente, as pessoas ficam sem endereço, sem inserção, criar uma reserva é dar identidade, dar endereço a essas pessoas*. Essas duas falas foram seguidas da intervenção de uma militante sindical da Paraíba, que colocou *movimento social é movimento sofrido, é movimento voluntário*, ao comentar sobre sua inserção no sindicato. As falas se encerraram com uma quilombola de Sergipe, dizendo que em seu *território vivenciava muitos conflitos entre assentados e quilombolas*, mas que acreditava que *as lutas eram todas parecidas, ser diferente não significava não conversar*.

Nas falas abordadas acima, percebe-se um conjunto de termos como *dor, sofrimento, sacrifício, dificuldade* e também *justo*, que, se por um lado pode contrastar com a interpretação que alguns tem desses espaços de discussão – como disse Chicão, dirigente nacional do MST, de que não eram espaços de *lamentação* –, por outro parece ser a própria substância a partir da qual se traça uma correspondência entre realidades de *luta* tão diversas. Em diferentes espaços, a possibilidade de *união* ou de articulação entre pessoas vindas de lugares distintos, como também de grupos diferenciados (*camponeses e indígenas, indígenas e populações tradicionais*), se relacionava ao fato de enfrentarem o mesmo *inimigo* ou, ainda, de terem as mesmas *dificuldades*, algo que remete a um *sofrimento* ou *exploração* diferentes em suas expressões, mas mesmo assim entendidos como compartilhados. Como já fora trabalhado por diversas autoras e autores, entre elas Jimeno (2010), Fassin e Rechtman (2009) e Boltanski (2004), noções como

dor, sofrimento, trauma operam como importantes articuladoras de pessoas e coletividades, possibilitando tessitura de vínculos e correspondências, o que Jimeno (2010) chama de “comunidades emocionais”. Ao falar da construção da categoria de “vítima” na cena pública colombiana, a autora nos diz

Argumento que essa linguagem do testemunho pessoal tem efeitos políticos, na medida em que constrói uma versão compartilhada dos acontecimentos de violência da última década e serve de alicerce para uma ética do reconhecimento e para ações de protesto e de reparação, visto que é um mediador simbólico entre a experiência subjetiva e a generalização social. A natureza emocional dessa categoria torna possível, como nunca antes no país, tecer vínculos de identidade e reconhecimento entre aqueles que experimentaram a violência e o conjunto da população civil. (JIMENO, 2010, p. 99)

No universo analisado, é interessante perceber que essa gramática emocional da *dor* e do *sofrimento*, das *mortes* e *atrocidades*, se constrói também na denúncia dos seus perpetradores, sejam eles o *Estado*, os *grandes* ou o *agronegócio* e, com isso, parecem estabelecer também um conjunto de *inimigos comuns*.

Contudo, ainda que o *Estado*, o *governo*, o *agronegócio*, o *latifúndio*, os *políticos*, as *prefeituras* possam ser mapeados como atores e termos recorrentes nas falas dos participantes para identificar os *inimigos*, eles não esgotam o conjunto de possibilidades de antagonismos e conflitos, que pode muitas vezes se explicitar entre os próprios grupos participantes do *encontro*. Ao longo do ENA, uma agricultora de Chapecó (SC) e um seringueiro do CNS comentaram sobre a existência de muitos embates entre *pequenos agricultores* e *indígenas*, contudo, o que parece ser interessante é que esses conflitos não são enquadrados a partir da noção de *inimigo*, o que pode indicar que a mesma noção no contexto desses eventos é usada para qualificar enfrentamentos com agentes cujos poderes de intervenção e capacidade de negociação política são de certo modo supralocal, que em termos nativos são referidos como *os grandes*. Ainda, e como veremos mais adiante, a relação com esses *grandes* não se dá de forma homogênea, pois se para alguns o Estado, a partir das políticas sociais, pode ser um espaço de disputa, em outras falas ele aparecia como o próprio gerador das *dificuldades* e *sofrimentos*. Como disse um jovem paranaense da Pastoral da Juventude Rural (PJR),

[O governo] é aliado dos grandes proprietários, mas que existem coisas pontuais sendo feitas, políticas públicas que são difíceis de conseguir e com poucos recursos. [...] não existe a possibilidade de discutir a agroecologia se não se

muda o próprio Estado e se não se faz a reforma agrária. E não vai se avançar [na reforma agrária] se não se avança no plebiscito pela reforma política.

Já uma agricultora do município de Altamira, ao falar sobre o Plano de Desenvolvimento Rural do Xingu, afirma que *lutar com o governo é bem mais difícil do que lutar com as empresas*. Essa luta com o governo aparece muito também quando se tematiza o acesso às políticas sociais voltadas ao mundo rural, entre elas o Programa Nacional de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). Na *Oficina* acompanhada ao longo do ENA, de avaliação do PAA, criticava-se muito a *burocratização* do programa, que naquele momento passava por alterações, surgindo exigências como a posse de cadastro de pessoa jurídica pela entidade participante, o lançamento de todas as vendas de alimentos em um sistema online, além da aprovação dos beneficiários pelos conselhos municipais. Como disse uma agricultora, *os agricultores ao invés de fazer coordenação política, vão apenas responder à burocracia*, burocracia essa que, por *depende das prefeituras* (via conselhos), poderia inserir esse programa numa lógica de favores políticos ou, como disse um agricultor, numa *moeda de troca por votos, privilegiando alguns em detrimento de outros*.

No COIREM, as falas críticas em relação ao governo ou ao Estado ficaram ainda mais evidentes, principalmente nos representantes de movimentos urbanos, ligados a sindicatos de professores e movimento estudantil (como um militante de um desses movimentos falou, *com inimigo não se negocia, é preciso ir pro pau contra o Estado*). Já entre os indígenas e representantes de movimentos camponeses, expressava-se uma denúncia da forma como o governo operava, mas reconhecia-se a importância de tocar uma luta também nas instituições, como um indígena guarani do Vale da Ribeira mencionou, *É importante a gente se unir, se a gente tivesse união, já tinha eleito mais de três deputados federais*.

As divergências que permeavam os debates desses *encontros*, as quais não pudemos comentar exaustivamente, nos revelam que a possibilidade de articulação ou união é traçada frente a concepções plurais acerca dos caminhos da *luta*. Sendo assim, a noção trabalhada de pluralidade não se refere somente à diversidade de grupos sociais (*camponeses, indígenas, quilombolas, quebradeiras de côco, seringueiros, extrativistas, sem terra*) que esses eventos propõem fazer “encontrar”, mas também às diferentes inserções ideológicas e projetos políticos dos coletivos e atores em questão. Nos *encontros*, os participantes também refletem sobre suas práticas para além daquele momento específico e, neste sentido, esses eventos assumem o caráter que muitas vezes lhes é imposto *a priori*, de planejar estratégias, de propor ações coletivas e pautas comuns.

O interessante dessa tentativa de construção de pautas comuns – contidas na *Carta Final*¹¹, mesmo que essa não contemple exatamente todas as discussões e temas tratados ao longo dos *encontros* – para o tema que estamos abordando nesse trabalho é entender quais práticas, ações, mobilizações e grupos são passíveis de serem articulados e, mais, quais são os princípios de legitimidade e validade que os recortam.

O posicionamento diferencial em relação ao Estado ou governo, a luta pela demarcação da terra via aparatos legais ou através da “autodemarcação”, ou ainda a aposta por reivindicar políticas sociais ou não são algumas das questões a partir das quais foi possível entrever as diversas interpretações acerca de “como se deve fazer”, pelo que é certo lutar, quais são as formas legítimas e ilegítimas de agir. A reflexão nativa em torno de sua própria prática política nos mostra que esses eventos são, também, espaços de disputa de poder e de negociação política, que não só trazem novas questões para os movimentos, como também reafirmam e alteram as fronteiras dos “aliados”. Se a ideia nativa é que os *encontros* são espaços de construção de um comum ou de uma articulação entre diversas organizações e coletivos, essa união está diretamente relacionada com essas considerações em torno da prática política. Ou seja, é pela reflexão em torno dos limites e possibilidades de agir e de se constituir enquanto uma organização ou movimento que se coloca com quem é possível se unir ou se articular.

Como vimos acima, nas diferentes concepções em torno da noção de *união*, procura-se nelas traçar ou buscar um elemento comum que a justifique. Sendo assim, a simbologia da união, quando acionada nesses *encontros*, está também conformando grupos, coletividades, que longe de serem fixos, podem ser estendidos para além daqueles que se fazem presentes, como veremos adiante, quando nos referirmos ao *Ato Público* do ENA. No traçar dessa união, um aspecto muito relevante, também nessa delimitação dos grupos, são as categorias de acusação e as ideias de *cooptação* e, no caso do COIREM, de *governismo*. Estas não apenas acusam, mas também balizam com quem é possível se unir e revelam a gramática relacionada à desunião.

A *cooptação* é um termo familiar no léxico das organizações políticas e, no universo estudado, era usado principalmente para caracterizar um modo de

¹¹ É interessante perceber o modo como essas cartas, presentes em ambos os eventos, são de fato construídas. No ENA, ela foi lida na *Plenária Final* e não pude acompanhar a forma como ela foi escrita. No COIREM ela foi escrita por algumas pessoas ligadas à organização, de acordo com eles mesmos, com base no conjunto de *relatorias* das discussões do evento. Nele, houve a preocupação de que ela fosse aprovada na *Plenária Final*, mas de fato poucas alterações foram feitas na carta durante a plenária. Esses dados, longe de deslegitimarem esses documentos, nos fazem atentar para a importância de analisarmos não só seu conteúdo textual, mas suas próprias condições e contextos de produção.

relação negativo entre essas mesmas organizações e o Estado ou partidos políticos. Um dirigente regional e assentado do MST de Goiás que encontrei logo no início do ENA, ao comentar que eu pesquisava sobre movimentos sociais, falou do *problema dos militantes que viram funcionários e esquecem da base [...] o povo de Brasília muitas vezes não falava o que a base queria e que muitos estavam de boa, viviam com conforto enquanto a base não recebia nada*. Essa possível traição era um perigo tanto dentro das próprias organizações, como também entre as organizações, como é o caso dos *pelegos* ou *governistas*, que no COIREM, em especial para os militantes sindicais e estudantis, eram aqueles que se alinhavam ou dialogavam com o governo (nesse caso, o governo Dilma), como MST, CONTAG, Central Única dos Trabalhadores (CUT) entre outros e que, por isso, perdiam autonomia e combatividade.

É deveras interessante pensar esses limites dentro/fora produzidos por esses termos acusatórios e o como eles alteram a relação entre os envolvidos nos *encontros*. Tal questão, acreditamos, não é possível de ser esgotada apenas com os dados circunscritos a esses eventos, sendo necessária uma etnografia mais densa e duradoura nas diferentes organizações e com seus atores. Contudo, no caso da traição, é interessante perceber, como trabalham Thiranagama e Kelly (2010), que a mesma se estabelece numa relação entre próximos e tanto pode ser um motor de desunião, quando um de dentro fere o pacto de lealdade existente, como também um mecanismo de (re)afirmação dos próprios limites do grupo em questão e das suas categorias de pertencimento. No COIREM, quando militantes sindicais urbanos e de movimentos estudantis acusavam outros setores de aliar-se com o governo, delimitando os *governistas*, essa acusação construía, a partir da oposição, a própria imagem que tem de si e do projeto de *autonomia* que defendem.

A simbologia da união, entretanto, não estava relacionada somente ao compartilhamento de *dificuldades* ou dos mesmos *inimigos*. De modo geral, ela era sempre entendida como necessária, mas ao mesmo tempo concebida como um desafio. Neste sentido, a noção de *diversidade* ou *diferença* era às vezes evocada para exemplificar um desses desafios. Algumas falas remetiam-se à ideia de que o *respeito à diversidade não poderia ser uma forma de fragmentação das lutas* ou que *ser diferente não significava não conversar ou conflitar*. Na fala de um militante sindical que compunha uma das mesas do COIREM, colocava-se que as culturas deveriam ser preservadas, mas que existiriam condições objetivas que seriam comuns a todos, operários, camponeses e indígenas: nas palavras dele, eram todos *trabalhadores* que vendiam sua *força de trabalho*.

¹² Essa noção de diversidade como um repertório de resistência estava estreitamente relacionada à ideia mais geral de agroecologia, por esta ser uma bandeira que possui princípios e orientações gerais, mas que em sua efetivação pressupõe o respeito às realidades locais.

Por outro lado, principalmente em algumas falas do ENA, as ideias de *diversidade* ou de *culturas e saberes locais*¹² eram entendidas elas mesmas como estratégias de resistência face aos antagonistas e eram princípios organizadores do próprio formato e das atividades do evento. Em diversos momentos a noção de *união* era evocada, também, como sinônimo de *força* e, paralelamente, a dispersão era associada ao *enfraquecimento*. Essa separação entre unidade e dispersão tem sua razão de ser na força política que ela produz, ao colocar a necessidade de unir como algo superior às especificidades e idiosincrasias e, também, ao associar a união com aumento da capacidade de enfretamento. Sendo assim, é importante pontuarmos que, embora possa haver uma simetria entre os polos da unidade e da diversidade, com ambas sendo estimadas pelos participantes, essa simetria não é absoluta, pois em uma outra modalidade de pluralidade, relacionada à dispersão ou às divergências, esta é entendida como uma ameaça à *união* e, portanto, é valorizada somente na medida em que possa ser resolvida por um certo nível de consenso e não “atrapalhe” a integração.

De modo geral, o que parece estar presente na polissemia em torno das noções de *união* ou *articulação* é uma preocupação em mostrar qual seria o princípio articulador desse coletivo em potencial, terem os mesmos *inimigos*, as mesmas *dificuldades*, serem todos *trabalhadores*, sofrerem a mesma *exploração*. Essa questão se coloca de maneira muito interessante nos *Atos Públicos*. O ato do COIREM, diferentemente do ENA, não foi anunciado de início, sendo realizado após a *Audiência pública* e contando com cerca de cento e cinquenta participantes. Saindo da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), local onde realizou-se a última atividade deste *encontro*, rumou por volta de um quilômetro até o prédio do antigo Museu do Índio (chamado por eles de *Aldeia Maracanã*), local ocupado anteriormente por alguns dos presentes e, segundo meus interlocutores, onde havia surgido a ideia de realizar o Congresso. Esse retorno à *Aldeia* – percurso estratégico levando em conta que as deliberações do Congresso ainda expressavam a esperança de retomada do espaço para a construção de uma Universidade Indígena – e os gritos de *Aldeia Resiste!* revelam a grande intensidade que guardam essas manifestações coletivas, no sentido de condensar bandeiras, demandas e simbologias muito caras aos coletivos e sujeitos em questão.

Esse aspecto fica ainda mais claro quando nos remetemos ao *Ato Público* do ENA. Começando com os cantos que remetiam à importância da *luta* e que valorizavam o trabalho no campo, os marchantes se dirigiram à ponte que ligava dois estados (Juazeiro, BA e Petrolina, PE) – estratégica no sentido da visibilidade – e quando conseguiram fechá-la, o clima foi de festa e comemoração. Todos os elementos e ações que essa mobilização conjuga – o uso do chapéu de palha, o caminhar e cantar junto, a *troca* de ideias – parecem dramatizar uma união almejada, colocada em diversos momentos como fundamental para *enfrentar o inimigo*. O interessante desse ato, no entanto, talvez devido ao seu

caráter comunicativo, isto é, de levar a *agroecologia para fora*, é que nele a união é de certa forma expandida para um público que não necessariamente se refere àqueles que participavam do *Encontro*. A disposição que a senhora ao meu lado teve de ir explicar aos motoqueiros que se tratava de algo *bom para eles também*, a fala do senhor de que as gerações futuras ficariam gratas pelo que estavam fazendo, ou ainda um comentário feito do carro de som, ressaltando que os *trabalhadores precisam se unir*, revelam que essa *unidade* pretendida extrapola o limite dos movimentos e coletivos referidos ao ENA e, sob a noção de *trabalhadores*, busca englobar um universo de pessoas muito mais amplo (cf. CHAVES, 2000).

Além dos atos, atividades nas quais preponderavam teatros, danças, cantos e música compunham uma parte muito significativa das programações dos dois eventos. Elas eram chamadas de *sagração*, *roda de maraká*, *animação* ou *mística* e possuíam diferenças entre si. A *sagração* ou *roda de maraká* ocorreu ao longo de todo o COIREM e caracterizava-se pela disposição dos participantes em uma grande roda, na qual lideranças indígenas com suas marakás entoavam cânticos e palavras de ordem, repetidas pelo público mais amplo. A *animação* e *mística* as vezes eram tidas como sinônimos e se referiam a momentos nos quais as pessoas, geralmente em roda, cantavam músicas sobre a *luta* ou o *enfrentamento*. Delas também faziam parte alguns objetos, como comidas, bandeiras, instrumentos musicais ou de trabalho, entendidos tanto como símbolos da *luta* e quanto expressão da *diversidade* dos *territórios*, movimentos e “culturas” presentes. O forró no meio de uma atividade longa era colocado como uma forma de *espantar o sono* ou *animar*, e a *mística*, presente em diversas atividades do ENA, se utilizava de outras linguagens, como teatro, dança, música, para introduzir e facilitar a discussão vindoura ou ainda para *quebrar o gelo*, deixando o conjunto de pessoas mais à vontade.

Tanto os *Atos Públicos*, como a *mística*, *sagração* e *animação* nos mostram que a experiência dos *encontros* vai muito além de sua dimensão instrumental, que se presume como sendo o seu objetivo, isto é, construir e deliberar pautas comuns, articular as organizações presentes, solucionar problemas. Isso porque os sentidos que essas atividades condensam, em especial a ideia de *união*, parecem ter sua eficácia não a partir de consensos via uma linguagem lógica racional, normalmente associada à política, mas através de uma relação entre performance e adequação com códigos estabelecidos (BLOCH, 1989). Assim como as danças e cânticos dos Merina de Madagascar nos rituais de circuncisão analisados pelo autor, o caminhar e cantar junto, a dança, a *roda de maraká*, as palavras de ordem, são aspectos comunicativos desses rituais que compõem os *encontros* e que reiteram a importância, como disse Tambiah (1996), de olhar para a forma pelas quais os conteúdos simbólicos dos ritos são transmitidos.

Além desses momentos de *mística* e *sagração* outros que se destacam são os *shows* e *apresentações culturais* de artistas da região, no ENA, e no COIREM as *noites interculturais*, realizados geralmente ao final dos dias. Nestes, torna-

-se evidente um ar mais descontraído e festivo e um ambiente que possibilita maior “sociabilidade”. Essa dimensão mais lúdica dos *encontros* e dos espaços normalmente concebidos como políticos já foi algo não levado muito a sério pelos estudos da política, mas que hoje se mostra central para sua compreensão, a exemplo dos comícios analisados por Heredia e Palmeira (2010), das reuniões e “brincadeiras” em assentamentos rurais trabalhadas por Comerford (1999), assim como a partir de referências mais longínquas, como Jackson (2008) e Boyer (2013), que abordam a relação entre o lúdico (no caso o humor) e política em Madagascar e Islândia, respectivamente. Assim como nos comícios e reuniões analisados pelos autores acima, o sucesso dos *encontros* depende do equilíbrio entre elementos solenes e festivos, uma vez que se há discussão ou solenidade de mais, a tendência desses espaços é esvaziar-se ou então se tornarem *cansativos*.

Ainda que o período da noite seja o mais representativo do caráter também lúdico dos *encontros*, este também estava presente nas refeições e feiras (*Feira de Troca de Sementes* ou a *Feira de Sabores e Saberes*). Além dos *shows* e *noites interculturais*, esses momentos caracterizavam-se por tornarem as conversas informais mais propícias e, de fato, “fazer encontrar” os e as participantes, possibilitando construção de redes de relações e amizade, ou aquilo que em termos nativos se colocava como *troca*. Em duas entrevistas que realizei no ENA, os entrevistados se referiram à nossa conversa como uma *troca* e fizeram muitas perguntas sobre o lugar onde morava. Essa dimensão da *troca* aparece intimamente relacionada com o significado que alguns atribuem à sua participação. Uma senhora residente no Pará, da região do Tapajós, me disse que o *encontro* era uma possibilidade de se *abastecer* e, nesses termos, a sua participação se relacionava com o provimento de um *aprendizado* e *energia* necessários à *luta*.

Essa dimensão do *aprendizado* não se coloca somente nos momentos de sociabilidade, mas o interessante é que ao ser colocado como fruto da *troca*, do *diálogo* ou do *encontrar gente diferente*, esses momentos de maior possibilidade de conversas informais ganham um peso significativo. A *troca* possível no contato com a alteridade, com *gente diferente*, *gente de todo lugar*, propiciava *aprendizado* pelo fato de permitir descobrir coisas novas sobre trajetórias de vida, formas de plantio, cultivo de sementes, receitas entre outros. Entretanto, é possível afirmar que o *aprendizado* não se restringia aos momentos de *troca*, mas realizava-se também a partir da participação contínua e sistemática em espaços como aquele. Duas pessoas com quem conversei, Rodrigo e Bernardete, comentaram a entrada no movimento social como um momento de ruptura com a vida anterior, marcada pela *timidez* e pelo fato de não saberem *se expressar* ou *falar as coisas*. A ida a *encontros*, *reuniões* e *seminários*, nas palavras dele e dela, teriam sido responsáveis na superação dessa *timidez*, pois como falamos anteriormente, eventos dessa natureza exigem, entre outros, a habilidade de falar em público. As falas de Rodrigo e Bernardete nos remete àquilo que bus-

camos trabalhar aqui e que reiteram aquilo trabalhado por Comerford (1999) e Benites (2014), de que esses espaços de reunião constituem-se como importantes momentos de socialização de modos de ser e fazer a luta, bem como de bandeiras, repertórios e simbologias.

As *plenárias, seminários, oficinas, atos, shows, refeições* compõem um leque variado de repertórios de ação que se conjugam nesses *encontros* e que seus participantes, menos ou mais familiarizados com os mesmos, compartilham durante esses quatro dias. Esses repertórios nos permitem entrever que o “formato” dos *encontros* colocam para os que dele participam um modo de fazer, que de alguma forma implica no compartilhamento de certas experiências, práticas e simbologias, a partir das quais se faz possível o diálogo entre os diferentes sujeitos e coletividades presentes. Todavia, esse “como fazer” dos *encontros*, apesar de padronizado e estipulado pela *organização* e pela *programação*, não é de forma alguma consensual. Como vimos em diversas situações, as distinções propostas entre *mesa* e *plenária* podem ser suprimidas, o silêncio pode se instaurar num momento de fala pública e podem surgir, como vimos no COIREM, conflitos abertos acerca do “como encaminhar” a atividade. Se os *encontros* expressam uma integração não só almejada, mas realizada por meio do compartilhamento do seu “fazer”, esse mesmo compartilhamento não se dá de forma igual entre todos os participantes e o não-compartilhamento revela-se como um elemento interessantíssimo na compreensão desses espaços.

Nas denominações das atividades e no uso de uma língua indígena para designá-las, tal como *hamé puiá* (refeição coletiva) e *roda de maraká*, bem como na existência de espaços de “discussão” específicos para a *juventude* ou para as *mulheres*, nas *místicas*, nas *Caravanas Agroecológicas e Culturais*, na composição das *mesas*, na *Feira de Sabores e Saberes* e na fala de muitos organizadores e participantes percebe-se uma preocupação explícita de mostrar e valorizar uma certa diversidade. Como vimos na primeira seção, essa valorização da diversidade tida como étnica, “cultural” ou “ecológica” aparece como uma característica marcante desse processo de pluralização dos movimentos e categorias de mobilização a partir da década de 1980. O interessante, contudo, e que nos vale muito ressaltar aqui, é que essa valorização da diversidade se materializa, por assim dizer, no próprio formato e na própria construção desses eventos, podendo ser colocada como uma propriedade dos *encontros*.

Todavia, faz sentido colocar, como mencionamos acima, que se esses *encontros* expressam uma perspectiva de valorizar a diversidade e ao mesmo tempo articulá-la, seu próprio “fazer”, isto é, seu “formato” implica também num processo de geração de novas diferenciações e conflitos, observáveis nos momentos nos quais quebra-se a expectativa em relação a determinada mesa, ou quando os próprios participantes interferem no sentido de expressar seu descontentamento com relação ao desenrolar de determinada atividade.

Além disso, conflitos decorrentes de concepções diversas de como fazer

expressam diferentes filiações políticas ou ideológicas, diferentes formas de pensar ou de encaminhar a luta. Desse modo, por mais que neles se perceba uma preocupação em *unir, articular e dialogar*, os *encontros* são espaços da explicitação e da produção da divergência, do conflito e da multiplicidade de bandeiras e propostas. Ainda que a diversidade possa ser valorizada e vista como possibilidade de resistência nos dias de hoje, as organizações, os movimentos sociais e os sujeitos que a fazem ainda se colocam a questão de como mobilizar, organizar e lidar com pessoas, realidades e vivências tão díspares. A polissemia em torno das noções de unidade ou união e pluralidade ou diversidade e as diferentes gramáticas morais e emocionais que elas evocam nos indicam as múltiplas costuras que são feitas em torno das muitas unidades possíveis – de bandeiras políticas, de categorias de mobilização, diante de *dificuldades e inimigos comuns* – e nos mostram que seus significados não estão dados de antemão, mas se constroem cotidianamente nos diferentes fazeres da luta.

Considerações finais

Como a *unidade* é construída nos *Encontros*? Dessa questão inicial, muitas outras foram surgindo. Tornava-se impossível compreender a simbologia da união sem reconhecer que ela se justifica ou se configura a partir da percepção de que existe algo a se “unir” e, nesse sentido, a dimensão da pluralidade ou da diversidade também se apresentam como centrais para a ação política das organizações rurais. Não é possível pensar o projeto de *unidade* sem levar em conta o conflito, a fragmentação, a dispersão, o antagonismo.

Refletir sobre a construção das unidades e diversidades em um contexto empírico, considerando os processos de valorização da diversidade e de multiplicação das categorias de mobilização (*quilombolas, indígenas, quebradeiras de côco* etc), pode sinalizar para não reificarmos essas mesmas categorias e posicionando-as no universo das práticas, interações e experiências que constituem esse e demais espaços de ação dos movimentos sociais e de seus sujeitos. Como vimos, apesar da curta duração e do fato de se colocar como uma atividade diferenciada do cotidiano de seus participantes, os *encontros* mobilizam muitos sentidos, relações e engajamentos que só podem ser entendidos a partir de universos que não se esgotam neles mesmos. A relação com a *casa, a família, o trabalho* e a *comunidade* se mostraram fundamentais para pensar as implicações que participar desse evento tem na vida dos e das participantes, seja na obrigação de *levar o aprendido* para as comunidades ou nos rearranjos das dinâmicas familiares que o afastamento ocasiona. Por isso a análise desses eventos não pode deixar de lado o enquadramento de outras esferas da vida, geralmente tidas como alheias à política, mas que se colocam como centrais para entender o significado e o valor que estar presente assume para a multiplicidade de atores em questão.

O equilíbrio necessário ao sucesso do evento entre momentos festivos e solenes, com a centralidade de atividades como teatros, danças, cantos, shows, remete justamente à importância de entender os significados que os *encontros* assumem na relação com o lúdico e com formas comunicativas que extrapolam uma linguagem lógica-racional, algo que compõe um universo muitas vezes negligenciado no estudo da política ou dos movimentos sociais. A existência desses espaços nos indica, também, para o fato dos *encontros* não serem unicamente espaços instrumentais de organização política, cujos objetivos seriam somente a tomada de decisões, a solução de problemas ou a construção de pautas comuns, mas também espaços literalmente do “encontro”, no qual o *contato com gente diferente*, a formação de redes de amizade e a *troca* apresentam-se como elementos centrais no prazer e no sentido que participar deles assume.

Ao mesmo tempo que podemos dizer que esse projeto de *unidade das lutas* é construído em termos valores e práticas muito diversos e, portanto, tem um caráter circunstancial, polissêmico e situacional, ele também está relacionado com situações concretas de enfrentamento e com possibilidades de ganhos reais na luta política contra ou pelo Estado e contra os *inimigos*. Essa possibilidade de união não é apenas um projeto de uma metafísica militante, ele é um objetivo concreto, uma condição para que certas coisas aconteçam e faz parte de uma dimensão pragmática do fazer da luta (CHAVES, 2000; COMERFORD, 1999) e do fazer movimentos que não pode ser negligenciada no estudo antropológico da política.

Serem todos *trabalhadores*, terem os mesmos *inimigos* e as mesmas *dificuldades* são algumas das costuras que as pessoas de carne e osso que participam desses *encontros* propõem como sendo o que as unifica. Nesse sentido, demos especial ênfase às gramáticas emocionais tais como *dor*, *sofrimento*, *exploração*, *alegria*, que possuem um importante poder articulador de pessoas e coletividades, e às categorias de acusação relacionadas à desunião ou à traição, como *pelegos* e *governistas*, que pela oposição entre os de dentro e os de fora, também estão a produzir grupos, fronteiras e coletividades. Essas categorias indicam o compartilhamento não só de pautas ou estratégias, mas de sentimentos. Esses sentimentos, como vimos nos *encontros* – mas arrisco dizer que em todas as esferas da política vivida –, parecem ser aquilo que *abastece* e que possibilita traçar os horizontes e seguir na luta.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B., Universalização e localismo. *Reforma Agrária*: Revista da Associação Brasileira de Reforma Agrária. ABRA, v.19 n.1, pp. 4-16, 1989.
- _____. *Conflito e mediação*: Os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado. Tese (Dou-

- torado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 1993.
- _____. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA/Fundação Ford, 2006.
- BENITES, Tonico. *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*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS-MS/UFRJ, 2014.
- BLOCH, Maurice. *Ritual, History and Power*. London: The Athlone Press, 1989.
- BOLTANSKI, Luc. *Distant Suffering*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BOYER, Dominique. Simply the best. Parody and political sincerity in Iceland. In: *American Ethnologist*, v. 40, n. 2, 2013, pp. 276–287
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro William B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, pp. 277-300.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura e “cultura”: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CENTELHAS, Marcela Rabello de Castro. *Construindo encontros: movimentos sociais, rituais e política*. Dissertação – mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ- Museu Nacional, 2015.
- CHAVES, Christine de Alencar. *A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-dumará, 2000.
- COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1999.
- FASSIN, Didier; REITCHMAN, Richard. *The Empire of Trauma*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- HEREDIA, Beatriz A.; PALMEIRA, Moacir. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume e Dumará, 2010.
- JACKSON, Jennifer. Building publics, shaping public opinion: interanimating registers in Malagasy kabary oratory and political cartooning. In: *Journal of Linguistic Anthropology* v.18 n. 2, 2008.
- JALIL, Laetícia. *As flores e os frutos da luta*. O significado da organização e da participação política para mulheres trabalhadoras rurais. Tese (Doutorado em Ciências) – Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.
- JIMENO, Myrian. Emoções e política. A vítima e a construção de comunidades emocionais. In: *Mana* v. 16 n. 1, pp.99-121, 2010.
- KERTZER, David. *Ritual, politics and power*. New Haven: Yale University Press, 1988.

- PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito*. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- QUIRÓS, Julieta. *Por que vêm? Figuração, pessoa e experiência na política da Grande Buenos Aires*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2010.
- SCHWARTZMAN, Helen B. The significance of meetings in an American Health Center. In: *American Ethnologist* v.14 n.2, p. 271-294, 1987.
- SILIPRANDI, Emma. *Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.
- SILVA, Margarida Pereira da. *História de lutas e vitórias de uma trabalhadora rural*. Casinha: Sem editora, 2008.
- TAMBIAH, Stanley. A Performative Approach to Ritual. In: _____. *Readings in Ritual Studies*. Boston: Harvard University Press, pp. 495-507, 1996.
- THIRANAGAMA, Shakira; KELLY, Tobias. *Traitors. Suspicion, Intimacy, and the Ethics of State-Building*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, v.1, 2001.
- VIEZZER, Moema. *Se me deixam falar...testemunho de Domitila*. São Paulo: Global, 1981.

autora **Marcela Rabello de Castro Centelhas**

é mestra e doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Recebido em 31/03/2016

Aceito para publicação em 27/11/2017

As raízes da Nação e as “nações” da “raiz”: esboço para (mais) uma contrateoria dos sincretismos entre cultos no candomblé

THOMÁS ANTÔNIO BURNEIKO MEIRA

Universidade Estadual de Maringá, Maringá, Paraná, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p86-110

resumo O artigo trata de parte das informações levantadas no trabalho de campo que tenho realizado em um candomblé na cidade de Ribeirão Pires, no sudeste da metrópole paulistana. No decorrer do argumento, após considerar as relações entre o terreiro e a umbanda, o objetivo é realçar dois termos nativos – “nações” e “raízes” –, conforme mobilizados durante uma conversa com um dos líderes do espaço. Sob inspiração das recentes propostas em torno das “antropologias afroindígenas”, bem como em referência a considerações de Gilles Deleuze e Félix Guattari, suponho que as noções êmicas aqui destacadas possam impulsionar uma contrateoria acerca dos sincretismos. Longe das teses hegemônicas, preocupadas com origens, sínteses e correspondências – às quais a diversidade é subsumida –, a dupla de conceitos locais parece apontar para um regime de multiplicidades, em que as diferenças se recusam a ser capturadas.

palavras-chave Candomblé; Sincretismo; “Nações” e “raízes”; Multiplicidades; “Afroindígena”.

The roots of the Nation and the “nations” of the “root”: an outline to (another) counter-theory on syncretism amongst cults on candomblé.

abstract The paper covers some information raised in the fieldwork I conduct in a *candomblé* cult, located in Ribeirão Pires, in the southeast of São Paulo. After considering the relations between the place and *umbanda*, I emphasize two native expressions – “nations” and “roots” – according to the way they were used in a conversation with one of the leaders of that *candomblé*. Inspired by some recent developments regarding the idea of “afroindigenous anthropologies”, as well as Gilles Deleuze and Félix Guattari theoretical framework, I suppose that these emic notions herein outlined can foster a counter-theory on syncretism. Away from hegemonic theories, mostly concerned with origins, synthesis and correspondences, and to what diversity always tends to be presupposed, those two concepts – “nations” and “roots” – seem to aim at a

regime of multiplicities, in which the differences refuse to be tied.

keywords Candomblé; Syncretism; “Nations” and “roots”; Multiplicities; “Afroindigenous”.

Introdução: uma “folha” sobre sincretismos

“Para aprender candomblé, meu ‘filho’, você tem que *sentir*, e tem que *colocar a mão em tudo*”. As palavras que abrem este texto costumam ser repetidas, a mim, por uma das mães-de-santo do *Ilê Asé Azun Dan*¹, um terreiro localizado no sudeste da área metropolitana de São Paulo – onde, em 2014, fui iniciado na religião, e no qual realizo pesquisa etnográfica desde 2015. No limite, as máximas reiteradas pela sacerdotisa indicam o caráter muito particular das dinâmicas de aprendizado nas chamadas religiosidades “afro-brasileiras”. Primeiro, não parece haver, ali, distinções rígidas entre teoria e prática: os saberes são sensíveis ao corpo e “sensitivos” ao espírito. No preparo de uma receita ritual, por exemplo, é preciso a *manipulação* eficaz dos ingredientes – em cores, formas, texturas, temperaturas etc. – para que, assim, os efeitos almejados com a oferenda sejam obtidos; e não basta “saber fazer”, pois é necessário a intuição – a fim de identificar as demandas divinas por uma dessas refeições – e o discernimento – na avaliação de suas contrapartidas. Além disso, apesar dos requisitos ao acesso de determinadas informações e experiências, os ritmos da aprendizagem podem ser relativamente adiantados ou refreados pelos candomblecistas, mediante as suas presenças mais ou menos intensivas nas atividades da comunidade religiosa. E aos que desejam “dominar” os saberes – ou algo próximo dessa ambição –, o ideal seria, mesmo, participar o máximo possível dos eventos coletivos, no intuito de ampliar continuamente uma coleção pessoal de preceitos, vivências e sensações.

Nessa mesma linha, mas em referência a outro quadro etnográfico, Márcio Goldman (2006, p. 29) diria que, nos candomblés, a aprendizagem decorre das habilidades dos religiosos para “catar folhas”. Ao invés de recorrerem aos “[...] ensinamentos prontos e acabados de algum mestre”, o processo de construção dos conhecimentos lhes exige “[...] ir reunindo (‘catando’) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe[m] aqui e ali (as ‘folhas’) com a esperança de que, em algum momento, um esboço plausível de síntese será produzido”. Seja como for, no léxico da mãe-de-santo paulista ou naquele dos nativos de Ilhéus², esse modo de produção do saber desafia os antropólogos. Afinal, é

¹ Destacarei, no decorrer do texto, os nomes, termos e expressões nativas que remetem, direta ou indiretamente, aos idiomas africanos, apesar de minha preferência por adequá-las à grafia da língua portuguesa.

² Localidade onde Goldman (2006, 2016b) realizou a maior parte das suas pesquisas sobre candomblé.

certo que no aprender da religião conforme o fazem os próprios candomblecistas, as lições mais caras escapam às descrições pretensiosamente objetivistas³ e ao falso atalho das indagações diretas – é preciso, pois, “sentir” e “colocar a mão em tudo”. Elas costumam acontecer “em ato”, quando os filhos-de-santo compartilham uma tarefa; mas também nos comentários tecidos após um rito, durante as pausas dos lanches e almoços ou em raros instantes de repouso nas movimentadas rotinas dos terreiros. E por fugir ao controle – e ao tempo – do etnógrafo, captar algo dessa sabedoria exige estratégias tão heterodoxas de pesquisa quanto o são as dinâmicas de transmissão e assimilação do ensino no caso dos candomblés.

Em minhas próprias experiências, busco, pois, seguir os conselhos da mãe-de-santo que me introduziu nos cultos, com a máxima participação possível nas ações transcorridas no terreiro, da limpeza do chão ao sacrifício ritual das aves – direito adquirido, por mim, há pouco tempo, e passível de execução somente em determinadas circunstâncias. Inspirado em Jeanne Favret-Saada (2005), em seus estudos da feitiçaria rural na França, trata-se de me expor radicalmente aos fenômenos vividos no campo, mas sem a resignação de não os compreender *a posteriori*. Tenho tentado, assim, converter em matéria antropológica os meus “afetos” enquanto candomblecista, ou procurado dar um estatuto epistemológico às “folhas” reunidas, por mim, no candomblé.⁴ Logo, isso não supõe que ao experimentar sensível e intensamente as ocorrências religiosas “[...] por própria conta – e não por aquela da ciência” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157) –, eu venha a prescindir, por exemplo, de notas escritas em cadernos “pós-campo”, com as impressões do que aprendo na religião; ou tampouco significa renunciar ao registro das palavras oferecidas pelos nativos. E sobre essas últimas, se as falas mais valiosas fogem aos questionamentos diretos e programados, quando os discursos ganham, espontaneamente, em densidade conceitual, é possível, inclusive, documentá-los, não obstante as suas articulações imprevisíveis.

³ Sobre o caráter normalmente distanciado dos etnógrafos na apreensão de fenômenos sensíveis – como, por exemplo, a feitiçaria –, e para uma crítica dessas pretensões objetivistas, ver Favret-Saada (2005).

⁴ Minha etnografia ainda se acha em curso, e é realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF), onde pretendo obter meu doutoramento. No trabalho, a minha intenção é cartografar as participações de seres “não-corpóreos” – espíritos diversos, ancestrais, divindades, dentre outros – no processo de herança do *Ilê Asé Azun Dan* após a morte física de seu fundador, já há 21 anos. Isso porque, cumprido esse período, o iniciador do terreiro passou a ser considerado efetivamente um ancestre protetor da comunidade religiosa erigida, em vida, por ele, quando também se consolidou, por determinação dos deuses, uma nova herdeira à frente da casa. Para tanto, tenho considerado a existência desses elementos enquanto agentes autônomos, dotados de consciências e vontades, e capazes de influenciar os fenômenos diretamente observáveis na dimensão, por assim dizer, “concreta” da vida religiosa.

As considerações trazidas neste artigo foram motivadas por um desses documentos, obtido quando, após um dia de serviços no terreiro, *Woodume Aguessinum* – uma das lideranças à frente do *Azun Dan* – fazia alguns comentários a respeito das nossas atividades. Enquanto eu o escutava, já confortavelmente disposto no sofá de sua residência, contígua ao espaço sagrado, percebi que um assunto aparentemente simples entrou em pauta: nos termos inicialmente utilizados por ele, “a quais ‘nações’⁵ remeteriam os nossos cultos?”. E com os primeiros esclarecimentos do sacerdote, adentramos, então, em diálogo, por eu ter intuído a formulação, pelo pai-de-santo, de algo no sentido do que propus chamar uma “contrateoria dos sincretismos entre ‘nações’ de candomblé” – construída nos modos como a religião é concebida e praticada naquela casa. De maneira geral, os argumentos pareciam coincidentes com os desenvolvidos em um leque particular de análises, no qual, a partir de contradiscursos nativos, as teorias hegemônicas sobre os fenômenos denominados “sincréticos” têm sido problematizadas⁶. Ao contrário das teses mais convencionais, que, segundo Goldman (2014; 2015; 2016a), tendem a subsumir as diversidades às homogeneizações – seja com a laminação de origens ou pelas sínteses delas derivadas –, as réplicas ali recebidas, por mim, apontavam, antes, para um regime de multiplicidades.

Mais objetivamente, no caso, as várias matrizes orientadoras do candomblé no *Ilê Asé Azun Dan*, os seus padrões referenciais de culto, se constituem entre si como “mundos” distintos e não contraditoriamente “irredutíveis”; e mais: pelas próprias aberturas de uns para com os outros, eles modificam tudo aquilo que pode vir a transpassá-los, sempre a alimentar novas diferenças. Ao perceber os rebatimentos teóricos de *Aguessinum* nessa direção, pedi permissão para captar a nossa conversa, que se estendeu por cerca de 40 minutos. Com base em excertos precisos do áudio, a minha intenção aqui é catalisar o potencial contrateórico dos pressupostos gerais ali apresentados, mediante a reação com outras forças analíticas também em agenciamentos mútuos: as críticas de Gilles Deleuze e Félix Guattari ao modelo do “pensar” ocidental, conforme trazidas na Introdução dos *Mil Platôs* (2011 [1980]), e a proposta das “antropologias afroindígenas”, elaborada em textos recentes de Goldman (2014; 2015; 2016a;) – sobretudo no que ela toca, seja direta ou indiretamente, ao exame dos fenômenos nomeados “sincréticos”. Por essa estratégia, a ideia, assim, é contribuir com as discussões dos sincretismos – dispor uma “folha” à

⁵ Em termos gerais, as “nações” se referem às regiões da África cujas tradições servem de referência para os padrões mínimos dos cultos nas casas de candomblé. Goldman (2005, p. 102) identifica três grandes “nações”, ao lado de outras menores ou de subdivisões dessas maiores: a *ketu*, originária dos iorubá da Nigéria e do Benin; a *gêge*, dos fon do Benin; e a *angola*, dos banto de Angola e do Congo.

⁶ Como, por exemplo, nos trabalhos de Anjos (2006), Anjos e Oro (2009), Flaksman (2015, 2016), Goldman (2014, 2015, 2016a), e, mais indiretamente, em Macedo e Sztutman (2014), Mello (2015) e Vanzolini (2014).

questão – de modo mais próximo dos nativos, como quer a antropologia; mas sem deixar, por isso mesmo, de lançar luz nos dispositivos acionados pelas teorias dominantes, que anulariam muito da riqueza conceitual presente nas lições do pai-de-santo a respeito das sincretizações.

As raízes da Nação: de passagem pelas teorias dominantes sobre o sincretismo...

O substrato das teorias dominantes acerca do sincretismo pode ser brevemente esclarecido desde um conjunto de textos recentes, nos quais Goldman (2014; 2015; 2016a) contempla as “relações afroindígenas”. De maneira geral, conforme as suas análises, a diáspora africana em direção às Américas, entre os séculos XVI e XIX, foi um fenômeno liberador de ímpetus aniquiladores e mortais – sobretudo aos negros e indígenas –, mas que também realizou potências vitais de criatividade, como as do próprio candomblé. Em ambos os lados, afirma o autor, o maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história humana se constituiu como um dos pilares da modernidade, de modo que seus desdobramentos têm sido sentidos por todos nós, brancos, índios e afrodescendentes – ou tudo o mais que possamos vir a nos considerar. Ainda em referência aos escritos, não deixa de ser notável, no entanto, que, apesar do protagonismo dos coletivos subjugados nessas dinâmicas, as condições e consequências dos contatos sejam narradas e explicadas nas perspectivas das forças historicamente mais favorecidas pelos encontros.

Mais especificamente, Goldman sustenta que, no Brasil, as narrativas e explicações hegemônicas sobre essas relações entre setores qualificados como “indígenas”, “negros” e “europeus” ganharam fôlego a partir da primeira metade do século XIX, quando, com a dita “Proclamação da Independência”, colocaram-se os problemas da mestiçagem e do sincretismo na formação da sociedade nacional. Como, afinal, construir um país “civilizado”, se parte de suas matrizes históricas estavam associadas ao “sangue degenerado” ou às “crenças primitivas”? Sob o gatilho de uma questão “mais sociopolítica do que puramente intelectual” (GOLDMAN, 2016a, p. 02), o desenvolvimento das ciências sociais brasileiras, na avaliação do autor, se enveredou por duas concepções típicas dos fenômenos então contemplados:

[...] as ‘negativas’, que [os] encaram [mestiçagem e sincretismo] como males a evitar e/ou combater (seja pela segregação ou eliminação de um dos elementos da ‘mistura’, seja por uma mistura dirigida, uma ‘purificação’ que eliminaria os traços indesejáveis com a introdução dos desejáveis e dissolveria o elemento supostamente inferior naquele tido como superior), e as ‘positivas’, que os aceitam, e mesmo ce-

lebram, como grandes conquistas a preservar e desenvolver (GOLDMAN, 2016a, p. 02-03).

Não obstante suas diferenças, Goldman levanta a hipótese de tanto as posições marcadas pelas visões “negativas”, como aquelas “positivas”, apresentarem, entre si, algo em comum: nos dois casos, as *homogeneizações* parecem se firmar como ponto de partida e/ou destino inexoráveis na interação das diferenças, quer por depuração e purificação, ou pelas misturas e fusões. Um exemplo muito claro – em toda a dualidade do termo – é o do conhecido, aceito e ainda bastante disseminado “mito das três raças”, com o qual se pretende imprimir, a todos os brasileiros, uma identidade nacional advinda das contribuições específicas de cada referência supostamente “original” – as europeias, as africanas e as indígenas – para a formação do país. Essa ilustração é especialmente dramática, já que se percebe simultaneamente os mecanismos de “laminação”, a purificar as matrizes, e os de “síntese”, que totalizam esses fatores tidos como primordiais.

Para evocar uma influência cara ao autor, essas teses sobre a mestiçagem e o sincretismo, ao prezar as homogeneidades, parecem, pois, sustentadas por aquilo que Gilles Deleuze e Felix Guattari (2011 [1980]) chamaram “pensamento arborescente”, no qual a “árvore” é a imagem do mundo, ou que toma a “raiz” e as “radículas” como projeções dessa “árvore-mundo”. Um regime cuja modalidade mais clássica funciona na lógica binária das forquilhas, “[...] que não para de desenvolver a lei do Uno que devém dois, depois dois que devém quatro...”; ou como sistemas-pivotantes – laterais e circulares –, que frequentemente permitem a passagem “[...] diretamente do Uno a três, quatro ou cinco”, mas com relações biunívocas entre círculos sucessivos e dispostos sob uma unidade principal. De toda maneira, cabe observar que “[...] a raiz pivotante não compreende a multiplicidade mais do que o conseguido pela raiz dicotômica” (p. 20). E, além disso, conforme os autores franceses, uma outra possibilidade dessa “velha reflexão” seria, ainda, a do “sistema-radícula” ou “raiz fasciculada”, quando o pivô de base se extingue em benefício de extremidades mais bem desenvolvidas. No entanto, apesar das multiplicidades imediatas e secundárias, nessa última figura subsiste também um vértice, passado ou por vir: ou seja, possível; e, enfim, se não bastasse, essa espécie de integração “secreta” e por sobre-determinação “[...] é tanto mais total quanto mais fragmentada” (p. 21).

Para Deleuze e Guattari, a reprodução do pensar “arbóreo”, que (l)imita o múltiplo – por unidade de segmento, de centro ou superior –, dominou todo o ocidente, da sexualidade às interações humanas com as plantas e os animais, da natureza aos artificios, da Terra ao cosmos. Por essa linha, o ponto que emerge, aqui, é o dos encontros e das relações entre as populações supostamente originárias do Brasil estarem submetidos a esse modelo, incrustado

– como em tudo o mais – no Estado, que quer “[...] ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem” (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980], p. 48), e, evidentemente, na história, que “[...] sempre foi escrita do ponto de vista [...] e em nome [desse] aparelho unitário” (p. 46). O “mito das três raças” apareceria, uma vez mais, então, como instrutivo: pois que se consiste em i) uma *narrativa histórica* construída na própria confluência com ii) o *pensamento social* – conforme, por exemplo, o expresso na obra de Darcy Ribeiro (2006 [1995] – p. iii) uma *ideologia estatal* que pretende(u) unificar o país. E, por isso, o conhecimento de outras versões míticas dissociadas dessa – que é ligada às elites políticas e intelectuais –, dependeria, assim, do enfraquecimento ou da supressão de sua variável “arborescente”, que em tudo bloqueia a emergência de multiplicidades.

Em uma palavra, a questão passa a ser: quais forças contra-hegemônicas e criativas são liberadas quando, finalmente, nos desvencilhamos dessas projeções hegemônicas no tratamento do assunto? É nesse sentido que Goldman propõe as antropologias “afroindígenas” para lidar com os fenômenos associados à mestiçagem e ao sincretismo. Essa manobra intelectual rumo à “desarborização” do pensamento demanda um exercício que, apoiado nos filósofos franceses, o autor qualifica como “minoração”: ou seja, a “[...] subtração da variável majoritária dominante de uma trama [...] [para] que esta possa se desenvolver de um modo completamente diferente, atualizando as virtualidades bloqueadas pela variável dominante e permitindo reescrever toda a trama” (2014, p. 216). Assim, “minorar” significaria deixar que “afros”, “indígenas” ou “afroindígenas” pensem e falem sobre as mestiçagens e os sincretismos em seus próprios termos, que, como se espera, devem ser muito diversos daqueles “majoritários” e mobilizados pelos “brancos” – acostumados a “decalcar”, ao infinito, a imagem das “árvores” cultivadas em suas cabeças (DELEUZE; GUATTARI, 2011 [1980], p. 29).

Por essa postura, no desafio ao “arborescente”, tais antropologias, pelo lado dos etnógrafos, tenderiam a desconfiar das certezas estabelecidas – “o início e/ou fim de tudo só pode(m) ser a(s) unidade(s)” – e privilegiar a “precaução”: ao invés dos pressupostos, prevaleceria a cautela quanto aos “desconhecidos fundamentais” (GOLDMAN, 2016b, p. 34), capazes de reinventar continuamente a disciplina por outras forças criativas em agenciamento com aquelas dos antropólogos, tornando-as, todas elas, múltiplas e não inertes. Isso porque as noções antropológicas se “afroindigenizam” em algo diverso do que normalmente são, tanto como os “afroindígenas” efetivamente se antropologizam como sujeitos ativos na produção dos saberes de si mesmos – e não mais enquanto meros objetos ou produtos de um conhecimento alheio. Tratar-se-ia, com efeito, de um levante “menor”, pela antropologia, em relação ao “pensar”, à história e ao Estado – intrincados nos mitos nacionais –, desde a conhecida sentença deleuziana de que, defronte à “arborização”, “[...] se cria-

mos conceitos, resistimos”⁷.

Diante desses argumentos, parece certo que, a exemplo da(s) própria(s) antropologia(s), tampouco “afro”, “indígena” ou “afroindígena” devam ser considerados unidades “arbóreas”. São, aqui também, (re)criações passíveis de serem percorridas por multiplicidades quando em uma abordagem “menor”, ou “minoritária”, das discussões sobre mestiçagem e sincretismo no Brasil. Pela sugestão de Goldman (2014, 2015), essas criatividades podem ser antropologicamente acionadas em casos nos quais os próprios coletivos se definem, direta ou indiretamente, como “afroindígenas”⁸; ou, então, em quadros cujos participantes autorreferenciados como “ameríndios” e “afro-americanos” travam encontros e interações entre si; e, ainda, quando é o analista quem promove os diálogos dos materiais ligados aos contextos “afros” e “indígenas”, “[...] destinados à incomunicabilidade, devidamente fechados em seus nichos acadêmicos de proteção” (GOLDMAN, 2015, p. 650)⁹. E mais do que isso, suponho que seja razoável passar por essa composição até mesmo ao contemplar apenas um de seus termos. Se como afirmam Deleuze e Guattari, “[...] as multiplicidades se definem pelo fora” (2011 [1980], p. 25), ao escapar da variável “branca”, “majoritária” e “arborescente”, a fuga já implica – em qualquer percurso – a conjugação de algo que virtualmente está nas demais forças outrora bloqueadas nos fenômenos das “mestiçagens” e “sincretizações” no cenário brasileiro.

Por esse tipo de desvio, a questão dos sincretismos no *Ilê Asé Azun Dan* pode, pois, ser “afroindigenizada”, aproximando-se de tentativas já realizadas na “minoração” das teses mais correntes sobre o assunto. A seguir, pretendo, então, me aliar diretamente a esses movimentos – nomeados ou não – “afroindígenas”, com o intuito de “afroindigenizar”, também, os modos como as sincretizações são empreendidas e concebidas no âmbito do terreiro, a começar pelas relações muito especiais mantidas com a umbanda, e, depois, a partir da contrateoria formulada, a mim, por um de seus sacerdotes acerca das “nações” e das “raízes” naquele candomblé. Se catalisadas com teses apresentadas em outras etnografias, o que, enfim, as lições do pai-de-santo esclarecem, antropologicamente, a respeito dos fenômenos sincréticos na particularidade da sua casa de religião? E, por outro lado, o que todas essas reações, quando agencia-

⁷ Na famosa entrevista televisiva concedida à jornalista Claire Parnet, em 1988, a interlocutora de Deleuze recorda que a frase foi dita em uma conferência, então recente, na *École Nationale des Métiers de L'image e du Son*.

⁸ Esse é o caso, por exemplo, de um movimento cultural etnografado por Cecília Mello, no sul da Bahia (2015). Goldman (2014), em um dos artigos sobre a relação “afroindígena”, assume, inclusive, as descrições e análises da autora como uma grande inspiração para o desenvolvimento de suas próprias propostas em torno dessa questão.

⁹ Para exemplos de alguns trabalhos já realizados nesse sentido, consultar os artigos de Marina Vanzolini (2014) e Valéria Macedo e Renato Sztutman (2014), publicados no dossiê apresentado em número anterior desta mesma Revista.

das entre si, podem vir a contradizer daqueles modelos hegemônicos e erigidos para lidar com os sincretismos na chave “arborescente” das homogeneizações?

“Umbandomblé” com “fundamento”

De certo modo, o *Ilê Asé Azun Dan* teve seu surgimento associado ao centro de umbanda “Peregrinos da Verdade”, criado pelo médium Sérgio Roberto Aparício, no final da década de 1960, em um barracão na cidade de Santo André, no quadrante sudeste da área metropolitana de São Paulo. Em 1972, contudo, o sacerdote foi iniciado no candomblé – pelas mãos de um pai-de-santo baiano –, a partir de quando passou a responder, perante as deidades, pela alcunha sagrada *Azuanun*; dois anos depois, a sua casa de religião também ganhou um novo nome, tal como é atualmente conhecida. Na afirmação de frequentadores antigos do terreiro, rapidamente o espaço aglutinou vários adeptos, tornando-se necessário transferi-lo para outro local, mais adequado ao volume de seu público e às demandas da nova denominação religiosa – agora, um *ilê* de candomblé, e não centro de umbanda. Conforme as palavras de *Woodume Amo Aguessinum* – membro já longevo da comunidade, e constituído, hoje, dentre as suas lideranças –, registradas em uma das nossas conversas:

[...] lá [em Santo André] era asfalto. E candomblé tem a ver com natureza. A casa tava se expandindo e precisava de uma terra. Muito grande, muita gente, muito filho-de-santo. [...] O *roncó*... O *roncó* de Santo André... acho que era isso daqui [e dimensiona uma área da sala em que conversávamos, dando a entender que o espaço era reduzido]. Agora, imagina, nesse *roncó*, todos os *oguns*, todos os *odés*, todos os *loguns*, todas as *oxuns*, todas as *iansãs*. [...] Só tinha o *roncó*. Casa [dedicada a divindades específicas] tinha a do ‘Velho’ [*Omolu*], onde ficava o ‘Velho’ do Sérgio; a casa de *Xangô*, onde ficava o *Xangô* do Sérgio, que era o *Xangô* da casa [o *Xangô* que responde coletivamente pelo terreiro], e dois ou três *xangôs* outros; e a casa dos *orixás funfuns*, onde ficavam todos os *oxalás*, *ie-manjás* e *Nanã*. Ficava tudo lá, junto. Então você não podia se mexer [...] e pra catar um ‘santo’, derrubava três. Não dava mais; não tinha como continuar. Então, precisava se achar

um lugar: de terra, espaçoso, um terreno grande, pra se começar a construir um terreiro como realmente tem que ser.¹⁰

Como recordam as pessoas que puderam acompanhar o *Ilê Asé Azun Dan* em seus primeiros dias, essa transferência contou com a participação fundamental de “Seu’ Pena Branca” – um caboclo que, em espírito, guiou Sérgio Aparício desde as suas experiências mediúnicas na umbanda, ainda quando ele era adolescente. Segundo os relatos, pois, a entidade, em certa feita, incorporou o responsável pela fundação do terreiro e, então, acendeu um charuto, que foi consumido até a metade e teve o restante colocado no bolso da camisa do pai biológico de *Azuanun*; e ao ato seguiu-se um recado cujos termos aproximados foram: “quando acharem uma terra de seus agrados, plantem, ali, o que sobrou desse fumo, e, assim, aquele lugar será de vocês”. Isso sob uma condição, como lembrou *Woodume Aguessinum*, ao me reproduzir a advertência deixada pelo espírito: “vai escolher uma terra que tenha água junto; tem que ter terra e água”. E em 1979, enfim, o terreno no qual se assentou a atual sede do *Ilê* foi encontrado no município de Ribeirão Pires, também nas franjas da metrópole paulistana, na rota de ligação da capital com a Serra do Mar. Em respeito à recomendação do caboclo, um perímetro de 11 mil metros quadrados, com matas densas e cortadas por uma nascente.

Com as obras de adequação do terreno, que se estenderam por todo o ano posterior, em 1981 iniciou-se, então, uma lenta e gradual transferência do espaço de Santo André à nova sede em Ribeirão Pires, e as atividades passaram a ser divididas pelos dois ambientes. Alguns procedimentos – jogo de búzios, atendimento da clientela, limpezas rituais, preparação de alimentos sagrados e festas públicas – ficaram no primeiro, enquanto a estrutura do segundo se erguia: a começar pela casa de *Exu*, até a inauguração, em 1988, do barracão – tido como o centro do *Ilê* – no solo garantido pelo caboclo “Pena Branca”, quando a base anterior foi definitivamente desativada. Esse processo pode ser resumido, mais uma vez, pelas reminiscências de *Woodume Aguessinum*:

¹⁰ Para os menos familiarizados com os termos correntes nas religiões afro-brasileiras, cabem certos esclarecimentos. Primeiramente, *roncó* é o nome dado ao aposento ritual no qual ficam recolhidos os iniciandos na religião, durante o período de suas reclusões iniciáticas; o acesso a esse lugar é controlado e permitido somente aos já graduados. Além disso, segundo os padrões seguidos no *Ilê Asé Azun Dan*, coincidentes com outros locais de maior porte, o ideal é que cada divindade permaneça e seja cultuada em construções que lhe são particulares, chamadas “casas”. E dentre as muitas possibilidades de classificação dos deuses, há o critério das deidades tratadas no óleo de dendê – denominadas *dundun* –, e das afeitas ao azeite de oliva – conhecidas como *funfun* –, de maneira que, grosso modo, elas não costumam habitar as mesmas moradias.

[...] em agosto de 1981, a gente começa a mudança, inicia-se a mudança. Fica tocando simultaneamente Santo André e Ribeirão. Ele [Sérgio Aparício] jogava búzio e atendia lá, mas as coisas começaram a ser trazidas pra Ribeirão. Então, o barracão, sacudimento [limpeza ritual], comida-de-santo: tudo era em Santo André; festa e tudo o mais. Mas já tinha vindo o *Exu* pra cá. Os *exus* já tavam aqui, tá? E o *Omolu* dele [de Sérgio]. Aí nós construímos o *peji* [espécie de altar] ali da frente; ali onde estão os *orixás-de-tempo*: *Ogum*, *Ossanha*, *Odé* e *Oxumarê*. Aí construiu a casa do *Ogum*, e vieram os *oguns* pra cá; construiu a casa de *Xangô*, e vieram os *xangôs* pra cá. Aí construiu-se a casa de *Oxum*. Depois, de *Iansã*. E fomos... Aí foi rapidinho: construímos a casa de *Oxalá*, a casa de *Iemanjá*, a casa de *Nanã*... [...] mas já tinha sido plantado o *axé* da casa de *Exu*, que foi o primeiro; o *axé* da casa de *Ogum*; o *axé* da casa de *Xangô*. Cada casa teve – quando foi construída, e teve o seu *peji* feito – o seu *axé* plantado. Cada casa-de-santo teve o seu *axé* plantado, até o último, que foi o do barracão. [...] Mas o barracão ainda é Santo André, porque o barracão [de Ribeirão Pires] só vai ser construído e inaugurado em 88, entendeu? Então, quando o barracão é inaugurado aqui, é que se fecha definitivamente Santo André. Aí vendemos lá; foi vendido lá. E o dinheiro investido aqui. [...] O que existia lá, o que veio de lá, foram o quê? Os atabaques, os assentamentos, os elementos de cozinha. E veio terra. Veio a terra da casa de *Exu*; parte da terra da casa de *Exu*, lá de Santo André, veio pra cá. Parte da terra do barracão de lá veio pra cá.¹¹

Em 1994, seis anos após os grandes festejos de estreia do barracão – que consolidaram a mudança para Ribeirão Pires –, Sérgio Aparício faleceu. No entanto, como preconizam os frequentadores da casa, desde então o espírito de *Azuanun* seguiu em trajetória, a formar-se como um ancestral ligado à comunidade fundada, por ele, em vida, ao lado de seus filhos-de-santo. Hoje,

¹¹ Para mais esclarecimentos, em continuidade com a nota anterior, “*orixás-de-tempo*” são aqueles cultuados ao ar-livre e que não têm predileção por espaços fechados, como as casas-de-santo. “Plantar o *axé*” significa assentar as energias particulares de cada divindade, tornando-as acessíveis desde um ponto referencial, normalmente localizado sob o solo das casas-de-*orixá*; e assim como as respectivas residências dedicadas às deidades contam com os seus *axés* plantados, o mesmo acontece com os conteúdos energéticos mais gerais do próprio terreiro, normalmente assentados junto ao mastro disposto em um barracão.

passados 21 anos do ocorrido – e depois de uma longa série de procedimentos ritualísticos –, o principal responsável pelo surgimento do *Ilê Asé Azun Dan* é cultuado efetivamente como um ancestral, apto a cuidados especiais – e com prerrogativas não menos distintas sobre os seus descendentes na religião. E dada a morte física do idealizador do terreiro, a frente do espaço foi atribuída, pelas divindades, à “Dona” Ana Santos Novais, iniciada na religião em 1989, pelo próprio *Azuanun*, a partir de quando ficou conhecida, no candomblé, como *Bagunin*. Devido à pouca experiência da sucessora na época, a herança foi por ela aceita, mas sob o compromisso de que *Woodume Amo Aguessinum* – mais versado no trato com as divindades – lhe ajudasse na condução do *Ilê*; e o sacerdote, por sua vez, se casou com *Iá Oyá Mufacy*, que posteriormente assumiu a função de mãe-pequena do *Azun Dan*¹². Por esses arranjos, enfim, o lugar segue atualmente em uma espécie de triunvirato: a herdeira responde pela casa, não só junto aos humanos, mas também e, sobretudo, perante as deidades; o pai-de-santo assumiu notável protagonismo ritual e conduz a maioria das cerimônias; ao passo em que sua esposa tem ascendência nos processos administrativos, como os relativos à programação das iniciações dos noviços, ao planejamento do calendário litúrgico e à obtenção de animais destinados aos sacrifícios. Tal distribuição – exposta, aqui, muito simplificada – está, contudo, bastante longe de esgotar toda a estrutura de cargos e atribuições agora vigente no local.

Hoje, o candomblé feito no *Ilê Asé Azun Dan* deve bastante à umbanda, haja vista a trajetória percorrida por Sérgio Aparício até o momento de sua morte física, e a influência decisiva de “Seu’ Pena Branca” – que o guiava como umbandista – para a adequação do espaço de culto, desde 1974, à nova denominação religiosa. Esse reconhecimento também pode ser mensurado pela informação de que, enquanto *Azuanun* esteve encarnado, o terreiro contou com uma casa-de-caboclo em seu interior, dedicada ao cuidado da entidade paradigmaticamente ligada, ali, à primeira religião do pai-de-santo. E sob esse mesmo tipo de associação, até há cerca de dois anos, os atuais líderes do lugar organizavam ainda uma pequena festa voltada à celebração dos caboclos e boiadeiros, e uma outra, em homenagem aos pretos-velhos – fatos que não aconteceram em 2016 e 2017. Já em ocasião recente, durante tarefas realizadas na morada de certa deidade ontologicamente próxima ao deus *Omolu*, quando pude acompanhar um dos frequentadores mais antigos, percebi certa banqueta ritualística, em madeira, naquela residência relativamente reservada se comparada a outras; na especulação acerca do objeto, as respostas que recebi

¹² Em linhas gerais, como se pode imaginar, a mãe-pequena é uma denominação, na hierarquia do terreiro, abaixo da mãe-de-santo, e que, quando necessário, pode vir a substituí-la. Trata-se, por isso, de um cargo de muito prestígio na estrutura do *Ilê Asé Azun Dan*.

atribuíam o assento a “Pai’ José”, o velho negro outrora incorporado pelo fundador do *Ilê* para distribuir “passes” e “consultas” espirituais quando manifestado sob a sua pele.

Não obstante a presença mais ou menos intensa dos elementos ligados à umbanda – locais de culto já desativados, como o foi a casa-de-caboclo; festejos, a exemplo daquele dos pretos-velhos, que parecem se tornar esporádicos; objetos permanentes: o banco de “Pai’ José” –, as conexões com tais manifestações religiosas se tornaram, agora, distintas das tecidas em outros tempos. Com exceção dos *exus*, cujos ritos são frequentes, a aparição dos espíritos tipicamente “brasileiros” – boiadeiros, baianas, avôs e avós etc. – pode ser acompanhada só em ocasiões muito precisas, nas celebrações em datas específicas e intermitentes¹³. Ainda que, vez ou outra, se veja no local as incorporações para além das dos *orixás* e demais divindades “africanas”, elas são qualificadas muito genericamente como “ancestrais”, e ninguém fica preocupado em identificá-las com arquétipos bem definidos. Nas festas de caboclo e preto-velho, quando acontecem, a adesão dos frequentadores é relativamente reduzida, e apenas uns poucos sabem os toques corretos da percussão ou as cantigas apropriadas. E, mais de uma vez, eu pude escutar teses sobre o terreiro não cultuar diretamente as entidades, ali, associadas à umbanda, mas existir, sim, o respeito da casa pelos espíritos protetores dos vários adeptos com histórias anteriores como umbandistas.

Por tudo isso, alguns arriscam dizer resignadamente que o *Ilê Asé Azun Dan* agora já se afastou das energias desse outro padrão religioso, antes nítido no espaço, ou que tem tomado distância delas; outros, pelo seu lado, consideram importantíssima a manutenção de uma força que sempre o compôs e pela qual ele surgiu. Nessa linha, presenciei declarações favoráveis de *Woodume Aguessinum* à continuidade na realização das cerimônias em homenagem a seres como “Seu’ Pena Branca” e “Pai’ José”, apesar de o pai-de-santo também ter defendido que o “[o] candomblé é candomblé [e a] umbanda é umbanda: e [aqui] nós fazemos o candomblé”. Para mencionar os referenciais tipicamente “cristãos”, eu os vi em uma única oportunidade: durante os festejos dedicados a *Ogum*, um percussionista convidado pela casa para soar os tambores dispôs,

¹³ No *Ilê Asé Azun Dan* existem os *exus-orixás* que compartilham de uma modulação de energia mais próxima das demais divindades tidas, ali, em algum grau, como “africanas”, embora eles não deixem de comportar aquelas que lhe são próprias; mas há também os *exus-entidades*, incluídos em uma outra classe de seres, menos distantes dos viventes humanos, e que vêm à terra, a serviço das deidades, para o estabelecimento de comunicações mais diretas com as pessoas. Os primeiros dificilmente se incorporam, são nitidamente solenes, não costumam falar ou abrir os olhos; já os segundos são apresentados com mais frequência, tendem a se comunicar com desenvoltura, falam palavras, gostam de fumar e beber, fazem piadas, e, por isso, é possível aproximá-los, os *exus-entidades*, daquele estereótipo criado em torno da figura do “malandro” na sociedade brasileira.

inadvertidamente, a sua bandeira com a imagem de São Jorge na parede mais próxima da que costumam ficar os atabaques. A homenagem despertou olhares curiosos na comunidade, e os burburinhos se ouviram por todo o barracão; e em tom nitidamente pejorativo, um dos filhos-de-santo, com quem tenho proximidade, me assoprou o comentário: “isso aqui virou umbanda?”. E aposta possível seria a de tais divergências, ambiguidades e dúvidas denotarem, em si, uma disposição precisa, quando vista à luz das particularidades do terreiro.

Em uma frente, o teor das conexões entre o *Ilê Asé Azun Dan* e as forças cósmicas da umbanda tem sido, pois, modificado ao longo do tempo, e, pelo decorrer da sua existência, o lugar tende a orientar-se para um candomblé cada vez mais aproximado das divindades de matriz africana. Ao menos foi o que me deu a entender a mãe-pequena da casa, em certa ocasião, ao ter lhe perguntado se eu poderia dispor uma garrafa de aguardente na encruzilhada, como oferecimento votivo a *Exu*. Ela me respondeu, bem ofendida: “de jeito nenhum!”. E o seu argumento foi o de contarmos, no âmbito do *Ilê*, com assentamentos – individuais e comunitários – dedicados aos *orixás*, que “eles serviam pra isso” e “ninguém [iria] colocar nada na rua”. Mas o mais importante, aqui, foi o complemento disparado após ter me repreendido: “... e a gente vem lutando tanto pra *purificar* esses cultos”. Em outro flanco, apesar do ímpeto pela depuração, as articulações com energias e preceitos dos umbandistas são inevitáveis: estão tão impregnadas no *Azun Dan* ao ponto de o atual barracão – no chão obtido com ajuda do caboclo – conter algo da terra vinda da antiga sede. A “pureza”, como normalmente concebida, é impossível – senão indesejável – por ali, e o louvor genuíno e eficaz dos deuses que remetem à África parece, assim, assumir princípios bastante singulares. De certa maneira, um “*quantum* de irredução” foi efetiva e literalmente plantado no espaço, e o seu cultivo “indireto”, pela disposição dos objetos rituais ou a realização das festas, não invalida os esforços despendidos em favor do candomblé “puro” e coerente, e sim o inverso: trata-se de persegui-lo sem desconsiderar os poderes historicamente aliados ao local. Um legítimo culto de *orixá*, portanto, com o conveniente, e às vezes controverso, suporte da umbanda.

Essa hipótese pode ser encorajada mediante o acionamento de outros trabalhos dispostos a tratar dos sincretismos sob a inspiração, direta ou não, das “minorações” “afroindígenas”. E esse é o caso de um texto apresentado por Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2015) acerca do trânsito de percussionistas pelas casas de religiões “afro-brasileiras” no Rio Grande do Sul. Ao acompanhar o fluxo dos tamboreiros, o autor abstrai a não-coincidência na forma como um padrão de culto é definido pelos frequentadores de determinado espaço e o modo segundo é percebido pelos adeptos ligados a um local diverso. Conforme afirmação atribuída a certo interlocutor da etnografia, por exemplo, “[...] o fulano [...] diz que é [‘nação’] Cambinda, mas aquilo que ele faz é Oió” (BRAGA *apud* BARBOSA NETO, 2015, p. 04). Assim, se nessas modalidades

religiosas há, dentre os praticantes, uma primeira tendência à diferenciação interna de matrizes, existe ainda as diversidades nos meios de distingui-las; qualquer parâmetro litúrgico, portanto, sempre será particularizado perante um outro, e, ademais, singularizado em relação a si mesmo. Nesses termos, a “pureza” emerge bem distinta da apresentada nas qualificações hegemônicas, “majoritárias” e “arborescentes” dos fenômenos sincréticos. Afinal, com a variação nas maneiras de diferenciar, os resultados dessas operações dificilmente serão concordantes; e o “puro”, aqui, já inexistente enquanto “homogeneidade *a priori*”, mas se revela em como as pessoas, caso a caso, lidam com referenciais propriamente múltiplos, já que “[...] no intervalo entre as casas é também o intervalo que varia” (p. 09-10).

E no caso do *Ilê Asé Azun Dan*, entretanto, essas instabilidades não são tão alimentadas desde fora, como na tendência abstraída por Barbosa Neto no acompanhamento dos tamboreiros – anejos por excelência. Ali, o impulso de variação – a multiplicizar diferentes padrões sobre si próprios – advém, sobretudo, dos elementos, digamos, endógenos¹⁴. No termo sugerido por Clara Flaksman (2015, 2016), o candomblé é imposto à umbanda, e esta também se insinua no primeiro, porque ambos teriam “enredo” na história específica do espaço. A noção nativa, levantada pela autora com base em seu trabalho no terreiro do Gantois, em Salvador, denota uma ideia de “relação” que carrega sentidos múltiplos; entre eles, a alusão a um feixe de tramas a envolver inúmeros elementos – deuses, pessoas, coisas, e tudo – cujas mútuas disposições obedecem uma propriedade muito especial, apresentada nos cultos “áfro-brasileiros”: “[...] estar próximo de algo significa tornar-se um pouco essa coisa” (FLAKSMAN, 2015, p. 07); e, assim, “ter enredo, portanto, equivale até certo ponto ser um pouco a coisa, a entidade ou a pessoa com quem cada um se relaciona” (p. 07). “Enredar”, então, é um conceito êmico capaz de suprir aquelas insuficiências presentes no “sincretizar”. Não se trata, enfim, do estabelecimento das sínteses ou meras correspondências, por exemplo, de *Oxóssi* – *orixá* da flecha – e São Jorge – o santo com a lança –, já que, como explica um interlocutor de Flaksman, louvar um é adorar o outro, embora sejam, ambos, evidentemente distintos. No particular do *Azun Dan*, o “enredamento” do seu fundador para com os espíritos como o de “Pena Branca” e “‘Pai’ José”, e,

¹⁴ Uma característica notável do *Azun Dan* é a baixa intensidade nos fluxos de seus frequentadores por outros espaços religiosos, e o mesmo em sentido inverso. Ao invés de uma ocorrência normal, quando as visitas acontecem, são acompanhadas de comentários do tipo: “fiquei sabendo que fulano foi a uma festa em outra casa”; e isso não significa, contudo, uma repreensão, mas apenas o indicativo da inexistência desse hábito. E o terreiro recebe, também, os seus visitantes, sobretudo nas cerimônias públicas; mas, comparativamente, em relação a outros locais, os festejos costumam ser aderidos por simpatizantes dos cultos, amigos e familiares dos filhos-de-santo, e dificilmente verifica-se, ali, a presença de sacerdotes ou percussionistas provenientes de lugares alheios.

depois, às divindades trazidas da África, levou à extensão das tramas de relacionamentos ao espaço – “enredado”, por sua vez, ao sacerdote –, a respeito da umbanda e do candomblé; e, lá, se esse tem algo daquela, diferindo-se de si próprio, não é devido aos dois serem indiferenciáveis, e tampouco tratar-se-iam de reduções correlacionáveis: são múltiplos “enredados”, e cada qual contém um pouco outrem, sem descaracterizarem-se como diversos.

Resta dizer que, na lógica dos “múltiplos”, os contornos do que possa ser “umbanda” ou “candomblé”, no âmbito do *Ilê*, não se referem a matrizes originárias totalmente estáveis, a se “enredarem” mutuamente. O banco de “Pai’ José”, preservado e disposto na casa da divindade chamada *Babaluaiê*, não compromete o culto do deus conforme os preceitos, ali, ligados à África “negra”, e até fortalece a deidade; já o estandarte de São Jorge na cerimônia pública e dedicada a *Ogum*, parece levar a mistura das coisas ao limite, mas foi tolerado; e o oferecimento da cachaça na rua – dado os *exus* serem assentados –, bem como a ingestão de bebidas – mesmo pelos *exus*-entidades e para além de alguns pouquíssimos goles – é totalmente reprovável e “umbandizado” demais: “aí virou ‘umbandomblé’”, provavelmente diria algum adepto, com ironia, desdém e/ou indignação. O patamar da “pureza” dependeria da noção nativa convertida em conceito antropológico por José Carlos Gomes dos Anjos e Ari Pedro Oro (2009): o “fundamento”. A ideia local foi abstraída pela dupla de autores em análise “minorada” das conexões entre Maria e *Iemanjá* na festa de Nossa Senhora dos Navegantes, celebrada em Porto Alegre. Nesse quadro, o termo designa, primeiro, “[...] o encadeamento das características do orixá e o ‘ícone’ como intensidade que singulariza aqui e agora as dimensões sagradas da divindade” (DOS ANJOS; ORO, 2009, p. 79); e um “ícone” seria qualquer coisa incorporável nesses percursos prévios – mas cujas associações são sempre abertas – para produzir a presença sacra, o respeito religioso, em detrimento do fundo profano e indiferente. Essa é a dinâmica que, enfim, motiva os fiéis, em tais ocasiões – nos festejos de uma santa que também faz aparições pelas águas –, a oferecer brincos à *Iemanjá* em um pequeno barco azul e branco, munido com canjica, mel, agradecimentos e solicitações renovadas. Maria, afinal, a exemplo dos demais elementos da trama, é um “ícone” muito bem “fundamentado”.

E, no *Azun Dan*, o “fundamento” implicado nas relações, em um dado período, é o que decidirá a fronteira de influência da umbanda para potencializar o candomblé legítimo, mas fortalecido pela cooptação de ímpetos diversos dos seus. Por exemplo, alguns dias após eu ter visto o assento de “Pai’ José”, o mesmo adepto que pude acompanhar naquela ocasião veio a me dizer o “fundamento” daquilo. Segundo ele, tanto o deus *Babaluaiê* – no candomblé –, como o preto-velho – na umbanda – são associados à sabedoria e aos processos de cura, com primazia nessas questões quando comparados às divindades ou espíritos de seus respectivos mundos; no termo de Flaksman (2015; 2016), eles

teriam um “enredo”. E *Azuanun* foi “enredado” ao nome de *Omolu* – para o qual se iniciou na sua trajetória religiosa de candomblecista –, cujo “enredamento” é forte em relação à outra deidade, relacionada às entidades como “Pai’ José”, por sua vez, intensamente ligado ao banquinho em que sentava para distribuir “passes” e “consultas”. As tramas seriam, assim, tão “fundamentadas” ao ponto de o “ícone”, inicialmente incorporado à liturgia umbandista, vir a compor, depois, o aparato ritual da casa de um ser divino com energias refinadíssimas – e o acesso à sua morada chega a ser restrito, tamanha essa “pureza”. E o oposto ocorre, todavia, quando me disponho a agradecer a *Exu* na encruzilhada: qual seria, pois, o nexa da rua, visto ele poder ser cultuado nos assentamentos constantemente sacralizados para essa finalidade?; e, isso, na guarda da sua própria residência, disposta entre os protegidos muros de um *Ilê* empenhado em manipular as potências, ali, em fluxo, a fim de que as combinações nos sejam as mais benéficas. Se “[...] toda mistura pode vir a enfraquecer o axé” (BARBOSA NETO, 2005, p. 03), daí vem o risco de me expor às influências profanas no cruzar das vias. Mas, por outro lado, para “[...] misturar é preciso saber distinguir” (p. 05), e a disposição e dosagem minuciosas das matrizes também podem criar encadeamentos propícios às forças que se quer destacar do fundo de indiferenças ou “poluições” – a umbanda –, para não se dissiparem, e, em igual passo, não cheguem a capturar o terreiro – de candomblé –, mantido, então, na eficiência máxima à luz da sua história.

... e as “nações” da “raiz”: esboço para uma contrateoria dos sincretismos entre “nações”

Embora as relações entre candomblé e umbanda possam estimular linhas de reflexão acerca dos sincretismos no *Ilê Asé Azun Dan*, tais disposições, conforme dito, já não se verificam tão frequentemente no plano empírico – apesar de vibrantes naquela outra dimensão, ali, chamada “astral”, e em decorrência das particularidades históricas do lugar. Por outro lado, hoje, no decorrer das atividades do terreiro, são muito comuns as menções ou manipulações rituais que remetem, de modo deliberado, às tradições religiosas africanas – as denominadas “nações” de candomblé. Eu havia escutado algumas vezes, por exemplo, que as matrizes orientadoras da casa eram a *gêge* e a *iorubá-nagô*; e certo dia, contudo, um filho-de-santo me disse, em tom de revelação: “que nada!; o que nós fazemos aqui é *ketu*”. Não obstante, também ouvi, recentemente, frases do tipo: “já repararam como muitos *voduns*” – ou, as deidades dos povos *gêge* – “têm chegado ao terreiro?”. E, por isso, pude acompanhar ritos cujos propósitos eram habilitar noviços a cultuarem os seus *voduns* nos preceitos *nagô*, para os quais o espaço se encontra mais padronizado. Ademais, há pouco tempo, em cerimônia bastante reservada, momentos antes de iniciarmos as tarefas, uma entidade se apresentou, a fim de repassar instruções para que elas fossem

encaminhadas nos “fundamentos” *fon*. E, se não bastasse, um conhecido ancestral, bem assíduo do local, veio a me confirmar – enquanto se manifestava no corpo de uma filha-de-santo – a sua procedência *angolana*. Mediante essa aparente confusão, desde a minha chegada ao *Ilê*, por volta de 2012, as questões relativas à efetiva “origem” dos diversos cultos me permaneceram nebulosas: qual seria, afinal, a nossa “nação”?

Essa dúvida começou a ser esclarecida durante uma das inúmeras ocasiões em que fui hospedado na residência habitada por *Woodume Aguessinum* e *Iá Oyá Mufacy*, contígua ao espaço sagrado do terreiro. Quando isso ocorre, criei o costume – como também fazem outras pessoas recebidas por lá – de, ao final do dia, após a conclusão das atividades religiosas, me sentar em um dos sofás dispostos na sala do sacerdote e, ao seu lado, acompanhar os telejornais, ver jogos de futebol ou assistir a filmes. Normalmente, esses momentos de repouso são embalados por conversas sobre os mais variados tópicos, e, evidentemente, os próprios fenômenos da religião se fazem itens recorrentes. Na exata virada de agosto para setembro de 2016, enquanto descansávamos em frente ao televisor, o pai-de-santo comentava a execução dos trabalhos realizados naquela tarde e, espontaneamente, as suas considerações passavam pelo tema das várias “nações” presentes no *Ilê*. Interessado, e sem qualquer pretensão analítica inicial, comecei a expor inquietações cultivadas por mim já há algum tempo. Com a boa vontade de meu interlocutor em saná-las, o diálogo se intensificou e foi direcionado, por sua parte, ao que intuí ser uma “contrateoria nativa dos sincretismos entre as matrizes de culto no candomblé do *Azun Dan*”. Ao perceber tal movimento, solicitei permissão para registrar, em áudio, os argumentos tecidos pelo *Woodume*, então prolongados por mais ou menos 40 minutos.

Cabe considerar que *Aguessinum* é, hoje, um dos membros mais antigos do *Ilê Asé Azun Dan*, visto a sua chegada na casa ter acontecido antes mesmo do processo de transferência para Ribeirão Pires, a partir de 1981. Ali, ele já exerceu o cargo de *axogum* – ou, o sacrificador de animais –, as funções de *ojé* – responsável pelo culto dos ancestrais – e agora possui o título de *Woodume*, que o habilita a iniciar filhos-de-santo dedicados às divindades da “nação” *gêge* – chamados *voduns* – e *nagô* – os, já mais populares, *orixás*. Trata-se, portanto, de alguém com experiências e conhecimentos acerca de aspectos variados do candomblé. Quanto à sua contrateoria dos sincretismos, um bom ponto de partida pode ser encontrado em algumas das ideias trazidas por Barbosa Neto (2015) ao propor uma “geometria do axé”, desde a etnografia do fluxo de tamboreiros pelas casas “afro-brasileiras” em território gaúcho. Primeiro, o acompanhamento no trânsito dos percussionistas o levou à conclusão de que “[...] o fato de não haver casa alguma sem raiz (sem algum ‘lado’) é o movimento reverso de uma raiz que, em outro plano, existe como variação” (p. 10). Além disso, recordo o enunciado derivar da tendência de um padrão religioso míni-

mo – *ketu*, *gêge*, *angola* etc. –, como denominado em um terreiro, dificilmente ser percebido desse igual modo pelos frequentadores provenientes de outros espaços. Haveria, portanto, uma confluência entre identidades e indeterminações, abstraída sob o recurso mais horizontalizado e sincrônico do que o autor sugere chamar “topologia” – novamente, em detrimento das “tipologias”. A respeito das palavras de *Woodume Aguessinum*, suponho que elas possam ampliar esse princípio também ao plano vertical e diacrônico, no qual termos como “raízes” e “nações” surgem, de novo, sobretudo enquanto conceitos articuladores de multiplicidades, ao contrário das homogeneizações identitárias.

Ainda sem tocar de todo na diacronia, o ponto inicial de nossa conversa aludia à diferenciação, pelo pai-de-santo do *Azun Dan*, entre, por um lado, as “nações” e, por outro, as “raízes”. No entendimento do sacerdote, tratam-se de conceitos distintos, apesar de frequentemente tomados enquanto sinônimos. No primeiro deles, elas se fazem “únicas”, ao modo de “mundos” específicos, com seus “fundamentos” respectivos e característicos:

[...] as ‘nações’ são únicas. Os *nagô*... na realidade, pra mim, isso... eu enxergo da seguinte forma: o *nagô* é um ‘mundo’, e esse ‘mundo’, dos *nagô*, tem vários dialetos: tem *ijexá*, tem *ketu*, tem um monte de naçãozinhas. Entendeu? E cada casa-de-orixá é um ‘mundo’ individual e separado, tá? Concorde com isso? Muito bem. Porque só tem os elementos daquele *orixá*... aí, o que acontece? Você tem a casa de *Ogum* que representa a terra de *Irê*; você tem a casa de *Odé-Oxossi*, que representa *Ketu*; você tem a casa de *Omolu*, que represente o *gêge*; você tem a casa da *Oxum*, que representa o *ijexá*. Porque existe *axé* plantado, individual, em cada casa. Então, na casa de *Odé-Oxóssi*, tem o *axé* que representa, que é elementar *ketu*; na casa da *Oxum*, eu tenho tudo que é referente ao *ijexá*; na casa do ‘Velho’ [*Omolu*], tudo que é referente ao *gêge*; na casa de *Xangô*, e na da *Iansã*, tudo que representa os *nagô*...

[...] [e] a ‘raiz’ é o que [em determinado terreiro, considerado coletivamente] tá plantado dentro de cada ‘nação’, mas que pode entrelaçar ramos de cada ‘nação; pode entrelaçar ‘fundamentos’ de cada ‘nação’. É assim que funciona... Mas, só pra complementar: em algumas casas [de candomblé], pode-se falar que ‘raiz’ e ‘nação’ são a mesma coisa, pois a ‘raiz’ está plantada em uma única ‘nação’. E lembra que a nossa casa tem basicamente três ‘nações’: *gêge*, *nagô*, *ijexá*.

Essa definição das “nações” como “mundos” distintos não enuncia, no entanto, que tais realidades sejam completamente estanques ou voltadas, cada qual, para o seu próprio interior. Ao invés, presume-se que, a despeito dos seus “fundamentos” particulares, elas possam se compor com elementos alheios, inicialmente dispostos em outros modelos. Sempre existe, por exemplo, a probabilidade da realização de um rito *nagô*, mas com as influências do *gêge*, pois, conforme *Woodume Aguessium*: “você poderia por uma fruta, ou um grupo de frutas, no *axé* [de um terreiro], cantando no *ijexá*, e, depois, fazer uma *cufança* [matança ritual de animais] cantando no *gêge*”. E a hipótese ainda se complexificaria acaso houvesse a precedência de um *angorossi* [o conjunto de rezas da *angola*] ou, então, o oferecimento de beberes às entidades presentes na ocasião: “você vai fazer uma ‘obrigação’ e dá uma bebida pra um *orixá*: é [‘nação’] *mus-surumi*. Porque, no *nagô*, o *orixá* não bebe; *vodun* não bebe, no *gêge*; na *angola*, não bebe; mas aí vai lá e faz um café, põe numa xícara e dá pra alguém beber, que esteja ‘virado’, um ancestral: isso é *mus-surumi*”. E além desses arranjos entre matrizes diversas para, assim, fazer as coisas – como em um determinado cerimonial –, é igualmente admissível quando são as coisas a transitar por padrões variados de culto. Isso se verificaria a respeito dos noviços tutelados pelos *voduns* e que, por isso, passam por rituais a fim de habilitá-los ao tratamento de suas deidades em moldes tipicamente *nagô* – predominantes, no terreiro, mediante diferentes aspectos. Em uma ocorrência, foi necessário preparar um filho-de-santo nascido sob a égide de *Hevioossô*, com o intuito de o seu tutor cósmico vir a responder junto aos *xangôs* do *Ilê* – no tocante à manutenção de uma quartinha d’água na morada do deus iorubá; à época anual de oferta dos sacrifícios votivos; às músicas dançadas, por ele, nos festejos públicos, dentre muitas circunstâncias. E o mesmo com as filhas da deusa, *gêge*, *Kalé* em relação à *orixá Iansã*, e do candomblecista guiado pelo *vodun Agué* frente à iorubana *Ossanha*.

Ao contrário do que poderíamos imaginar, essas manobras (por) entre realidades com “fundamentos” específicos, quando ocorrem, não são, de maneira nenhuma, aleatórias ou, em si mesmas, “infundamentadas”. Nos argumentos do sacerdote, afinal, as pessoas jamais se constituem “unívocas” e “puras”; antes, elas seriam “completas”, já que cada uma delas carrega consigo todos os “mundos”:

[...] por exemplo, o menino de *Agué*, ele seria *gêge* puro, tá? A menina de *Ewá*, ela seria *nagô* puro... mas acontece o seguinte: nós não pensamos na formação única do ser humano, única e unívoca. A nossa formação é uma tríade. São os três pontos: *orí*, *juntó* e *odú*; o triângulo que forma o ser humano. Então, por ser uma tríade, a gente não é puro. Porque eu posso ter um *orixá nagô*, no *orí*, e ter um *vodun gêge* no *juntó*, ou no *odú*. Eu posso ter um *vodun gêge* no *orí*, e ele ser acompanhado

de um *orixá nagô*. Então, nenhum de nós também é puro, ou é um ‘mundo’ único. Então, se você for pegar o *orí*, o *juntó* e o *odú*, e o resto... porque somos seres humanos completos, entendeu? ... o que acontece? Você tem todos os ‘mundos’!

Por isso, em qualquer rito se realizam manipulações e manobras litúrgicas capazes de potencializar, nas configurações mais favoráveis, todas as energias intrínsecas ou virtualmente presentes entre os envolvidos. E nessas ocasiões há o que *Woodume Aguessinum* qualifica como “padrão em atos”: “você entra na casa do *orixá*, saúda o *orixá*, canta para aquele *orixá*, enfeita com as folhas daquele *orixá*, usa os elementos de um *orixá*”; mas, a depender da finalidade almejada, pode-se suprimir, acrescentar ou combinar preces e músicas, alimentos votivos, horários, ornamentos etc. Importa que, no ritual, com a disposição precisa dos fatores, as “nações” são aproximadas ou distanciadas para se fazer as coisas, ou, ainda, faz-se a transposição das coisas de uma matriz à outra. E, apesar de suas particularidades, esses “mundos”, então, com muita frequência, se expõem mutuamente, e quase nunca permanecem voltados ao próprio interior; e independente dos arranjos promovidos, aquilo que os transversa já não será como fora antes: quem entra *gêge*, sai algo *nagô* – o *Heviosso* cultuado em certos preceitos de *Xangô* –; e o *ori ijexá*, acompanhado de um *vodun* no *odú*, no momento seguinte, pode vir a ter uma “personalidade” ainda mais “iorubana” e um “destino” acrescidamente *gêge* em comparação à outrora.

Quanto à particularidade da “raiz”, *Woodume Aguessinum* a distingue como aquilo que, em um terreiro, “está plantado em cada nação”, e pode vir a ser única – nas casas provenientes de uma só matriz – ou “entrelaçar ramos de cada ‘nação’; entrelaçar ‘fundamentos’ de cada ‘nação’”. Ademais, pelo argumento do sacerdote, o critério assegurador “da ‘nação’ da ‘raiz’, e da ‘raiz’ da ‘nação’, é o fato de você ter um pai-de-santo, fundador da casa, que foi ‘feito’ [iniciado] por um pai-de-santo que tinha *axé* plantado [em seu próprio terreiro], e que tinha uma mãe-de-santo com *axé* plantado pela mãe-de-santo dela”. Ou, então, “o que conta é o *axé* plantado naquele [determinado] barracão”, e em referência aos cultivados anteriormente na linhagem de um espaço. No quadro do *Ilê Asé Azun Dan*, a “raiz” – cuja formação culminou nos elementos “fundamentais” implantados sob o solo de seu barracão – é, portanto, a *gêge-nagô-ijexá*. Essa caracterização decorre de, na ascendência do local, o seu ponto mais longínquo e seguramente incontroverso remeter ao nome de Teófila Barbosa (1903 – 1974), dedicada à *Oxum* – *orixá* da tradição *nagô* do *ijexá* – e iniciada nos cultos em 1932, na Bahia. Ela, por sua vez, foi a responsável pela sacralização, no mesmo estado, em 1952, de Eurides Silva de Jesus – conhecida como “Mãe Perina” –, “filha” do *vodun Azansú*; e esta – já falecida, em 1992 – fez o rito de César Araújo Pereira Alves, consagrado a *Oxum*, que veio a ser o oficiante da introdução de Sérgio Roberto Aparício – ou *Azuanun* – no candomblé, e sob

o signo de uma divindade *gêge*: *Omolu*¹⁵. Conforme destacado por *Aguessinum*, têm-se, assim, na genealogia do terreiro, uma alternância de nomes cujos locais fundados, e os *axés* plantados, por eles, aludem ao *nagô* – sobretudo ao *ijexá*, com *Oxum* – e ao *gêge-vodun* – com os deuses *Azansú* e *Omolu*¹⁶.

Esclarecido esse tópico, durante a nossa conversa perguntei, ainda, à liderança do *Ilê Asé Azun Dan*, se a “raiz”, que, então, “fundamenta” o *axé* da casa, poderia ser considerada um “ponto de partida” dos fatos atuais ocorridos ali, ou para aquilo passível de acontecer por lá, e, ainda, em referência aos eventos capazes de virem a se desdobrar desde o seu interior – como, por exemplo, na vida privada dos filhos-de-santo ligados ao espaço. O *Woodume* me corrigiu, sob a defesa de o termo aludir, mais precisamente, a um “ponto de inflexão”, pelo qual são “compostas” – e “essa palavra seria a correta”, segundo me orientou – as energias do lugar. E se, na menção a Nêgo Bispo – pensador e ativista quilombola –, Barbosa Neto fala em “confluência”, a fim de designar a lei sincrônica de que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (p. 10), por outro lado, a ideia do “inflexionar” talvez possa lhe servir tal qual o complemento diacrônico, abstraído na lógica da “raiz”. Tecida pelas sucessões históricas que culminam no “entrelaçamento” das “nações” em um dado terreiro, a noção nativa expressada pelo sacerdote, primeiro, não tende às sínteses, mas à reunião “tramada” de criadores das diferenças: no caso, as matrizes *nagô*, *ijexá* e *gêge* – unidas sem se fundir. Em acréscimo, se os “ramos” – os padrões – “entrelaçados” na “raiz” mudam as coisas passadas por ali, aquilo a passar por lá também modificará a própria “raiz” – “nada é igual”. “Inpletir” – vale a lembrança – alude a um “foco de variação”: de sentido, no trajeto da curva; do tom, em música; da incidência luminosa, para a física. Aqui, trata-se de um eixo historicamente composto e no qual as forças de um candomblé são “inpletidas”, mas sob permanente orientação e em nada aleatórias. Afinal, adverte o sacerdote: os “fundamentos” da casa, não obstante bem “definidos”, são, em si, “uma coisa em constante mudança, movimento, crescimento, agregação...”.

¹⁵ No *Azun Dan*, em nossas tentativas de estender essa raiz, nos surgiu a suspeita de Teófila Barbosa ter sido iniciada por um conhecido personagem do candomblé no Recôncavo Baiano: José Domingos de Santana, ou “Zé do Vapor” (1870 – 1938), fundador do Terreiro Viva-Deus, no município de Cachoeira, em 1910. Não obstante os fortes indícios nessa direção, há a necessidade de pesquisas mais intensivas sobre o assunto. De todo modo, a tradição oral aponta que, apesar de ter *Ogum* como o seu *orixá* pessoal, ele foi iniciado na “nação” *ijexá*, por uma africana do estado de *Oxum*, na Nigéria, e para divindade homônima à região; e a consagrada dela, no Brasil, foi, também, sacralizada nessa mesma tradição.

¹⁶ Alguns adeptos das religiões “afro-brasileiras” consideram *Azansú* uma divindade cuja etnia é dupla. Nessa perspectiva, pois, *Omolu* teria sido um título que lhe foi outorgado quando de seu trânsito pelos territórios iorubá. Nas considerações de *Woodume Aguessinum*, no entanto, ambos os nomes parecem remeter à “nação” *gêge*, e isso nos levaria a considerá-los, de qualquer modo, como *voduns*.

Na avaliação *Aguessinum*, essa dinâmica ocorre devido a uma particularidade da casa, eventualmente verificada em outros lugares, apesar de incomum. Além de um *axé* primordial, advindo da ancestralidade espiritual do criador daquele terreiro, tem-se – como já dito – os “fundamentos” específicos plantados em cada uma das casas-de-santo – ou distribuídos pelo solo sagrado. Por essa peculiaridade, o sacerdote argumenta, primeiramente, sobre o local estar apto, hoje, para lidar com uma gama cada vez mais ampla de elementos, e que, inclusive, extrapolam aqueles, digamos, inicialmente assentidos na “raiz”. Ele diz, por exemplo:

[...] Nós temos, sim, uma ‘raiz’, mas nós não temos, no *Ilé Asé Azun Dan*, um *axé* único! Por isso aparecem esses outros *orixás* aqui. De repente ‘pinta’ aí um *vodun* meio ‘maluco’, entendeu? Que a gente fala: ‘de onde surgiu? Surgiu porque o *axé* da casa [como um conjunto de *axés*] está preparado para isso, entendeu? Ele foi feito para isso! [...] Se a nossa casa não tivesse os conhecimentos da ‘nação’ *gêge*, aquele menino ia chegar aqui e ele ia ser ‘feito’ [iniciado] pra quê? Primeiro, ele não ia chegar; e, se chegasse, [o *vodun*] *Agué* não se apresentaria. Se não tivessem os *axés* *gêge*, o menino de *Agué* não chegaria. Porque existem tendências colocadas pelo astral...

E essas afirmações, por sua vez, são complementadas com a observação de que, pelas presenças de novas entidades, até então, desconhecidas por lá, ou a chegada de filhos-de-santo a “carregar” consigo divindades e ancestrais nunca antes cultuados no *Ilê*, isso pode vir – nos termos do *Woodume* – a se “agregar” àquelas energias coletivas do terreiro. Ter-se-ia, então, uma mudança, habilitada desde as presenças de “mundos” específicos, daquele eixo composto por “raízes” históricas, e a partir das quais tudo vem a se modificar no atravessá-las. Com efeito, ao filho-de-*vodun*, no passar do rito que o faz um pouco *nagô*, ou a um outro adepto, *ijexá*, após a ocasião para fortalecê-lo enquanto tal, quando os processos se repetirem, as matrizes não serão as mesmas: os transformadores já terão se transformado. O *axé*, enfim, é algo “que você não vai conseguir fechar nunca, encerrar nunca! Até porque, a ideia não é encerrar. Não existe, pra nós, essa ideia” – como me alertou *Aguessinum*. Sob o recurso dessa “raiz” – bem diversa da “arbórea” denunciada por Deleuze e Guattari (2011 [1980]) –, as diferenças sempre se intensificam. E estanho seria o contrário, nessas realidades movidas pelo desejo contínuo por “caminhos abertos; caminhos abertos; caminhos abertos” – em outras das palavras que costumam ser repetidas, a mim, por uma das mães-de-santo do *Ilê Asé Azun Dan*.

Referências Bibliográficas

- ANJOS, José Carlos dos. *Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A geometria do axé: o sincretismo como topologia*. (Apresentação oral) IX Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Montevideo, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* Vol. I. São Paulo: Editora 34, 2011 [1980].
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: *Cadernos de Campo*, n.13, São Paulo, 2005, pp. 155-161.
- FLAKSMAN, Clara. *O sincretismo como relação*. (Apresentação oral) IX Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Montevideo, 2015.
- _____. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade*, v 36, n. 01, pp. 13-33, 2016.
- GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 02, pp. 102-120, 2005.
- _____. Introdução: antropologia da política e teoria etnográfica da democracia. In: *Como Funciona a Democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 07 Letras, 2006.
- _____. A relação afroindígena. In: *Cadernos de Campo*, n. 23, São Paulo, 2014, pp. 213-222.
- _____. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. Im: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 03, pp. 641-659, 2015.
- _____. *Além da identidade. Anti-sincretismos e contramestiçagens no Brasil*. Conferência apresentada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unisinos, 2016a.
- _____. Cosmopolíticas, etno-metodologías y otras epistemologías. la antropología como teoría etnográfica. In: *Cuadernos de Antropología Social*, v. 44, 2016b, pp. 27-35.
- MACEDO, Valéria; SZTUTMAN, Renato. A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). In: *Cadernos de Campo*, n. 23, São Paulo, 2014, pp. 287-302.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. *Fazer política, fazer arte, fazer natureza: notas sobre o cosmos afroindígena*. (Apresentação oral) IX Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Montevideo, 2015.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1995].

VANZOLINI, Marina. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. IN: *Cadernos de Campo*, n.23 São Paulo, n. 2014, pp. 271-285.

autor **Thomás Antônio Burneiko Meira**

é professor assistente no departamento de ciências sociais da Universidade Estadual de Maringá. Também é mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e doutorando em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense.

Recebido em 13/03/2017

Aceito para publicação em 07/03/2018

¿Táctica o producción de subjetividad?: Un análisis del cine documental activista por la humanización del parto

ALINE DE ANDRADE RAMOS CAVALCANTI
Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p111-131

resumen En 1940, una enfermera norteamericana exhibe la primera película que se ha registrado sobre parto en las Américas. Inspirada por las teorías del obstetra inglés Grantly Dick-Read que preconizaba la necesidad de deconstruir “las imágenes nefastas de parición”, Margaret Gamper abrió un campo de acción que a lo largo de los años 1990 y 2000 se tornará una táctica central de la lucha por la humanización del parto: el cine documental. Investigando la historia de lo que hoy se conoce por “Movimiento por la humanización de la asistencia al parto” observamos una estrecha articulación entre el avance de políticas e investigación en ese campo y un auge en la producción de películas sobre parto. En este artículo, analizaremos con detenimiento los discursos de humanización del parto en cuatro películas que tuvieron gran circulación y exhibición en distintos países – *Orgasmic Birth* (EUA, 2008), de Debra Pascali-Bonaro; *Le Premier Cri* (Francia, 2007), de Gilles Maistre; *Freedom for Birth* (UK, 2013), de Tony Harman e Alex Wakeford; e por fim, *O Renascimento do Parto* (Brasil, 2013) de Érica de Paula e Eduardo Chauvet – para intentar explicar la función táctica de esa producción cultural para el crecimiento de demanda por los servicios a través de una intensa producción de subjetividad.

palabras claves Parto humanizado, cine documental, neoliberalismo, subjetividad, biopolítica.

Tática ou produção de subjetividade?: Uma análise de cinema documental ativista pela humanização do parto

resumo Em 1940 uma enfermeira norteamericana exibe o primeiro filme registrado sobre o parto nas Américas. Inspirada pelas teorias do obstetra inglês Grantly Dick-read, que preconizava a necessidade de desconstruir “as imagens nefastas do parto”, Margaret Gamper abriu um campo de ação que ao longo dos anos 1990 e 2000 se tornaria uma tática central de luta pela humanização do parto: o documentário. Investigando a história do que hoje se conhece como “movimento pela humanização da assistência ao parto”, observamos uma estreita articulação entre o avanço de políticas e investigação nesse campo e um

auge na produção de filmes sobre parto. Neste artigo analisa-se detidamente os discursos de humanização do parto em quatro filmes que tiveram grande circulação e exibição em diferentes países – *Orgasmic Birth* (EUA, 2008), de Debra Pascali-Bonaro; *Le Premier Cri* (França, 2007), de Gilles Maistre; *Freedom for Birth* (Reino Unido, 2013), de Tony Harman e Alex Wakeford; e por fim, *O Renascimento do Parto* (Brasil, 2013) de Érica de Paula e Eduardo Chauvet – para tentar explicar a função tática dessa produção cultural para o crescimento de demanda pelos serviços através de uma intensa produção de subjetividades.

palavras-chave parto humanizado, documentário, neoliberalismo, subjetividade, biopolítica.

Tactics or production of subjectivities? Analyzing the activist documentary film for the humanization of childbirth

abstract In the 1940s a North American nurse showed the first movie that was recorded about childbirth in the Americas. Inspired by the theories of the English obstetrician Grantly Dick-Read that claimed the deconstruction needed “the horrible images on childbirth” Margaret Gamer opened a field of actions during the 1990s and 2000s when cinema became the key to fight for childbirth humanization: the documentary film. Investigating the history of what is known as “Movement for the humanization of childbirth assistance” we can see a narrow joint between an advance in politics and research and a boom in childbirth films. In this speech, we will deeply analyze in depth the speeches on childbirth humanization in four films that were famous in different Countries [*Orgasmic Birth* (USA, 2008) Debra Pascali-Bonaro, *Le Premier Cri* (France, 2007) by Gilles Maistre, *Freedom for Birth* (UK, 2013) Toni Harman and Alex Wakeford and finally *O Renascimento do Parto* (Brazil, 2013) Erica de Paula and Eduardo Chauvet] in order to try to explain the key function of this cultural production to satisfy a demand through an intense production of subjectivity.

keywords Humanized childbirth, documentary film, neoliberalism, subjectivity, biopolitics.

Introducción

En este artículo presentaré un análisis de cuatro películas documentales como parte del resultado de una investigación que analizó la incorporación de categorías de la economía política – libertad y no intervención - en las prácticas discursivas de los activistas por la humanización de la asistencia al parto. Tales categorías como protocolos privilegiados de la asistencia humanizada aparecen radicalizados en la principal táctica de lucha desarrollada por distintos activistas a nivel global: el cine documental.

En el presente trabajo se intentará describir cómo se produce el discurso activista, buscando situar su estrecha articulación con la aparición de teorías e investigaciones de médicos pioneros de distintos países que fueron responsables por impulsar el cambio en las prácticas y a crear escuelas médicas de parto. Articulado a esas teorías y la explosión fílmica, es necesario identificar el cambio en el ejercicio de la biopolítica que de forma táctica y sutil se evidencia en el discurso de “verdad” y “revolución” del cuerpo en trabajo de parto que como una misa que no cesa de repetirse con todos sus rituales, produce y reproduce mujeres como cuerpos-mercán en periódicos, programas de televisión, series, videos-relatos, libros, exposiciones, fotografías y artes como personajes centrales de los cines en todo el mundo: el cuerpo femenino (neo) liberado, un nuevo producto en el mercado, definido por una compleja serie de conceptos conocido por humanización.

¿Pero cómo captar todas estas cuestiones en películas? Tenemos conciencia de que el acontecimiento del parto en libertad no podrá ser comprendido sin considerar la enmarañada tea que articula discursivamente campos no tan distintos, pero recíprocamente determinados - estado, política, economía y medicina - como categorías que se articulan en la producción retórica de la humanización sobre la sexualidad femenina en trabajo de parto. Para intentar comprender cómo el cine documental se ha tornado una táctica sino una experiencia obligatoria en la experiencia de parto de las mujeres a partir sobretodo de los años 2000 es necesario situar la serie de acontecimientos que permitieron el apareamiento de las películas documentales sobre parto ya en finales de los años 1940.

En la literatura sobre parto, distintas autoras (DINIZ, 2005; LUZES, 2007; TORNQUIST, 2002) localizan la década de 1950 como el período en el cual surgieron las primeras críticas en el interior de la obstetricia a las intervenciones médicas sobre el cuerpo de las mujeres en el parto. Según Tornquist (2002, p.485) el actual Movimiento por la Humanización del Parto y Nacimiento es un desdoblamiento del ideario que quedó conocido como “parto sin dolor” desarrollado por dos obstetras europeos, el francés Fernand Lamaze y el inglés Grantly Dick-Read que tuvieron como foco de su preocupación minimizar los dolores del parto.

En 1933, Dick-Read abrió un nuevo campo de discusión en la asistencia al parto con la publicación de su obra *Childbirth without Fear* (VELLAY et al., 1967, p.45). El autor fue el primer a relacionar los dolores del parto con el estado emocional de la mujer. Su teoría se resume en el síndrome de “miedo-tensión-dolor”, según la cual él comprende, que la asociación entre parir y sufrimiento es resultado de factores socioculturales. Y por lo tanto, propone un trabajo de “preparación prenatal” a partir de cursillos ministrados por médicos en los cuales las mujeres reciben informaciones sobre anatomía y fisiología del embarazo y del parto (SALEM, 2007, p.56).

Ese fue el contexto que permitió el apareamiento de la primera película de parto que se ha registrado en la historia. Margaret Gamper, una enfermera norteamericana, entusiasmada con las teorías de Dick-Read produjo y exhibió una película de parto que provocó un escándalo en los Estados Unidos en 1949 (LIEBERMAN, 1992, p.46). El apareamiento de otras películas sobre parto en la historia va acompañando el surgimiento de nuevas teorías en obstetricia. Un ejemplo, fue el apareamiento del Movimiento del Parto Sin Dolor en Francia, que desde los años 1950 ya incorporaba en su estrategia pedagógica la exhibición de una película de parto. La película era exhibida en la parte final de las clases de condicionamiento y dejaba claro su intención de influenciar el comportamiento de las mujeres en el parto (VELLAY et al., 1967, p.191, 244, 274).

El apareamiento de nuevas teorías y técnicas corporales de asistencia al parto no solamente promociona el surgimiento de películas, pero fueron la principal táctica utilizada por distintos médicos de variados países para impulsar sus ideas, algunas de ellas con apoyo de cineastas y otros producidos por los propios obstetras. Y para comprender este auge de películas en los años 1990 nos planteamos sobre qué acontecimientos permitieron que médicos y mujeres hablasen de libertad y no intervención en el cuerpo y cómo esas condiciones permitieron el apareamiento de ese discurso en la lucha de las mujeres. De hecho, distintos autores señalaron que el apareamiento de las políticas de humanización del parto no parecían alejados de los intereses económicos de los organismos financieros internacionales y de la crítica neoliberal en ascensión en aquellos tiempos (TORNQUIST, 2004; DINIZ, 2005; GURGEL; MOCHEL, 2007).

Así, en nuestro trabajo, localizamos que la incorporación de los principios neoliberales para las prácticas corporales en el parto se construyó en un escenario de amplia disputa entre organismos internacionales por el control discursivo de las políticas de salud en ámbito mundial: “O ano de 1987 marca o ingresso formal do BIRD nesse campo [...] sua proposta central - a redução da responsabilidade do Estado no financiamento da saúde” (MISOCZKY, 2003, p.78-79). Estas correlaciones de fuerzas irán a resultar en un documento que hace la crítica contundente a la inviabilidad del principio de universalidad, siendo estas recomendaciones los primeros ataques a la salud pública financiada con intervención estatal (CORREIA, 2005, 2007; RIZZOTTO, 2000; MATTOS, 2001).

Hay otros dos datos que todavía me gustaría señalar sobre este proceso. El apareamiento del discurso de “satisfacción de las necesidades básicas” en el interior de las propuestas políticas del Banco Mundial (RIZZOTTO, 2000, p.122) y la coincidente generalización de ese discurso en las ideas de “fisiología del parto” pronunciadas por el obstetra francés Michel Odent, que diseminó toda una propuesta de no intervencionismo radical en la asistencia al parto.

Esa serie de discursos y prácticas nos permitió comprender las correlaciones y regularidades discursivas entre las prácticas de asistencia al parto medicalizado y humanista. Por lo tanto, las categorías de libertad y no intervención como hilos conductores de nuestro análisis parten del entendimiento de que su incorporación como protocolos privilegiados de las técnicas de asistencia sugieren un problema teórico preocupante, por visualizarnos en esos principios, contradictoriamente a su propuesta, una amenaza a la garantía de los derechos sociales a la salud, derechos esos pautados en la dignidad, equidad y justicia social para las mujeres.

Sin embargo, considero necesario señalar que la presente reflexión alrededor del debate sobre humanización del parto es bien localizado, en la medida que ese discurso en sus formulaciones recientes es permeado de una disputa conceptual en el campo de la salud colectiva (DOMINGUES; DIAS, 2005; BARBOSA, 2006; AYRES, 2005; TEIXEIRA, 2005; BENEVIDES; PASSOS, 2005; DESLANDES, 2004; MARTINS, 2003) y de las políticas públicas de salud, que en Brasil están políticamente orientadas para la promoción de la humanización de la salud.

Para fines de este debate, nos utilizaremos de la cartografía conceptual realizada por Diniz (2005) sobre los sentidos de humanización para definir lo que entendemos por “humanización del parto” desde lo que consideramos como un discurso hegemónico en el interior del movimiento social. De esa manera, cuando tratamos de humanización del parto – mientras un discurso - lo comprendemos como una práctica social basada en: (1) La Medicina Basada en Evidencias - atención basada en evidencia científica; (2) La participación de la decisión sobre su salud - atención basada en el derecho del consumidor; (3) La legitimidad financiera - atención basada en la racionalidad de los recursos, rentabilidad y reducción de los costos; y (4) La legitimidad profesional y corporativa - el desplazamiento del médico obstetra en el parto normal para la actuación de la obstetra o comadrona profesional (DINIZ, 2005, p.633-635) por comprender que esos sentidos mantienen un fuerte diálogo con la agenda neoliberal.

Reflexionando sobre todas estas relaciones me planteé las siguientes preguntas: ¿Estamos asistiendo a una agudización del mercado de salud suplementario en el campo de la salud? ¿Sería la humanización del parto una política disimulada para repasar un derecho social fundamental a través de una práctica discursiva neoliberal los cuidados definitivamente para la iniciativa privada? El presente artículo pretende colaborar reflexivamente sobre estas cuestiones.

Por lo tanto, para desarrollar la investigación elegí un grupo de cuatro películas documentales como fuente de datos con base en algunos criterios que me permitieron realizar este recorte dentro del conjunto mayor de la producción fílmica sobre parto: 1. Ser una película con un argumento favorable a la humanización del parto; 2. Tener grande circulación y exhibición a nivel brasileño e internacional; 3. Presentar gran amplitud conceptual y de discusión

sobre parto; 4. Ser producida por activistas (Le Premier Cri en ese sentido funciona como un caso control); 5. Pertenecer al género documental; 6. Atender a las preguntas de investigación.

Para realizar el análisis y lo tratamiento con los datos utilicé los siguientes procedimientos metodológicos: 1. Decoupage de escenas y de los discursos de los personajes; 2. Escrita de un diario de sensaciones, percepciones y reflexiones sobre las cuestiones de investigación representadas en la obra (DENZIN, 2004; PENAFRIA, 2009); 3. Identificación de las regularidades discursivas (FOUCAULT, 1995; 1996) y por fin, 4. Síntesis pautada en una ficha analítica para análisis de discurso en películas documentales (SÁNCHEZ et al., 2011).

La estructura del análisis de las películas está organizada en cinco bloques: 1. Sinopsis y temática general de las películas; 2. Los sujetos del discurso; 3. Formación, información y nuevas tecnologías; 4. Libertad y no intervención en el parto y 5. Falta de respeto y violencia en el parto. Con base en la síntesis de los datos en estos apartados partiremos para un análisis más detallado de los discursos de humanización en la obra. Por fin, permítaseme introducir brevemente la moldura histórica y teórica que guiará el encadenamiento de este análisis.

Neoliberalismo, biopolítica y la producción de la subjetividad capitalista

Therborn (1995) en un debate sistematizado en la obra *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático* explica que el neoliberalismo es “una superestructura ideológica e política que acompanha uma transformação histórica do capitalismo moderno”. Según el autor estos cambios están articulados a dos otros elementos importantes: uno es la caída del “socialismo real” y otro, a una virada en el desarrollo de las fuerzas productivas que serán orientadas para una dirección de carácter más privado, expresando una nueva relación entre Estados y Empresas (THERBORN, 1995, p.39-40).

Para el autor, el cambio en el desarrollo del capitalismo ocurrió por vuelta de los años 70 y, específicamente en los años 80, cuyos aspectos que se centraron en la transformación de las relaciones entre mercados y empresas, y consecuentemente en las relaciones entre Estados y Mercados. Según Therborn este período fue marcado por un proceso de desindustrialización relativa, provocado por la introducción de nuevas modalidades de producción e incorporación de tecnologías flexibles que posibilitaron modificar la dinámica macroeconómica del capitalismo avanzado y las relaciones de fuerza entre empresas individuales y poder de mercado (THERBORN, 1995, p.44).

Este fue el período en que emergió el informacionalismo como una nueva etapa del desarrollo del capitalismo. El modelo que vino acompañado a la revolución de la tecnología de la información en los años 90, promovió un di-

álogo entre biología, electrónica e informática en sus aplicaciones materiales, pero sobretudo, en el campo conceptual. Un aspecto crucial de estos cambios no fue la centralidad en conocimientos e información, pero en la aplicación de estos campos “para a geração de conhecimentos e de dispositivos de processamento, comunicação da informação, em um ciclo de realimentação cumulativo entre inovação e seu uso” (CASTELLS, 1999, p.67). Dicho eso, es esperado que el aparecimiento de tales cambios irían a demandar la creación de nuevas fuerzas productivas para responder a las necesidades del modelo:

Pela primeira vez na história, a mente humana, é uma força direta de produção, não apenas um elemento decisivo no sistema produtivo [...] Assim, computadores, sistema de comunicação, decodificação e programação genética são todos amplificadores e extensões da mente humana. O que pensamos e como pensamos é expresso em bens, serviços, produção material e intelectual [...] a integração crescente entre mentes e máquinas, inclusive a máquina de DNA está anulando o que Bruce Mazlish chama de ‘a quarta descon-tinuidade’ (aquela entre humanos e máquinas), alterando fundamentalmente o modo pelo qual nascemos, vivemos, aprendemos, trabalhamos, produzimos, consumimos, so-nhamos, lutamos ou morremos” (CASTELLS, 1999, p.69).

El nuevo modo de parir y nacer que emerge en un contexto en la cual la mente es colocada como piedra angular del informacionalismo parece colocar como campo estratégico de actuación del capital la producción de una nueva subjetividad. Ese modelo de reproducción que observamos muy claramente en la propuesta del modelo de humanización del parto parece muy conectado a lo que Guatarri y Rolnik (2005) llaman de ambiente maquínico. Para estos autores la cultura de masas es un elemento fundamental en la producción de una subjetividad capitalista que no se da apenas en la esfera individual, pero también en la producción de una subjetividad social, un elemento que se puede encontrar en todos los niveles de la producción y del consumo, como una gran fábrica, una máquina poderosa, con capacidad de producción inclusive de aquello que deseamos y soñamos. De esta forma, la máquina de producción capitalista “se instaura desde la infancia, desde la entrada del niño en el mundo de las lenguas dominantes, con todos los modelos, ya sean imaginarios o técnicos, en los cuales debe insertarse” (GUATARRI; ROLNIK, 2005, p.25;57). Los autores llamaron producción de subjetividad capitalista al esquema de funcionamiento que torna esa producción:

La materia prima del propio movimiento que anima la ac-

tual crisis mundial, esa especie de voluntad de potencia productiva que revoluciona la propia producción a través de las revoluciones científicas y biológicas, a través de la incorporación masiva de la telemática, de la informática y de la ciencia de los robots, a través del peso cada vez mayor de los equipamientos colectivos y de los medios de comunicación de masas (GUATARRI; ROLNIK, 2005, p.38).

Reflexionando sobre la necesidad de un mercado que requiere profesionales con una amplia capacidad de creación y comunicación, su producción demanda algo más allá que la antigua formación profesional: la producción del trabajador de la economía informacional solicita la creación de condiciones reproductivas que permitan que la nueva fuerza de trabajo sea concebida, gestada y parida sumergidas en un universo cultural-artístico-creativo-autónomo donde la vivencia de un trabajo de parto y parto “placentero” (como norma) permita que el nuevo trabajador venga al mundo “impreso” por la marca de la información-libertad-creativa, así como, de la impresión de “trabajo” como una experiencia de placer. Intentemos comprender cómo se producen discursivamente esas técnicas corporales en el cine documental activista.

Le Premier Cri, Orgasmic Birth, Freedom for Birth y O Renascimento do Parto

Sinopsis de las películas

a) Le premier cri (2007) de Gilles de Maître – França: Durante el intervalo de 48 h alrededor de la tierra, el destino de muchos personajes reales se cruza en un momento único y universal: La creación del mundo del niño es la verdadera historia del primer grito de la vida. Todos nosotros vemos eso. Él se repite 364 veces en todos los continentes. Esa es la historia de nuestra venida al mundo. Contraste de tierras, contrastes de personas, contraste de culturas para la más bella e insólita de los viajes. El nacimiento en pantalla grande.

b) Orgasmic birth - The Best-Kept Secret (2008) de Debra Pascali-Bonaro – EUA: Parto orgásmico es el nuestro premiado documental de 85 minutos que fue exhibido alrededor del mundo. Siete mujeres y sus parejas invitan ustedes para compartir sus momentos más íntimos. Alegre, sensual y revolucionario, parto orgásmico trae los desafíos para el cambio de nuestros mitos culturales, invitando los espectadores para mirar las alturas emocionales, espirituales y físicas alcanzadas a través del nacimiento.

c) Freedom for birth (2012) de Toni Harman e Alex Wakeford – UK: En muchos países alrededor del mundo está siendo negado a las mujeres el derecho humano más básico de autonomía sobre sus propios cuerpos. Ellas no

pueden elegir cómo y dónde dar la luz. Aquellas que persisten en su deseo de tener un parto fisiológico normal a veces son forzadas por los jueces a rendirse a la cirugía o amenazadas de tener sus bebés llevados por los servicios de bienestar infantil. En muchos países, si una mujer quiere tener un parto en casa, apoyado por comadronas, las comadronas enfrentan un proceso criminal. Algunas comadronas, como Ágnes Geréb en la Hungría, están todavía en cárcel. Libertad para nacer pide una reforma radical en los sistemas de maternidad del mundo para parar con esas violaciones de Derechos Humanos y ofrecer a las mujeres una elección real de cómo y dónde dar la luz.

d) O Renascimento do Parto (2013) de Érica de Paula e Eduardo Chauvet – BR: La película “O Renascimento do Parto” retrata la grave realidad obstétrica mundial y, sobretodo brasileña que se caracteriza por un número alarmante de cesáreas o partos con intervenciones traumático e innecesarias, en contrapunto con lo que es conocido y recomendado hoy por la ciencia. Tal situación presenta serias consecuencias perinatales, psicológicas, sociales, antropológicas y financieras. A través del relato de algunos de los mayores expertos en el área y de las más recientes descubiertas científicas, se plantea el modelo obstétrico actual, se promociona una reflexión acerca del nuevo paradigma del siglo XXI y sobre el futuro de una civilización nacida sin los llamados “hormonas del amor”, liberados en condiciones específicas del trabajo de parto.

Temática general de las películas

La temática general del documental *Le premier cri* trata de enseñar la diversidad de prácticas y técnicas corporales de asistencia alrededor del parto. El autor retrata de forma fidedigna experiencia de parto y modelos de asistencia en distintas culturas y países por el mundo. La película ofrece un panorama global de la situación de la asistencia al parto, resaltando las desigualdades sociales y de sistemas de salud, bien como, los modelos tradicionales de asistencia que permanecen vivos en mediados de los años 2000 en algunas poblaciones. He optado por incorporar esta película en el grupo de análisis por la riqueza de datos que proporciona, sobretodo, por el tratamiento crítico dado por el autor al tema, que no es muy común en películas puramente activistas, donde el argumento fílmico centrarse en general a la crítica de los hospitales y de las intervenciones.

Ese es un aspecto notable en la película *Orgasmic Birth* que trata de deconstruir el mito del parto doloroso para reemplazarlo hacia una experiencia placentera, cuando técnicamente bien planificado y preparado. En la obra distintas parejas comparten sus relatos de experiencias a medida en que contrasta con las escenas de sus narrativas, dónde podemos observar su actuación real en los partos. La narrativa se desarrolla alrededor de una estética pedagógica, informando, compartiendo técnicas, datos científicos con el soporte de expertos en el campo.

En esa misma línea va también *O Renascimento do Parto* que al denunciar la situación de la asistencia al parto en Brasil con enfoque en la crítica de las cesáreas innecesarias, organiza su argumento de una forma muy didáctica con intención de informar al espectador e introducirlo en el universo de conceptos y discursos que giran alrededor del movimiento social. En la obra, los autores priorizan la voz de las mujeres activistas, profesionales y expertos en el campo para desarrollar su argumento contrastando los discursos con escenas estratégicamente pensadas para impactar la percepción del espectador.

Por fin, el documental *Freedom for Birth* al tratar todo el tema del parto respetado abre un campo de debate nuevo en el interior del movimiento social al introducir la dimensión del derecho jurídico. Toda la película gira alrededor de un proceso judicial de una madre al estado de Hungría por violar su derecho a servicios de asistencia al parto visto que la única profesional disponible se encontraba en cárcel por practicar un modelo alternativo al sistema del país. Utilizándose de la misma táctica pedagógica, la película insiere actores nuevos en el debate, un grupo de abogadas del parto, que presentan un camino alternativo en la garantía de los derechos al parto.

Los sujetos del discurso

a) En *Le Premier Cri* participan trece personajes: hay una pareja, diez son mujeres, uno es médico y una es comadrona. Por tratarse de una película control, es interesante observar que no hay una preocupación con una representación de expertos de la biomedicina en la obra. Las representaciones de los personajes son multirraciales y étnicas, no se verifica privilegios en la obra.

b) *Orgasmic birth* tenemos un número de cuarenta y seis personajes, de los cuales siete son médicos, catorce son comadronas y veinte y cinco amigos y compañeros, de estos, siete son parejas, apenas una de ellas es negra.

c) *Freedom for birth* tiene la participación de cuarenta y tres personajes, de estos, uno es terapeuta holístico, una es doula, nueve son presidentes o maestros de escuelas de comadronas, dos son enfermeras obstetras registradas, un es perinatólogo, siete son activistas y/o dirigentes de ONGs, una es comadrona de la tradición y/o holística, cinco son comadronas biomédicas y/o educadoras perinatales, cuatro son abogadas, tres son médicos y/o médicos de familia, dos son antropólogas, dos son madres, uno es obstetra y ginecólogo, uno es periodista y otro es presidente de organización de educación perinatal. Apenas una profesional es negra.

d) *O Renascimento do parto* presenta catorce personajes de estos: dos son parteras, uno es actor, una es antropóloga médica, una es enfermera obstetra, cinco son médicos obstetras, una es psicóloga perinatal, una es nutricionista y madre, uno es médico pediatra y otra médica epidemióloga, una es doula y tres son comadronas tradicionales. Todavía hablan en la película ocho madres: una empresaria, una obstetra servidora pública, una ama de casa, una maestra

PhD, una gestora pública y una bióloga. De todas las mujeres apenas la ama de casa es negra.

Formación, información y nuevas tecnologías

a) En *Le Premier Cri* identificamos una diversidad de prácticas y pedagogías de asistencia al parto: El método Tcharkowsky de parto en el agua del mar y con delfines; El Trust Birth (parto sin asistencia); El parto no intervencionista (natural hospitalario) de Japón; El parto de cuclillas de los indígenas y el parto sin dolor del método Lamaze.

b) En *Orgasmic Birth* también observamos la presencia del discurso de preparación para el parto con fuerte preferencia al método Lamaze, donde se puede mirar las mujeres pasando por un fuerte entrenamiento para el parto, ensayando posturas, técnicas para aliviar los dolores, bien como encuentros para compartir otras experiencias de parto. También se evoca las nuevas tecnologías en el parto. La película empieza con la escena de una comadrona arreglando su maleta con una serie de equipamientos de seguridad para el parto domiciliario, ese es un patrón que se repite por ejemplo en la película *The Business of Being Born*.

c) En la película *O Renascimento do Parto* el recurso pedagógico es bien presente y se expresa en la apropiación de términos del discurso médico, lo que es muy común en el habla activista brasileña, muy cargada de información basada en evidencias. También aparece muchas escenas de grupos de apoyo en los cuales las mujeres hacen trabajos corporales, bien como algunas escenas en que ellas se utilizan de nuevos productos de maternidad (como slings).

Libertad y no intervención en el parto

a) En *Le Premier Cri* el discurso de libertad en el parto se expresa en una red compleja de necesidades que atraviesan realidades muy desiguales, en términos social, económica y culturalmente pero que encuentran un eco unificado en la crítica de las intervenciones en el parto a través de las distintas experiencias de las mujeres en la película. Por ejemplo, cuando la canadiense elige el parto sin asistencia o cuando una indiana busca a una comadrona tradicional porque no tiene dinero para ir al hospital o todavía cuando una mujer tiene un natimorto en el desierto del Congo y una mujer de Japón tiene su hijo con su familia en una clínica privada de parto natural.

b) En *Orgasmic Birth* el discurso de libertad y no intervención gira alrededor de la crítica de los profesionales a la forma como el parto es conducido en los hospitales. Los discursos contrastados con escenas del parto libre y placentero tornan claro, en la orden del discurso la alianza entre placer, técnica y el discurso biomédico/científico sobre el cuerpo. La libertad viene en la película asociada a la noción de elección, extase y evidencia, hablas muy presentes en el discurso de las mujeres que la asocian a protocolos no intervencionistas. La experiencia

de libertad también viene asociada a una atención privada del parto, bien como a una reproducción serial de la experiencia: casi siempre en la casa, en la modalidad de agua, en las mismas posturas, o de rodillas, cuclillas o gatas. Aspectos que articulan la noción de libertad a la de no intervención como técnica.

c) En *Freedom for Birth* el discurso de libertad y no intervención se radicaliza y torna visible la correlación de fuerzas a nivel macropolítico y que se expresa en la obra por las tensiones entre estado, mercado y medicina. La crítica central de la película centrarse en la negación del derecho de autonomía profesional de las comadronas en relación con sistema de salud para la oferta de los servicios de parto domiciliario que están articuladas a otro aspecto abordado, el derecho de elección de las mujeres a dónde y cómo desean parir a sus hijos. Por lo tanto, la noción de libertad y no intervención centrarse por un lado en la crítica al estado/medicina intervencionista y por otro en el debate sobre la necesidad de sanciones legales que permitan la reglamentación del parto domiciliario, del derecho de elección de las mujeres sobre todas las circunstancias que involucra el parto: local, profesional y procedimientos.

Violencia y falta de respeto en el parto

a) En *Le Premier Cri* hay numerosos discursos de violencia en el parto que emergen en contextos muy diversos. Un primer aspecto es la asociación entre violencia y el parto hospitalario, como en las escenas rápidas y agobiantes que filman centenas de partos normales en la mayor maternidad del Vietnam. La decoupage de esta escena ilustra la fuerte evocación que hace el autor al discurso activista por la humanización de la asistencia al parto:

[Intercala escenas del hospital y de dos mujeres en un pequeño yate hablando en el mar. Se filma la ciudad, el tráfico, personas enmascaradas, el hospital lleno, muchas personas en los partos y en la enfermería esperando atendimento. La música es agobiante, todo blanco, aparecen mujeres atadas en las macas] Me llamo Huang, soy ginecólogo del Hospital Ho Chi Minn hace 10 años. Yo atendí muchos partos, esta es la mayor maternidad del mundo. Atendemos 45 mil partos por año. Son 120 partos por día. Aquí en Vietnam inducimos a las mujeres a tener sus hijos en el hospital. Me parece correcto hacerlo. Las estadísticas demuestran que las cosas son mejores que antes cuando parían en casa. Aquí se salva muchas vidas. [El médico para el parto para atender el móvil, una parturienta llora. Close en la lágrima que desciende por la face. La escena corta para una mujer canadiense siendo retratada desnuda. Después vuelve para el Vietnam. Mucho trabajo en la maternidad. Muchos bebés naciendo, siendo

marcados en la piel con bolígrafo azul o con códigos colados con cintas adhesivas en sus testas, como una producción serial de carne]. (LE PREMIER CRI, 2007).

b) En *Orgasmic Birth* el discurso de violencia y falta de respeto emerge en el análisis de los profesionales sobre las conductas y procedimientos en el parto, que aparece siempre como no científicas o desactualizadas, y por eso, peligrosas, dañinas, irrespetuosas y violentas. La discusión crítica presente en la película trata sobre la cesariana, el tiempo del parto y la falta de respeto a la naturaleza y fisiología. También están presentes en muchos enunciados y expresos en un lenguaje de tasas. El discurso de falta de respeto aparece asociado a la legitimidad profesional, algunos profesionales detienen la verdad y el conocimiento de lo que es una buena asistencia y segura, la violencia aparece como una marca del no reconocimiento de este saber.

c) En *Freedom for birth* el discurso de violencia y la falta de respeto aparece asociado a la crítica central de la obra al estado intervencionista de la Hungría, que encarceló la médica obstetra Ágnes Geréb por prestar servicios privados de atendimento al parto domiciliario en el país. La retórica de la violencia aparece asociado a la crítica a los hospitales, a la falta de respeto causada por los protocolos hospitalarios y órganos de protección infantil sobre los deseos de las parturientas, presentada en una colectánea de casos de violencias por la ausencia de libertad de elección en el parto en los sistemas de salud.

d) O *Renascimento do Parto* los enunciados eligen una experiencia de violencia en el parto como privilegiada: la cesariana. Es la tragedia de la cesárea electiva vivida por una clase social específica que es colocada como problema central en la narrativa fílmica. Las alternativas al modelo existente se construyen discursivamente a partir del miedo, del terror, del riesgo, donde un conjunto de enunciados se articulan en escenas abundantes en la película por medio de una harta utilización de recursos fílmicos para amplificar la percepción de la violencia, que es en especial, la cesariana. Las escenas de cesariana son representadas con una banda sonora agobiante de suspense, con escenas bruscas, más lentas o en *close*, provocando un malestar y sensación de inminente muerte, donde lo que es dicho va siendo representado repetidamente detalle por detalle sobre cada procedimiento.

Discusión: El cine como producción de la subjetividad capitalista en el parto

La caracterización de los sujetos del discurso en los documentales denuncian y reafirman que las bases críticas que constituirán el Movimiento por la Humanización del parto y Nacimiento se producen a partir de una serie de discursos, técnicas y condicionamientos del cuerpo femenino, elaborados

fundamentalmente por hombres médicos que al desarrollar nuevas prácticas discursivas sobre el cuerpo en trabajo de parto contribuirán para crear las bases del rejuvenecimiento del poder biomédico en un contexto de profundos cambios en el desarrollo histórico del capitalismo.

En este sentido, observamos una no ruptura con las necesidades económicas sobre las cuales el discurso se produce en la medida que los mismos elementos que dieron lugar a la emergencia histórica de la retórica higienista (industrialización, capitalismo monopolista industrial, consolidación del estado nacional y legitimidad de la medicina como científica) están presentes en el nacimiento de la retórica por la humanización (informacionalismo, capitalismo de mercado, racionalidad de gobierno mínimo y Medicina Basada en Evidencias), algo que queda bastante claro en el discurso de los expertos:

“E nós temos uma assistência que encoraja a intervenções e interferências desnecessárias” (FREEDOM FOR BIRTH, 2012)

“Na minha visão de futuro, toda mulher escolherá onde dar à luz seus filhos, e seja no lugar que for, haverá serviços de apoio de qualidade ao seu dispor [aparece uma mulher tendo parto domiciliar na água e esta parteira que está falando está atendendo] com profissionais qualificados, e isso não importando o país, na África ou na Grã Bretanha, ou qualquer parte do mundo”. (FREEDOM FOR BIRTH, 2012)

Es muy sugerente en los discursos que es lo perfeccionamiento del capital humano que está en juego. Creo que es en ese aspecto que la propuesta de asistencia humanizada realiza su revolución de adecuación a los cambios reproductivos del nuevo capitalismo. Nos preguntamos: ¿Estamos delante de un neohigienismo? La maleta de la comadrona con nuevas tecnologías en *Orgasmic Birth* quizás sea el primer contrasentido del modelo, así como, la filosofía de las hormonas del amor de Michel Odent traen muchos elementos para poner en pauta esas cuestiones, visto las promesas hechas para los bebés que nacen bajo el modelo: “Só que a criança que teve oportunidade de nascer de parto humanizado ela tem benefícios” (O RENASCIMENTO DO PARTO, 2013).

Cuando las mujeres aparecen en las calles por un parto libre en *Freedom for Birth* y *O Renascimento do Parto*, cuando llevan carteles: ¿Donde esta mi comadrona? ¿El cuerpo es mío! - Ellas no son las únicas beneficiarias del proceso de desregulación del modelo de asistencia, pero los nuevos profesionales, que libres técnica y políticamente de las intervenciones del estado, así como de las instituciones hospitalarias, pueden prestar servicios según el libre juego de oferta y procura y con eso, determinar con absoluta autonomía el precio del

parto. Este es un aspecto muy preocupante que merece una profunda reflexión y cuestionamiento visto la evidente realidad de desigualdad de acceso a los servicios de salud en Brasil y en el mundo: “Não posso ir ao hospital, seria um desastre. Os médicos sempre fazem cesárea, para pedir mais dinheiro. Nós temos [dinheiro] contado para poder comer por isso vim ver a parteira da região. Elas não cobram muito.” (LE PREMIER CRI, 2007).

Los enunciados que evocan la devolución del parto para las mujeres en *O Renascimento do parto* expresan una urgencia histórica. La urgencia de desestatización del cuerpo con el cual la medicina como un signo del estado asumió un control excesivo, que eufemísticamente es decir, lo de la provisión. Es la propia desregulación estatal que sugiere el avance del crecimiento de cesarianas, en la medida en que el parto tecnocrático productivo y desregulado con todas las ventajas de su poder de monopolio consigue determinar un precio más accesible que la asistencia privada personal. Es ese el sentido que el problema del precio evoca y que lo cuál necesitamos en breve analizar, el impacto económico sobre los ciudadanos a la adhesión a las alternativas (parto domiciliario). Es el problema del monopolio de la empresa hospitalaria, de la industria médica, corporativa. Es el problema del apoyo estatal de ese modelo, de su proteccionismo en el mercado.

Las tensiones y expresiones de la lucha por la humanización del parto circulan alrededor de una fuerte disputa entre la microempresa y las corporaciones estatales/industriales del nacimiento. Es en nombre de la microempresa, del micronegocio, que la amplia producción fílmica activista se produce. El grito por el no intervencionismo en el cuerpo en *Freedom for Birth* y *O Renascimento do parto* es el grito por la libre competencia, libre de los monopolios del estado. La autonomía, respecto y dignidad de las mujeres están condicionadas a eso:

“O sonho que a gente tem é que a gente possa compreender isso, e compreender principalmente, no cenário brasileiro, a gente tem espaço pra todo mundo, o que a gente não tem mais espaço é pro parto absolutamente medicalizado que não olha para a singularidade dessa mulher e trata tudo por protocolos, como se os protocolos dessem conta de situações tão peculiares e tão delicadas e tão individuais como é no parto e nascimento” (O RENASCIMENTO DO PARTO, 2013).

“A obstetrícia é uma indústria e há interesse em manter as coisas assim.” (FREEDOM FOR BIRTH, 2012).

En resumen, la alternativa que el discurso activista presenta en la producción fílmica (en general) al modelo existente es la casa. Es en la casa que la mu-

jer trabajadora del parto de la industria hospitalaria realiza y retoma el control del emprendimiento. Es la empresaria quien se quiere producir, es la mujer emprendedora de sí que va (re)apropiarse de los medios de producción (su propio cuerpo) y así asumir y emprender su parto a partir de sus elecciones, bajo su responsabilidad individual. Las series de imágenes y discursos asocian para cada no intervención la producción de una nueva tecnología, servicio o profesional asociado:

“A gente vai equipada com um conjunto de materiais pro atendimento do parto, tanto para situação normal do parto, luva, gaze, coisas que a gente vai precisar para assistência, até para situações mais complexas, então se eu precisar dar uma sutura eu tenho fio de sutura, eu posso dar uma anestesia local, eu posso usar algum medicamento pra hemorragia, eu tenho a disposição oxigênio para se o bebê precisar de ressuscitação neonatal, uma mala de coisas pra ajudar a mulher nessa assistência.” (O RENASCIMENTO DO PARTO, 2013).

“Eu fiquei realmente surpreso quando vi quanta tecnologia as parteiras traziam para um parto. Você poderia pensar que: oh, as parteiras trazem para o parto um par de toalhas e só isso” [o casal cai na risada]. (ORGASMIC BIRTH, 2008).

El discurso de *Freedom for Birth* llama a las mujeres al emprendimiento de sus partos por medio de sanciones legales y evoca el poder de una única mujer con sus abogadas para poner en jeque todos los sistemas de salud de los países miembros de la Comunidad Europea (que de forma paradójica se encuentra entre los mejores sistemas de servicios de maternidad del mundo) un aspecto que Foucault identificó como una consecuencia de la generalización de la sociedad en el formato de empresa:

Quanto mais você multiplica a empresa, quanto mais você multiplica as empresas [...] quanto mais você força a ação governamental a deixar as empresas agirem, mais, é claro, você multiplica as superfícies de atrito entre cada uma destas empresas, mais você multiplica também a necessidade de uma arbitragem jurídica. [...] sociedade indexada à empresa e sociedade enquadrada por uma multiplicidade de instituições judiciárias são as duas faces de um mesmo fenômeno. (FOUCAULT, 2004, p.204).

Según Foucault, para producir las condiciones de ejercicio de estado neoliberal es necesario partir de una intensa producción de una sociedad de micro-emprendedores individuales, que sean capaces de crear por sí las condiciones de protección individual por medio de su propiedad privada. Para el autor, el neoliberalismo norteamericano hace un retorno al “homo oeconomicus, que não será o parceiro da troca, mas o empresário, um empresário de si mesmo [...] sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo fonte de [sua] renda, um produtor de sua própria satisfação” (FOUCAULT, 2004, p.310-311).

En ese sentido, la libertad en el parto aparece como estratégica. La imagen y representación de la libertad de elección nos parece una táctica y al mismo tiempo una expresión y contradicción de una grande lucha: la de las mujeres que quieren liberarse de las cadenas del cuerpo, la de los que quieren liberarse de las cadenas del estado/instituciones (mercado y profesionales). Agentes económicos están en disputa: un *homo oeconomicus* que se quiere producir (la mujer que emprende su parto), un *homo oeconomicus* que se quiere multiplicar (los prestadores de servicios de asistencia), un *homo oeconomicus* que se quiere perfeccionar (el nuevo trabajador de la economía de la información), un hombre que se quiere consolidar como una especie fundacional de la sociedad empresarial: los emprendedores de uno mismo. Nos parece que es por el poder de satisfacción que el mercado parece capturar el deseo femenino. Es la verdad de la satisfacción que el discurso fílmico evoca:

“Gaby escolheu dar a luz no mar. Eu lhe fiz descobrir esta pequena praia no Caribe. É um lugar ideal para um parto natural, discreto e íntimo. Ela se encanta. Ela decide que terá seu filho aqui [...] Só interviremos se for necessário. É nosso privilégio deixar que Gaby, viva plenamente o processo da maternidade. Só estamos aqui para admirar o milagre da vida.” (LE PREMIER CRI, 2007).

“Eu realmente sinto que tive um parto em êxtase. Sabe, eu estava realmente apta a transcender este espaço e me transportar para outro espaço positivo. E isso foi incrível, foi transformativo para mim, e eu acho que nós fomos capazes de ir para lá juntos, e foi definitivamente algo espiritual.” (ORGASMIC BIRTH, 2008).

La obra *Le Premier Cri* es muy sugerente para comprender la face macropolítica de la no intervención en el parto. La pobreza, la exclusión social y la falta de acceso a servicios de salud son el corazón de la mortalidad materna e infantil en el mundo. La no intervención genera exclusión, aumenta la po-

breza, la desigualdad, agrava la salud, destruye familias y la autoestima de las mujeres. Según datos de 2012 de la UNFPA, “há de 02 milhões a 3,5 milhões de mulheres em países em desenvolvimento que vivem com a fístula obstétrica e a cada ano soma-se 50.000 a 100.000 novos casos”.¹ Son 40 millones el número de mujeres que dan la luz solamente por la fuerza de la oxitocina natural en sus casas, sin apoyo de cualquier profesional de salud especializado. A cada día 800 mujeres y 8000 bebés mueren. Si por ejemplo 20% de las indianas disfrutarán de las mismas condiciones de vida de 20% de las familias más ricas del país, más de 360.000 niños sobrevivirían a los partos en India (SAVE THE CHILDREN, 2013, p.5; 20).

Contradictoriamente, no parece ser la intervención excesiva sobre el cuerpo de las mujeres el cerne del problema, pero la ausencia de cualquiera acceso a intervenciones médicas seguras. Es el silencio de muerte que el parto en el desierto del Congo evoca. Es la violencia de la pobreza que el nacimiento inhumano en la India grita. La responsabilización individual de las mujeres sobre el parto parece tener el potencial paradojo de legitimar el genocidio de grandes poblaciones de mujeres y niños en distintos sitios del mundo, en especial, los países periféricos.

En ese sentido, el discurso proferido por el famoso obstetra francés Michel Odent en *O Renascimento do Parto* sobre la alta medicalización en el sentido de uso de medicamentos en el parto trae una fuerte marca de clase y raza, visto la grave situación de asistencia que vos he presentado. Su retórica por un no intervencionismo radical es una constante en toda su literatura: “sem apresentar estatísticas sofisticadas, podemos tornar facilmente óbvio que, em um nível planetário, o número de mulheres que dão à luz a bebês e placentas graças à liberação do fluxo hormonal é aproximadamente zero” (ODENT, 2010, p.65). ¿Sería este discurso una autodefensa de la clase dominante que se ve delante de una posible degeneración de su raza? ¿Qué factores sostienen la crítica de la cesariana como foco de las intervenciones en el parto? ¿Qué está en cuestión, el bienestar de todas las mujeres o de algunas mujeres?

Consideraciones finales

Por todo lo argumentado anteriormente, nos parece prudente recomendar un pensamiento vigilante y cauteloso delante de la serie de discursos que se ha popularizado por medio de las películas sobre el tema visto que, más allá de la lucha por una asistencia respetuosa, es necesario comprender cómo se producen y se articulan esas ideas, actores y serie de propuestas con el contexto que

¹ Disponible en: <<http://www.unfpa.org/webdav/site/global/shared/factsheets/srh/SP-S-RH%20fact%20sheet-Fistula.pdf>>. Acceso en: 27/07/2014.

permite el apareamiento de estos enunciados y no otros en su lugar.

Aunque la Libertad para nacer expresase una profunda y compleja revolución micropolítica en el plano de la subjetividad de muchas mujeres que pasan por la experiencia, se hace necesario no perder de vista el plan macropolítico – con algunos aspectos conservadores - que lo engendra. Por fin, creo que serán necesarias muchas otras investigaciones para comprender cuál será el impacto que la expansión de la producción fílmica sobre el parto tendrá sobre el futuro de la realidad social.

Referências bibliográficas

- AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Hermenêutica e humanização das práticas de saúde. *Ciência e saúde coletiva*, v.10, n.3, pp.549-560, 2005.
- BARBOSA, Regina Helena Simões. Humanização da Assistência à saúde das mulheres: Uma abordagem crítica de gênero. In: DESLANDES, S. F. (Org.). *Humanização dos cuidados em Saúde*. Conceitos, dilemas e práticas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006, pp.323-350.
- BENEVIDES, Regina; PASSOS, Eduardo. A humanização como dimensão pública das políticas de saúde. *Ciência e saúde coletiva*, v.10, n.3, pp.561-571, 2005.
- CASTELLS, Manuel. *Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CORREIA, Maria Valéria Costa. Da Crise do Welfare State ao estado máximo para o capital. In: _____. *O conselho Nacional de Saúde e os Rumos da Política de Saúde Brasileira: mecanismo de controle social frente às condicionalidades dos organismos financeiros internacionais*. Tese (Doutorado). Recife: Departamento de Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, 2005.
- _____. A Influência do Banco Mundial na orientação da política de saúde brasileira. In: Jornada Internacional de Políticas Públicas, n.3, 2007. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIII/html/Trabalhos/EixoTematicoA/76827900932_3136cf7b0Maria_valeria.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2014.
- DENZIN, N.K. Reading film, In: FLICK, Uwe.; KARDOFF, Ernest von.; STRIKE, Ines. (eds). *A companion to qualitative research*. London: Sage, 2004, pp.237-242.
- DESLANDES, Suely Ferreira. Análise do discurso oficial sobre a humanização da assistência hospitalar. *Ciência e saúde coletiva*, v.9, n.1, 2004, pp. 7-14.
- DIAS, Marcos Augusto Bastos; DOMINGUES, Rosa Maria Soares Madeira. Desafios na implantação de uma política de humanização da assistência hospitalar ao parto. In: *Ciência e saúde coletiva*, v.10, n.3, 2005, pp. 699-705.
- DINIZ, Carmen Simone Grillo. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. In: *Ciência e saúde coletiva*, v.10, n.3, 2005, p. 627-637.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: Curso*

- _____ dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *A Ordem do Discurso* – Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
- _____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- Freedom For Birth. [Filme-vídeo] Direção de Toni Harman & Alex Wakeford. Produção: Toni Harman & Alex Wakeford. Alto Films Ltd 2012. vídeo (58 min); son (dub); color, DVD.
- GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Buenos Aires: Tinta Limón- Traficante de sueños, 2005.
- GURGEL, Wildoberto Batista; MOCHEL, Welba Gomide. As origens da política nacional de humanização da gestão e da atenção em saúde no Brasil. *Ciências Humanas em Revista - São Luís*, vol.5, n.2, pp.71-93, 2007.
- Le Premier Cri. Direção: Gilles de Maistre. Produção: Mai Juin Production e coprodução M6 FILMS, association WILD BUNCH, participation CANAL+, M6, TPS STAR e DISNEYNATURE PRODUCTIONS 2007. Vídeo (94 min); son (dub); color, DVD.
- LIEBERMAN, Adrienne B. *Easing Labor Pain: the complete guide to a more comfortable and rewarding birth*. Boston/Massachusetts: The Harvard Common Press, 1992.
- LUZES, Eleanor Madruga. *A necessidade do ensino da ciência do início da vida*. Tese (Doutorado), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- MARTINS, Paulo Henrique. *Contra a desumanização da medicina: crítica sociológica das práticas médicas modernas*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MATTOS, Ruben Araújo de. As agências internacionais e as políticas de saúde nos anos 90: um panorama geral da oferta de idéias. *Ciências e saúde coletiva*, v.6, n.2, p. 377-389, 2001.
- MIZOCZKY, Maria Ceci Araujo. O Banco Mundial e a reconfiguração do campo das agências internacionais de saúde: Uma análise multiparadigmática. *RAP Rio de Janeiro*, v.37, n.1, pp.75-97, 2003.
- ODENT, Michel. A primeira verdade inconveniente. *Revista Tempus Actas Saúde Coletiva*.p.62-66, 2010.
- Orgasmic Birth (TM): The Best-Kept Secret. Direção: Debra Pascali-Bonaro. Produção: Debra Pascali-Bonaro e Kris Liem, Sunken Treasure 2008. Vídeo (85 mins); son (dub); color, DVD/Digital.
- O Renascimento do Parto. Direção: Eduardo Chauvet. Produção: Eduardo Chauvet & Erica de Paula. Eduardo Chauvet filmes e Master Brasil 2013. Vídeo (90 min); son (dub); color, DVD.
- PENAFRIA, Manuela. Análise de filmes - conceitos e metodologias. VI Congresso SOPCOM, 2009. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/bocc-penafriaanalise.pdf>>. Acessado em: 19 ago. 2012.
- RIZZOTTO, Maria Lucia Frizon. A trajetória da saúde no interior do Banco

- Mundial. In: _____. *O Banco Mundial e as políticas de saúde nos anos 90: um projeto de desmonte do SUS*. Tese (Doutorado), Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- SALEM, Tânia. *O casal grávido. Disposições e dilemas do casal igualitário*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- SÁNCHEZ, Ana; ORTUÑO, Pedro; ROMERA, César. Los sentidos de la ciencia en el cine. Metodología para su análisis. *Razón y palabra*, n. 78, 2011. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3820174>>. Acesso em: 27 dez. 2013.
- SAVE THE CHILDREN. *State of the World's Mothers 2013: Surviving The First day*. Washington, DC: Save the Children, 2013.
- TEIXEIRA, Ricardo Rodrigues. Humanização e atenção primária a saúde. *Ciência e Saúde Coletiva*, v.10, n.3, pp.585-597, 2005.
- THERBORN, Göran. A crise e o futuro do capitalismo. In: SADER, E. e GENTILI, P. (Org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, pp.39-53.
- TORNQUIST, Carmem Susana. *Parto e poder: o movimento pela humanização do parto no Brasil*. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- _____. Armadilhas da Nova Era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto. *Revista Estudos Feministas*, vol.10, n.2, pp. 483-492, 2002.
- VELLAY, Pierre et al. *Parto sem dor*. São Paulo: IBRASA, 1967.

autora **Aline Ramos de Andrade Cavalcanti**

É doutoranda em Antropologia Social y Cultural pela Universidade Autónoma de Barcelona, com mestrado em Sociologia (UFPE) e licenciatura em Ciências sociais (UFPE).

Recebido em 12/05/2017

Aceito para publicação em 26/03/2018

Propostas cosmopolíticas e resistência indígena: um convite às festas kaingang

PAOLA ANDRADE GIBRAM

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p132-150

resumo A política tem sido uma categoria recentemente colocada em suspeição nos estudos ameríndios. Propõe-se neste artigo uma aproximação inicial entre a proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers e as contribuições de americanistas para a abordagem daquilo que usualmente se reconhece como “política ameríndia”. Retomando os ajustes conceituais propostos por Beatriz Perrone-Moisés acerca das festas indígenas, são aqui apresentadas descrições etnográficas da festa de casamento, da festa do *Kiki* e do Encontro de *Kujãs* realizados pelos índios kaingang. Planos comumente separados como políticos, econômicos ou cosmológicos aparecem embaralhados nestes eventos, que se consomem como uma forma de resistência às tentativas de sedentarização e pacificação secularmente impostas aos Kaingang.

palavras-chave política ameríndia; proposta cosmopolítica; festa; kaingang; resistência indígena.

Cosmopolitical proposals and indigenous resistance: an invitation to the kaingang feasts

abstract Politics has been a category recently placed in suspicion in Amerindian studies. This article proposes an initial approximation between the cosmopolitical proposal of Isabelle Stengers and the contributions of Americanists to the approach of what is usually recognized as “Amerindian politics”. Returning to the conceptual adjustments proposed by Beatriz Perrone-Moisés on the indigenous feasts, ethnographic descriptions of the wedding party, the feast of *Kiki* and the Meeting of *Kujãs* by the kaingang indians are here presented. Commonly separated plans like political, economic or cosmological appear scrambled in these events, that consummate like a form of resistance to the attempts of sedentarization and pacification secularly imposed to the Kaingang.

keywords Amerindian politics; cosmopolitical proposal; feast; kaingang; indigenous resistance.

Os riscos das categorias em jogo, uma breve apresentação

Uma certa antropologia, aquela realmente engajada com deslocamentos conceituais e diferenças ontológicas, vive em seus limites. Ao propor conexões com outras gentes, pontes com outros mundos, lida a todo o tempo com os riscos desse projeto, entrelaçando-se às armadilhas da linguagem e da tradução. É de exemplos dessa antropologia que trata este trabalho, que traz alguns autores que se propuseram, com precaução, a enfrentar a multiplicidade e a inadequação de certas categorias em jogo. Falarei em especial sobre o uso da categoria *política* no mundo ameríndio, e de propostas recentes para esse problema. Chegarei por fim às festas kaingang, que apresentam em um conjunto de práticas uma consumação da resistência indígena, bem como o embaralhamento dos recortes conceituais que insistimos em operar ao lidar com o que chamamos de “política ameríndia”.

Recortes conceituais, divisores, categorias de análise. Um dos grandes dilemas da antropologia parece realmente estar alocado nas linguagens manejadas pelos pesquisadores, tanto em suas relações com seus interlocutores, quanto para se fazerem inteligíveis entre “os seus”. Como estabelecer uma relação com pensamentos diversos, muitas vezes formulados em outras línguas, sem traí-los na hora de chegada, ou seja, no momento de sua tradução? Ou ainda, como lidar com a possibilidade de uma diferença radical entre uma multiplicidade de gentes e de mundos que coexistem?

Dentre algumas vultuosas propostas para estes desafios¹, encarados de forma especialmente direta nos últimos anos - muito devido ao movimento filosófico conhecido como *virada ontológica* - destacarei aqui aspectos da *proposta cosmopolítica* tal como elaborada por Isabelle Stengers, bem como por Bruno Latour. Trata-se de moções fundamentadas no princípio de *precaução* (STENGERS, 2007) e na crítica aos métodos científicos modernos (LATOUR 2002; 2007; STENGERS 2002; 2007), que justamente refutam a apreensão das categorias científicas ou ocidentais como verdades ontológicas universais.

As propostas cosmopolíticas buscam ajustar as práticas científicas sob o modo que é próprio à política, apontando para uma politização do conhecimento objetivo em geral. E, ao preterirem certas transcendências modernas como economia, política, mercado – bem como *paz e tolerância*-, apontam para a ideia de *cosmos* como uma multiplicidade desconhecida de mundos divergentes que podem eventualmente – diplomaticamente – se-

¹ Veja-se, por exemplo, as formulações a respeito das “conexões parciais” em Strathern (2004) e a noção de “equivocação controlada” de Viveiros de Castro (2004).

rem capazes de se articular².

Pois bem. A preocupação deste texto é mais pontual - ainda que se trate apenas de um ajuste de lupa: em um ponto pode existir um universo. Parto aqui de investigações na etnologia ameríndia em torno de uma categoria que, a despeito de críticas conceituais, filosóficas e metodológicas pelas quais vem passando a antropologia nas últimas décadas, só há muito pouco tempo vem sendo colocada sob suspeição: a política.

Assim, tenho como objetivo pensar algumas contribuições recentes de pesquisadores voltados para isso que costumamos reconhecer como *política* entre os indígenas, aproximando-as às propostas cosmopolíticas dos autores aqui apresentados. Por fim, trarei alguns exemplos etnográficos de minha pesquisa entre os Kaingang, repensados por meio dos ajustes conceituais decorrentes das reflexões aqui apresentadas.

Às voltas com a “política ameríndia”

Sabe-se que as reflexões sobre o que comumente nos referimos como “política ameríndia” receberam com Pierre Clastres seus maiores impulsos. Suas famosas formulações sobre os agenciamento indígenas contra a centralização do poder, sua atenção aos mecanismos de centrifugação ativados pela guerra, ou aos deveres dos chefes para com o grupo- para citar apenas algumas de suas contribuições balizares – formaram um escopo teórico único, extremamente inspirador (cf. CLASTRES, 2003[1963]; 2004 [1976]). No entanto, provavelmente devido às severas críticas destinadas às suas formulações em relação à “chefia sem poder”, os estudos de Clastres foram descartados na etnologia sul-americana nas últimas décadas do século XX –que nesse período crescia vertiginosamente-, e junto com eles, o tema da “política indígena”. Lembremos que Clastres teve uma morte prematura, e não pode reformular seus conceitos, tampouco rebater as críticas recebidas.

Perrone-Moisés (2015) aponta que uma das mais difundidas críticas às teorias clastreanas foram desenvolvidas por Philippe Descola. Suas afirmações de que os ameríndios conferem menos centralidade ao ritual e à reprodução política da ordem humana do que às relações entre os “múltiplos atores do universo” tiveram um peso notável no direcionamento das pesquisas às “cosmologias” indígenas em detrimento de suas “sociologias”. Contudo, se Descola

² Aqui refiro-me diretamente a Stengers (2007), ao apresentar que na cosmopolítica o cosmos se refere “ao desconhecido composto por esses múltiplos e divergentes mundos e às articulações às quais eles podem eventualmente ser capazes”(tradução minha). Esta proposta aponta para caminhos um pouco diferente aos de Latour, uma vez que o autor acaba sugerindo a existência de um mundo comum por meio de sua proposta referente ao “parlamento das coisas” (cf. LATOUR, 2004).

propôs o descarte do político, a questão do poder teria sido mantida, apenas deslocada: passou-se a atribuir menor importância aos chefes, enquanto os xamãs, sujeitos de intermediação cosmológica passaram a ser vistos como os “verdadeiros” detentores do poder (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.34).

Perrone-Moisés (2015), assim como Sztutman (2011), sugere que as contribuições de Clastres foram precipitadamente descartadas; assim, investem em sua releitura aliando-a a refinamentos teóricos e etnográficos possibilitados pelo escopo descritivo e teórico da etnologia sul-americana atualmente. Evidenciam que Clastres tenha apresentado um interessante e reflexivo alargamento da noção de política, descolando-a da noção de poder. De fato, abria-se com ele o desafio de se pensar um mundo onde existem chefes mas não existe poder de mando, onde existem facções mas não centralizações, onde existe liderança mas não transcendência política. Uma série de questões em aberto, cujo enfrentamento exigia – e exige- uma *desaceleração* teórica (para onde a etnologia sul-americana estaria nos levando? e nossa filosofia política?), e uma grande dose de deslocamento.

O fato é que se esse desafio foi deixado em aberto por algumas décadas, recentemente vem sendo encarado de forma bem mais vigorosa pelas pesquisas americanistas, impulsionadas em grande parte pelos trabalhos dos autores já mencionados, Sztutman e Perrone-Moisés, bem como de textos de Viveiros de Castro dedicado à temática³. E se aqui estamos tratando de desafios tradutivos, podemos destacar que a retomada analítica proposta por esses autores mostra-se justamente precavida quanto à atribuição indevida de noções relativas à política ocidental para a busca do que seriam as “políticas ameríndias”. Suas reflexões críticas apontam para a abertura a outros domínios, lugares, formas de expressão e relação que ultrapassam nossos divisores conceituais, que insistem em qualificar o que é da ordem social ou da ordem cosmológica, o que pertence ao plano humano ou ao não-humano, o que é xamanismo e o que é política⁴.

³ Destaco especialmente o dossiê dedicado à releitura da obra de Pierre Clastres e sua atualidade para as questões de antropologia política da Revista de Antropologia, publicado em 2011. Este dossiê conta com textos dos autores aqui citados e de outros colaboradores. No texto de Sztutman (2011), encontra-se um panorama da retomada analítica de Clastres bem como do problema da “política” entre os ameríndios, no qual salientam-se os colóquios e os autores mais influentes nesse projeto (dentre eles, destaca-se o “Prefácio” de Eduardo Viveiros de Castro para a edição americana de Recherches d’Anthropologie Politique [Archeology of Violence]).

⁴ Cf., por exemplo, Sztutman (2012), que indica que o domínio daquilo que se tende a chamar como “política indígena” só pode ser alcançado se interligarmos questões de parentesco, gênero, guerra, xamanismo e outros, bem como o plano das relações com a chamada “política dos brancos”.

Dentre as propostas recentes acerca das “políticas” (aquilo que chamamos de...) ameríndias, destacarei aquela presente na tese de livre docência de Perrone-Moisés (2015), intitulada “Festa e Guerra”. Decorrente de uma longa trajetória de busca do que seria uma “política nos moldes ameríndios”, a proposta central desta tese é de que as relações apreendidas até então sob o molde da *política* entre os povos ameríndios seriam encontradas de forma mais pertinente em um eixo relacional balizado pelas matrizes da Festa e da Guerra. Referindo-se diretamente ao “dualismo em perpétuo desequilíbrio” tal como definido por Lévi-Strauss (1991), a autora enfatiza que essas matrizes relacionar-se-iam pela diferença, alternância e contraposição, tal como as duplas míticas, as metades e outros pares ameríndios.

Atenta às dificuldades da linguagem para lidar com esse universo de fenômenos, Perrone-Moisés sugere que o eixo Festa e Guerra seria atravessado por atividades e relações definidas como “políticas”, “econômicas”, “religiosas” que *nos* fazem sentido, mas não ao mundo ameríndio, que opera com outros recortes. Igualmente o seriam os divisores como “sagrado-profano” e “cerimonial-mundano”, a nós pertinentes, mas não aos indígenas. O fato de que os índios utilizam o termo “festa” para os eventos que geralmente os antropólogos definem pelo rótulo do “ritual” é também destacado pela autora, que enfatiza tratar-se de eventos plenos de compartilhamentos de comida, presentes, música, dança, jogos, brincadeiras, bebedeiras. As qualidades de generosidade e de alegria, extremamente valorizadas nesses cenários, encontrariam sua maior expressão nesses eventos, momentos centrais no mundo ameríndio.⁵

A ênfase de Perrone-Moisés (2015) no polo Festa do eixo liga-se ao fato de que a importância da guerra no mundo ameríndio foi constatada desde muito cedo pelos europeus, e já explorada por inúmeras pesquisas etnológicas. Essa primazia, por sua vez, teria levado à apreensão da guerra como o modelo relacional por excelência, em torno do qual tudo gravita; dessa forma, as festas e outras formas de relação indígenas acabaram sendo enxergadas como expressões da guerra. A proposta de Perrone-Moisés, portanto, visa deslocar esse paradigma: embasada no modelo do dualismo ameríndio, atesta que a Guerra, antes de um fato primeiro, forma uma matriz relacional de oposição instável com a Festa: não a engloba nem é englobada por ela. Da mesma forma, considera indevido afirmar que a inimidade – referida geralmente como predação- seria a “modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (VIVEIROS DE CASTRO 2006, p.164 *apud* PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 57).

⁵ A autora aponta ainda que as festas, disfarçadas por outros rótulos, ocuparam sempre lugar de destaque nas etnografias: os maiores eventos políticos descritos pelos americanistas – como o *potlatch*, o “ritual antropofágico” tupi e o *kwarup* – seriam grandes festas, todas “elaboradas e espetaculares” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.5).

Se existe entre os ameríndios um protótipo de relação, continua a autora, este seria um par de “gêmeos desiguais”: inimigo e amigo (ou aliado), se pensados em clave de Guerra, ou anfitrião e convidado, se pensado em clave de Festa.

Perrone-Moisés (2015) sugere também que as relações entre as figuras dos chefes e dos xamãs não devem ser abordadas de forma dissociada. Ambos, chefe e xamã, exerceriam atividades de festeiro e de guerreiro, funções por sua vez que se desdobrariam nas relações *anfitrião-convidado* e *aliado-inimigo*. Nesse léxico, o famoso chefe sem poder clastreano seria uma variante da relação entre anfitrião e convidados. E os xamãs seriam os anfitriões de espíritos e outros seres, como veremos adiante.

A análise de Perrone-Moisés (2015) aponta, portanto, para a conjunção entre festa, política e xamanismo. Critica a insistência das pesquisas na separação entre o que é do domínio “cosmológico” ou das relações entre não-humanos daquilo que é do domínio “social”, ou das relações entre humanos. Para a autora, estes recortes ligar-se-iam diretamente à persistência das categorias “ritual” e “política” para a descrição destes contextos. O ajuste léxico e relacional da Festa e da Guerra, como vimos, seria o meio pelo qual esses recortes analíticos seriam transpassados e deslocados.

Interessante apontar que Perrone-Moisés (2015) critica a criação de conceitos híbridos ou neologismos como solução terminológica para a tradução das dinâmicas e declarações indígenas, referindo-se especialmente a termos como “sociocósmico”, “sociopolítico” e, destaquemos, “cosmopolítica”. Esses conceitos plurais seriam para ela uma adaptação conservadora, não abalariam nossas categorias; não seriam trans-culturais, portanto. Vejamos o que ela discorre sobre a expressão “cosmopolítica”:

Uma expressão como “cosmopolítica” pode ser (como de fato tem sido) produtiva entre nós, exatamente porque obriga a imbricar dois planos que o pensamento moderno distingue. Não parece fazer sentido onde “sociedade” se estende ao que chamamos de “cosmos”, conjunto de coletivos diversos com quem se praticam relações que aqui proponho [festa/guerra]. “Cosmos”? “Política”? Tais traduções não traem as categorias da língua de chegada e, por isso mesmo, traem as linguagens ameríndias que se propõem a traduzir (2015, p.11).

Percebe-se que, por um lado, a autora aponta para a produtividade de se conectar planos separados geralmente por divisores modernos, mas, por outro, para o problema de tradução decorrente desta tentativa: não existiria no pensamento indígena algo como um “socius”, ou uma “política” que não se estenderiam ao “cosmos”, e vice-versa. Dessa forma, essa separação, mesmo que acoplada por meio de neologismos, não faria sentido a não ser para nós mesmos.

Devemos notar, todavia, que a crítica da autora dirige-se ao *conceito de cosmopolítica* e ao *uso* que dele tem sido feito nas etnografias sobre populações indígenas. De fato, essa parece ser uma saída intensamente explorada em pesquisas recentes que lidam com atividades indígenas ligadas ao xamanismo, ao ritual, à política: as relações entre esses planos - especialmente expressas nas relações estabelecidas entre os xamãs e os comumente denominado “espíritos”- seriam apreendidas por meio desse conceito que conectaria aquilo que separamos, a *política* e o *cosmos* (geralmente definido nas etnografias como o plano de agência dos espíritos ou dos não-humanos). No entanto, a *cosmopolítica* enquanto *proposta* parece extrapolar essa concepção.

Antes de presumir o que é humano ou não-humano, a proposta cosmopolítica (cf. STENGERS, 2002; 2007) visa desnaturalizar essas – e outras- categorias “ocidentais”. Propõe que questionemos os conceitos e metodologias, que desaceleremos, que busquemos os interstícios. Orienta-nos a sermos precavidos, para não sermos cooptados. Visa, como os indígenas descritos por Clastres (2003[1963]), rir da autoridade das teorias⁶. Diante do que foi apresentado, pergunto-me, portanto: ainda que a abordagem de Perrone-Moisés (2015) opere com aspectos do estruturalismo lévi-strausseano (em especial, o dualismo em perpétuo desequilíbrio), que possui especificidades às quais devemos estar atentos, não seria possível estabelecer, precavidamente, aproximações entre ela e as *propostas* cosmopolíticas? Diversas de suas formulações indicam que sim: a proposta Festa/Guerra questiona de saída o uso de divisores conceituais que nos dizem respeito, vai de encontro ao léxico mais próximo do discurso indígena, procura saídas (interstícios?) para relações, planos, atividades que costumamos separar, purificar. Propõe ainda uma atenção à temporalidade indígena, bem como às qualidades que lhes são caras e que muitas vezes nos escapam devido à dureza de nossas categorias.

Assim, diante dessas conexões (parciais), irei agora retomar alguns eventos por mim experienciados entre os índios kaingang, ao longo de dez anos de relações construídas em alguns de seus coletivos (cf. GIBRAM, 2016). Minha pesquisa de graduação (GIBRAM, 2008) foi realizada junto aos Kaingang da Terra Indígena Xapecó (SC) – quando analisei alguns cantos do *Kiki* e realizei um estudo panorâmico da música nessa localidade – e minha pesquisa de mestrado (GIBRAM, 2012), junto aos Kaingang da TI Rio da Várzea⁷. Destaco que o tema de minha pesquisa de mestrado, justamente, era a “política kaingang”. Inadvertidamente, foram nas festas que encontrei os

⁶ A aproximação entre o riso dos indígenas descrito por Clastres e o “dar de ombros” à autoridade das teorias tal como propõe Stengers foi uma ideia apresentada em aula no segundo semestre de 2016 pelo professor Renato Sztutman.

⁷ Em assessorias antropológicas, trabalhei nas TI’s Rio da Várzea, Kondá, Votouro, Nonoai, Ivaí, Guarita e Sengu (RS), e mais recentemente, nas TI’s Queimadas e Mococa (PR).

momentos de maior enlevo para as questões que procurava.

Um convite às festas kaingang

A maior festa realizada pelos kaingang de Rio da Várzea é o “casamento indígena” (forma como eles se referem à festa para se diferir da festa de casamento dos brancos). Geralmente, realizam-se duas dessas festas por ano, contando-se sempre com a presença de convidados de diversas terras indígenas vizinhas. Em festas grandes, dizem contar com a presença de mais de mil pessoas.

A festa de casamento kaingang divide os participantes em duas “partes”, sendo que necessariamente – a festa só acontece se for respeitada esta regra – os noivos de cada parte devem pertencer a metades diferentes (i. é., devem respeitar a exogamia entre as metades *Kamé* e *Kanhru*)⁸. Até a data da cerimônia, decidida com vários meses de antecedência, os parentes próximos do noivo e da noiva, separadamente, empenham-se em providenciar a carne que será servida e em convidar o maior número de pessoas possível. Uma vez que, com exceção do baile, as festas são feitas separadamente, todos os convidados devem escolher se irão compor a “parte da noiva” ou a “parte do noivo” – o que implica em decidir a quem serão dados os presentes, em qual parte se efetuará a colaboração nas compras de alimentos e foguetes, a quem se acompanhará no momento do cortejo, e, finalmente, em qual dos núcleos serão feitas as refeições no dia da festa.

A participação em uma das “partes” acaba fortalecendo os laços entre seus integrantes, que passam também a assumir e praticar o agonismo característico das relações entre os núcleos matrimoniais. Em todas as etapas do casamento está presente o tema da rivalidade entre os mesmos: disputa-se a quantidade de carne fornecida, o número de convidados, a quantidade de presentes recebidos, a qualidade da comida e o quanto sobrou para ser distribuído, e mesmo a beleza das vestimentas do noivo e da noiva. Os comentários jocosos e as fofocas são os principais meios pelos quais os integrantes conduzem essas disputas, que se estendem por dias após a data da celebração.

A maior expressão do antagonismo entre as partes mostra-se no embate dos foguetes, que ocorre durante e após a passeata de cortejo dos noivos. A maior parcela dos investimentos por parte dos parentes e dos convidados concentra-se no fornecimento de foguetes; assim trata-se também do epicentro das rivalidades travadas. Como um batalhão, os convidados seguem o noivo e a noiva disparando foguetes por mais de uma hora, em um embate

⁸ Os Kaingang são classificados como índios dualistas. Pela classificação linguística, formam, junto aos Xokleng, o grupo dos Jê meridionais.

onde vence a parte que “fizer mais barulho”. Trata-se do momento auge da festa, quando se visualiza aquilo que costumavam sempre me dizer: “o casamento indígena é uma guerra”. Os Kaingang chegam mesmo a utilizar o termo “queimar”, para referirem-se àqueles que perderam a disputa. Assim, devido ao maior disparo de foguetes na “parte” da noiva, disse-me ela no dia seguinte: ‘*Inh ny noivo pün*’ [eu queimei o noivo]⁹.

As festas de casamento kaingang remeteram-me às clássicas descrições de Marcel Mauss (2003 [1925]) sobre as “prestações totais de tipo agonístico”, por ele genericamente intituladas de instituições do tipo “*potlatch*”¹⁰, principalmente pelos princípios de rivalidade e esbanjamento expressos na queima de riquezas durante essas práticas cerimoniais. Nos festejos de casamento kaingang investe-se intensivamente nos preparativos, gastando-se principalmente com a compra de foguetes, os quais são totalmente queimados no momento da cerimônia. E para além desta combustão, acaba-se “queimando” também o adversário com quem se trava o embate: eclipsa-se aquele que esbanjou menos, distribuiu menos comida, atraiu menos convidados, investiu menos intensamente nos preparativos.

Importante notar que os casamentos kaingang revelam-se também como uma disputa em nome dos principais anfitriões. Estes seriam como os “donos de festa”, tal como mencionado por Perrone-Moisés (2015) para outros contextos indígenas (os Kaingang, no entanto, não usam essa alcunha). Ali, cada “parte” possui um anfitrião central, geralmente um *pa’í* (que traduzem como pai, chefe da casa, ou liderança) que se destaca por gastar mais, por doar seus animais para serem servidos no banquete ou por se responsabilizar pela administração do evento.

As festas de casamento kaingang concentram e atualizam os laços de amizade e parentesco (pelos princípios de proximidade e solidariedade que orientam as relações em cada “parte”), bem como as relações de afinidade e inimizade (pelo caráter agonístico que permeia todas as fases do festejo). Além disso, são eventos em que se presentificam diferentes formas de expressão de prestígio: nessas festas os anfitriões –*pa’í*- trazem à cena as relações que concentram, através do grande número de parentes e de aliados que comparecem

⁹ Vale notar também que, em todas as festas kaingang, tem-se também presente o tema das brigas. Nas festas de casamento, elas costumam ocorrer durante e após os bailes, associadas muitas vezes à bebedeira.

¹⁰ Segundo Mauss, o termo *potlatch*, de origem chinook, traduz-se por nutrir, consumir (*idem*, p. 191). Minha comparação segue com as descrições Mauss desses eventos, que enfatizam o caráter agonístico, o esbanjamento e a queima de riquezas. Importante, no entanto, destacar as advertências sobre as interpretações do *potlatch* pautadas nas descrições de Franz Boas: elas teriam sido feitas em um momento histórico muito crítico, em que a dizimação colonial deixara abertas diversas vagas nos postos de nobreza, acirrando extremamente as disputas entre os indígenas (cf. Perrone-Moisés, 2015, p. 24, a respeito de Goldman [1975]).

como convidados. E, como vimos, são eventos capitais para exercerem a generosidade e o esbanjamento, seja na distribuição de alimentos ou presentes, seja na combustão massiva de foguetes.

As festas de casamento kaingang, portanto, parecem extrapolar e emaranhar em si aspectos que recortariamos como “política”, “parentesco”, “economia”, entre outros de nossos divisores. E, mais do que qualquer outro momento, elas trazem à tona as ambivalências imbuídas na noção de afinidade entre esses indígenas: ao mesmo tempo em que se trava uma batalha entre partes antagônicas, celebra-se também a afirmação de vínculos com velhos e novos aliados¹¹ - com muita dança, muita comida, muita bebida, muito barulho e muita alegria. Estes encontros festivos, por fim, levam à ampliação de redes tanto intra, quanto inter aldeãs, mostrando-se, do mesmo modo que em muitos outros contextos ameríndios, como um plano fundamental para o processo – nunca acabado- de constituição (e de desconstituição) de grupos locais (o que nos remeteria, portanto, diretamente ao que costumamos chamar de “dinâmicas políticas locais”).

As festas de casamento indígenas são eventos capitais na vida dos kaingang contemporâneos. No entanto, até então destinou-se pouca atenção a elas nas pesquisas sobre esses indígenas. Talvez por não se encaixarem sob os moldes da “tradição”- que nós, *fóg* [não indígenas, estrangeiros, brancos], insistimos em definir (para os Kaingang as festas de casamento são, sim, “tradicionais”¹²).

A festa kaingang que recebeu maior destaque nas pesquisas de antropologia, como seria de se esperar, recebe o rótulo de “ritual”. Trata-se do “*Kiki*”, ou do “*Kiki-koi*” (que significa “comer o *kiki*”, bebida fermentada à base de mel oferecida aos participantes). Os Kaingang referem-se ao *Kiki* como “*feira do Kiki*”, “*Fandango*”¹³ e, em certos contextos, como “*ritual do Kiki*”. Não pretendo

¹¹ Veja-se que a palavra *agonística*, que encontra sua origem no grego *ágon*- ‘assembléia; luta’, ‘combate’, ‘debate’, ‘questão’, ‘momento crítico’ – remete também ao nascimento da hospitalidade. Segundo o filósofo Amós Silva, os festivais de jogos e lutas gregas, cuja principal sede era a cidade de Olímpia, reuniam pessoas de pontos longínquos do território grego, o que desencadeava na construção de laços de amizade e aliança entre aqueles que ali se embatiam (SILVA, 2001, p. 4).

¹² Percebo que acontece com a categoria “tradição” articulações, apropriações, negociações e transformações parecidas com aquelas referentes à categoria “cultura” (cf. CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Tratam-se, ambas, de categorias multivocais, ambíguas, que transitam entre usos feitos por pesquisadores, por modalidades articuladas pelo Estado para a definição e de políticas públicas, por usos refratários e atualizados por indígenas, entre diversos outros agentes. A atenção a esses planos de diferença e de possíveis compartilhamentos aproxima-se também da proposta de reflexão neste artigo apresentada.

¹³ Veja-se que o termo “Fandango” é encontrado em diversos países da América Latina e da Europa (como Portugal, Espanha e França). No mundo da música regional brasileira, se aplica a dois principais folguedos populares: no nordeste, aos autos marítimos de comemorações

descartar os usos da expressão “ritual” pelos indígenas, mas abordar de forma crítica as abordagens antropológicas que privilegiam planos caracterizados como cerimoniais ou de culto em detrimento daqueles relacionados à festa.

O *Kiki* é considerado pelos antropólogos e pelos indígenas o evento mais “tradicional” da cultura kaingang, cujos procedimentos apenas alguns “troncos-velhos”¹⁴ hoje dominam. Nas obras de Crépeau (1997), Tommasino (1995, 2000), Veiga (1994, 2000) e Fernandes (1998) encontram-se relatos sobre a realização desta festa funerária em diversas aldeias Kaingang no começo do século XX. A partir da metade deste século ela passou a ser realizada apenas na TI Xapecó (SC), onde foi feita pela última vez no ano 2000, após aproximadamente dez anos de inatividade¹⁵. Depois de anos de “adormecimento”, presenciei um dos fogos do *Kiki* realizado na TI Kondá, em maio de 2011.

O *Kiki* consiste na celebração de mortos recentes, sendo estes também convidados a comparecer. Por meio de danças, cantos, rezas, pinturas corporais e bebida, os Kaingang tornariam os mortos mais socializáveis, diminuindo seu perigo frente aos vivos. Muito provavelmente por serem momentos em que os Kaingang estabelecem relações com gentes de outro mundo – os *venh kupry*, geralmente traduzidos como “espíritos” (mas cuja tradução ao pé da letra com alguns interlocutores levaram a algo como a “sombra branca”)-, as primeiras descrições sobre o *Kiki* referem-se a ele como “culto aos mortos” (cf. Baldus, 1937; Nimuendaju, 1993[1913]). No entanto, parece que de “culto”, realmente não se trata: os *venh kupry* são antes convidados a dançarem junto com os vivos, que se embriagam e viram a noite cantando, dançando e bebendo. É preciso, todavia, saber cantar e dançar o repertório específico do *Kiki*, bem como realizar as pinturas e preparar a bebida corretamente, sob o risco de desagradarem os mortos e sofrerem suas retaliações. Este “medo” faz com que os Kaingang sejam rigorosos com a presença de *kujās*¹⁶ e outros rezadores

natalinas; nos estados da região Sul e em São Paulo, a bailes dançantes efetuados principalmente por comunidades caiçaras.

¹⁴ “Tronco-velho” é a maneira como os Kaingang se referem a pessoas de idade avançada, que vivem no território local há muito tempo e são detentoras do “conhecimento dos antigos”

¹⁵ De acordo com Fernandes (1998) e Veiga (2000), o “abandono” do *Kiki* em muitas aldeias no século passado coincide com o contato permanente com os brancos, através da instalação de postos do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e da presença de igrejas cristãs nas aldeias. No entanto, no tempo que estive entre eles (em períodos distribuídos entre os anos de 2004 e 2014), fui conectando outras informações relevantes a este respeito. O falecimento de alguns importantes *kujās* e rezadores que dominavam os cantos e rezas do rito foi apontado como uma das principais causas da não realização nos últimos anos. Tratando-se de uma festa que estão presentes os mortos, muitos Kaingang expressam grande apreensão em realizar o *Kiki* de maneira inapropriada, temendo sua retaliação. Deparei-me inclusive com relatos indígenas sobre mortes subsequentes ao *Kiki* realizado no ano 2000, por este não ter sido feito da maneira adequada.

¹⁶ Os *kujās* são pessoas detentoras de conhecimentos relativos à cura e à realização de

que dominem os cantos e os preparativos. Estas características, por sua vez, parecem levar à descrição do *Kiki* sob o recorte do “ritual”.

Mas o *Kiki* também extrapola essa categoria. Como não poderia deixar de ser (se concordarmos com as proposições de Perrone-Moisés), ele é também uma festa. Uma festa funerária, sim, mas que não deixa de evocar a alegria decorrente do encontro dos convidados. Sua realização deve ser solicitada pelas famílias dos mortos, sendo necessário que haja mortos das metades *Kamé* e *Kanhru*. Os membros dessas famílias – os anfitriões – ficam encarregados da preparação do *kiki* (da bebida), da comida a ser servida aos convidados nos dias de festa e demais preparativos necessários.

A celebração se divide em três fogos. Os dois primeiros ocorrem em dias consecutivos e o terceiro após um período que varia de duas semanas a dois meses. Nas primeiras noites de celebração, acendem-se dois fogos, um para os *Kamé*, localizado ao leste e outro para os *Kanhru*, a oeste. Os rezadores e dançarinos cantam, dançam e tocam o *xykxy* (chocalho) dirigindo-se sempre aos membros da metade oposta. Depois da noite do segundo fogo, os *kujās*, rezadores e seus auxiliares dirigem-se à mata e escolhem um pinheiro de araucária cujo tronco será transformado no *kōkei*, um grande recipiente onde é colocada a mistura de mel e água, que após algumas semanas de fermentação transforma-se no *kiki*. Para intensificar o processo de fermentação, acrescenta-se cachaça à mistura.

A mistura do *kōkei* fica em repouso até a noite do terceiro fogo. Nesta noite, que conta com a presença de muitos convidados de outras aldeias, acendem-se três fogos para cada metade que perduram por toda a noite, sempre rodeados por pessoas cantando e dançando. Segundo Veiga (1994), é durante o terceiro fogo que os “espíritos dos mortos” comparecem, e o único lugar seguro para os vivos seria em volta das fogueiras, onde ficam os rezadores. Na madrugada desta noite, os participantes dirigem-se ao cemitério para rezar e cantar nos túmulos dos mortos celebrados. Ao retornarem aos fogos, vestem-se com folhagens e dançam juntos até o beberem todo o *kiki*.

As descrições do *Kiki-koi* centram-se nos procedimentos realizados nas noites dos fogos. No entanto, os preparativos e as confraternizações ocorridas nos dias anteriores e subsequentes aos fogos revelam-se igualmente importantes. Em especial na véspera e no dia posterior à noite do terceiro fogo, são oferecidos grandes banquetes aos convidados pelas famílias dos mortos que solicitaram a festa. Pessoas que não se viam há muito tempo se reencontram, trocam presentes. Assim como no casamento, ocorre uma grande confrater-

cerimônias, como o batismo e a nomeação. Nas pesquisas sobre os Kaingang, são geralmente associados ao rótulo “xamã”. Possuem “guias” que os orientam em seus procedimentos; tais guias são geralmente algum animal – como o tigre ou o gavião- ou algum santo do panteão católico, como São João.

nização inter-aldeã, com um grau bem menor de disputas entre as partes envolvidas, no entanto.

De toda forma, se o *Kiki* extrapola as noções de “culto” ou de “ritual” entre nós convencionalizadas, trata-se também de um momento que equivale-se apenas *parcialmente* com a “festa” que nós, antropólogos e afins, costumamos conceber. “Espíritos dos mortos” dançam com os vivos e passeiam pela aldeia, alegria e tristeza se combinam, assim como o medo e o perigo se coadunam com a proximidade e a pacificação desses seres outros. Nesse ambiente imbricado de cantos, danças, alimentos, substâncias e encontros, parecem estar formas de expressão, negociação e diplomacia nos escapam quando procuramos as “políticas indígenas” apenas nos locais públicos, ou naqueles que definimos como próprios à ação da chefia.

Por fim, trago uma breve descrição de um importante evento realizado pelos Kaingang nos últimos anos, conhecido como “Encontro de *Kujās*”. Trata-se de um evento com duração de aproximadamente três dias, nos quais é enfatizada a temática da “cultura kaingang” em discursos e atividades, como apresentações de dança, música e preparação de “comidas típicas”. Os *kujās* – como colocado acima, pessoas que detêm conhecimentos de cura, como também certos procedimentos que classificariamos como “rituais”-, considerados figuras prototípicas da “cultura kaingang”, tomam a frente de diversas dessas atividades. Dentre elas, realizam o “ritual de batismo”, feito com a finalidade de proteger e fortalecer o espírito e o corpo das crianças. Nele, o afilhado [*vēnh ky pe*], benzido e banhado com “remédios do mato”, recebe um “nome-do-mato”, através do qual recebe força [*tar*] para seu corpo e seu espírito, afastando com isto os espíritos maléficos, causadores das doenças.

Participei do “III Encontro de *Kujās*” em 2010, na TI Morro do Osso (RS). Uma das temáticas mais recorrentemente debatidas nesse evento era a necessidade de se encontrar entre as gerações mais novas pessoas dedicadas e aptas a se tornarem novos *kujās*. Dentre as prerrogativas apontadas por esses especialistas, ressaltava-se uma série de serviços específicos aos “guias” (animais ou espíritos-guia), para que estes continuassem aparecendo nos sonhos e transmitindo seus ensinamentos. No caso de Bento, *kujā* de Rio da Várzea, o principal protocolo para que seu “guia” continuasse aparecendo em seus sonhos e lhe orientando, era a realização de uma festa anual a ele dedicada¹⁷. Interessante apontar que as relações entre *kujās* e “guias” parecem ser próximas à relação

¹⁷ O “guia” de Bento era São João; os outros *kujās* que ali estavam presentes possuíam como “guia” animais como o gavião penacho, o gato do mato e a jaguatirica, a qual se referem como “tigre”.

do xamã yanomami com os *xapiri*: neste caso, o xamã deve realizar festas tais como o *reahu* na casa que tem em seu peito e convidar os *xapiri* a dançarem e se saciarem nesta festa. Com base nesta explicação de Davi Kopenawa (KOPE-NAWA; ALBERT, 2010), e em outros exemplos etnográficos, Perrone-Moisés (2015, p.63) sugere então que a expressão “espírito auxiliar” disseminada nas etnografias parece não ser adequada. Os aliados dos xamãs – que os kaingang referem-se como “guias” - seriam antes seus *convidados*.

Paralelamente às apresentações da “cultura” e das performances do *kujãs*, outras importantes atividades moviam a organização do encontro. As principais delas eram as falas das lideranças presentes, pautadas principalmente nas questões territoriais dos diversos coletivos kaingang ali presentes. Importante saber que antes de serem “pacificados”, os Kaingang viviam da caça e da coleta, transitando e ocupando vastas áreas entre as florestas de araucária na região sul. No período de colonização dessa região, foram atraídos para aldeamentos, em um processo violento que teve início em meados do século XVIII (cf. GIBRAM, 2016, p. 31). Com a intensificação do povoamento e da produção agro-pecuária na região sul, as áreas antes delimitadas para estes aldeamentos foram recortadas e reduzidas a pequenas porções territoriais, que formam hoje suas Terras Indígenas. No entanto, mesmo com a sedentarização forçada, os Kaingang continuam circulando por rotas que consideram “tradicionalistas” e, por meio de “acampamentos” ou aldeias provisórias, reivindicam a identificação de diversos territórios que seriam de ocupação ancestral. Além disso, diversos territórios já identificados pela FUNAI aguardam processos de demarcação, ampliação ou homologação. A TI Morro do Osso, à época do III Encontro dos *Kujãs*, passava pelo processo de demarcação, e suas lideranças, anfitriãs do encontro, buscavam aliados para sua luta.

Neste encontro, portanto, aqueles que chamamos de “xamãs” – os *kujãs*- e aqueles que chamamos de “chefes” – os caciques- de diversas TIs reuniam-se sob a alcunha de “lideranças” para articular, discutir e dar visibilidade às reivindicações indígenas frente ao Estado. Temas como melhorias nos serviços de saúde e educação, bem como oferecimento de empregos e vagas aos indígenas nas universidades também foram retomados. Devido a isso, diversos convidados não-indígenas estavam presentes: agentes de instituições estatais como FUNAI e SESA, professores, pesquisadores, fotógrafos, jornalistas.

O Encontro de *Kujãs* poderia ser precipitadamente descrito apenas por seu formato “assembleia”. No palco central do evento correram-se horas e horas de discursos proferidos por cada uma das lideranças presentes, em kaingang e em português, para, ao fim dos três dias, serem elaborados alguns documentos que seriam entregues aos representantes das instituições ali presentes. O evento poderia também ser descrito como um processo contemporâneo de objetificação cultural indígena, tal como apontado por Carneiro da Cunha (2009). Nele, assim como discorre a autora (p. 343), a “cultura” (com aspas) – uma apro-

priação refratária e discursiva da cultura (categoria analítica)- , se apresentou como uma arma política, um recurso de afirmação frente ao Estado, assim como a outras instituições estrangeiras.

Mas o Encontro dos *Kujās*, além de assembleia, e além de um evento da “cultura”, é sobretudo uma festa. Uma festa que conta com convidados de muitas aldeias, bem como convidados não-indígenas. Contam-se com grandes banquetes nos três dias de festa, financiados por meio de articulações das lideranças indígenas anfitriãs com instituições não-governamentais. Conta-se com muita dança, muita brincadeira, muita música – dentro e fora do âmbito das apresentações da “cultura”. Nos acampamentos, havia sempre uma roda de mate, um fogo aceso concentrando os encontros dos parentes que não se viam há algum tempo, crianças correndo, jovens flertando. O último dia foi marcado por uma animação fervorosa, com um baile que se estendeu até a noite ao som ao vivo da sanfona tocada pelo cacique, bem como de cantores e tocadores de outras aldeias.

O fato é que o aspecto *festa* do Encontro dos *Kujās* não se mostra como menos importante que as atividades de “assembleia” ou da “cultura”¹⁸. Efetivamente, estes dois últimos aspectos parecem ser momentos que compõem em conjunto essa festa vultuosa, que atrai indígenas de toda a região sul. E em todos esses planos – festa, assembleia, “cultura”-, bem como naqueles compartilhados pelos *kujās* e seus “guias”, encontram-se relações que procuramos usualmente como “políticas”.

A presença massiva de mulheres, crianças, homens, idosos no Encontro dos *Kujās* era motivada pela festa. Pelos encontros, comidas, danças; pela alegria nela vivenciada. As festas kaingang atraem, reúnem grandes quantidades de pessoas em uma espacialidade sempre em construção, que resiste às centralizações e ao confinamento a eles historicamente impostos. São festas contra o sedentarismo, contra a pacificação. Elas marcam os espaços indígenas e fazem história. Não deixam, portanto, de serem uma proposta cosmopolítica aos modos indígenas - uma resistência à ideia de um mundo comum e tolerante.

Festas, diplomacias e resistências indígenas

Por essas descrições podemos ver que as festas kaingang são momentos ímpares para pensar conjuntamente elementos que usualmente separamos como políticos, econômicos, religiosos, de parentesco, cosmológicos. A apreensão destes eventos a partir de conceitos e categorias enrijecidas, auto-centradas e

¹⁸ Reporto-me também às proposições de Perrone-Moisés (2015, p. 52) acerca de outros eventos ameríndios nos quais comumente se privilegia o aspecto “assembleia” em detrimento do aspecto “festa”.

estabelecidas a priori como atribuições ontológicas universais faz com que se perca a possibilidade de possíveis compartilhamentos entre mundos distintos. Parece ser contra essa apreensão precipitada e, em última instância, colonizadora, que as propostas cosmopolíticas foram mobilizadas por Stengers e Latour¹⁹. E, ainda que trilhando outro caminho reflexivo e metodológico, parece ser também este um dos objetivos da proposta de Perrone Moisés (2015), ao salientar a importância de levarmos a sério as festas, eventos centrais nos mundos indígenas, que embaralham nossas categorias, ultrapassam nossos divisores. Ambas as contribuições - cosmopolíticas e Festa/Guerra- impac-taram-me profundamente no que toca à forma como passei a refletir acerca daquilo que até então procurei como “política” kaingang. Este artigo é uma primeira expressão desse impacto.

As festas kaingang são momentos ímpares para se construir pessoas e coletivos. E, por meio de reuniões de parentes, amigos, inimigos, bem como da comunicação estabelecida com espíritos de mortos ou com agentes do Estado (para citar algumas das alteridades presentes), são eventos de diplomacia, por excelência. Nas festas são engendradas as negociações necessárias para que os Kaingang sigam construindo seus mundos, sem sucumbirem a modos de vida impostos secularmente pelo Estado, pelo confinamento territorial a eles imposto e pela convivência – frequentemente violenta e opressiva - com os *fóg* (brancos, estrangeiros, não-indígenas...). Em um trabalho escrito em parceria com Pihilippe Pignarre²⁰, Isabelle Stengers clama pela urgência de resistirmos ao enfeitiçamento do sistema capitalista, que a todos coopta, totalitariamente. Reforça, ali, que seu chamado à resistência é uma das moções centrais para as cosmopolíticas: devemos buscar práticas de “desenfeitiçamento” para não sermos cooptados. Para os Kaingang, penso que suas resistências consumam-se principalmente nas festas. Propostas cosmopolíticas aos moldes indígenas, são formas de resistir à apreensão colonizadora e unificante, de resistir ao englobamento de um projeto civilizatório que impõe a existência de um mundo totalitário, regido por feitiços e fetiches capitais.

Referências bibliográficas

- BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo, Editora Nacional, 1937.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tra-

¹⁹ Entre outros autores engajados com os Science Studies, não retomados aqui por espaço (e por serem Latour e Stengers os autores que escreveram textos especificamente sobre as propostas cosmopolíticas).

²⁰ PIGNARRE; STENGERS, 2005.

- dicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. Editora Cosac Naify: São Paulo, pp. 311- 373, 2009.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2003 [1963].
- _____. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1976].
- CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre : UFRGS, v. 3, n. 6, p. 173-86, out. 1997.
- FERNANDES, Ricardo Cid. *Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Florianópolis: UFSC, 1998.
- GIBRAM, Paola Andrade. *KAGMA TI EG KÃ KI: Um estudo panorâmico sobre a música dos índios Kaingang da T.I. Xapecó*. Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Ciências Sociais, UFSC, Florianópolis, 2008.
- _____. *Política, parentesco e outras Histórias kaingang: uma etnografia em Penhkár*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC, 2012.
- _____. *Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang*. Curitiba: Editora Appris, 2016.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 20150.
- LATOURE, Bruno. “Cosmopolitiques, quels chantiers?”. *Cosmopolitiques n. 1*, 2002.
- _____. “Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques?” In: Lolive, Jacques & Soubeyran (eds.), Olivier.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.
- _____. *Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia*. Trad. de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003 [1925].
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993 [1913].
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de livre docência. Departamento de Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo/ FFLCH, 2015.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.
- SILVA, Amós Coelho da. A Agonística em Gonçalves Dias. In: V Congresso Nacional de Lingüística e Filologia, 2001, Rio de Janeiro. Cadernos do

- CNLF. Rio de Janeiro: Círculo Fluminense de Estudos Lingüísticos e Filológicos, v.5, 2001, p. 44-49.
- STENGERS, Isabelle. “Un engagement pour le possible”. *Cosmopolitiques n. 1*, 2002.
- _____. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (Eds). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.
- _____. Introdução: Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, 2011.
- TOMMASINO, Kimiye. *A História dos Kaingang da bacia do Tibagi*. Uma sociedade Jê Meridional em movimento. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1995.
- VEIGA, Juracilda. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de mestrado. Campinas, UNICAMP, 1994.
- _____. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2000.

autora **Paola Andrade Gibram**

É doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e mestra em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Recebido em 21/04/2017

Aceito para publicação em 07/03/2018

Esgotos, relatórios e arqueologia: etnografando processos de licenciamento ambiental para o saneamento básico

MARCUS ANTONIO SCHIFINO WITTMANN
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre,
Rio Grande do Sul, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p150-167

resumo O saneamento básico, direito universal previsto por lei, não é constituído apenas por canos, estações de tratamento, medidores, válvulas dentre outras partes materiais. Essa infraestrutura é também um terreno político, onde diferentes interesses, agentes, documentos, burocracias e saberes científicos estão emaranhados. O objetivo deste artigo é pensar a relação entre infraestrutura, no caso, o saneamento básico voltado para tratamento de esgoto, e o fazer científico. Analiso aqui processos referentes às pesquisas arqueológicas para o licenciamento ambiental desse tipo de empreendimento, mostrando como as diferentes esferas estatais, trâmites burocráticos, preocupações e interesses variados influenciam e são influenciados por esse jogo entre infraestrutura e ciência.

palavras-chave Infraestrutura; Relatórios; Burocracia; Licenciamento Ambiental; Arqueologia.

Sewers, reports, and archaeology: doing ethnography on environmental licensing processes for basic sanitation

abstract Basic sanitation, universal right provided by law, is not constituted only by pipes, treatment stations, meters, valves and other material parts. This infrastructure is also a political terrain where different interests, agents, documents, bureaucracies, and scientific knowledge are entangled. The objective of this article is to think the relation between infrastructure, in this case basic sanitation for sewage treatment, and the scientific practice. I will analyze process related to archaeological researches for the environmental licensing for this kind of enterprise, showing how the different state spheres, bureaucratic procedures, and various concerns and interests influence and are influenced by this game between infrastructure and science.

keywords Infrastructure; Reports; Bureaucracy; Environmental Licensing; Archaeology.

Broken hand on broken ploughs
Broken treaties, broken vows
Broken pipes, broken tools
People bending broken rules
 (Bob Dylan, *Everything is broken*)

Cotidianamente usamos e dependemos de diferentes infraestruturas em nossas vidas. Seja o abastecimento de água, eletricidade, esgoto, rede viária, dentre outros, esses sistemas tanto facilitam quanto causam dependência para certas atividades. Do mesmo modo, a ausência de tais infraestruturas também tem seus efeitos, sejam negativos – como falta de saneamento básico –, sejam de reestruturação da vida diária e de outras ações. Todavia, quando falamos dessas questões, não podemos deixar de apontar seu caráter político e econômico.

As infraestruturas não são apenas sistemas materiais – constituídos de canos, fios e medidores –, mas também redes que facilitam o fluxo e a troca de bens, de fluídos, de pessoas e de ideias. Redes estas que não iniciam nem terminam em estações de tratamento de efluentes ou em residências. Podemos seguir seu traçado por diversas tecnologias de governo – documentos e agentes burocráticos, programas estatais, mapas etc. –, as quais nos evidenciam um terreno político e moral que constitui e é constituído por essas infraestruturas (LARKIN, 2013; VON SCHNITZLER, 2013). Esse enredamento, nos termos de Latour (2011), nos mostra assim seus diferentes atores – sejam cientistas, burocratas ou cidadãos – e agências, perpassando por questões técnico-científicas, políticas, sociais e culturais.

De modo a exemplificar isso, seguindo o foco deste artigo, que são os processos de arqueologia no licenciamento ambiental para o saneamento básico, citamos a lei nº 11.445 de 2007, a qual estabelece as diretrizes nacionais para esta infraestrutura. Essa legislação entende como saneamento básico o conjunto de serviços, infraestruturas e instalações operacionais de abastecimento de água potável, esgotamento sanitário, limpeza urbana e manejo de resíduos sólidos e a drenagem e manejo das águas pluviais, limpeza e fiscalização preventiva das respectivas redes urbanas. Tais serviços, tecnologias e instalações são entendidos como fundamentais, devendo ter seu acesso universalizado. Para isso foi criada a política federal de saneamento básico, a qual tem como alguns de seus objetivos¹: I - contribuir para o desenvolvimento nacional, a redução das desigualdades regionais, a geração de emprego e de renda e a inclusão social; II - priorizar planos, programas e projetos que visem à implantação e

¹ Os numerais romanos listados a seguir fazem referência aos itens do Artigo 49 do capítulo IX da lei 11.445.

ampliação dos serviços e ações de saneamento básico nas áreas ocupadas por populações de baixa renda; III - proporcionar condições adequadas de salubridade ambiental aos povos indígenas e outras populações tradicionais, com soluções compatíveis com suas características socioculturais; IV - proporcionar condições adequadas de salubridade ambiental às populações rurais e de pequenos núcleos urbanos isolados; IX - fomentar o desenvolvimento científico e tecnológico, a adoção de tecnologias apropriadas e a difusão dos conhecimentos gerados de interesse para o saneamento básico; X - minimizar os impactos ambientais relacionados à implantação e desenvolvimento das ações, obras e serviços de saneamento básico e assegurar que sejam executadas de acordo com as normas relativas à proteção do meio ambiente, ao uso e ocupação do solo e à saúde; XI - incentivar a adoção de equipamentos sanitários que contribuam para a redução do consumo de água; XII - promover educação ambiental voltada para a economia de água pelos usuários.

A infraestrutura do saneamento básico atende assim não apenas grupos sociais específicos – principalmente aqueles caracterizados como de baixa renda e em situação de fragilidade –, sendo entendida tanto como um direito cidadão, quanto como progresso (op. cit.), mas abrange também questões e preocupações ambientais, tecnológicas e educacionais, não se limitando apenas às instalações de canos, bombas e estações de tratamento. Entendido como uma necessidade básica e universal, e dependendo do licenciamento ambiental para existir concretamente, o saneamento básico afeta, como previsto nessa lei, esse aparato. No capítulo VII, dos aspectos técnicos, lê-se no parágrafo primeiro do artigo 44 que “a autoridade ambiental competente estabelecerá procedimentos simplificados de licenciamento para as atividades” de implantação de unidades de tratamento de esgoto sanitário e de efluentes “em função do porte das unidades e dos impactos ambientais esperados”.

Como podemos notar, não são apenas fatores políticos, econômicos e morais que estão emaranhados nessas redes de infraestrutura. A lei supracitada evidencia como os interesses, preocupações políticas e sociais presentes em projetos de infraestrutura básica influenciam os estudos científicos necessários para a emissão de licenças ambientais para esse tipo de empreendimento. Nosso objetivo neste artigo é pensar e descrever, através de processos referentes à obras de saneamento básico, como questões científicas se apresentam, participam, são afetadas e causam efeitos nessas redes, inclusive borrando os limites entre os fatores políticos, econômicos e morais – apresentando-se indissociáveis um do outro no contexto do licenciamento ambiental.

Ao tratar etnograficamente desses projetos, relatórios e documentos que fazem parte do arcabouço material dos processos de licenciamento ambiental, procuramos abarcar o projeto político da análise das redes sociotécnicas (LATOURET, 2012, p. 369): não apenas mostrar e explorar a multiplicidade de mediadores, mas também explicar eles e seus efeitos – não falar de política,

mas falar politicamente. Tal objetivo se soma a um engajamento ético e epistemológico com os sujeitos da pesquisa, como propõe Riles, “dar uma resposta” (2006). Esse engajamento epistemológico abrange não apenas o estudo do campo dos processos de arqueologia no licenciamento ambiental, mas também a abertura de um diálogo com os diferentes atores que atuam nesse contexto. Tal abordagem etnográfica a partir dos documentos – artefatos do conhecimento e de práticas modernas (op. cit., p. 7) – abarca também um discurso sobre burocracia, estado, ciência e arqueologia, ao mesmo tempo em que, elevando a contribuição dos atores – burocratas e arqueólogos, por exemplo – ao status de conhecimento etnográfico, nos coloca em uma posição simétrica para falarmos menos “sobre” e mais “com” (FONSECA; SÁ, 2011, p. 10).

Apresentaremos na primeira parte considerações sobre o estudo antropológico da infraestrutura, dos aparatos estatais e dos documentos burocráticos, a fim de entendermos como essas questões estão ligadas ao fazer científico. Na segunda parte, descreveremos uma análise etnográfica de relatórios técnicos de arqueologia para o licenciamento ambiental que tratam de obras de saneamento básico no Rio Grande do Sul.

Burocracia, Estado e Documentos – A infraestrutura do saneamento básico

O sistema administrativo, no que concerne as atividades burocráticas, é muitas vezes entendido como realizador de questões “meramente técnicas”, como se o trabalho realizado fosse apenas preencher e assinar documentos seguindo preceitos, leis e normativas estanques. Do mesmo modo, quando pensamos na infraestrutura não notamos seu caráter político, vendo ela apenas como um conjunto de canos que devem ser instalados. Essas “questões meramente técnicas” possuem um poder, um poder de criar uma falsa simplicidade e desumanização dos problemas e trâmites da burocracia estatal. O “técnico” nesses casos invisibiliza outros fatores que são de suma importância para entendermos os mecanismos burocráticos, governamentais e também os de caráter científico na construção e afirmação do estado.

Falhas e problemas na infraestrutura podem ser usados como meios para colocar em prática e/ou manter certos projetos e legislações, como é o caso da lei supracitada sobre o saneamento básico, do mesmo modo que os procedimentos burocráticos podem ser flexibilizados ou dificultados dependendo de ações dos próprios agentes estatais. Para pensarmos a burocracia e a infraestrutura como cenários políticos e em toda sua pluralidade, devemos olhar para os mediadores e as mediações, para os agentes e documentos burocráticos como transformadores e com papéis ativos na construção das normas estatais, da própria burocracia e da infraestrutura.

Scott (1998) entende a infraestrutura como algo para melhorar e facilitar a

vida das pessoas, mas também como uma tecnologia de governo que se baseia em outros aparatos de legibilidade, padronização e simplificação dos espaços e da população. Pensando nos termos desse autor, notamos os efeitos e poderes do uso de mapas para “achatar” uma paisagem, transformando ela em algo passível de intervenção e administração, ainda mais se vemos isso no contexto do licenciamento ambiental. Talvez o documento gráfico mais importante para definição do local de construção de uma obra e para a emissão de sua licença de instalação é o mapa, o qual consegue comprovar características básicas do local, situação da vegetação, ocupação humana e atividades lá efetuadas. No caso da arqueologia, atualmente todo e qualquer empreendimento só inicia seus trâmites licencitários através de uma ficha de caracterização de atividade (FCA), na qual o empreendedor deve inserir as poligonais das áreas que serão impactadas e a localização georeferenciada de bens culturais arqueológicos e históricos acautelados em âmbito federal. Esses dados servem para o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) alimentar um banco de dados sobre os empreendimentos em processo de licenciamento, os em operação e suas relações com o patrimônio.

Contudo, Scott apenas nos aponta para os instrumentos, o que fica de fora de sua análise são aqueles que os constroem, os executam e os botam em circulação. É para esses mediadores, os intermediários entre a burocracia estatal e a população em geral, que olham Lowenkron e Ferreira (2014), para etnografar documentos burocráticos através de dois tipos de análise: *ao longo* e *contra* a corrente. A primeira visa entender as intencionalidades declaradas nos documentos, as convenções que modelam o que pode e não pode ser declarado e registrado. Já a leitura da segunda proposta, procura salientar outras vozes e agências que podem estar invisibilizadas, subjugadas e subalternizadas entre os discursos, mapas, páginas e gráficos dos documentos. As autoras também nos indicam como pessoas, agências, vozes são reduzidas a escritos, os quais não conseguem transparecer as relações e negociações entre os atores envolvidos na produção dos documentos. Nesse duplo contexto, esses mediadores podem tanto ser cúmplices da afirmação e manutenção da lógica burocrática estatal, quanto agentes que inserem nesses documentos e nos trâmites burocráticos moralidades, preconceitos, ideologias e opiniões. Esses personagens não são apenas os burocratas que atuam em órgãos do governo, mas também, por exemplo, os arqueólogos que lidam com trâmites burocráticos em projetos de licenciamento ambiental e circulam por diferentes esferas, seja social, estatal ou científica. Gupta (2012) etnografa o dia a dia de burocratas, nos mostrando exatamente isso, como suas morais e posições hierárquicas, além das contingências inesperadas, atuam diretamente nas decisões tomadas e na produção de documentos. Uma etnografia de documentos significa entender a burocracia através de suas materialidades, de suas micropolíticas, de suas relações entre documentadores e documentados (LOWENKRON; FERREIRA, 2014).

No que tange à análise de documentos burocráticos, os escritos de Hull (2012) nos apresentam um modo diferente de encará-los. O autor explica que a antropologia durante muito tempo apenas olhava *através* dos documentos, procurando informações e dados, ou seja, possuía uma visão instrumental deles. O que Hull propõe é que olhemos *para* os documentos burocráticos, prestando atenção em sua constituição, nas mediações e mediadores que os perpassam, sua circulação e sua materialidade. Essa última nos abre um espaço analítico para entendermos a forma e a estética dos documentos: como mapas, gráficos, carimbos, formulários, assinaturas são utilizados e quais seus efeitos. No momento em que entendemos a estética dos documentos, esses se transformam em mediadores, pois criam efeitos que não são previsíveis e controláveis. A estética abre espaço para a contingência. A partir dessa análise, Hull argumenta que os documentos burocráticos também agem como constituidores de relações, hierarquias, obstáculos, facilidades, sujeitos, realidades, valores, categorias e entidades. Eles definem através tanto de seus textos quanto de suas características gráficas o que é, por exemplo, uma área de impacto, um patrimônio, uma estação de tratamento de esgoto, uma rodovia, dentre outros. Assim como define o que não é ou não se encaixa em certas categorias. Ao constituir uma presença, uma positividade, gera ao mesmo tempo seu antônimo, uma ausência, uma negatividade. Essa questão é interessante para o caso aqui estudado, pois o licenciamento ambiental é um campo de disputa e relações entre interesses e discursos de um projeto desenvolvimentista, empreendedor e estatal e discursos, práticas e argumentos científicos, os quais geralmente acabam sendo usados para justificar os primeiros (BRONZ, 2013).

Nesse jogo de constituições e mediações, tanto a ciência arqueológica – ou melhor, seus resultados – são pré-requisitos para a constituição da infraestrutura, quanto esta é essencial para a construção do conhecimento arqueológico. O projeto de engenharia acerca do saneamento básico é essencial para a pesquisa, análise, método, interpretação e tomada de decisões dentro do fazer arqueológico e do licenciamento ambiental. Se no dia a dia a infraestrutura nos é invisível – escondida embaixo das calçadas e dentro das paredes –, no que tange à manutenção governamental do estado e do fazer burocrático ela é tangível a cada passar de página, a cada reunião, a cada decisão tomada e também, por que não, a cada propaganda eleitoral, a cada pedido de voto, a cada projeto político. Os canos de esgoto não são assim meros cilindros ociosos para transportar fluídos, mas também agentes constituidores de projetos, relatórios, orçamentos, interesses e preocupações políticas e sociais (LARKIN, 2013). Infraestrutura é um mediador de projetos, de políticas e de conflitos que cercam preocupações cívicas, necessidades básicas, direitos e obrigações, é um terreno político de negociações e contestações (VON SCHNITZLER, 2013). São essas relações de poder, essas disputas discursivas, que podemos ver *nesses e através desses* documentos.

Etnografar uma infraestrutura, a construção de uma estrada, de um sistema de abastecimento de água ou de esgoto, nos leva para além do local de instalação, para além dos canos, do concreto e dos trabalhadores; nos leva para escritórios, para dentro dos trâmites de governança do estado (op. cit.). Nesses diferentes locais devemos nos atentar também para a circulação de documentos, os quais se constituem também nesse trânsito, no passar de setor em setor, de técnico em técnico, recebendo carimbos, assinaturas e análises. Levar a sério etnograficamente esses documentos burocráticos é também entender os seus arquivos, seus “aldeamentos”, ambos sempre em movimento, em mudança, em constante (re)negociação, com suas multiplicidades e agências próprias, tentando nos persuadir, conduzir nosso olhar, negando-se às vezes a falar (VIANNA, 2014).

Esgotos e Arqueologia – Etnografando relatórios técnicos

Este relato etnográfico parte de duas experiências distintas, de dois modos de ver e entender a relação entre licenciamento ambiental, infraestrutura e arqueologia. O esforço aqui feito será o de junção desses pontos de vista, tentando preencher as lacunas apresentadas por cada um, abrangendo, deste modo, suas potencialidades analíticas a fim de entendermos de modo mais amplo as redes que formam esses atores e documentos.

Durante alguns anos atuei em uma equipe de arqueologia que trabalhava mais especificamente em projetos para obras de saneamento básico, principalmente sistemas de esgoto sanitário. Ao longo desse período a interação entre interesses e preocupações políticas, demandas sociais e o fazer científico ficava mais latente para mim nas relações de sociabilidade criadas nos trabalhos de campos, seja com funcionários da empresa contratante ou com a população do município no qual seria construído o sistema de esgoto. As relações, digamos assim, mais empresariais, me fugiam do escopo, já que eu não fazia parte das reuniões e negociações entre os empreendedores e os coordenadores da equipe de arqueologia. Apenas algumas justificativas mais políticas, econômicas e de cunho de interesse social – problemas com o repasse da verba, questões de orçamento, projetos prioritários por necessidade da população, dentre outros –, chegavam até mim acerca da continuidade, aceleração ou paralisação de algum projeto. Lançamos mão aqui de termos como “técnico”, “social”, “político” e “econômico” para esses fatores, justificativas e argumentos, porque tanto aparecem como entidades discursivas nos documentos, quanto estão inseridos no vocabulário dos burocratas, técnicos, empreendedores e arqueólogos que atuam no contexto do licenciamento ambiental.

Este panorama transforma-se no momento em que, atuando como antropólogo, acesso o arquivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) na Superintendência do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre,

para analisar os processos de arqueologia no licenciamento ambiental para obras de saneamento básico. Entro em contato então com documentos burocráticos, pareceres técnicos e versões finais de relatórios de atividades arqueológicas, os quais não tinha acesso completo quando atuava diretamente com esse tipo de trabalho. A análise desses documentos é o que será apresentado a partir de agora.

Atento aqui para dois pontos analíticos. O primeiro mais voltado para os trabalhos de Hull, pensando esses documentos burocráticos como artefatos gráficos, e tentando fazer leituras *contra* e *ao longo* da corrente, como proposto por Lowenkron e Ferreira; já o segundo focado em questões sobre aparatos de governabilidade e outros fatores, preocupações e interesses envolvidos na constituição desses processos, os quais não podem ser considerados meramente técnicos. No entanto, no contexto dessa pesquisa, essa etnografia não é apenas acerca da burocracia e do estado, mas é também uma etnografia da prática arqueológica. Essa, como conceituada por Edgeworth (2006), é a análise desde a escrita teórica sobre o passado, até todos os outros aspectos da construção do conhecimento arqueológico. Inclui-se assim: a escavação e descoberta de materiais; a interação com atores não humanos; a preservação do patrimônio; a interação com comunidades e outros grupos (op. cit., p. xii). Acrescento a esses itens, refletindo desde uma visão da prática arqueológica no licenciamento ambiental: os modos de prospecção; a análise de dados e objetos em laboratório; as diferentes interações e vocabulários utilizados por arqueólogos em contextos distintos; as ações de educação patrimonial; a construção de relatórios técnicos.

Com o intuito de definir um recorte apropriado para o universo de processos referentes a empreendimentos de infraestrutura no licenciamento ambiental, foi definido o período de 2014 até 2016, anos nos quais atuei mais diretamente ou tive mais contato profissional com esses trâmites. Totalizaram-se assim trinta e três processos diferentes, cada um desses abordando empreendimentos em municípios específicos do Rio Grande do Sul. Deste número total, em dezenove deles participei da equipe técnica de elaboração dos projetos e dos trabalhos de campos, os outros catorze são de autoria de outras equipes e empresas de arqueologia. Apenas como uma base de comparação, nesse mesmo período de tempo, foram protocolados no IPHAN-RS um total de 443 processos de arqueologia, abrangendo desde projetos acadêmicos, de hidrelétricas, complexos eólicos, de mineração, até ferrovias. Isto é, um pouco mais de sete por cento desses processos trata de empreendimentos voltados para o esgotamento sanitário. Apontamos também que muitos dos projetos de infraestrutura, geração de energia e rodovias foram financiados nesse período pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo federal.

O acesso aos processos já finalizados no IPHAN é permitido por lei

(8.159/1991), deste modo agendei junto ao setor de arquivo da Superintendência - RS alguns dias e turnos para análise dos documentos selecionados. A sala para a pesquisa é a mesma utilizada pelos técnicos do setor, os processos selecionados ficam em cima de uma pequena mesa para serem analisados. O único modo de registrar esses documentos é por meio de fotografia, pois não há disponibilidade de xerox ou scanner e os processos não podem sair das dependências do IPHAN². Após cada visita ao setor de arquivos desse instituto, deve-se preencher uma ficha com seus dados pessoais, o motivo da pesquisa, os processos solicitados e assinar comprometendo-se em mencionar os créditos dos documentos para a Superintendência - RS do IPHAN, a autoria dos mesmos quando necessário, e atestando de que o atendimento à solicitação segue os preceitos da lei supracitada, a qual dispõe sobre os arquivos públicos e privados e a obtenção dos mesmos para pesquisa ou análise. O IPHAN utiliza essas informações para abastecer um banco de dados estatísticos referente ao acesso a seus arquivos.

Os processos de arqueologia são divididos em volumes de, no máximo, duzentas páginas – esse limite é previsto pela portaria administrativa nº 05/2002³ –, contabilizando todos os documentos inseridos neles, inclusive o protocolo de fechamento e/ou abertura de processo, no caso de exceder do número máximo de páginas. Os projetos e relatórios de arqueologia devem ser entregues com suas folhas soltas, sendo elas posteriormente encadernadas conjuntamente a outros documentos relativos ao empreendimento nos volumes do processo. Essa encadernação às vezes gera problemas de visualização de certas partes do processo. Mapas, geralmente impressos em folhas A3 ou maiores, são dobrados para ficarem no tamanho padrão A4 dos outros documentos, sendo assim, em alguns casos a encadernação impossibilita a abertura dos mesmos sem rasgá-los. Em outros casos as páginas de algum projeto ou relatório não estão na ordem correta.

Cada volume recebe um encapamento com um papel mais rígido, no qual em sua frente cola-se uma etiqueta com o número do processo, a data e hora de abertura do mesmo, o interessado, a procedência e uma breve descrição do assunto. Há também um espaço reservado para informar as movimentações do processo, porém, em nenhum dos analisados essa seção estava preenchida. Cada volume de um mesmo processo é indicado por numerais romanos, geralmente escritos a lápis ou caneta no canto superior direito da capa. Os volumes do mesmo processo são reunidos por um elástico, em alguns casos um mais grosso com o logo do IPHAN, e em outros apenas um atilho. Dependendo do

² Embora também não haja cópia digital dos processos, já está em andamento um projeto com esse objetivo.

³ Esta portaria foi revogada em 25 de abril de 2016, embora não haja nova instrução a respeito dos trâmites que devem ser seguidos.

número de volumes os processos podem ser colocados dentro de caixas de arquivos individuais.

Cada página do processo recebe um carimbo do IPHAN-RS no qual o número da página é inserido manualmente com caneta azul por um dos técnicos do instituto. Deste modo, além da numeração de cada documento, há uma numeração de controle do IPHAN em cada processo, sendo esta que deve ser citada nos pareceres. A indicação manual desses números às vezes leva a equívocos, os quais, além de serem corrigidos, geram mais um documento avisando do erro e da correção. Um carimbo também é usado nas páginas em branco dos processos. Lê-se em tinta preta “IPHAN-RS: EM BRANCO” nos locais onde não há informações ou dados, ocupando assim um espaço que antes poderia abrir precedentes. Esses marcadores, assinalando que o olhar do técnico passou por lá, também aparecem em formato de assinaturas e rubricas dos arqueólogos. Em cada página dos projetos e relatórios de arqueologia, o arqueólogo coordenador deve rubricar cada página, incluindo os anexos e mapas, do mesmo modo que cada membro da equipe deve fazer o mesmo em cada folha do seu currículo lattes. Um carimbo ou uma rubrica preenche um espaço e comprova (ou pelo menos essa é a intenção) que os responsáveis, o arqueólogo coordenador e o empreendedor, estão cientes do que foi escrito e concordam com o mesmo.

Os processos são formados por diferentes documentos organizados em ordem cronológica acerca de um empreendimento específico – desde o ofício de pedido de entrada do processo no IPHAN até o parecer técnico final, por exemplo. Se falarmos de uma “vida social”, nos termos de Appadurai (2002), desses processos dentro do IPHAN eles possuiriam teoricamente esta ordem, embora algumas etapas sejam concomitantes: 1) ofício de abertura entregue pelo empreendedor à Superintendência do IPHAN; 2) projeto de pesquisa do arqueólogo acerca dos procedimentos a serem tomados em campo e na investigação; 3) emissão de um parecer interno do IPHAN sobre o projeto, assinado por um técnico para apreciação do superintendente; 4) emissão de um parecer do IPHAN, assinado pelo superintendente para o empreendedor e arqueólogo responsável; 5) despacho da Superintendência para o Centro Nacional de Arqueologia (CNA) requerendo emissão de portaria de pesquisa para o arqueólogo coordenador do projeto; 6) parecer do CNA deferindo ou não o pedido e a emissão da portaria; 7) relatório de diagnóstico arqueológico acerca da área do empreendimento, apresentando conclusões acerca de achados e/ou potencial arqueológico do local; 8) pareceres do IPHAN acerca do relatório até emissão da licença final no que concerne aos trabalhos arqueológicos. Esses seriam os trâmites normais para o licenciamento de um empreendimento, porém, o que essas etapas não mostram são as contingências, negociações, justificativas e argumentos que perpassam entre e nesses documentos. Contudo, a análise desses documentos nos atenta e abre nosso olhar para a constituição de mate-

rialidades que englobam fazeres e saberes burocráticos e técnico-científicos. Se a oralidade de uma reunião, negociação ou entrevista se perde nesse interim, recebemos outro tipo de registro.

Em diversos dos processos analisados podemos notar como questões e preocupações sociais, econômicas e políticas influenciam tanto o fazer científico quanto a análise burocrática dos projetos e relatórios. Entre os diferentes documentos nos processos, às vezes podemos encontrar uma carta do empreendedor pedindo “liberação com a urgência que esse empreendimento requer”⁴, mencionando o caráter referente à saúde pública que obras de saneamento básico trariam. Os argumentos sobre a importância desses empreendimentos para a população do município também aparecem nos textos dos arqueólogos, geralmente na conclusão dos relatórios de campo. Os técnicos do IPHAN e do CNA também lançam mão desse tipo de argumento nos pareceres técnicos para justificar certas demandas e argumentos, nos mostrando como o olhar (do) técnico é também subjetivo, político, social e científico. Podemos nos perguntar assim onde acabam as questões técnicas nesses processos e iniciam as ditas sociais, políticas e econômicas. Elas estão emaranhadas e perpassando esses documentos, não podendo ser separadas em fatores fechados e homogêneos.

Como já citado, o IPHAN-RS demanda que haja nos projetos de arqueologia uma declaração assinada de próprio punho de todos os membros da equipe e seus respectivos currículos lattes rubricados, todavia, em alguns casos analisados esses documentos não estavam presentes. O parecer relegou isso, deferindo o pedido para emissão de portaria junto ao CNA, para que o “processo de grande interesse público” não fosse parado ou atrasado devido a esse fato, podendo ser esses documentos enviados posteriormente em uma complementação. Em outros casos, o parecer do CNA para publicação da portaria de pesquisa, apontava que o projeto não abrangia certas demandas da portaria nº 07 de 1988, a qual legisla sobre os requisitos básicos para permissão de pesquisa arqueológica, contudo, isso era relegado pois “o empreendimento é de suma importância para a qualidade de vida das pessoas”.

Entretanto, em outros processos, mesmo sendo referentes à empreendimentos de saneamento básico, não há essas concessões devido ao caráter social e público da obra. O que nos demonstra que existe todo um processo de negociação e de relação entre as partes para que esses argumentos apareçam como justificáveis burocraticamente. Em um caso analisado também estava faltando as declarações da equipe de arqueologia assinadas e as rubricas no

⁴ Essa e as seguintes frases contidas entre aspas são retiradas diretamente dos processos analisados. Não referenciaremos cada caso, pois a intenção é entender os trâmites burocráticos de forma mais geral, e não os individualizar.

currículo Lattes. Todavia, o parecer do IPHAN-RS o indeferiu, requisitando essas complementações antes de emitir a licença. Esse caso foi assinado pela mesma técnica que deferiu os projetos anteriormente citados, porém, ocorreu antes destes. Em mais um exemplo, um projeto foi indeferido, pois a assinatura do endosso institucional⁵ era, segundo interpretação do técnico, escaneada ao invés do original. A arqueóloga coordenadora complementou o projeto com, além de trocas de e-mails com a instituição de endosso, um novo documento com uma assinatura mais definida. A parte gráfica do relatório arqueológico, uma simples assinatura – que em minha análise me parecia original e não escaneada – gerou um efeito de morosidade e adicionou mais documentos a um processo.

Por um lado, os argumentos expostos acima trabalharam para a liberação mais rápida ou sem maiores percalços do empreendimento. No entanto, em determinados casos essa urgência justificada por razões sociais e políticas pode gerar resultados contrários. Em alguns processos, a Superintendência do Rio Grande do Sul enviou despacho para o CNA publicar portarias permisivas com urgência, devido ao caráter social e público do empreendimento. A resposta do CNA, enviada por e-mail diretamente para o superintendente regional, e não através de parecer, era de que pedidos de urgência, sem a devida análise prévia dos projetos, causavam celeuma no processo, e não velocidade. Os projetos enviados possuíam problemas com a constituição da equipe, o IPHAN contestou que havia apenas um profissional com formação de arqueólogo – o coordenador do projeto –, enquanto o resto da equipe técnica, inclusive aqueles apontados como coordenadores dos trabalhos de campo, não se enquadrava nessa categoria. O pedido de agilidade no processo gerou mais trâmites e readequações aos projetos e, conseqüentemente, morosidade. A constituição da temporalidade dos processos de licenciamento ambiental é outro fato que pode ser visualizada nas páginas dos documentos aqui analisados.

Não são apenas as questões e preocupações sociais que aparecem nesses documentos, argumentos a cerca da economia e dos orçamentos das obras também estão presentes. Como citado anteriormente, muitos dos empreendimentos analisados fazem parte do PAC, sendo assim, possuíam um prazo máximo para receber suas licenças ambientais, as quais permitiriam o saque da verba destinada a eles. Esse contexto também gera pedidos de urgência para análise dos projetos, relatórios e emissão de portarias. Em alguns casos o IPHAN emitia a licença de operação do empreendimento apenas com um relatório prévio das atividades arqueológicas em campo, as quais atestavam o baixo potencial da área e que nenhum achado foi feito. Situações econômi-

⁵ Documentos referentes ao comprometimento de uma instituição em guardar os materiais arqueológicos provindo de uma escavação.

cas também são usadas como argumentos dos empreendedores e arqueólogos para justificar a demora para envio dos relatórios de campo e até para revogação de portarias de pesquisa já emitidas. Em alguns processos encontramos documentos do empreendedor requerendo prorrogação do prazo da portaria ou até mesmo sua anulação devido ao “atual momento recessivo”.

Há nesses processos espaço para encontrarmos também trocas de e-mails – seja entre a Superintendência e o empreendedor e/ou arqueólogo, entre a Superintendência e o CNA, e às vezes até entre arqueólogos e outras partes envolvidas a fim de comprovar algo referente ao andamento do processo –, atas de reuniões com o IPHAN e até folhas de rascunho (não numeradas) ou *post-it* com anotações dos técnicos analistas acerca de algum ponto do processo – quando essas não estão nos versos das folhas. Esses documentos, principalmente as trocas de e-mails e as anotações dos técnicos, nos apresentam um território mais informal de comunicação entre as partes e um pouco dos modos de análises desses processos. Contudo, são nas assinaturas e carimbos dos técnicos, coordenadores e superintendente do IPHAN que podemos visualizar relações sociais e de hierarquia nesses documentos.

A burocracia gera uma responsabilidade difusa, em parte desumanizando e despersonalizando seus atores e mediadores (HULL, 2012; LOWENKRON; FERREIRA, 2014). No caso dos processos aqui analisados, podemos notar isso na comparação entre os pareceres internos do IPHAN, os que são enviados aos empreendedores e arqueólogos e os despachados para o CNA. Eles possuem um modelo definido pela ordem de serviço 02 de setembro de 2016⁶ para cada caso específico, por tipo de empreendimento e etapa licenciatória, devendo o parecerista preencher certas lacunas e adicionar suas considerações. No primeiro caso, consta o carimbo – com nome e matrícula SIAPE⁷ – e assinatura de um dos arqueólogos do Instituto que analisou o projeto ou relatório e redigiu o parecer, e de um coordenador técnico, que além de assinar e carimbar escreve “de acordo”, pontuando ainda mais sua responsabilidade acerca do conteúdo do documento. Já o parecer enviado às partes interessadas, é apenas assinado pelo superintendente regional, com mínimas ou nenhuma modificação do parecer interno, demonstrando sua posição hierárquica tanto no Instituto quanto na relação entre as partes. Desse modo, nem a equipe de arqueologia nem o empreendedor ficam sabendo qual foi o técnico responsável pelo parecer. O despacho da Superintendência ao CNA, por sua parte, apresenta a assinatura dos três funcionários supracitados do IPHAN. O parecer para emissão de portaria de pesquisa do CNA vem assinado por um técnico e o coordenador do licenciamento ambiental no órgão.

⁶ Embora recente, esta ordem de serviço parece se basear em modelos já usados anteriormente, porém não institucionalizados.

⁷ Matrícula de identificação de todos os servidores federais ativos ou aposentados.

Ao mesmo tempo em que há presença de diferentes documentos, há também ausências – seja por extravio, não anexação ou realmente falta de documentação. Manipulei, por exemplo, um processo no qual havia a emissão de um parecer do CNA indeferindo um pedido de portaria de pesquisa para um projeto devido à falta de equipe técnica qualificada. O documento posterior a esse era outro parecer do CNA, assinado pelo mesmo técnico, datado em quase um ano depois, deferindo o projeto e a emissão de portaria, apenas solicitando que a equipe fosse aperfeiçoada. Essa lacuna entre esses dois documentos não é preenchida por nenhum tipo de materialidade nesse processo, não se tem um elo informando quais procedimentos e justificativas levaram a emissão do segundo parecer. Não sabemos também se foi o caso de extravio ou não anexação de documentos, já que não há nenhum tipo de aviso ou nota sobre isso. Algum tipo de negociação que não ficou registrada nos trâmites burocráticos também é plausível, mas seria apenas um palpite nesse contexto. Estas lacunas não são falhas ou pontos negativos desse tipo de abordagem metodológica, mas sim uma característica com a qual devemos aprender a trabalhar e analisar.

Considerações finais

Manejar e analisar esses processos é quase como completar um quebra-cabeças que está quase pronto, mas algumas peças não se encontram na caixa. Por possuir também uma visão de dentro desses projetos de arqueologia, sei que certas justificativas, argumentos, pedidos, ações, atividades e negociações não possuem uma manifestação material que fica guardada e/ou pertence a esses processos. Embora possamos ver materialmente e graficamente nesses processos o emaranhado entre trâmites burocráticos, questões políticas, econômicas, sociais e até morais que vazam para e por esses documentos, algumas delas só podem ser acessadas por uma etnografia metodologicamente diferente. Abordagens comparativas com outras burocracias e documentos estatais e entrevistas e observação participante com os arqueólogos do IPHAN podem ser caminhos profícuos para ampliarmos a rede aqui apresentada.

O olhar etnográfico para esses artefatos materiais, os documentos, do licenciamento ambiental referente a obras de saneamento básico, nos mostram suas potências para ampliarmos nossa análise e discurso acerca da burocracia, infraestrutura, estado e ciência. O saber e fazer arqueológico apresentado nesses processos não pode ser dissociado de questões burocráticas – preenchimento de fichas, confecção de relatórios, por exemplo –, nem de fatores políticos, econômicos e sociais – liberação de verba, pressões acerca da morosidade dos processos, etc. O inverso também é verdadeiro: estado e burocracia estão interligados a arqueologia. Há um emaranhado nesses documentos que, se por um lado é analiticamente mais propício dividi-lo em partes menores, por ou-

tro, não podemos deixar de o reagregar posteriormente.

Importante salientar também que os burocratas do IPHAN aos quais me refiro, são arqueólogos ocupando um cargo federal para, dentre outras funções, analisar o trabalho, projetos e relatórios de outros arqueólogos. As questões burocráticas nesse caso não se baseiam apenas na relação entre agentes burocratas e população, mas entre cientistas também. Os arqueólogos que atuam no licenciamento ambiental estão constantemente (re)negociando suas identidades, no sentido de trafegar em um campo multilocal, como pensado por George Marcus (1995). Arqueólogos estão constantemente movimentando-se entre diferentes contextos e situações, seja em campo, em escavações, em reuniões com empreendedores e/ou com o IPHAN, escrevendo relatórios, em contato com a população de certa região, etc. Os arqueólogos do IPHAN, deste modo, também fazem isso, oscilando, principalmente no que tange aos pareceres técnicos, entre arqueologia – apresentando argumentos científicos –, burocracia – com justificativas formais –, e uma moral cidadã – apresentando questões de cunho social. Essas pluralidades são materializadas em projetos, relatórios, pareceres técnicos, e-mails, atas de reunião, dentre outros documentos que constituem os processos de arqueologia no licenciamento ambiental para o saneamento básico. O arquivo do IPHAN é assim um campo profícuo para pensarmos tanto a burocracia estatal quanto o fazer científico, no que tange seus diferentes atores e agências.

Essas questões nos fazem pensar sobre a relação entre as pesquisas antropológicas e seu público, quando essas tem seu foco em grupos sociais em posições hierárquicas e de poder mais superiores. Esse seria o caso quando tratamos da análise dos processos de arqueologia no licenciamento ambiental pelo IPHAN, porém, como notamos, esses técnicos que lá atuam tem uma posição científica e acadêmica um tanto quanto simétrica em relação aos arqueólogos que produzem os documentos a serem analisados. Obviamente os técnicos e arqueólogos do IPHAN ocupam uma posição de tomada de decisões superior do que a dos arqueólogos contratados para prestarem serviços de licenciamento e talvez até dos empreendedores, mas muitas de suas justificativas e argumentos estão intrinsecamente relacionadas às negociações e tomadas de ações e decisões que partem desses. Não é uma questão de diminuir a importância dos técnicos e arqueólogos do IPHAN, criticá-los ou apontar “falhas” em suas análises, mas sim de mostrar que relações de poder são, acima de tudo, relações. É esse tipo de resposta, nos termo de Riles, que queremos apresentar aqui, podendo abrir o diálogo com esses atores através dos próprios documentos produzidos por eles.

Quando olhamos para a prática burocrática, os aparatos de governabilidade e suas relações com o fazer científico – seja ela materializada em documentos ou expressa em falas e práticas –, estamos construindo e afirmando um discurso não apenas sobre pessoas, mas também sobre o “estado em ação”, sobre

como essa entidade está constantemente se (re)construindo através de questões, interesses e preocupações políticas, burocráticas, legislativas, ambientais, históricas e relacionadas ao passado e à memória (CASTILHO et al, 2014, p. 22). Além disso, notamos o emaranhado entre ciência, legislação, burocracia e preocupações sociais e cidadãs que percorre a tomada de decisões acerca de empreendimentos de infraestrutura, os quais tem um grande apelo político e social. Falar de arqueologia no licenciamento ambiental não é apenas falar de ciência; falar de saneamento básico, não é só falar de canos; e falar de estado não é apenas falar de política. O estado é assim constantemente constituído e negociado em sua coerência por diferentes saberes, fazeres e agentes.

A partir desse exercício antropológico de etnografar processos referentes à prática arqueológica no licenciamento ambiental para obras de saneamento básico, notamos que não são apenas questões técnicas, como muitos defendem, mas sim uma rede indissociável de interesses políticos, econômicos, sociais, trâmites burocráticos, e fazeres e saberes científicos que perpassam os canos dos esgotos.

Referências Bibliográficas

- APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, Arjun. *A Vida Social das Coisas: As Mercadorias sob uma Perspectiva Cultural*. Rio de Janeiro, Editora da UFF. 2010. pp. 15-88.
- BRONZ, Deborah. “O Estado não sou eu”. Estratégias empresariais no licenciamento ambiental de grandes empreendimentos industriais. In: CAMPOS-Revista de Antropologia Social, v. 14, n. 1/2, 2013, p. 37-55.
- CASTILHO, Sérgio Ricardo Rodrigues; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa. Etnografando burocratas, elites e corporações: a pesquisa entre estratos sociais hierarquicamente superiores em sociedades contemporâneas. In: CASTILHO, Sérgio Ricardo Rodrigues; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa. *Antropologia das práticas de poder: reflexões entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro, Contra Capa/FAPERJ, 2014, p. 7-31.
- EDGEWORTH, Matt. Preface. IN: EDGEWORTH, Matt (Org.). *Ethnographies of Archaeological Practice: cultural encounters, material transformation*. Oxford, Alta Mira Press, 2006c, p. xi-xvi.
- FONSECA, Cláudia; SÁ, Guilherme. Ciência, poder e ética: implicações e desdobramentos antropológicos. *Horizontes Antropológicos*, ano 17, n. 35, jan./jun. 2011, pp. 7-23.
- GUPTA, Akhil. *Red tape: Bureaucracy, structural violence, and poverty in India*. Durham, Duke University Press, 2012.
- HULL, Matthew. Documents and bureaucracy. In: *Annual Review of Anthropology*, n. 41, 2012, p. 251-267.

- LARKIN, Brian. The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, N. 42, 2013, p. 327-43.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador/Bauru, Edufba/Edusc, 2012.
- LOWENKRON, Laura, FERREIRA, Letícia. Anthropological perspectives on documents: Ethnographic dialogues on the trail of police papers. *Vibrant*, Vol. 11, No 2, 2014, p. 75-111.
- MARCUS, George. Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, 1995, pp. 95-117.
- RILES, Annelise. Introduction: In response. In: RILES, Annelise. *Documents: artifacts of modern knowledge*. University of Michigan, 2006, pp. 1-38.
- SCOTT, James. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, CT, Yale University Press, 1998.
- VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: CASTILHO, S; LIMA, A.C.S.; TEIXEIRA, C. (orgs). *Antropologia das práticas de poder: reflexões entre burocratas, elites e corporações*. RJ, Contra Capa/FAPERJ, 2014, p. 43-70.
- VON SCHNITZLER, Antina. Traveling technologies: Infrastructure, ethical regimes, and the materiality of politics in South Africa. *Cultural Anthropology*, Vol. 28, Issue 4, 2013, p. 670-693.

Legislação

BRASIL, Lei nº 8.159, de 8 de janeiro de 1991. Dispõe sobre a política nacional de arquivos públicos e privados e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8159.htm>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2017.

BRASIL, Portaria nº 07, de 01 de dezembro de 1988. Dispõe sobre os procedimentos necessários para a pesquisa arqueológica em terreno nacional. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_Sphan_07_1988.pdf>. Acesso em: 14 de fevereiro de 2017.

BRASIL, Portaria Normativa nº 05, de 19 de dezembro de 2002. Dispõe sobre os procedimentos gerais para utilização dos serviços de protocolo, no âmbito da Administração Pública Federal, para os órgãos e entidades integrantes do Sistema de Serviços Gerais – SISG. Disponível em: <https://www.comprasgovernamentais.gov.br/arquivos/outros_normas/portaria-normativa-no-5-de-19-de-dezembro-de-2002.pdf>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2017.

BRASIL, Ordem de Serviço 02, de 09 de setembro de 2016. Institui os modelos de parecer, no âmbito do patrimônio arqueológico, para análise de FCA, projetos, programas e relatórios de pesquisa arqueológica relacionados à

Instrução Normativa Iphan nº 001/2015. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ordem_servico_02_09_2016_cna.pdf>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2017.

autor **Marcus Antonio Schfino Wittmann**

É mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pesquisador associado do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) e do Laboratório de Etnologia e Arqueologia (LAE) da mesma universidade.

Recebido em 03/04/2017
Aceito para publicação em 18/09/2017

O dispositivo da gentrificação: etnografia de uma intervenção do Estado em vilas de Belo Horizonte, MG

RICARDO ALEXANDRE PEREIRA DE OLIVEIRA

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

ANA BEATRIZ VIANNA MENDES

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p168-190

resumo O artigo apresenta algumas questões referentes à intervenção do Estado para fins de urbanização de favelas em Belo Horizonte, MG. A partir de uma etnografia *nas margens do Estado*, com observação participante na localidade e acompanhamento de audiências públicas e reuniões de interlocução entre os moradores e a Companhia Urbanizadora, apresentamos algumas reflexões acerca da política governamental de urbanização de favelas denominada Vila Viva, em especial sobre a articulação de elementos diversos que acabam por constituir o dispositivo da gentrificação, contra o qual os moradores removidos têm poucas chances de resistir. Destacamos o caso dos carroceiros como paradigmático do não reconhecimento, por parte da política governamental, da diversidade de usos do território pelas pessoas atingidas, inclusive com coabitação de viventes não-humanos, sobretudo no modelo de reassentamento operacionalizado.

palavras-chave antropologia urbana; gentrificação; urbanização de favelas; programa vila viva.

Gentrification device: ethnography of a State intervention in villages of Belo Horizonte, Minas Gerais

abstract This article presents questions regarding State intervention for the purpose of urbanization of favelas in Belo Horizonte, capital of Minas Gerais, Brazil. Based on the ethnography *in the margins of the State*, including participant observation in the locality and follow-up of public hearings as well as interlocutory meetings between the residents and the urbanizing company, some reflections on the government urbanization policy of favelas denominated Vila Viva are presented, especially concerning the articulation of diverse elements that end up constituting gentrification device, against which the removed inhabitants have little chance of opposition. In this regard,

the case of “carroceiros” will be highlighted as a paradigmatic of the government recognition’s lack in respect of the diverse uses of the territory by the affected people, including the cohabitation of non-human living, especially in the operationalized resettlement model.

keywords urban anthropology; gentrification; urbanization of favelas; carroceiros.

Introdução

Este artigo busca elucidar e problematizar a intervenção do Estado para fins de urbanização e regularização fundiária promovida nas vilas São Tomás e Aeroporto, em Belo Horizonte. A abordagem utilizada baseou-se em pesquisa etnográfica conduzida entre 2011 e 2014, período no qual foram feitas entrevistas com moradores removidos, gestores públicos e técnicos da prefeitura, além de participações em audiências públicas, análise de documentos e pesquisa bibliográfica. Os trabalhos de campo foram iniciados no começo das remoções, quando uma pequena fração dos moradores havia sido deslocada, proporcionando o contato com uma ampla gama de situações que explicitaram a heterogeneidade das trajetórias individuais e familiares das pessoas removidas.

Ao longo da pesquisa, foram realizadas visitas semanais, sendo que durante dois meses um dos autores deste artigo morou em um dos quartos de uma casa cuja indefinição sobre a remoção possibilitou a observação participante em situações-limite, especialmente no que se refere ao habitar a cidade desde uma periferia urbana encravada num dos centros simbólicos da representação histórica e cultural da cidade, a saber, o Complexo Moderno da Pampulha.

Uma consideração ético-metodológica se impôs ao longo da pesquisa pelo fato de se tratar de uma intervenção do Estado em uma comunidade específica. A obtenção de dados da empresa urbanizadora nem sempre contou com a colaboração dos agentes públicos, que em diversas entrevistas respondiam aos questionamentos de maneira técnico-normativa, apresentando dados genéricos sobre a legislação existente e os limites impostos por ela. Apenas ao participar de audiências públicas, de reuniões de interlocução entre a empresa urbanizadora e os removidos, por exemplo, foi possível obter, às vezes por meio de ofícios, respostas precisas quanto ao avanço das obras, o percentual da população inserida em cada uma das modalidades de reassentamento e os valores direcionados a cada um dos investimentos da intervenção pretensamente urbanizadora.

Sendo assim, foram utilizadas algumas fontes publicizadas apenas em meio à pesquisa acadêmica. Com a exceção desses dados, das conversas e das entrevistas, todas as demais fontes são públicas, disponíveis nos sites das instituições envolvidas e notícias veiculadas em jornais impressos, televisionados ou na internet. Optamos por não modificar os nomes dos entrevistados, dado

que a localização própria da favela ou os cargos exercidos pelos agentes públicos são suficientes para a identificação dos sujeitos por outros meios que não a enunciação do nome próprio (BEVILAQUA, 2003).

Tendo em vista as questões éticas e metodológicas, não se trata apenas da análise da urbanização em si, pois ela foi reivindicada pelos moradores ao longo de décadas, em especial para reduzir as consequências decorrentes das enchentes sazonais que inundavam sobretudo as casas construídas às margens do Córrego do Onça, anualmente, de dezembro a março. Trata-se também de uma antropologia *nas margens do Estado* (DAS; POOLE, 2008), que vise romper com as dicotomias apressadas entre o formal e o informal, o centro e a periferia e o público e o privado, dado que esses polos se deslocam, assim como as margens que os constituem, de modo a explorar a dimensão da habitação de maneira mais ampla.

Nesse sentido, as margens são um espaço entre os corpos, a lei e a disciplina, já que o poder soberano exercido pelo Estado sobre a população favelada não afeta somente os territórios, mas também os corpos em uma dinâmica de produção biopolítica (MOTTA, 2013). Margens do Estado se referem a “*sitios que no están fuera del estado sino que, como los ríos, atraviesan todo su cuerpo*” (DAS; POOLE, 2008, p. 15).

Sendo assim, uma antropologia *nas margens* da cidade e do Estado orienta-se na direção de uma antropologia da cidade que, entretanto, não se limite pelas abordagens que informam as políticas urbanas de Estado e nem pelas representações modernistas sobre a cidade e o urbano, considerando que o fazer-cidade é um processo permanente que se vincula ao movimento dos viventes pela conquista do ambiente urbano e pelo direito à cidade (AGIER, 2015).

O caso dos carroceiros se mostrou paradigmático frente ao modelo de reassentamento utilizado - fundamentalmente em apartamentos em prédios verticais padronizados - dado que o modo de vida de suas famílias inclui em suas comunidades morais, como habitantes não humanos, cavalos, porcos, cachorros, galinhas e patos, inseridos como animais de companhia ou de trabalho que importam para a organização social comunitária, pois compartilham as condições de habitação e trabalho e estão imersos no comprometimento ético-político dos moradores em suas relações humanos-animais, sobretudo nos lotes em que habitam (HARAWAY, 2011).

Belo Horizonte, a urbanização e as vilas São Tomás e Aeroporto

Para justificar o título do artigo é preciso esclarecer que estamos fazendo uma aproximação entre duas noções distintas: a de dispositivo e a de gentrificação.

O conceito foucaultiano de dispositivo refere-se a um conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, decisões regulamentares, leis, proposições

morais e enunciados científicos orientados a compor ou a justificar ações governamentais, incluindo no dispositivo o dito e o não dito (FOUCAULT, 1979). O dispositivo em si é a própria rede estabelecida entre seus elementos, isto é, aqueles componentes da formação discursiva operacionalizados para responder a urgências específicas de um dado momento histórico. Em outras palavras, são estratégias de relações de força vinculadas a tipos de saber específicos orientados para o controle populacional e sua governamentalidade. “*O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante*” (FOUCAULT, 1979, p. 244).

Já o conceito de gentrificação tem por finalidade descrever um fenômeno bem menos amplo, a saber, a substituição do perfil populacional de áreas de interesse turístico e/ou imobiliário, em meio a processos de transformação socioespacial, de modo a “enobrecer” a região a partir da remoção daqueles habitantes e daquelas características que remetem a imagens de degradação e precariedade. Desde os anos 1960, quando a noção de *gentrification* foi inaugurada, até os dias atuais, com frequência os processos de gentrificação são possibilitados ou até mesmo conduzidos pelo próprio Estado (FRÚGOLI JR; SKLAIR, 2009).

No caso de Belo Horizonte, e mais especificamente das vilas São Tomás e Aeroporto, a política pública de habitação - que teria como objetivo-fim proporcionar condições dignas de moradia para populações de baixa-renda, fora de áreas de risco, se converte, de maneira ambígua, em um dispositivo da gentrificação. Os elementos para traçar esse dispositivo orbitam em distintas escalas. O primeiro deles é a localização da favela construída ao longo das décadas de 1950 e 1990, constituída pelas vilas São Tomás e Aeroporto: nada mais que 2km de distância do Complexo Arquitetônico e Urbanístico da Pampulha, declarado, em 2016, Patrimônio Cultural da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO).

Um segundo elemento é a naturalização da ideia de que favelas sejam “*habitações provisórias que deveriam ser removidas da paisagem urbana*” (BARBOSA, 2014, p. 65), retroalimentada por esse tipo de urbanização e substituição do perfil populacional e de habitação (padrão construtivo, possibilidades de usos, etc.). Para as 1360 famílias removidas – aproximadamente 3.302 pessoas (PBH/SMAI, 2014) – o poder público disponibilizou três caminhos possíveis, tendo como horizonte a construção de 560 apartamentos destinados ao reassentamento, sendo 440 na área da intervenção: 1) aceitarem os apartamentos em prédios, 2) as indenizações simples - que consideram apenas a benfeitoria e ignoram a posse do terreno - ou, 3) no caso de a avaliação da benfeitoria ser inferior a R\$40.000,00, a inclusão no programa de reassentamento monitorado pela prefeitura (PROAS), no qual o morador escolhe uma casa a ser paga pelo poder público após avaliação técnica.

Considerando que, na avaliação dos técnicos da prefeitura, apenas 210 das 1360 habitações demolidas valiam mais que R\$40.000,00 e dentre estas, ape-

nas cinco foram avaliadas em mais de R\$100.000,00 (PBH, SMAI, 2014), na prática o programa tende a forçar os moradores a aceitarem dois caminhos: adaptarem-se aos apartamentos, já que a não-remoção não é uma possibilidade, ou migrarem da região, dado que os valores impossibilitam a compra de imóveis – mesmo “precários” – na própria favela, forçando-os a buscarem novas moradias em outras localidades.

Das 42 famílias que optaram pelo PROAS (PBH/SMAI, 2014), apenas nove conseguiram uma habitação dentro de Belo Horizonte, sendo que as demais foram dispersadas para cidades da Região Metropolitana como Contagem, Ibirité, Lagoa Santa, Matozinhos, Ribeirão das Neves, Sabará, Santa Luzia, Sarzedo e Vespasiano (OLIVEIRA, 2014), constituindo um terceiro elemento do dispositivo da gentrificação, a saber, o agravamento da periferização dos moradores que recusam a modalidade de reassentamento por Unidades Habitacionais (apartamentos) e o modo de vida a ele vinculado.

Um quarto elemento é a forçosa redução do adensamento populacional, ao substituir, na localidade, 1360 casas por 440 apartamentos (120 seriam construídos em outro bairro). A dimensão do *lote*, intermediária entre o público e privado, entretanto, é fundamental para o modo de vida nas favelas, sobretudo para as relações de troca e reciprocidade e para a manutenção da organização social singular dos habitantes. Dentre aqueles que recusaram os apartamentos e não foram enquadrados no PROAS não existem dados produzidos que indiquem os destinos escolhidos, mas ao longo da etnografia acompanhamos mudanças direcionadas a inúmeras outras favelas, tanto dentro de Belo Horizonte como na Região Metropolitana.

Mesmo as 450 famílias que aceitaram o reassentamento em apartamentos foram em grande medida dispersadas após as remoções, dado que o valor da bolsa-moradia que recebem para pagar o aluguel enquanto aguardam a construção dos prédios se tornou insuficiente para a locação de imóveis na própria localidade (Decreto-lei nº7.597/1998, R\$500,00/mês), considerando a supervalorização imobiliária na região, após o início das obras, que fez os preços girarem em torno dos R\$700,00 para casas de dois quartos e R\$550,00 para barracões de três cômodos.

Que fazer, então, tendo em vista a revolução urbanística e arquitetônica representada pelo Complexo Moderno, vizinho das habitações às margens dos córregos poluídos que fluem antes e depois da Lagoa da Pampulha? Que fazer com seus habitantes? Que fazer em uma localidade ocupada de maneira informal justamente após o rompimento da barragem da Lagoa da Pampulha na década de 1950, que consagrou a área como propensa ao risco de inundações?

No que se refere ao Vila Viva, a abordagem das instituições do poder público desconsiderou a heterogeneidade social e cultural de seus habitantes, bem como os modos de vida existentes, e ignorou os direitos fundiários adquiridos pelos moradores de assentamentos informais utilizando-se, contudo, dos

discursos ambiental e urbanístico de modo a justificar o tipo de intervenção realizada (FERNANDES; PEREIRA, 2010). Esse modo de urbanizar as favelas é herdeiro do padrão excludente de produção e reprodução da própria cidade como um todo, desde sua fundação, como explicaremos a seguir.

Belo Horizonte foi a primeira cidade planejada da república brasileira. Entretanto, já à época de sua construção, entre 1893 e 1897, surgiram as duas primeiras áreas de ocupação irregular decorrentes da inexistência de condições adequadas de moradia para os operários responsáveis pela construção da nova capital mineira (GUIMARAES, 1992). A Comissão de Construção da Nova Capital havia proporcionado moradia para apenas 200 dos seus operários, tendo como consequência imediata a formação das ocupações Córrego do Leitão e Alto da Estação, compostas majoritariamente pelos operários do megaempreendimento, com cerca de 3.000 pessoas já em 1895.

Em 1902 ocorreu a primeira remoção de favela em Belo Horizonte e a subsequente construção da primeira área destinada aos trabalhadores operários, a chamada Área Operária. Motta (2010) realiza um histórico das políticas nacionais para habitação no Brasil, iniciadas na conjunção de acontecimentos do fim do século XIX: fim da escravidão e decorrente expulsão dos negros do campo em direção às cidades, chegada de imigrantes europeus para o campo e a nascente indústria brasileira. Isso gerou impactos nas cidades acarretando demanda inédita por moradia, transporte e demais serviços urbanos. Essa primeira remoção ocorreu em uma época em que não faltavam terrenos desocupados na capital, atual justificativa para as remoções forçadas em favelas do município e para o tipo de reassentamento operacionalizado.

Atualmente, Belo Horizonte possui 307 mil pessoas em favelas¹, ou “aglomerados subnormais”, o que corresponde a 13% de sua população, compondo 4,3% das favelas do Brasil, segundo estimativas do IBGE (PBH, 2012). De outra parte, a prefeitura de Belo Horizonte considera que 450 mil pessoas residem em habitações classificadas como “assentamentos precários” (PBH, 2012), distribuídas em 169 áreas consideradas irregulares, o que corresponde a aproximadamente 19% da população total da cidade.

O modo de intervir nas favelas é justificado pela Companhia Urbanizadora (URBEL) através da concepção de que os prédios verticais são a única possibilidade viável de reassentamento e que essa forma de habitar a cidade é inquestionavelmente melhor do que aquelas representadas por casas e barracões em lotes, cabendo ao poder público esforçar-se para convencer os atingidos a aceitarem o novo modo de vida:

¹ Também chamados “aglomerados subnormais”, O IBGE classifica assim áreas de ocupação irregular com no mínimo 51 domicílios.

Apesar dos benefícios óbvios que as intervenções trarão para as populações residentes nas áreas afetadas ao Programa e seu entorno, deve-se reconhecer os possíveis efeitos negativos inerentes ao remanejamento populacional involuntário. Para que sejam evitadas e mitigadas as situações negativas, é necessário o planejamento de um conjunto de ações que garantam condições, na medida do possível, para a reconstrução do habitat com a melhoria da qualidade de vida da população reassentada (PBH/URBEL, 2014).

Esse tipo de concepção não é uma exclusividade de Belo Horizonte, sendo que a incorporação do padrão construtivo do mercado imobiliário pelo Estado, foi uma constante ao longo do século XX e do início do XXI:

Na maior parte das vezes em que há investimentos públicos, há uma apropriação das reivindicações e a utilização de um discurso baseado em *um* modelo de cidade para legitimar e justificar um urbanismo que disciplina, normatiza e regulamenta as cidades e as pessoas que nelas vivem - especialmente os favelados e os membros de ocupações -, ignorando que a relação com o espaço diz de uma leitura e de uma relação com o mundo (REBOUÇAS, 2000), que, entre os diferentes sujeitos, são diferentes e até excludentes (MOTTA, 2010, p. 12-13).

As vilas São Tomás e Aeroporto se localizam na região Norte de Belo Horizonte, próximas à Pampulha, e foram constituídas ao longo das décadas de mil novecentos e cinquenta e mil novecentos e oitenta ao redor do córrego do Onça (ou ribeirão Pampulha). Tal contexto condiz com o padrão de crescimento urbano brasileiro descrito por Ermínia Maricato (2000), no qual a tolerância em relação à ilegalidade em determinados espaços e contextos é funcional à reprodução do próprio padrão historicamente excludente. Sem alternativas para a habitação popular, os governos permitiram a ocupação irregular, negando o direito à cidade:

Não é a norma jurídica, mas a lei de mercado que se impõe, demonstrando que nas áreas desvalorizadas ou inviáveis para o mercado (beiras de córregos, áreas de proteção ambiental, por exemplo), a lei pode ser transgredida. O direito à invasão é até admitido, mas não o direito à cidade. O critério definidor é o do mercado ou da localização (MARICATO, 2000, p. 161).

Tanto o mercado imobiliário excludente, quanto a insuficiência de políticas sociais voltadas a reduzir o déficit habitacional, promoveram a favelização de determinadas regiões da cidade, tendo como consequência a predação ambiental que põe em risco, principalmente, os próprios moradores de tais regiões. Promoveram também uma nova forma de legalismo² na qual a estratégia de obtenção de uma moradia legalizada só se torna viável, para muitos grupos sociais urbanos, através da ocupação “ilegal” de localidades informais para posteriormente sofrerem intervenções que culminem em legalização/formalização ou reassentamento conduzido pelo poder público em habitações construídas por empresas privadas (HOLSTON, 1993; TELLES, 2010).

Atualmente caracterizado pelo poder público como aglomerado São Tomás/Vila Aeroporto, a região está sob intervenção do Estado desde 2011 por meio do programa PAC FAVELAS / Pró-moradia³. Os recursos são executados pela prefeitura através do programa Vila Viva, coordenado pela Companhia Urbanizadora de Belo Horizonte (URBEL) sob responsabilidade da empresa Andrade Valladares Engenharia e Construção LTDA. O valor total do investimento, R\$96.673.700,00, busca atingir uma população de 4.017 famílias dos bairros, sendo que, destas, 1.360⁴ foram removidas.

A previsão de conclusão das obras era junho de 2015 (PBH/SMAI, 2014), porém, no ano de 2016 apenas as remoções das famílias e as demolições das casas haviam sido concluídas, sendo que apenas 128 dos 560 apartamentos destinados ao reassentamento haviam sido terminados e entregues aos beneficiários, e 176 sequer tiveram a construção iniciada, de acordo com os dados atualizados informados pela URBEL em reunião ocorrida em agosto do mesmo ano. Ao início das obras, havia a previsão de construção de 560 Unidades Habitacionais (apartamentos) para o reassentamento de parte das 1360 famílias removidas, sendo 440 apartamentos na própria área das vilas São Tomás e Aeroporto e 120 no bairro Juliana, localizado a 6km da área da intervenção. Na mesma reunião, foi informada a saída da equipe social e a retirada do posto de atendimento da URBEL, até então com funcionamento diário.

Essa reunião em 2016 não durou mais que oito minutos, pois assim que a funcionária técnica anunciou a retirada do posto de atendimento e a indefinição sobre o retorno das obras abandonadas pela construtora Andrade Valla-

² Por novas formas de legalismos descrevemos o deslocamento da “(..) discussão da tautológica e estéril binaridade legal ilegal, para colocar no centro da investigação os modos como as leis operam, não para coibir ou suprimir os ilegalismos, mas para diferenciá-los internamente, “riscar os limites de tolerância, dar terreno para alguns, fazer pressão sobre outros, excluir uma parte, tornar útil outra, neutralizar estes, tirar proveito daqueles” (FOUCAULT, 1997, p. 227 apud Telles, 2010, p. 102).

³ PAC FAVELAS – Programa de Aceleração do Crescimento para as Favelas.

⁴ Os dados foram obtidos por meios diversos, tais como entrevistas a gestores e técnicos, documentos oficiais e exposições da URBEL em reuniões e audiências públicas.

dares Engenharia e Construção LTDA, todos os moradores levantaram-se subitamente e se encaminharam para fora do Centro Cultural São Bernardo, onde a reunião estava ocorrendo. Deixaram os funcionários falando sozinhos, expressando assim a insatisfação frente às respostas evasivas dos representantes da Companhia Urbanizadora.

Cinco anos antes, as enchentes sazonais e a violência urbana local foram as duas questões socioambientais que justificaram a intervenção nas vilas, mobilizando os moradores a participarem ativamente pela conquista da urbanização como via de resolução dos problemas. Alguns depoimentos corroboram tais reivindicações:

Nem é por opção, mas é por “precisão” mesmo, porque, infelizmente, tá acontecendo muitas coisas ruins aqui no bairro. Porque a gente, assim, quando não corre da enchente, tá correndo de tiro. Todo mundo tá vendo aí, tá acontecendo pra tudo quanto é lado. Aqui não é o pior lugar. Não tá sendo o melhor, mas tá igual a todos os lugares. E infelizmente também, a gente também sofre um pouquinho até com os próprios policiais. Eles chegam assim e já vão entrando nas casas, entendeu? Então a gente tá... Tá tipo assim... Num tem pra onde correr. Ou é ou não é. A gente tem que sair, né?”⁵

[relação cotidiana com] os meus vizinhos? Criado e crescido juntos, é maravilhoso, né, só que cê fica assim: a minha vizinha mora do lado... Ela tá indo embora sexta-feira, né... E além de ser minha vizinha ela é minha madrinha, madrinha do meu irmão... A irmã dela também, que mora em cima, vai embora... Eu, eu ajudei ela a cuidar dos filhos dela, igual, ela faz parte... É mais família do que a própria família que está distante, porque tá no dia a dia da gente né... Aqui tem muita violência, questão de tráfico de drogas, né... O maior problema da gente hoje, em remoção das famílias, é porque uns vão e outros não... Essa primeira chuva que teve agora, mais forte, em Belo Horizonte, desse mês de setembro, que que acontece: já alagou a casa do meu pai e a casa do meu irmão...⁶

⁵ Entrevista gravada com Janete em 02/11/2011, antes de ser removida.

⁶ Entrevista gravada com Salete em 02/11/2012, antes de ser removida.

[decidimos nos mudar] porque a gente já não gostava tanto assim daqui, né, porque a violência, a gente não ficava assim tranquilo, você ia num bar podia na mesma hora acontecer um tiroteio e você ter que ir embora...⁷

Em geral, os moradores ressaltam as trajetórias de vida marcadas por sofrimentos, dificuldades e superações, além da importância dos laços sociais com vizinhos e parentes naquele lugar (MOTTA, 2013). Gustin utiliza o conceito de capital social e humano, a partir da experiência dos programas Pólos de Cidadania⁸ e Cidade e Alteridade⁹, para enfatizar a importância das relações de solidariedade em contextos semelhantes:

Em localidades de exclusão social, concebeu-se capital social e humano como a existência de relações de solidariedade e de confiabilidade entre os indivíduos, grupos e coletivos, inclusive a capacidade de mobilização e de organização comunitárias, traduzindo um senso de responsabilidade da própria população sobre seus rumos e sobre a inserção de cada um no todo. Estes elementos subjetivos manifestam-se em ganhos concretos sobre a resolução de seus problemas, por possibilitarem maior acesso aos direitos e conseqüente melhoria da qualidade de vida e de bem-estar. A comunidade passa a atuar como sujeito compreensivo e participante em seu meio social, ao invés de mero beneficiário de assistencialismos (GUSTIN, 2012).

A padronização do habitar e o direito a diferir: o caso dos carroceiros

Como caso paradigmático da urbanização nas vilas São Tomás e Aeroporto dedicaremos as páginas seguintes a um grupo social urbano bastante

⁷ Entrevista gravada com Maria em 09/11/2012 comentando os motivos pelos quais ela e os demais parentes que moravam na vila São Tomás preferiram receber as indenizações simples, juntá-las e comprar um lote com três barracões em Justinópolis, no município de Ribeirão das Neves. Apesar da mudança, Maria continuou trabalhando no bairro São Tomás.

⁸ Polos de Cidadania da UFMG é um programa interinstitucional, criado em 1995, voltado para a efetivação dos direitos humanos. Com sede na Faculdade de Direito da UFMG, busca aliar atividades de ensino, pesquisa e extensão com o objetivo de promover a inclusão e a emancipação de grupos sociais com histórico de exclusão e trajetória de risco.

⁹ Cidade e Alteridade: Convivência Multicultural e Justiça Urbana, é um programa interinstitucional, criado em 2012, sediado na Faculdade de Direito da UFMG.

comum nas favelas: os carroceiros. Na comunidade existem 33 carroceiros que, em sua maioria, aceitaram as Unidades Habitacionais em apartamentos. A Companhia Urbanizadora construiu um curral com baias concentradas para a habitação equina, em meio à área demolida, às margens do Córrego do Onça - que separa a vila São Tomás da vila Aeroporto.

Apesar de terem sido construídas como medida emergencial e “provisória”, as baias foram apropriadas sem grandes problemas pelos carroceiros, com exceção da caracterização como “provisórias”, dado que a localização foi justamente o lugar onde existia o famoso “curral do checa”, de um dos mais antigos carroceiros da região, falecido durante o início das obras. A edificação das baias significou uma espécie de ampliação do curral já existente, concentrando ali os cavalos que antes moravam nos respectivos lotes de seus donos. Manteve-se, dessa maneira, um dos centros de sociabilidade comunitária das vilas, potencializando-o.

Na escala do município, os carroceiros fazem parte da cidade de Belo Horizonte desde sua construção. Na época da edificação da nova capital de Minas Gerais, no fim do século XIX, os carroceiros exerciam um papel fundamental para o andamento das obras, sendo responsáveis por transportar os materiais e equipamentos.

Foram homenageados no ano de 2000 com a instituição do Dia Municipal do Carroceiro, comemorado todo primeiro domingo de setembro. Naquele ano foi fundado também o projeto “Carroça Legal”, que visa a regularização das carroças de acordo com as normas da Prefeitura. Os trabalhos acontecem a partir da parceria entre a Superintendência de Limpeza Urbana – SLU, a BHTrans (órgão regulador do trânsito de veículos nas vias urbanas) e a Faculdade de Veterinária da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

O projeto age em duas etapas: a primeira envolve a vistoria das carroças (medição do veículo e avaliação do estado dos pneus e freios, etc.) e dos cavalos, com a conferência do cartão de vacinação dos animais; a segunda etapa conta com um curso de 4 horas, cujo conteúdo inclui legislação para o trânsito e a circulação autorizada, cuidados básicos com os animais e regras de utilização das Unidades de Recebimento de Pequenos Volumes – URPV. Após a aprovação, cumprindo as etapas previstas, as carroças são emplacadas e os condutores recebem o Certificado de Registro e Licenciamento do Veículo de Tração Animal – CRLVTA. Existem, atualmente, cerca de 3 mil carroceiros cadastrados nesse sistema. Porém, de acordo com Lopes “*estima-se que, somados os não cadastrados, este número chegue a pelo menos 14 mil*” (2013, p. 23).

Duas etnografias foram realizadas com carroceiros em Belo Horizonte (LOPES, 2013; OLIVEIRA, 2017). Elas versam sobre o modo de vida carroceiro, as relações entre homens e animais, o vínculo do ofício às instituições públicas e a circulação no ambiente urbano, buscando ressaltar os aspectos socioculturais que informam esse modo de habitar a cidade. As etnografias

buscam sobretudo ampliar o entendimento sobre os carroceiros, dado que a maior parte das publicações sobre eles “*desenvolvem-se a partir da visão da precariedade social e tem como base estruturadora dados quantitativos, como o de renda e escolaridade*” (LOPES, 2013, p. 71)

Esse tipo de abordagem – informada pela ideia de carência social - acaba por ofuscar as outras dimensões da vida do carroceiro e restringir sua interpretação como simples executor de um ofício, despido de suas dimensões culturais mais profundas, como se todo carroceiro fosse reflexo de incapacidades ou incompetências para o exercício de trabalhos mais “modernos” com o auxílio da tração mecanizada/motorizada. Essa leitura desconsidera o fato de que o carroceiro representa uma alteridade urbana dentre muitas outras, fazendo-cidade a partir de comunidades morais compostas por humanos e cavalos desde as periferias urbanas por meio de um modo de vida transmitido ao longo de muitas gerações.

A suposta ruralidade do modo de vida carroceiro costuma ser acionada como corolário da marginalidade simbólica, associada à baixa escolaridade, à relação diferenciada com os animais e à relação com os resíduos que a cidade produz (LOPES, 2013), tal como se fossem quase-urbanos. A marginalidade geográfica para a qual têm sido empurrados ao longo das décadas cria, junto aos fatores enunciados acima e que compõem o dispositivo da gentrificação, a equivocada impressão de que eles estão fora do lugar, fora do ambiente urbano e fora da época moderna.



Figura 01 Aviso da URBEL para o afastamento dos animais dos locais das obras. A faixa está pregada nas próprias baias dos carroceiros. Fonte: Autor, 2012.



Figura 02 Local remanescente das antigas baias dos carroceiros. Fonte: Autor, 2012.

O zelo pela própria autonomia e o controle sobre o próprio ritmo e tempo de trabalho, além de uma organização social singular, são características fortes dos carroceiros. Com o objetivo de organizá-los em uma Associação de Carroceiros, a Companhia Urbanizadora iniciou reuniões quinzenais convocadas no posto da URBEL do São Tomás. Tais encontros eram marcados por forte hesitação e desconfiança dos carroceiros na relação com os funcionários técnicos. Por vezes a dificuldade na criação de pontes de legibilidade entre as partes era tão grande que as reuniões eram encerradas sem que os interesses mútuos ou antagônicos fossem de fato negociados.

Nem a URBEL, nem os próprios carroceiros sabiam ao certo quantos carroceiros existiam nas vilas antes do início do empreendimento. Sabe-se que muitos deles foram removidos de suas casas pela intervenção e que alguns migraram para outras áreas da região metropolitana com o objetivo de manterem o modo de vida autônomo e a coabitação, nos lotes, junto aos seus cavalos. No total, 20 dos trinta e três carroceiros atuais participaram do processo de criação da Associação.

Eles deviam olhar mais o lado do carroceiro, porque o carroceiro é uma tradição. Não é coisa que nasceu aqui em Belo Horizonte, não. É tradição! Você pode olhar pra você ver uma coisa, lá onde existe aqueles reis lá, que é os cavalos que tão puxando a carruagem. É uns cavalos bonitos, bem enfeitado,

mas você vê que é tradição, né? Você não vê cachorro nem porco puxando carroça, nem carregando príncipe ou rainha em cima, não. Então você vê lá, naqueles filmes de faroeste, aquelas coisas, tem aquelas carruagens e tal, então o animal é tradição. É tanto tradição, que a Prefeitura, o Estado, eles nunca falaram que não podia ter o animal, não. O único problema que tem é que é desorganizado, é desorganizado...¹¹

Os carroceiros das vilas foram indiferenciados na categoria “beneficiários”, e, como tal, foram inseridos no mesmo modelo de remoção e de reassentamento. Lidar com os carroceiros impôs aos funcionários do programa Vila Viva a necessidade de pensar como resolveriam a situação da habitação equina, e as negociações foram atravessadas por dificuldades em função das limitações próprias aos espaços de participação existentes, bem como a concepção de habitação que a informa. A inovação em relação aos Vilas Vivas anteriores, foi a criação de uma equipe para orientar os carroceiros sobre a Associação.

Entrevistador: Fala um pouco pra gente sobre a questão da sua casa, aqui. Como que eles vieram pra falar que o senhor ia ter que sair, a questão da indenização...

Seu Joaquim: Eles tão avaliando, né? Só que eles avaliou essa casa minha aqui em 54 mil, depois teve uns reajustes e eu não aceitei, porque não tem condições, a gente não acha em lugar nenhum pra comprar.

Entrevistador: Eles não deram um prazo pro senhor resolver não?

Seu Joaquim: Esse prazo aqui é a gente que manda, porque eles não podem dar prazo, não; porque eles não tão dando direito pra pessoa. Eu pedi uma segunda vistoria aqui.

Entrevistador: Quantos cômodos tem a casa do senhor?

Seu Joaquim: Essa aqui tem dois quartos, sala, cozinha, banheiro e corredor. É uma casa muito bem acabada. Onde é que você vai comprar uma casa dessa hoje, por 50.000? Não tem condição um trem desse não.

Entrevistador: E mesmo se achasse ia ser muito longe, né?

Seu Joaquim: É, e esse muitas vezes nem é o problema. O problema é que você chega lá e é tudo desorganizado, sem documento... Sair de uma favela pra ir pra outra não adianta,

¹¹ Entrevista gravada com seu Joaquim, antigo morador e carroceiro, dia 13/07/2012.

num é? E aí, é aquele trem que você não conhece ninguém, o povo fica tudo desesperado. É muito ruim.¹²

A desconsideração da dimensão cultural e da importância de ser carroceiro em Belo Horizonte é ainda legitimada por dados subdimensionados dos carroceiros “legalizados”, que acabam diminuindo sua expressão para a administração pública. A baixíssima adesão por parte dos carroceiros à regulamentação e legalização propostas pela PBH e UFMG se explica parcialmente pelo fato de ser voluntária e apenas criar deveres sem reconhecer quaisquer direitos, inclusive previdenciários. Isso acaba sustentando uma representação na qual a atividade estaria se extinguindo progressivamente. Essa baixa adesão talvez seja um dos motivos que legitimam a modificação da atuação da SLU sobre a atividade carroceira. Nas palavras da Coordenadora Social do Vila Viva:

Hoje há uma diretriz de governo não mais de incentivar a atividade carroceira, que já foi altamente incentivada. A SLU tinha uma série de projetos voltados para a questão dos carroceiros, que hoje estão sendo desarticuladas, assim, numa lógica de que há uma metrópole. (...) A cidade, no modo geral, adotou a política de que uma metrópole não se adéqua muito com a ideia dos carroceiros. Que é uma atividade que vai se extinguir por ela mesma.¹³

Portanto, não só o trabalho dos carroceiros é desestimulado, como também é imposto um padrão de moradia cujo modelo é severamente criticado pelos moradores locais, sejam eles carroceiros ou não. A percepção dos moradores muitas vezes leva o tom da posição de seu Joaquim: sentem-se forçados a “escolher” a Unidade Habitacional como forma de reassentamento, porque os outros dois programas (indenização simples e reassentamento monitorado via PROAS) não são suficientes para a compra de imóveis equivalentes na região, isto é, que garantam as mesmas condições de vida e de trabalho anteriores à remoção.

Entrevistador: Mas essa pessoa que sai por muito pouco acaba indo pro prédio, pro apartamento, né?

Seu Joaquim: Mas o que eles tão querendo é isso mesmo. Onde não cabe nem uma cama de casal dentro. Aquelas coi-

¹² Idem.

¹³ Entrevista gravada com Ana Flavia, representando a coordenação social da intervenção da URBEL, dia 11/12/2012.

sinha apertadinha, mal estruturado. Então, o que que acontece? A pessoa não tem outra opção, não. Aí a opção da pessoa é apelar pra isso mesmo, né? Outra coisa que eu acho errado também: você passa pra um apartamentinho desses e só vai ter direito de vender depois de três anos. Quer dizer! Como é então que um cara pega a sua casa, demole um trem que é seu, e depois ocê não pode vender o apartamento? Eu acho que não tinha que ter esse negócio não. Uai, você tá entregando a sua casa e pegando um apartamento, aquele trem tinha que ser seu, eles não tinham nada que dizer que só pode vender daqui a três anos não. Então o quê que acontece? O cara não é dono de nada! Mas o que eu quero falar mesmo é mais sobre os carroceiros mesmo, pra eles tomar vergonha na cara e organizar isso, porque os carroceiro não aguenta mais esperar isso não, não aguenta não. O cara não tem onde morar, não tem onde colocar o animal, não tem nada...”¹⁴

A proposta de criação da Associação partiu da URBEL, e não dos carroceiros. Como esses não compartilhavam do interesse do poder público nesse tipo de associação, os questionamentos costumavam orbitar em torno de questões práticas que extrapolavam os limites definidos pela equipe da URBEL sobre o propósito das reuniões. Na reunião do dia 19 de dezembro de 2013, por exemplo, em que a pauta única seria a definição dos nomes a ocupar a primeira diretoria da Associação, as questões colocadas por parte dos carroceiros eram sobre “quanto iriam pagar pelas baias”, “quais taxas precisariam pagar”, “se iriam precisar dar dinheiro para o governo”, etc.

A reunião foi reconduzida diversas vezes no sentido de atender ao objetivo inicial: a escolha dos titulares e dos suplentes dos três cargos que seriam criados: Coordenação, Tesouraria e Secretaria. Além desses três cargos, a reunião deveria definir ainda dois membros para comporem o Conselho Fiscal, o que provocou grande alvoroço entre os participantes da reunião, que rejeitaram completamente a proposta, dizendo que aquilo era um absurdo: “colocar uns pra vigiar os outros não dá! Dá é morte!” ou “Eu quero saber é o preço. Só saber o valor e sair”, “eu não vou fazer nada nessa tal de associação, só vou fazer até receber as baias e depois não quero nem saber mais disso”¹⁵. Quase quatro anos se passaram e o Curral foi apropriado por todos os carroceiros, inclusive ampliando-o, mas a Associação nos moldes desejados pelo poder público jamais chegou a ser registrada.

¹⁴ Entrevista gravada com seu Joaquim, antigo morador e carroceiro, dia 13/07/2012.

¹⁵ Falas anotadas em caderno de campo na reunião do dia 19 de dezembro de 2013 entre os carroceiros e Urbel. A reunião foi gravada em áudio pelo pesquisador.

Adequação do novo bairro ao modelo de cidade e adequação de seus moradores ao modelo de reassentamento

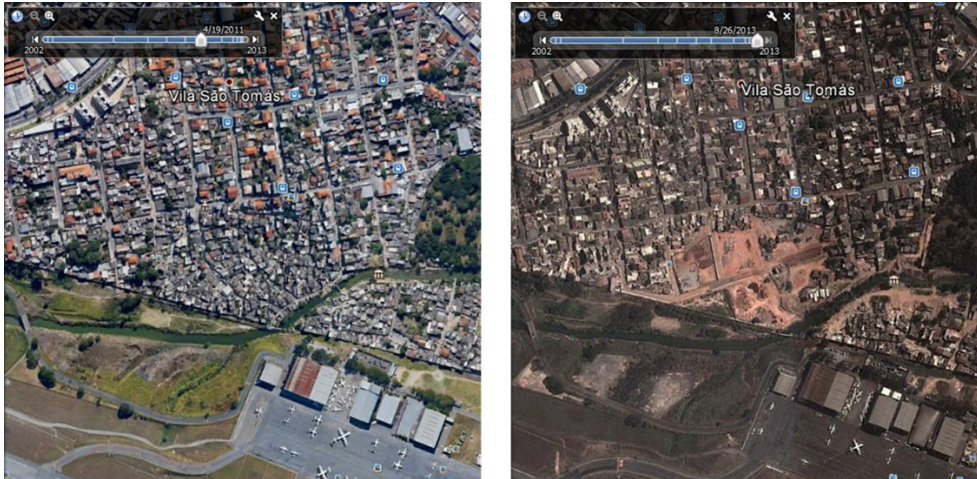


Figura 03 Comparação da localidade intervinda, entre 2011 (esquerda) e 2013 (direita). Fonte: Retirado e adaptado de Google Earth, 2014.

Ao anunciar o futuro da cidade de Belo Horizonte, a prefeitura caracteriza a cultura carroceira ou “ofício carroceiro” como estando fadados à extinção como decorrência inexorável do desenvolvimento econômico e da modernização tecnológica. No entanto, nos espaços de interlocução entre o Estado e os carroceiros, estes se mostraram despreocupados em relação às tentativas de controle e de imposição de uma burocracia regulamentar para suas inter-relações com os humanos e os cavalos. Rechaçando as promessas de “crescimento” possibilitado pela Associação, os carroceiros demonstraram uma tendência a ignorar conscientemente determinadas falas e interpelações para, em seguida, exigir explicações pontuais sobre prazos, taxas e procedimentos, ou *“como fazer pra terminar logo com isso”*.

A prefeitura de Belo Horizonte, através de sua empresa urbanizadora, busca impor aquilo que Carlos Vainer (2000) denomina cidade-empresa, ou “Planejamento Estratégico Urbano”, cuja franca expansão no Brasil e no restante da América Latina se legitima por meio da associação entre agências multilaterais, tais como Bird e Agência Habitat das Nações Unidas, com governantes, burocratas e urbanistas.

Apresentado como forma de alavancar o desenvolvimento econômico, o modelo difunde um “pensamento único” para as cidades, baseado num consenso que desconsidera as relações desiguais de poder. Esse tipo de consenso estaria caricaturado no trecho do texto “Cidades do Amanhã”, cuja edição inglesa é de 1988:

Cidades, a nova mensagem soou em alto e bom som, *eram máquinas de produzir riquezas*; o primeiro e principal objetivo do planejamento devia ser o de azeitar a máquina. O planejador foi-se confundindo cada vez mais com seu tradicional adversário, o empreendedor; o guarda caça transformava-se em caçador furtivo (CIDADES DO AMANHÃ, 1995 *apud* ARANTES, 2000, p. 21. Grifos no original)

É importante ressaltar, porém, que esse modelo importado colide com aspectos das realidades latino-americanas, dada a “*grande heterogeneidade social, por oposição às sociedades mais orgânicas do capitalismo originário*” (ARANTES, 2000:68), ou seja, o contraste entre os locais onde o modelo foi gestado e as realidades latino-americanas nas quais vem sendo incorporado é altíssimo. Em decorrência de tais diferenças, várias inadequações têm se apresentado, especialmente por questões socioculturais. Para organismos de defesa dos direitos humanos como a plataforma Dhesca Brasil (2008), os critérios para avaliar previamente os impactos das remoções devem levar em consideração os aspectos sociais e culturais, respeitando as condições de convivência preexistentes e outros impactos não materiais, inclusive traumas psicológicos.

A relatoria especial da ONU para a moradia adequada defende, por exemplo, que a remoção não pode ser realizada de forma discriminatória ou replicar padrões discriminatórios (ONU, 2011, p. 19) e deve considerar situações específicas de vulnerabilidade, sendo que o direito à moradia adequada precisa respeitar, no reassentamento, qualidade igual ou superior à original. A relatoria recomenda ainda a indenização justa e acomodação alternativa onde a adequação cultural seja respeitada. Entre outros fatores, que a “*forma da construção, os materiais usados e demais requisitos respeitem a expressão da identidade cultural das comunidades e grupos sociais.*” (PLATAFORMA DHESCA BRASIL, 2008, p. 12)



Figura 04 Reprodução de encarte institucional distribuído aos moradores pela UR-BEL. Fonte: Belo Horizonte, sem data.

Durante a pesquisa pudemos ter contato com anúncios como esse que replicamos acima. O encarte procura incentivar os moradores a optarem pelos 120 apartamentos construídos no bairro Juliana, na mesma região da cidade. Os quatro argumentos postos estão diretamente relacionados à valorização financeira do imóvel, como se o valor da habitação fosse restrito ao aspecto econômico, como se o valor de troca prevalecesse sobre o valor de uso. Ao lado direito, a convocação anuncia “*novo bairro, novos vizinhos, novos amigos*”, ou seja, “*vida nova*”, contrariando o objetivo oficial do Programa Vila Viva, cujo foco seria priorizar a permanência da população na localidade, e não remover a favela, como estamos sugerindo que acontece.



Figura 05 Reprodução de encarte institucional distribuído aos moradores pela UR-BEL. Fonte: Belo Horizonte, sem data.

Ainda que as enchentes e a violência urbana tenham sido problemas enfatizados pelos removidos – e justamente os fatores que ajudaram a minimizar as resistências ao projeto –, cabe salientar que o Vila Viva não é um programa de saneamento básico e tampouco de segurança pública. É, no discurso institucional, um programa de urbanização de vilas e favelas cuja propaganda enfatiza a permanência dos moradores na localidade. Entretanto, acaba por operacionalizar o dispositivo da gentrificação ao disseminar uma prática hegemônica de exclusão mediante mecanismos que se anunciam como holísticos, participativos e integrados ao contexto local.

Nesse sentido, com a justificativa de urbanizar, remove a população e com a justificativa de reassentar, impõe um modelo único de habitação, desconsiderando a diversidade de usos do território informada pela heterogeneidade sociocultural de seus habitantes. Por fim, como decorrência, acaba por promover a expulsão de determinados perfis populacionais da área sob intervenção, promovendo o dispositivo da gentrificação.



Figura 06 Entrega das primeiras Unidades Habitacionais. Destaque para o impacto gerado na paisagem urbana local, dado que modelo de habitação construído pelo empreendimento destoava enormemente do padrão construtivo local, implicado pela desconsideração dos aspectos socioculturais das moradias pela política governamental. Fonte: Autores, Março 2014.

Considerações finais

Gostaríamos de resgatar Das; Poole e a relação entre a violência e as funções do Estado, como chaves importantes para a compreensão das relações de legibilidade e ilegibilidade entre a empresa urbanizadora de Belo Horizonte e as famílias removidas. Para as autoras,

La cuestión no es si los deseos, miedos y expectativas alimentados en los márgenes y proyectados después en el estado son de alguna forma más éticos, justos o puros; la cuestión es que la complejidad de la experiencia vivida modula las

nociones de justicia y de la ley con tipos de imaginarios diferentes de los disponibles en los lugares y representaciones de la justicia y de la ley oficiales (DAS; POOLE, 2008, p. 25-26).

A partir de uma associação entre problemas concretos, normativas institucionais, campanhas publicitárias e uma cuidadosa seleção e gestão da legalidade, os projetos dominantes para “a cidade” - cuja unicidade especulada exclui inúmeras formas de fazer-cidade - ocultam ilegalidades dominantes, como as descritas por Maricato sobre a permissão à ocupação irregular e a negação do direito à cidade no processo de industrialização brasileiro. Nesse processo, criam um contexto em que a possibilidade de discordar, resistir e permanecer na localidade sem comprometer o próprio modo de vida é praticamente nula, exceto nos poucos casos em que as indenizações foram suficientes para a compra de outro imóvel semelhante.

A dinâmica de produção biopolítica e os efeitos da gentrificação urbana constatados em Belo Horizonte apresentam muitas questões em aberto, algumas das quais esboçamos aqui. Por detrás das construções discursivas pautadas por legalidades, positivities e melhorias sociais na urbanização das favelas belorizontinas, está também, a impossibilidade de reprodução social e cultural de modos de vida que se distanciem - inclusive pelo modo de fazer-cidade e habitá-la desde as periferias urbanas - do modo como as classes médias habitam a cidade e o território urbano.

Referências Bibliográficas

- AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, v. 21, n. 3, p. 483-498, 2015.
- ARANTES, Otília 2000 “Uma estratégia fatal” em ARANTES, Otília; VAINER, Carlos; MERICATO, Ermínia. *A cidade do pensamento único*. Petrópolis: Vozes.
- BARBOSA, Jorge Luiz. As Favelas na Agenda Política do Direito à Cidade. *Revista ADvir*. Rio de Janeiro. n. 32. p. 61-73, 2014.
- BEVILAQUA, Ciméa. Etnografia do Estado: algumas questões metodológicas e éticas. *Revista de Antropologia Social*. Curitiba, edição especial, n. 3, 2003.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” em *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n. 8, GERI-UAM, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Sobre a História da Sexualidade. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FRÚGOLI JR, Heitor; SKLAIR, Jessica. O bairro da Luz em São Paulo: questões antropológicas sobre o fenômeno da gentrification. *Cuadernos de an-*

- tropología social, n. 30, p. 119-136, 2009.
- GUIMARAES, Berenice Martins “Favelas em Belo Horizonte: tendências e desafios” em *Análise e Conjuntura*, Belo Horizonte, v. 7, n. 2 e 3, 1992.
- GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa “A governança social em comunidades periféricas e de exclusão: questões de fundo sobre a efetividade.” *Revista do Observatório do Milênio*, Belo Horizonte, n. 3, 2012.
- HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento. *Horizontes Antropológicos*, v. 35, p. 27-64, 2011.
- HOLSTON, James. Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 21, p. 68-89, 1993.
- LOPES, Nian Pissolati “Homemcavalo: uma etnografia dos carroceiros de Belo Horizonte” Dissertação de mestrado, Depto de Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.
- MOTTA, Luana Dias. A questão da habitação no Brasil: políticas públicas, conflitos urbanos e o direito à cidade. <<http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br>>, v. 29, p. 06-11, 2010.
- MOTTA, Luana Dias. Sofrimento, responsabilização e desejo: uma análise dos processos decorrentes das mudanças de moradia no âmbito do Programa Vila Viva – Belo Horizonte. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG. Belo Horizonte – MG, 2013.
- PBH/SMIAI, Secretaria Municipal de Assuntos Institucionais. Of. GIB 0090. Belo Horizonte, 07 de abril de 2014.
- PBH/URBEL. Metodologia de participação popular utilizada pelos técnicos na formação e implementação das políticas públicas de urbanização e reassentamento de populações. Belo Horizonte, 2014.
- PBH. BH tem 13% da população em favelas, índice superior ao de SP. Publicado em 23/02/2012; consultado em 18 de junho de 2014. Disponível em <<http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/noticia.do?evento=portlet&pAc=not&idConteudo=55789&pIdPlc=&app=salanoticias>>
- PLATAFORMA DHESCA BRASIL, Direito Humano à Moradia e Terra Urbana. Coleção Cartilhas de Direitos Humanos - Volume I. Brasília, 2008.
- OLIVEIRA, Ricardo Alexandre Pereira de. Dispositivo da gentrificação: etnografia da intervenção do Estado para fins de urbanização nas vilas São Tomás e Aeroporto, em Belo Horizonte – MG. Monografia apresentada ao curso de Antropologia – UFMG/FAFICH. 2014
- OLIVEIRA, Ricardo Alexandre Pereira de. Carroça livre: uma etnografia com os carroceiros e cavalos da vila São Tomás e adjacências. Dissertação de mestrado, Depto de Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.
- ONU, 2011. Relatoria Especial da ONU para a moradia adequada. Como atuar em projetos que envolvem despejos e remoções?

TELLES, Vera da Silva. “Nas dobras do legal e do ilegal: Ilegalismos e jogos de poder nas tramas da cidade”. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* Vol. 2 - no 5-6, 2010.

VAINER, Carlos B. “Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano” em ARANTES, O. et al. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes, 2000.

autores Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira

É mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2017), e bacharel em Antropologia com habilitação em Antropologia Social (2014) pela mesma instituição.

Ana Beatriz Vianna Mendes

É Professora Adjunta de Antropologia do Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da mesma Universidade. Tem bacharelado em Ciências Sociais (Unicamp, 2003), Mestrado em Antropologia Social (UFSC, 2005) e Doutorado em Ambiente & Sociedade (Unicamp, 2009).

Recebido em 31/03/2016

Aceito para publicação em 05/10/2017

quimeras

O rio Atrato

NATALIA QUICENO TORO

Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia, Colômbia

ESTEBAN VALENCIA

Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Colômbia

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p192-205

A bacia do rio Atrato tem 40.000 km² e representa 60% da área do departamento do Chocó no Pacífico colombiano. Um rio que forma uma região inteira e uma extensa rede de riachos, canais e pântanos onde moram principalmente comunidades negras e indígenas. É dividido, segundo o conhecimento local, em alto, médio e baixo Atrato. Nasce ao oeste na cordilheira dos Andes e termina no Golfo de Urabá, no Mar do Caribe, recebendo mais de 15 rios e 300 riachos; entre eles, os rios Andágueda, Beté, Bojayá, Buchadó, Cabí, Cacarica, Capá, Domingodó, Napipí, Neguá, Muguindó, Murri, Opogodó, Puné, Quito, Salaquí, Tagachí e Truandó.

No ano de 2016, a decisão T-622 do tribunal constitucional reconheceu o “Atrato, sua bacia e afluentes, como uma entidade sujeita de direitos de proteção, conservação, manutenção e restauração pelo Estado e comunidades étnicas” (ST 622, 2016, p. 158). Muitos interpretaram essa sentença como um momento histórico onde se reconheceu que o rio tem, finalmente, voz, agência no universo do direito e, portanto, como seres humanos, somos obrigados a ouvi-lo. Os índios Embera e as comunidades negras, no entanto, sabem que o rio fala desde muito antes de o Tribunal declarar tal assunto. A garoupa gigante e outros seres que habitam as profundezas das suas águas podem manifestar-se de muitas maneiras e, assim, alertar aos atratenhos se algo acontece com o rio. As correntes, redemoinhos, paliçadas, ilhas que guardam nomes dos tempos coloniais, a presença ou ausência de peixes são, entre outras, formas de diálogo que não começam com a sentença, e que é necessário reconhecer por que, finalmente, a vida do rio é a possibilidade de muitas outras vidas e muitos outros diálogos. Qual a vida que o Atrato torna possível?

Viver em movimento, embarcado. Fazer a família, curar os males, despedir os mortos e administrar o território se faz em um trânsito constante por essa rede geo-histórica chamada Atrato. Saber viver é saber embarcar. Por isso, se a mineração, um ofício antigo, hoje não limita sua ambição de lucro a força das pessoas, mas das máquinas que desviam o leito do rio e o contaminam com mercúrio; se os exércitos legais e ilegais bloqueiam a livre circulação pelo rio e fazem de suas águas um grande cemitério; se movimentar-se depende

dos recursos de um estado que tem tornado o lugar um laboratório de morte (Vergara, 2018), então a capacidade de ouvir essa voz se desvanesce, distorce e desaparece. Esperamos que este novo dispositivo jurídico ative relações de re-existência entre rios e pessoas, permitindo àqueles que não sabemos como é viver com o rio compreender a dimensão do dano ecológico, social e cultural, que traz a morte de um rio como o Atrato.

Referências Bibliográficas

AURORA, Vergara Figueroa. *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia*. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó. Palgrave Macmillan, 2018.
T 622, 2016. *Sentencia río Atrato*. Corte Constitucional. República de Colombia.

autores **Natalia Quiceno Toro**

É professora pesquisadora do Instituto de Estudios Regionales da Universidade de Antioquia, Colômbia.

Esteban Valencia

É fotógrafo e estudante de Antropologia da Universidad de Antioquia, Colômbia.

Recebido em 26/02/2018

Aceito para publicação em 14/03/2018

























Senhora do Rosário, esta banda é sua

LEANDRO MOREIRA DE OLIVEIRA
Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, Minas Gerais, Brasil

MARCELO JOSÉ OLIVEIRA
Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, Minas Gerais, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p206-220

O presente ensaio foi produzido durante o ciclo ritual ocorrido por ocasião da 129ª Festa de Nossa Senhora do Rosário, em Airões, Zona da Mata Mineira. A incursão etnográfica tencionou, a partir de referenciais da Antropologia Visual, explorar as manifestações de performance produzidas pela Banda de Congo José Lúcio Rocha, oriunda de Córrego do Meio, uma comunidade quilombola contígua ao distrito onde ocorre a festa. Os eventos registrados aconteceram no ano de 2017 e elegemos como tema das imagens que aqui apresentamos um instante ritual chamado de *Corte*.

Esse momento acontece no decorrer da missa Conga, uma celebração complexa que ocorre durante toda tarde. A certa altura o padre suspende a celebração para a formação da chamada, que é o anúncio da sucessão de ofertas em dinheiro dadas pelos *Reis de Promessa*¹, sendo esses, pessoas contempladas por alguma graça da Senhora do Rosário. Entre os *Reis de Promessa* encontramos muitos relatos de curas e livramentos, é tradição que quando assim acontece, em agradecimento eles contribuam com as despesas da festa.

Enquanto o mesário responsável pela chamada, se organiza para o início do trabalho, os Congos se dirigem para o lado de fora da igreja, dando então início ao *Corte*. Essa etapa ritual foi a que mais nos causou expectativa. O Mestre Antônio Boi, líder da Banda, sublinhou reiteradas vezes que o *Corte* é “a hora mais pesada do Congo”. As duas esferas, igreja e Congo, trabalhando em paralelo, revivem aquilo que é na memória desses nativos o pior dos momentos entre casa-grande e senzala. O *Corte* rememora os encontros de barões escravocratas quando se reuniam para negociar escravos. A igreja representa a casa-grande onde as transações eram decididas, e a rua se transforma no pátio ou senzala, em que os negros assombrados, aguardavam seu destino.

A lista de doações que é lida na chamada é composta durante o ano; o mesário na igreja faz o papel do leiloeiro na época do comércio escravo. Toda vez

¹ Aqui um ponto curioso. Segundo me disseram, é um título universal, *Reis de Promessa* podem ser mulheres, homens ou crianças.

que anuncia uma doação com nome e valor, ele faz a memória conga voltar ao leiloeiro anunciando um lance com o valor e o nome do senhor interessado em um negro específico. Uma banda de música – composta majoritariamente de brancos e formada exclusivamente por instrumentos de raiz europeia – fica na igreja próxima à mesa, e toda vez que um lance/doação é cantado pelo mesário, a banda reage mais ou menos energeticamente de acordo com o valor. Um alto-falante instalado do lado de fora dá conta dessa movimentação pra quem fica na rua. Também os Congos reagem de acordo com o lance: quanto mais alto, mais alvoroçada torna-se a dança. Tal comportamento é a consciência do perigo de se distanciar do parente que vai ficando mais tangível.

Esse é um momento de mor consternação. Em conversas com Mestre Boi sobre o *Corte*, o mesmo sempre apontara para como essa memória do sofrimento atua nos níveis mais profundos do sujeito pesando-lhe o Ser. Quando é chegada a hora do ritual, os Congos caem em grande letargia. Alguns pedem pra não dançar, outros simplesmente fogem. Cada um cria seu próprio pretexto: calor, sol, indigestão do almoço... O Mestre atribui todas essas reações a um processo fustigação do espírito, causado pela memória da servidão que atinge cada um dos descendentes daqueles homens e mulheres que outrora foram reduzidos a uma vulgar mercadoria.

Paralelo sempre lembrado por ele é o que acontece nas interrupções do “*povo da igreja*”. No tempo da escravidão o negro não era livre, nem pra cantar e nem dançar, toda vez que se fazia alguma festa na senzala, o branco percebendo mandava parar. Nos dias atuais, quase sempre que o *Corte* é realizado, vem alguém de dentro da igreja pra reclamar da bagunça. Já em termos de corporalidade, o *Corte* na maior parte do tempo, é feito de danças circulares sempre entremeadas pela luta/cruzamento de espadas, intercaladas com os habituais momentos de oração e preleção do Mestre. Nesse momento da festa, acontece a performance mais longa de todo o ciclo ritual. A sucessão de música, luta e clamor dura cerca de duas horas sem descanso com sol a pino.

As imagens a seguir tentam dar conta desse universo visando reproduzir, sobretudo, a noção do tempo e do espaço em que se exhibe o corpo do homem Congo, um soldado juramentado do exército da Virgem do Rosário, que reunido em batalhão, atravessa as ruas do lugarejo mixando a oração cristã católica à corporalidade da dança tribal, sempre tendo como vozes de fundo a memória do cativo e a guerra espiritual. São esses os dois temas que emergem sobremaneira no *Corte*. A rua transubstanciada em campo de batalha aguça nos guerreiros de Maria a necessidade de resistir, de reexistir os antepassados, justificados pela memória que clama a intercessão da Virgem para o fim das tantas perversões sofridas no passado e ainda sentidas no presente por esse povo tão conectado às suas raízes.

autores **Leandro Moreira de Oliveira**

Coordenador de extensão na cátedra Paulo Freire – UFV. Bacharel em Direito pela Escola de Estudos Superiores de Viçosa. Bacharel e Licenciando em Ciências Sociais, Mestre na grande área de Sociais Aplicadas, Pós-Graduado em Gestão de Políticas Públicas Para Gênero e Raça, todos pela Universidade Federal de Viçosa.

Marcelo José Oliveira

Professor Adjunto III de Antropologia Social do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Viçosa. Possui graduação, mestrado e doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina, e pós-doutorado junto ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e à Universidade Complutense de Madrid.

Recebido em 27/02/2018

Aceito para publicação em 30/03/2018



1. Mestre Boi abre o ritual rogando à Nossa Senhora que abençoe a causa Conga convidando os antepassados a se juntarem ao batalhão.



2. Um Corta Vento desliza pelo espaço abrindo caminho para a dança circular.



3. Mestre Du convoca os tambores.



4. Os tambores começam a soar.



5. Seu Bené cadencia o ritmo com a sanfona.



6. É iniciada a batalha.



7. Os guerreiros de Maria se entregam ao calor da pelea formando evoluções circulares.



8. Sob o comando de Mestre Boi, as espadas se cruzam continuamente formando o sinal da cruz.



9. Um soldado vocifera seu cântico de louvor.



10. Um dançador usa os movimentos de seu corpo como oferta à Santa, no esquema Congo a dança é uma prece.



11. Um Embaixador do Congo passa o batalhão em revista.



12. Ao final, um Congo observa a dispersão da tropa.

traduções

Antropologia versus etnografia¹

TIM INGOLD

University of Aberdeen, Escócia, Reino Unido

TRADUÇÃO: RAFAEL ANTUNES ALMEIDA

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira,
Redenção, Ceará, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p222-228

resumo A etnografia busca descrever a vida tal como é vivida e experimentada por um povo, em um lugar específico e em um tempo determinado. A antropologia, em contraste, é uma investigação sobre as condições e possibilidades da vida humana no mundo. A antropologia e a etnografia têm muito a contribuir entre si, mas os seus fins e objetivos são diferentes. A etnografia é um fim em si mesmo e não um meio para fins antropológicos. Ademais, a observação participante é um modo antropológico de trabalhar, não um método para coletar dados etnográficos. Estudar antropologia é estudar *com* as pessoas, não fazer estudos *sobre* elas; este estudo não é tanto etnográfico como é educativo. Uma educação antropológica nos mune dos meios intelectuais de especular sobre as condições da vida humana neste mundo, sem termos de fingir que os nossos argumentos são destilações da sabedoria prática daqueles entre quem trabalhamos. Nosso trabalho consiste em *corresponder* com eles, mas não falar por eles. É apenas reconhecendo a natureza especulativa da investigação antropológica que nós e eles poderemos ter as nossas vozes ouvidas e poderemos engajar devidamente com outras disciplinas. Só então estaremos em condições de capitanear a criação das universidades do futuro.

palavras-chave Etnografia; Antropologia; Participação; Observação; Método; Educação; Filosofia; Arte; Universidade.

Anthropology contra ethnography

abstract Ethnography aims to describe life as it is lived and experienced, by a people, somewhere, sometime. Anthropology, by contrast, is an inquiry into the conditions and possibilities of human life in the world. Anthropology and ethnography may have much to contribute to one another, but their aims

¹ Traduzido de INGOLD, Tim. Anthropology contra ethnography. HAU: Journal of ethnographic theory, v.7, n. 1, pp.21-26, 2017. Disponível em: < <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau7.1.005> > Acesso em: 02 de out. 2017

and objectives are different. Ethnography is an end in itself; it is not a means to anthropological ends. Moreover, participant observation is an anthropological way of working, not a method of ethnographic data collection. To study anthropology is to study with people, not to make studies of them; such study is not so much ethnographic as educational. An anthropological education gives us the intellectual means to speculate on the conditions of human life in this world, without our having to pretend that our arguments are distillations of the practical wisdom of those among whom we have worked. Our job is to correspond with them, not to speak for them. Only by acknowledging the speculative nature of anthropological inquiry can we both make our voices heard and properly engage with other disciplines. And only then can we lead the way in forging the universities of the future.

keywords ethnography, anthropology, participation, observation, method, education, philosophy, art, university.

Deixe-me dizer logo de partida que nada tenho contra a etnografia. O objetivo da etnografia, assim como a compreendo, é produzir uma descrição – escrita, fílmica ou que faça uso de outro meio gráfico – da vida como ela é de fato vivida e experienciada pelas pessoas em dado lugar e em dado período. A boa etnografia é sensível, contextualmente matizada, ricamente detalhada e, acima de tudo, fiel àquilo que descreve. Todas essas são qualidades admiráveis.

Aquilo contra o que eu me oponho não é à etnografia enquanto tal, mas ao seu retrato como o fim último da antropologia. Creio que a antropologia, ao sucumbir à etnografia, desviou-se do seu propósito apropriado; isto impediu os esforços antropológicos de contribuir para o debate de grandes questões de nosso tempo e comprometeu o seu papel na academia. Eu argumento que é vital para o futuro da disciplina que paremos de ser tão evasivos e sejamos claros sobre a diferença entre a antropologia e a etnografia. Isto, naturalmente, significa ser claro sobre a definição e o propósito da disciplina.

Eis a minha definição. Sustento que a antropologia é uma investigação generosa, aberta, comparativa e crítica das condições e possibilidades da vida humana no mundo que habitamos. É *generosa* porque está atenta e responde ao que as outras pessoas fazem e dizem. Em nossas pesquisas, nós recebemos de bom grado o que nos é dado ao invés de procurarmos meios de, por subterfúgios, extrair o que não nos é dado, criando um esforço para devolver o que devemos aos outros no nosso processo de formação moral, intelectual e prático. Isso acontece, acima de tudo, na observação participante e eu retornarei a esse ponto.

A antropologia é *aberta* porque não buscamos soluções finais, mas caminhos através dos quais a vida pode se fazer. Somos comprometidos com a formas de vida sustentáveis – isto é, uma forma de sustentabilidade que não deixa o mundo sustentável para alguns a partir da exclusão de outros, mas, ao con-

trário, tem um lugar para todas as pessoas e para todas as coisas. A antropologia é *comparativa* pois estamos conscientes que qualquer caminho que a vida possa ter tomado, ele não é o único. Nenhum caminho é pré-instituído como único que é “natural”. Assim, a questão “Por que deste modo e não de outro?” sempre predomina em nossas nossas reflexões. E a antropologia é *crítica* porque não podemos estar satisfeitos com as coisas tal como estão.

De modo geral, as organizações de produção, distribuição, governo e conhecimento que dominaram a era moderna levaram o mundo à beira de uma catástrofe. Para encontrar meios de continuar, precisamos de toda a ajuda que conseguirmos. Mas nenhuma especialidade científica, nenhum grupo indígena, nenhuma doutrina ou filosofia detém a chave para o futuro - se é que esta chave pode ser encontrada. Temos de fazer este futuro juntos, para nós, e isso só pode ser feito por meio do diálogo. A antropologia existe para expandir o escopo deste diálogo: para entabular uma conversa sobre a vida humana.

Se você está de acordo com a minha definição de antropologia, então eu penso que terá de concordar que os seus objetivos e princípios são inteiramente diferentes daqueles da etnografia. Como empreendimentos, a antropologia e a etnografia podem ser complementares, têm muito a contribuir entre si, mas, não obstante, são diferentes.

Eu gostaria de deixar absolutamente claro, contudo, que não consigo ver essa diferença no modo segundo o qual esta relação foi apresentada, em termos igualmente inflexíveis, por alguns dos pais fundadores da antropologia social e ainda é mantida por alguns nos dias de hoje. A sua visão era - e continua sendo - que a etnografia é *idiográfica*, dedicada à documentação das características empíricas; e a antropologia é *nomotética*, dedicada à generalização comparativa e à busca por leis que expressem regularidades na condução dos assuntos humanos. A ideia é que primeiro você faz a sua pesquisa etnográfica e então - em um estágio subsequente - você converte o seu estudo em um *caso* para comparação, disposto ao lado de outros estudos similares, na esperança de que algumas generalizações viáveis possam emergir. Todas as vezes que eu escuto a frase “estudo de caso etnográfico”, inocentemente apresentada como se fosse completamente não problemática, eu estremeço em protesto. E quando as pessoas pintadas neste estudo são retratadas como se pertencessem ao etnógrafo em pessoa - como “Os Balineses de Geertz” - meu estremeço se torna um grito. Nada é mais degradante para o espírito e para o propósito da pesquisa etnográfica. Às vezes sou acusado de desejar atacar a etnografia, mas meu objetivo é justamente o oposto. É defender a etnografia contra aqueles que embrulham a vida das pessoas em casos e que veem na etnografia não um fim importante em si mesmo, mas apenas o meio para a generalização antropológica. Eu quero defender a etnografia daqueles que a veriam como um método. É claro que, como todo esforço artesanal, a etnografia tem os seus métodos - as suas regras de procedimento, os seus modos de trabalhar - mas *não* é um método.

Isso me traz de volta à observação participante. Eu já mencionei que a observação participante é fundamental para a prática da antropologia e ratifica a generosidade de sua abordagem no ato de participar e responder. Eu a concebo como um modo de *corresponder* com as pessoas.² Mas também quero insistir que a observação participante e a etnografia não são a mesma coisa. A própria ideia de “trabalho de campo etnográfico” perpetua o entendimento de que aquilo que você está fazendo em campo é coletar material sobre as pessoas e sobre as suas vidas – ou, para promover as suas credenciais científicas sociais, você pode chamar de “dados qualitativos” – que você analisará e sobre eles escreverá. É por isso que a observação participante é tão recorrentemente descrita nos livros-texto como um método de coleta de dados. É por isso que tanta tinta foi derramada nos dilemas éticos relativos à combinação entre participação e observação, como se elas apontassem para direções diferentes. Como todos sabemos, há algo profundamente problemático em se reunir com as pessoas em aparente boa fé, para depois virar as costas de tal forma que o encontro se torna um estudo sobre elas e elas próprias se convertem em um *caso*. Mas, na verdade, não há contradição entre a participação e a observação: de fato, você não pode ter uma sem ter a outra. A grande confusão consiste em confundir observação com objetificação. Observar não é necessariamente objetificar, é perceber o que as pessoas estão dizendo e fazendo, é olhar e ouvir, e é responder conforme a sua própria prática. Isto é, a observação é uma maneira de participar atentamente, e é por essa razão um modo de aprender. É isso que fazemos e vivenciamos como antropólogos.

E nós fazemos e vivenciamos por reconhecimento ao que devemos aos outros pela sua própria prática e educação moral. Em resumo, a observação participante não é uma técnica de coleta de dados, mas um compromisso ontológico. E este compromisso é fundamental para a antropologia como disciplina.

A distinção entre os trabalhos feitos “a partir de” e “com” é de toda importância aqui. É a expressão “a partir de” que converte a observação em objetificação, preponderando sobre os seres e as coisas que guiam a nossa

² N.T: Ingold utiliza a expressão “of corresponding with people”. No artigo intitulado “Chega de etnografia: a educação da atenção como propósito da antropologia” o autor define a ideia de correspondência: “Propõe-se o termo correspondência para designar essa composição de movimentos que, à medida que se desenrolam, respondem continuamente uns aos outros. Não se entende por isso um alinhamento preciso nem um simulacro daquilo que se encontra nos acontecimentos à volta. Não tem nada a ver com representação ou descrição. Trata-se, pelo contrário, de responder a esses acontecimentos por meio das próprias intervenções, questões e respostas – em outras palavras, viver atencionalmente com os outros. A observação participante é uma prática de correspondência nesse sentido.”(INGOLD, Tim. Chega de etnografia: a educação da atenção como propósito da antropologia. Educação, v.39,n.3,2016,p.408. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/21690>> Acesso em: 02 de out.2017

atenção e convertendo-os em tópicos circunscritos de pesquisa. Assim, nós produzimos uma antropologia *disso* ou *daquilo*. Mas praticar a antropologia, tal como eu a entendo, significa estudar *com* as pessoas – do mesmo modo que estudamos com os nossos professores na universidade –, não produzir estudos sobre elas. Nós o fazemos para que possamos crescer em sabedoria e maturidade e aumentar os nossos poderes de observação, raciocínio e pensamento crítico, na esperança e expectativa que possamos utilizar estes poderes para lidar com quaisquer problemas que possamos enfrentar no futuro. É por isso que a observação participante deve ser entendida, principalmente, não como *etnográfica*, mas como *educacional*. É um modo de aprender e este aprendizado – como sabemos – pode ser transformador.

Isto traz uma implicação crítica. Um etnógrafo pode, com razão, ficar limitado naquilo que ele ou ela pode escrever considerando os requisitos da fidelidade descritiva. Não se pode escrever qualquer coisa e o que se escreve precisa ser justificado pela afirmação de que é uma representação, interpretação ou análise justas daquilo que os sujeitos em sua pesquisa fazem, dizem ou pensam. Também não se pode escrever qualquer coisa como antropólogo. Mas naquilo que eu escrevo eu posso pelo menos defender o que considero ser verdadeiro, ou o mais próximo possível da verdade, à luz das minhas leituras, das conversas que tive e da minha própria reflexão crítica.

A antropologia não é nada senão o seu caráter especulativo e eu desejo nutrir e proteger a liberdade intelectual que tenho como antropólogo de especular sobre as condições de possibilidade da vida humana neste mundo. É claro que tenho que estar preparado para garantir a minha posição com razão, argumento e evidência. Mas não devo validá-la, fingindo que os argumentos que apresento e procuro defender são realmente destilações das visões das pessoas entre quem eu trabalhei e estudei. Na verdade, eu posso discordar profundamente delas. A observação participante pode ser desconfortável, e não devemos começar a pensar que tudo o que as pessoas nos disserem será verdadeiro ou maravilhoso. De fato, elas podem dizer coisas que consideramos horríveis ou abomináveis.

A nossa tarefa, então, não é mascarar estas abominações com um véu de simpatia, ou apresentar um relato artificialmente higienizado de suas palavras e ações, mas discordar diretamente delas. Ao apresentar as razões pelas quais assim nos sentimos, podemos crescer em sabedoria e adicionar força e rigor aos nossos argumentos.

Eu acredito que devemos demandar o direito de falar com as nossas próprias vozes e dizer o que *nós* pensamos com base em nossas pesquisas, a despeito do que dizemos estar ou não de acordo com o pensamento de nossos interlocutores. Nós podemos ter aprendido com aquilo que nos ensinaram, mas como antropólogos – e não como etnógrafos – não é o nosso trabalho reproduzir, ao modo de um decalque, estes aprendizados em nossos textos.

Assim como os praticantes de qualquer outra disciplina, devemos estar prontos para falar com as nossas próprias vozes e não esconder atrás das vozes dos outros. Se falharmos em fazê-lo, estaremos excluídos dos grandes debates do nosso tempo – debates sobre como *devemos viver* – ou descobrir que fomos trazidos apenas para fornecer material a ser manipulado pelos outros como quiserem. E como sabemos muito bem, há muitos outros com inclinações mais estreitas, intolerantes e fundamentalistas que estão prontos para preencher este espaço vazio. Nós, antropólogos, temos coisas tremendamente importantes para dizer e precisamos estar lá para dizê-las. Mas nós só podemos fazer a nossa presença ser sentida se abandonarmos a pretensão de que apenas temos autoridade para falar como etnógrafos e que não temos nada para dizer *por nós mesmos*.

Tal como eu a apresentei, a antropologia é uma disciplina fundamentalmente especulativa. Nesse sentido, ela é semelhante à filosofia, mas difere da filosofia (pelo menos tal como a última é praticada pela maioria dos filósofos profissionais), uma vez que faz a sua reflexão filosófica no mundo em conversa com os seus diversos habitantes e não em reflexões arcanas sobre o cânone literário já estabelecido. Por essa razão, creio que estamos em melhores condições de fazer filosofia do que a maioria dos filósofos que, em sua maior parte, estão cronicamente descolados da vida e viciados em experimentos de pensamento desconectados do mundo. Uma vez mais, a ambição especulativa distingue a antropologia da etnografia. Ao mesmo tempo, ela abre a antropologia para muitas outras maneiras de conduzir as suas pesquisas – por exemplo, pela arte, design, teatro, dança e música, para não mencionar a arquitetura, a arqueologia e a história comparada. O sucesso da colaboração interdisciplinar com estes campos depende precisamente de que aquilo que estejamos fazendo não seja etnografia. Por exemplo, enquanto a etnografia se associa muito bem à história da arte, tentativas de junção entre a etnografia e a prática artística geralmente resultam em arte de má qualidade e má etnografia, comprometendo não só o compromisso do etnógrafo com a fidelidade descritiva, mas também o caráter experimental da arte e a sua interrogação mediada pela intervenção, uma antropologia que é experimental e interrogativa pode se associar à prática artística em modos muito produtivos. O que é crucial tanto sobre a antropologia, quanto sobre a prática artística, e o que as distingue da etnografia e a história da arte, é que elas não visam compreender ações e obras associando-as a um contexto. Não se trata de contabilizá-las, marcá-las e depois deixá-las, mas sim de trazê-las à presença para que possamos endereçá-las e a elas responder *diretamente*.

Gostaria de concluir com um ponto sobre o futuro da antropologia em relação ao futuro da universidade. A antropologia é uma disciplina universitária e não sobreviveria sem atracar nos portos fornecidos pela universidade. O que atualmente está acontecendo nas universidades, portanto, pode ou bem

fortalecer ou comprometer a disciplina. Atualmente, as universidades estão sucumbindo ao neoliberalismo corporativo e a antropologia está na berlinda. Estamos correndo o risco de afundar com o navio. Eu creio que devemos lutar pelo futuro das universidades como lugares de tolerância, sabedoria e humanidade, onde as ideias importem e onde as pessoas de todas as nações possam se reunir para discutir estes ideais. Mas creio que este também é o futuro da antropologia. Então a minha visão para a futuro da antropologia é também a minha visão para o futuro da universidade e a antropologia deve ser o seu coração. Nós só conseguiremos assegurar o futuro da antropologia na universidade que virá, com uma ruptura clara e de uma vez por todas com a redução da antropologia à acumulação de estudos de caso etnográficos.

autor **Tim Ingold**

É chefe do departamento de Antropologia Social da Universidade de Aberdeen. Ele realizou trabalho de campo entre os Sammi e os finlandeses na Lapônia e escreveu sobre o ambiente, tecnologia e organização social no norte circumpolar, sobre animais e a sociedade humana e sobre a ecologia humana e a teoria da evolução. Os seus trabalhos mais recentes exploram a percepção do ambiente e a habilidade prática. Seus interesses atuais gravitam em torno da interface entre a antropologia, a arqueologia, a arte e a arquitetura. Entre os seus livros mais recentes estão “The perception of environment” (2000), “Lines” (2007), “Being alive”, 2011, “Making” (2013) e “The life of lines” (2015).

Rafael Antunes Almeida

Atualmente é professor do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. É doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília, mestre em Sociologia e Graduado em Ciências Sociais, ambos pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Recebido em 27/10/2017

Aceito para publicação em 19/05/2018

especial

Adversidades no fazer antropológico

Refletir sobre o trabalho de campo no ofício antropológico é pensar, quase sempre, em desafios. Estudar pessoas, grupos e fenômenos próximos ou distantes é um processo reflexivo e político constantemente tensionado, de modo que os desafios nele contidos estão associados às especificidades de cada campo e, também, de cada antropóloga e antropólogo. Embora a pesquisa de campo seja um momento de profundo aprendizado, são escassas as discussões analíticas sobre possíveis adversidades, riscos e abusos, sobretudo as que se debruçam metodologicamente sobre os corpos marcados na relação antropológica em campo. Nesse escopo, se ir a campo é um movimento fundamental na produção do conhecimento e do próprio fazer antropológico, ele ainda tende a ser romantizado por diversos autores em textos e manuais clássicos de antropologia.

A partir dessa questão formulamos esta Seção Especial, inspirada na discussão metodológica e epistemológica incitada no texto *Rape in The Field: reflections from a survivor* (MORENO, 1995).¹ Neste artigo, a antropóloga, que optou por utilizar um pseudônimo, descreve e analisa uma série de eventos abusivos vivenciados por ela durante seu trabalho de campo na Etiópia. Os abusos cometidos por seu então assistente de campo perpassam questionamentos da sua autoridade enquanto pesquisadora, assédios, jogos psicológicos, estupro à mão armada e ameaças. Questões que vão desde os efeitos produzidos na realização do trabalho de campo até a negociação na publicação dos eventos ocorridos abrem espaço para uma discussão acerca das consequências éticas e políticas dos escritos antropológicos. Os efeitos dessas adversidades ultrapassam o campo propriamente dito, alcançando a produção e circulação do conhecimento produzido.

Portanto, a proposta desta Seção Especial teve como objetivo proporcionar um espaço de debates sobre as adversidades encontradas em campo e como elas influem sobre os caminhos e formas que nossas pesquisas tomam, na intenção de explorar a diversidade de experiências em campo. Ao discutir questões que atravessam os fazeres antropológicos recebemos textos variados que remetem a temas como engajamento antropológico, enfrentamento da burocracia, impedimentos e/ou negociações necessárias à realização do trabalho, assédios vivenciados em campo, questões éticas e metodológicas implicadas durante e

¹ Outros textos que debatem, sob outro ângulo, a presença de mulheres em campo e seus desdobramentos na pesquisa: *Woman in the field*, coletânea de 1970; *Cidade de Mulheres*. Agradecemos a Professora Heloísa Buarque de Almeida por nos recordar dessa bibliografia durante sua fala na palestra Sexta do Mês.

após a realização de pesquisas, entre outras temáticas sensíveis à relação entre antropóloga/o, campo e sujeitos pesquisados.

Dessa forma, com os textos que apresentaremos a seguir, buscamos trazer elementos, que não esgotam, mas que dialogam com questionamentos que colocam as adversidades do fazer antropológico em campo. Quais os efeitos dos corpos de antropólogas e antropólogos nas interações que são estabelecidas entre os grupos com os quais interagem? Ao refletir sobre a própria entrada em campo, marcada por “hierarquias articuladas” ([1995], p. 224) a autora incita a questão: quais são as marcações - como as de raça, de classe, de gênero, de sexualidade, de geração, de deficiência - que são percebidas em campo, e de que forma se articulam e conformam caminhos diversos nas relações travadas em campo? Quais estratégias textuais podem ser pensadas como forma de inserir analiticamente situações de adversidade do trabalho de campo e quais seus rendimentos para uma reflexão analítica sobre a propriedade de conceitos e de métodos empregados pela Antropologia? Como lidamos com situações de desigualdade e assimetria entre poderes e agências que constituem o modo como pesquisadoras e pesquisadores experimentam e descrevem os mundos sociais dos quais participam? Essas foram algumas das questões que nortearam os escritos das pessoas que submeteram seus textos.

Fazer a seleção para compor esse Especial não foi uma tarefa simples, tanto pelo volume de textos que recebemos, quanto pelas reflexões propostas que nos mobilizam como pessoas e antropólogas. Nos surpreendemos com a adesão à proposta e ficamos muito contentes com os textos que conseguiram articular experiências pessoais com questões metodológicas, trazendo reflexões sobre suas inserções em campo, marcadas de formas variadas, mas sempre esboçando a necessidade da reflexividade de todo o fazer antropológico. Desta forma, pela quantidade de textos recebidos que se adequaram à proposta do Especial, a seção terá continuidade no segundo volume da edição 26 da revista.

Para essa primeira parte foram escolhidos sete textos, sem nenhum critério classificatório, na tentativa de buscar um balanceamento das temáticas para os dois volumes, uma composição que apresentasse um leque variado de adversidades encontradas em campo. Julgamos que seria interessante para a leitura, não com intuito de dar conta da complexidade do trabalho de campo, explorar pluralidades do fazer etnográfico. O primeiro texto, de Victor Hugo Barreto, propõe uma etnografia das reações aos trabalhos sobre sexualidade publicados pelo autor. Perpassa discussões metodológicas acerca de pesquisas sobre sexo e práticas sexuais. O artigo aborda também desconfianças, desconfortos e invalidações por parte de pares da academia, diante dos seus temas, pela especificidade da abordagem etnográfica em relação a sexo e sexualidade, não entendidas como temáticas legítimas de serem pesquisadas e abordadas antropológicamente.

O relato de Karina Biondi² apresenta os percalços do início da pesquisa na *quebrada*, relativo à, dentre outros fatores, invisibilidade do PCC (Primeiro Comando da Capital, objeto de estudo da autora há anos). Também mostra o quanto o estabelecimento de contatos e formação de vínculo com interlocutores não é algo fácil de obter. Há também momentos de perguntar e outros de calar, que a pesquisadora também precisou aprender. Contudo, essas adversidades podem levar à compreensão de certas dinâmicas internas ao objeto da pesquisa, antes imperceptíveis. Estratégias para a viabilidade da pesquisa podem ser alteradas e até mesmo levar à reformulação das hipóteses.

O corpo feminino e negro em campo tem suas peculiaridades. As adversidades em sua marcação não foram fáceis de contornar em sua pesquisa na Itália. Através da narrativa de momentos passados em campo, Fabiane Albuquerque proporciona reflexões metodológicas sobre as possibilidades de abordagem e acesso das pessoas em Veronetta. Ainda sobre corpo negro, mas noutra circunstância de pesquisa, Flávia Medeiros traz questões relevantes sobre lugar de fala, feminismo negro, e suas implicações no trabalho de campo. Esse texto trata do tema da proximidade entre pesquisadora e pesquisados, pois a autora mora próximo ao local onde realiza sua etnografia, compartilha de experiências de sociabilidade nos mesmos locais, ao mesmo tempo em que leva em conta a distância de opiniões, os conflitos internos em lidar com certas percepções e atitudes dos policiais pesquisados.

Maycon Lopes, através de seus dados etnográficos, conduz uma reflexão importante, traz dados etnográficos para a discussão da experiência do antropólogo em campo e tematiza as adversidades em relação às questões éticas vivenciadas pelo pesquisador em contextos violentos e em relação ao uso devido/indevido da fotografia, balizado por demais etnografias, mobilizando uma boa discussão teórica sobre o assunto. Seguindo a linha da variedade temática que não está livre de adversidades, Lucia Meneses aborda de maneira relevante não só os desafios do trabalho de campo, mas temas como religião, gênero, antropologia e ética. O texto destaca-se pelo modo como a autora se coloca em campo e reflete sobre sua presença no cotidiano dos sujeitos de sua pesquisa e também como mobiliza diversas autoras e autores que refletem sobre grupos religiosos e problemas éticos em pesquisas sobre religião.

² O evento intitulado “Risco e Vulnerabilidade em campo”, foi realizado em setembro de 2017 na USP e está disponível no canal Sexta do Mês do Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=7nKNznUM510>). Karina Biondi foi uma das convidadas à palestra e, por conseguinte, convidada a enviar seu texto a esse especial. Tanto a palestra como o dossiê foram desdobramentos de um debate ocorrido em sala de aula, durante o curso de Metodologia de Projeto para alunos de doutorado, ministrado pelo professor Heitor Frúgoli, no primeiro semestre de 2017. Agradecemos ao professor pelo espaço para discussão e apoio para o prosseguimento da discussão do tema.

Por fim, um texto de engajamento coletivo em sua produção chamou atenção pelo seu potencial para auxiliar novas pesquisadoras e pesquisadores em suas jornadas. As cinco autoras, Caroline Cotta de Mello Freitas, Rafaela N. Pannain, Heloisa M. Gimenez, Sue Iamamoto, Aiko Ikemura Amaral, promovem descrições sobre a posição da mulher pesquisadora, complementados de relatos pessoais e coletivos. Salientam a falta de discussão sobre gênero em campo e seus impactos na pesquisa, trazendo questões para serem pensadas antes, durante e depois do trabalho etnográfico. Através desses sete textos, pretendemos alcançar uma composição coerente à proposta do Especial e profícua ao debate sobre o fazer etnográfico.

Além dos textos recebidos, esse dossiê conta também com a tradução do texto que o motivou. Nossa movimentação coletiva para traduzi-lo resultou e refletiu um trabalho intenso - e gostaríamos de agradecer a generosidade de Thais H. Tiriba por ter colaborado conosco nesta empreitada. O trabalho de tradução do texto, desde seu título, nos arrebatou de questionamentos sobre a marcação de gênero das palavras, que também apontavam para a imbricação entre metodologia e escrita do fazer antropológico. Uma vez que estas marcações são fundantes da discussão proposta no texto, sobre o fazer antropológico diversamente marcado para antropólogas e (não) para antropólogos, decidimos explicitar aqui dois eixos que nortearam nossas discussões neste trabalho de tradução.

O primeiro eixo surgiu logo no título, ao traduzir “reflections from a survivor” por “reflexões de *uma* sobrevivente”, fazendo com que todas as traduções de vítima e sobrevivente acompanhassem a marcação no feminino, em contrapartida com *o* agressor, traduzido no masculino. Embora não desejássemos cristalizar a ideia de que haveria sempre *uma* vítima e *um* agressor, sendo que a própria autora explicita desde a primeira nota de rodapé que não só mulheres podem ser estupradas, tivemos que optar por marcar na tradução, já que seu texto parte dessa sua experiência em campo. O segundo eixo se apresentou também na primeira página, com o subtítulo “Rape and female anthropologists” e se adensa na discussão final proposta pela autora quanto a “identity of anthropologists” como “gender-free” (p.246). Na língua inglesa, ao longo do texto, essa noção neutra da ciência antropológica pode ser representada com “anthropologists” e ao final é revelada pela autora como sendo masculina, O neutro é o masculino, do *antropólogo* como padrão, daí a necessidade de marcar *a antropóloga mulher*. Não são questões ausentes na vasta produção dos estudos de gênero, mas decidimos apontá-las aqui como mais um sinal de que gênero estrutura nossas relações, portanto, a linguagem, de forma que a escolha na tradução se relaciona com a discussão antropológica metodológica aqui proposta.

A tradução vem seguida de um comentário feito vinte anos depois de “Rape in the Field” pela própria autora, fruto da movimentação de Thiago Oliveira

que obteve a autorização para tradução e esse comentário da autora, e o agradecemos muito pela interlocução. Eva Moreno, de forma inesperada e muito bem vinda, abre mão de seu pseudônimo ao nos presentear com esse novo texto que fecha o Especial “Adversidades no Fazer Etnográfico”.

Desejamos uma ótima leitura e esperamos que este material contribua para as aulas de graduações em Antropologia e discussões sobre metodologia em campo.

Florbela Ribeiro, Karina Coelho, Letizia Patriarca, Paula Bessa

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Heloisa Buarque de. “Mulher em campo: reflexões sobre a experiência etnográfica.” In: *Gênero em matizes* (Orgs. Heloisa Buarque de Almeida, Rosely Gomes Costa, Martha Celia Ramírez e Érica Renata de Souza) Bragança Paulista, 2002. (Coleção Estudos CDAPH Série História & Ciências Sociais).
- GOLDE, Peggy. *Women in the field: anthropological experiences*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press. 1986.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2002.
- MORENO, Eva. Rape in the field: reflections from a survivor. In: KULICK, Don; WILLSON, Margaret (eds). *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge.1995.

Estupro em campo: Reflexões de uma* sobrevivente

EVA MORENO**

TRADUÇÃO: FLORBELA RIBEIRO, KARINA COELHO,
LETIZIA PATRIARCA, PAULA BESSA
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

REVISÃO TÉCNICA: THAIS H. TIRIBA

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p235-265

Através do trabalho de campo ao bel prazer da cultura anfitriã aprende-se o próprio lugar ali e esse lugar é o ponto através do qual se penetra na cultura. Erros e infortúnios no campo são ótimas lamparinas de iluminação se sobrevivemos; amizades ali são o único melhor recurso, além de serem um conforto divino. (LANDES, 1986, p. 139)

Além do assassinato direto, o estupro é a sanção máxima usada pelos homens para manter os papéis de gênero¹. O medo do estupro obriga mulheres a aceitarem restrições em seus movimentos físicos e conduta, e a obedecerem a regras de comportamento que governam a maioria dos aspectos de suas vidas inteiras². Que as mulheres são elas mesmas culpadas pelo estupro é uma noção predominante em muitas sociedades, que decorre da ideia de que é responsabilidade das mulheres garantir que elas não estejam ‘no lugar errado na hora

¹ *[Nota da Tradução] A tradução da língua inglesa para a língua portuguesa nos coloca questões sobre marcações de gênero das palavras e nosso entendimento é de que estas marcações são fundantes da discussão proposta neste texto, acerca do fazer antropológico diversamente marcado para antropólogas e (não) para antropólogos. Portanto, mesmo sabendo que poderiam ter sido outras, explicitamos as escolhas que realizamos para esta tradução: quando originalmente se lia “anthropologist” traduzimos por “antropólogo”; “male anthropologist” por antropólogo homem e “female anthropologist” por antropóloga mulher – exceto quando as experiências partem da própria autora e nestes casos, também optamos por sempre traduzir como “a” vítima e “a” sobrevivente, como no título, relacionalmente com “o” agressor.

** O nome da autora e todos os outros nomes neste capítulo são pseudônimos. Estupro sempre implica morte. Neste texto, discuto o estupro como um meio de punir, castigar e corrigir as mulheres individualmente. Homens e crianças também são estuprados e o estupro é usado em coletivos de mulheres em períodos de guerra, mas esses casos estão além das reflexões feitas aqui.

² Veja, por exemplo, a contribuição de Gearing, também em *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*; orgs. Don Kulick e Margaret Willson, 1995.

errada'. Em outras palavras, há horas, lugares e situações proibidas para as mulheres, que elas atravessam apenas por sua conta e risco.

O estupro e as antropólogas mulheres

Antropólogos que fazem trabalho de campo em sociedades estrangeiras ou entre grupos pouco familiares se encontram fora dos limites de sua própria ordem de gênero. Eles raramente agem completamente de acordo com as convenções de gênero da sociedade em que fazem trabalho de campo. Um forte problema para as antropólogas mulheres, como eu, é que membros da sociedade anfitriã podem tentar nos forçar à ordem de gênero local, exatamente da mesma maneira como mulheres locais que, intencionalmente ou não, provocam e desafiam a ordem existente são punidas e colocadas na linha. Para algumas antropólogas mulheres, isso pode ser uma situação familiar, já que nós, em nosso contexto de origem, podemos ser vistas como rebeldes recalcitrantes contra uma ordem de gênero que não facilmente permite que mulheres independentes e capazes superem os níveis de prestígio(s) de nossos pares, e onde o assédio sexual é uma medida padrão adotada por homens para manter intacta uma hierarquia de gênero dominada por homens. O potencial de violência sexual contra as mulheres, de assédio a assassinatos relacionados a estupros, está presente em todos os lugares. Em uma situação de campo, o simples fato de que se é uma antropóloga mulher solteira fazendo seu próprio trabalho pode apresentar uma provocação intolerável a alguns indivíduos. Sabendo dos riscos enfrentados por pesquisadoras de campo, é surpreendente que a literatura antropológica seja quase desprovida de referências à violência sexual sofrida por antropólogos.

Há muitas boas razões para este silêncio, algumas delas mencionadas em outras contribuições deste volume. O elemento da culpa que ainda se liga à sobrevivente do estupro, se relaciona ao fato de que mulheres que sofreram violência sexual têm medo de prejudicar sua posição profissional ao falar sobre isso. Entre antropólogos, há frequentemente um pressuposto implícito de que uma antropóloga mulher competente, primeiramente, não deve se colocar em uma posição onde ela poderia ser estuprada (HOWELL, 1990, p. 93). Há também uma visão masculina predominante que iguala a vulnerabilidade à fraqueza, o que faz com que muitas mulheres tenham medo de confrontá-la por medo de serem consideradas antropólogas menores do que nossos colegas homens. No «Ocidente», o estupro ainda é um tema estigmatizado e as vítimas frequentemente esperam (e recebem) pouca simpatia por suas descrições de agressão. A recente reação de alguns colegas a relatos de outros tipos de violência pessoal contra antropólogos em situações de campo, onde a violência era vista de alguma forma como “culpa” do autor, sugere que o silêncio das vítimas de estupro está baseado em suposições razoavelmente precisas (KULICK, 1994).

Os dois casos de estupro e tentativa de estupro mencionados no livro de Howell levaram à morte das vítimas, o que pode, infelizmente, ser o motivo pelo qual eles são denunciados; já que nenhum dano adicional pode ser feito à vida profissional das vítimas, e elas não podem controlar o que é escrito sobre elas.

Além da preocupação sobre sua reputação profissional, uma outra importante razão para o silêncio sobre o estupro e agressão sexual é que aquelas que sofreram esse tipo de agressão estão muito provavelmente sofrendo com a síndrome do trauma do estupro. Ao descrever o estupro infligido a ela e suas tentativas subsequentes de enfrentá-lo, Cathy Winkler observa que,

os estupradores se sobrepõem não apenas às palavras e ações de suas vítimas, mas também atacam a definição das vítimas de seu corpo e de seu eu sexual. As ameaças dos estupradores vão além de desafios superficiais e invadem mentalmente e psicologicamente os seres e a auto definição das vítimas. (1991, p. 12)

Na melhor das hipóteses, leva muito tempo para se superar a síndrome do trauma de estupro. Tal experiência já é devastadora o suficiente quando ocorre em ambientes conhecidos. Se ela acontece em uma situação como o trabalho de campo, na qual o senso de si mesmo já está sob ataque (WENGLER, 1988), muitas dimensões do trauma, tais como sentimentos de culpa, responsabilidade e auto-aversão, serão ainda mais agravadas. A menos que o propósito da escrita seja terapêutico ou para fornecer um testemunho legal, é quase impossível escrever sobre o estupro antes que o trauma esteja de alguma forma controlado.

Então há puro medo, um medo generalizado da sobrevivente e uma relação insidiosa de medo entre estuprador e sobrevivente que provavelmente durará até a morte de qualquer uma das partes. Para a vítima, é o medo de ser estuprada novamente ou de ser morta. Winkler escreve que “estupradores enterram minas terrestres nos corpos de suas vítimas”, minas terrestres que explodem em confusão, náusea, pesadelos, tremores e depressão (WINKLER, 1991). Se a vítima reporta o crime, ela teme retaliação do estuprador. Se o estuprador for levado a julgamento, a sobrevivente não apenas terá que reviver a experiência publicamente e rever o agressor, mas também ele pode ser absolvido do crime e ter a intenção de se vingar dela por tê-lo entregue. E mesmo que o estuprador seja condenado, a sobrevivente sabe que ele logo será solto, talvez pronto para se vingar de sua acusadora.

Vinte anos se passaram desde que os eventos que estou prestes a descrever aconteceram. Depois de todo esse tempo, ainda é difícil escrever este ensaio. É impossível ser um observador participante e um eventual repórter em uma situação em que sua vida e o seu self estão em jogo. Suas emoções e seu equilíbrio profundamente perturbado são muito pessoais para serem trocados por

créditos antropológicos³. No entanto, o tempo faz de fato diferença. Eu posso olhar para trás para a jovem que eu era, com tristeza e medo, mas também tolerância e uma profunda gratidão às pessoas no campo que interferiram e ficaram ao meu lado. Agora sinto que devo àquela jovem mulher que eu era, e a muitas outras antropólogas iniciantes, recontar essa história da maneira como eu a entendo após duas décadas tentando enfrentar o que aconteceu e por quê.

Uma experiência de campo

Fui pela primeira vez para a Etiópia em 1964 por um período de cinco semanas. Eu tinha 20 anos e fui impulsionada pela forte paixão por um estudante etíope na Suécia, meu país de origem. Um ano mais tarde, voltei como membro do Serviço Voluntário Sueco para trabalhar por dois anos como cientista social em uma organização técnica financiada pelo auxílio ao desenvolvimento. Depois desses dois anos, retornei à Suécia para terminar meus estudos de graduação em sociologia, mas voltei à Etiópia por vários meses em 1968 com a finalidade de realizar o trabalho de campo para minha pesquisa final.

Quando voltei a Etiópia, em fevereiro de 1972, para realizar trabalho de campo para minha tese de doutorado, tinha utilizado esse intervalo para me aprofundar na antropologia social cujo conhecimento africanista não encontrei na sociologia sueca. O objetivo da minha pesquisa era fazer um estudo urbano, na pequena cidade sulina de Ketema, usando tanto questionários quanto entrevistas de história de vida. Para fazer este trabalho, eu precisava de um assistente para me ajudar, de preferência uma pessoa com um alto nível de educação e um bom domínio do inglês.

Eu teria preferido trabalhar com uma mulher, e eu repassei isso a meus contatos na universidade e em outros lugares. Minhas redes trouxeram duas candidatas para o trabalho; mas no final, nenhuma das duas estava interessada em prolongadas jornadas fora da capital. Para a maioria das pessoas jovens e educadas na Etiópia, viver fora da capital era extremamente pouco atrativo. Se o trabalho “nas províncias” não era atraente para os homens jovens, era quase impossível para as mulheres jovens. Meninas educadas, como todas as meninas pertencentes à classe alta, eram mantidas, tanto quanto possível, junto a suas famílias até se casarem. As poucas que não estavam sob a proteção de suas famílias tinham outras preocupações que as impediam de deixar o ambiente urbano.

³ Em sua contribuição para a inovadora antologia “Mulheres em campo”, Diane Freedman escreve sobre como ela retornou ao campo logo após a morte de seu marido, e como foi sobrecarregada com informações sobre morte e luto, enquanto seus informantes tentavam consolá-la. Ela não podia tomar notas e nem fazer uso profissional de tudo isso. Era a vida real, destinada a ela, não moedas para o mercado antropológico (FREEDMAN, 1986).

Por fim, eu tinha dois rapazes entre os quais escolher, ambos sugeridos pelos meus contatos na universidade. Um era vários anos mais novo do que eu, estudante de sociologia, com um penteado afro alto, calças boca de sino, nervoso na entrevista: a própria imagem de um dândi da cidade. O outro - a quem chamarei Yonas - era um homem da minha idade, vestido e penteado de forma discreta, com experiência anterior como pesquisador de campo em uma das agências governamentais nacionais. Yonas afirmava ser politicamente interessado (o que na época significava que ele era de esquerda) e não parecia nervoso enquanto conversamos. Tanto Yonas, quanto meu outro possível assistente, tinham sido expulsos da universidade recentemente, o mais jovem pela primeira vez, Yonas pela terceira.

Ser expulso da universidade era comum naquela época de tensão política, quando os estudantes universitários na Etiópia assumiram a liderança nos protestos contra regimes políticos autocráticos. Ser expulso três vezes, no entanto, era peculiar. Na época, porém, interpretei isso como um sinal de que Yonas estava tomado por um zelo louvável na busca da verdade e da justiça - uma interpretação sem dúvida encorajada pelo próprio Yonas. Depois de alguma ponderação sobre qual dos dois homens escolher, finalmente decidi por Yonas, com base nesse zelo, em sua experiência, em sua aparente calma e em seu interesse declarado pelo estudo.

Desde o início do meu relacionamento com Yonas, tive problemas com autoridade. Na minha cabeça, e conseqüentemente no meu comportamento e fala, várias concepções conflitantes de autoridade foram sobrepostas. Na minha própria sociedade, diferenças de classe social e econômica certamente existiam, mas eram apenas sutilmente marcadas. Nos anos 1940 e 1950, a existência de diferenças de classe na Suécia havia sido ignorada na retórica política oficial. Isso mudou drasticamente na década de 1960. O aumento da conscientização sobre as diferenças de classe impulsionou as tentativas de eliminar seus marcadores e minar a dinâmica social e econômica que reproduzia as desigualdades de classe. Este esforço foi realizado de muitas formas, tanto oficialmente como informalmente, desde reformas de longo alcance no sistema educacional, até a abolição do formal e educado pronome de tratamento *vous* no discurso.

Nos locais de trabalho, isso significava extinguir os marcadores de posição social. Um campus universitário recém-construído, por exemplo, não tinha espaços reservados para refeições ou reuniões exclusivas do corpo docente; as mesmas condições foram aplicadas a todos. Embora nós nunca chégássemos ao ponto de nos dirigir uns aos outros como “colegas”, os títulos não eram mais usados na comunicação pessoal, e os funcionários de todos os escalões de uma organização usavam os primeiros nomes para se referirem uns aos outros.

Mas as coisas não eram realmente o que pareciam ser. Sob a proferida igualdade, todos sabíamos bem quem era o chefe e quem era o subordinado;

quem decidia e quem era obrigado a seguir “sugestões”. Tudo o que fizemos foi deixar de lado os marcadores mais óbvios de classe e status. Isso funcionou, de um estranho modo, porque os suecos eram um povo relativamente homogêneo com uma religião, uma língua e uma raça; descendentes dos dois terços que foram deixados para trás enquanto a parte mais ousada migrou para os Estados Unidos na virada do século.

Além dessa postura confusa e contraditória em relação à autoridade que eu trouxe comigo de casa, também possuía uma familiaridade, principalmente em nível subconsciente, com os modernos sistemas etíopes de estratificação. A Etiópia era, e ainda é, uma sociedade extremamente complexa onde diferentes tipos de hierarquias se cruzam, se reforçam e se contradizem umas às outras. Na década de 1960, a mais proeminente dessas hierarquias era a hierarquia política (“feudal”), com o Imperador no ápice. Os parentes do Imperador compunham as camadas superiores dessa hierarquia⁴. Outras hierarquias eram as étnicas, as religiosas, a baseada na educação secular moderna e a baseada na riqueza. Sobrepostas a todas elas estavam as ordens de gênero, que eram distintas para cada grupo étnico, incluindo uma ordem de gênero separada para o setor “moderno” urbano da sociedade, onde eu havia me estabelecido.

Essa intrincada rede de hierarquia permeava todos os aspectos da vida social. Estava em toda parte e era continuamente reforçada por práticas de deferência e dominação que eram inescapáveis se você fizesse parte da sociedade etíope. Certamente, meus companheiros etíopes no exterior e na capital se horrorizavam com a exploração aberta e impiedosa construída e continuada pelas múltiplas hierarquias; no entanto, eles - e eu junto com eles - éramos parte do sistema e desempenhávamos nossos papéis quando lidávamos com ministros, mendigos, funcionários, chefes, servos, prostitutas, corretores, ladrões, maridos e esposas.

Sem ter consciência disso, eu havia adotado as mesmas atitudes e comportamentos de meus amigos e companheiros de classe média etíopes em relação às pessoas ao meu redor. Involuntariamente, esperava o mesmo tipo de reação dos subordinados que eles esperavam e recebiam. Eu não percebi que o status que mantive quando morei antes na Etiópia tinha sido obtido por associação à organização para a qual eu trabalhava e ao status dos etíopes aos quais eu me associava. Inicialmente, minha interação com outros na forma de uma pesquisadora estrangeira solitária, equipada com um carro e com autorizações e certificados oficiais, parecia fazer a maioria das pessoas aceitar o status que eu reivindicava.

⁴ Veja, por exemplo, Markakis (1974) para uma descrição da autoritária política etíope anterior a 1974, ou Kapuscinski (1983) para uma perspectiva da atmosfera em torno do palácio imperial.

Depois de três meses na Etiópia, e um mês trabalhando com Yonas em alguns arquivos na capital, todos os preparativos estavam prontos e eu finalmente me mudei para Ketema, com Yonas a reboque.

Ketema há vinte anos era uma cidade movimentada, se expandindo quase que em tempo real. Tinha cerca de 12.000 habitantes, de todos os principais grupos étnicos no país. Sua estrutura era típica de uma cidade de beira de estrada africana; um cinturão estreito de prédios de tijolos de um andar com telhados de zinco que se estendia por um quilômetro à beira da estrada. Em nenhum ponto a cidade adentrava mais de 500 metros de distância da rodovia.

Os habitantes de Ketema ganhavam a vida através do comércio, comunicação, serviços e administração. A cidade era um lugar de recém-chegados, dividida por marcações de classe, etnia, religião e vizinhança. Ela atendia viajantes e comerciantes; era cheia de lugares onde comer, dormitórios, 'boates', e abrigava muitos bares de um só cômodo, administrados por mulheres solteiras que serviam cerveja local - e elas próprias - sob demanda. Havia também alguns bancos, muitos postos de gasolina, duas escolas primárias e uma escola secundária, uma delegacia de polícia, um mercado médio aberto diariamente e um grande mercado semanal. Você poderia comer em Ketema por valores que iam de 5 centavos de dólar americano a 1.5 dólares; você poderia passar a noite em um dormitório por 10 centavos ou em um hotel altamente respeitável por 2 dólares.

Quando Yonas e eu chegamos em Ketema, decidi ficar no hotel respeitável. Eu aluguei um quarto para Yonas no mesmo lugar, assim deixando clara a igualdade (assumida) em nosso relacionamento desde o início. Assim que nos instalamos no hotel, a primeira tarefa com a qual me deparei foi encontrar algum lugar para morar. Eu achava que, como antropóloga, era esperado que eu morasse com uma família ou que tivesse toda uma casa para mim. Afinal de contas, quem entre nós não ficou chocado com os rumores de antropólogos veteranos que trabalham nos hotéis? Eu percebi depois que na situação em que estava em Ketema, a coisa mais óbvia seria estabelecer um acampamento permanente em um dos hotéis mais simples. Mas eu não enxerguei o óbvio. Eu estava determinada a fazer as coisas de acordo com o manual e, assim, comecei a procurar uma casa.

Depois de ter considerado as habitações disponíveis na própria cidade, eu decidi por uma casa a poucas centenas de metros de distância da cidade, apesar dessa decisão não se encaixar na minha ideia de uma residência antropológica ideal. A casa era próxima à cidade, agradável, espaçosa e cara. Era uma construção de pedra, erguida por um oficial de uma subdivisão vizinha a Ketema, para sua eventual aposentadoria. Nesse meio tempo, ele queria alugá-la a custo correspondente a seu empréstimo bancário. Com a casa vieram o tio do oficial e sua esposa, que moravam nas dependências dos empregados nos fundos e que cuidavam dela quando estava vazia. De um lado da casa havia um hotel

inacabado, do outro, um terreno utilizado para plantar batatas.

A casa era grande o suficiente para mim e meu assistente, então convidei Yonas a se instalar em um dos quartos. A razão para tal era que eu não podia me dar ao luxo de encontrar um outro lugar razoável na cidade para ele. Além disso, todavia, também senti que me sentiria muito solitária à noite, então queria ele por perto para que houvesse alguém com quem conversar. Eu indaguei sobre a conveniência desse arranjo com Yonas porque eu temia que o fato de residirmos juntos pudesse sinalizar para as pessoas da cidade que o relacionamento entre mim e ele era mais do que de empregadora-empregado. Yonas me disse que as pessoas na cidade suporiam que nós mantínhamos relações sexuais, independentemente de dividirmos a casa ou não, e que, portanto, eu deveria escolher o arranjo que fosse mais prático. Minha preocupação foi aliviada pelas reações do velho tio Benjamin, o caseiro. Benjamin obviamente não pensava que Yonas e eu éramos um casal; em vez disso, ficou claro que ele percebeu Yonas como uma espécie de combinação entre segurança e membro da equipe.

Em Ketema, por ser uma cidade de beira de estrada, era possível adquirir todos os itens essenciais. Em pouco tempo, eu tinha montado escritório, quartos e cozinha com a ajuda de uma locadora local e alguns fortes trabalhadores contratados.

Logo no início, passei a questionar seriamente se Yonas seria adequado ao trabalho de assistente de campo. Ele era grosseiro, mal-humorado, elogiava-me excessivamente e tinha o hábito de se gabar - frequentemente sobre como ele havia vencido alguém que o insultara. Isso era desagradável. Em retrospectiva, ameaçadoramente estranho. Mas o tempo era curto e senti que eu não tinha uma alternativa real para substituí-lo. Esperei pelo melhor, amparada por experiências positivas anteriores de relações de trabalho com jovens rapazes superficialmente similares a Yonas.

Em uma das primeiras noites em Ketema, enquanto ainda estávamos no hotel, Yonas apareceu em meu quarto vestindo apenas sua roupa íntima. Este foi o primeiro indício, para mim, de que sua interpretação sobre a nossa relação era bastante diferente da minha. Para Yonas, ele explicou, havia chegado o momento de eu me tornar sua amante. Não levei a sério o seu avanço e facilmente o afastei ao reiterar minha posição: a de que eu possuía um companheiro permanente em casa e que não tinha intenção de ter outros relacionamentos enquanto estivesse na Etiópia. Sem mais protestos, ele voltou ao seu quarto.

Retrospectivamente, parece inacreditável que diante de tal acontecimento eu não tenha tido uma reação mais definitiva. Pensando agora, percebo que, como uma mulher jovem, estava tão acostumada aos avanços indesejados dos homens, que considereei a proposta de Yonas até “normal”. Nunca me ocorreu que, como sua empregadora, eu tinha, na realidade, condições de exigir que ele parasse de me incomodar com seus pedidos de sexo. Ademais, como parte de minha própria bagagem cultural, eu vivenciava uma surpreendente ausência

de medo. Minha geração de jovens mulheres na Escandinávia sentia-se segura, e estava segura⁵, em nossos próprios países. Levávamos nossa despreocupação conosco do Ártico até o Saara, sem temer nada, e geralmente saíamos ilesas. Talvez nossa própria inocência nos protegesse. Além disso, eu não havia recebido nenhum treinamento de campo relevante, nem tinha colegas mais experientes, em casa ou em campo, para quem eu pudesse pedir conselhos. Ademais, eu também estava tranquilizada pelo galanteio cavalheiresco que tinha vivenciado durante meus anos anteriores na Etiópia. O que eu não percebi era que, durante aqueles anos, eu parecia muito jovem para meus amigos etíopes. Eles frequentemente me viam como uma adolescente - isto é, inexperiente e precisando de proteção. Mas agora, quatro anos depois, eu era claramente uma mulher madura, sem marido ou homem defensor por perto. Eu parecia, portanto, disponível.

De todo modo, no que diz respeito a Yonas, este foi claramente o caso e logo sua empreitada foi iniciada. Por várias semanas, esta consistiu numa incômoda insistência - intermináveis “porque não?” - e no descaso pelas minhas persistentes recusas - que se tornavam cada vez mais determinadas, precisas e exasperadas, conforme o tempo passava. Eu não entendia a razão pela qual ele não desistiria. Ele não entendia a razão pela qual eu não iria ceder.

Enquanto tudo isso acontecia, a coleta de dados estava em curso. Meu objetivo era identificar o maior número possível de respondentes de uma pesquisa domiciliar que havia sido feita vários anos antes pela agência nacional de estatística. Eu queria verificar a confiabilidade da técnica de pesquisa aplicada em um local como Ketema e também observar possíveis indícios de diferentes tipos de mudança na população.

Para ajudar com este trabalho, eu havia empregado um mensageiro de meia idade do Centro de Desenvolvimento Comunitário. Ele era o explorador: andava pela cidade com uma lista de respondentes, inicialmente procurando aqueles que já conhecia e, depois, localizando outros, como em uma bola de neve. Seu trabalho foi crucial; além de obter informações de oitenta por cento dos respondentes originais, ele também explicou o estudo a eles, convencendo-os a participar de uma segunda entrevista e agendando o momento do encontro. O mensageiro, Yonas e eu entrevistáramos então o respondente com uma versão modificada do questionário original.

Conforme o tempo passava, sentia que a minha presença não era necessária durante as entrevistas, e passei a deixar Yonas e o mensageiro cada vez mais responsáveis pela sua realização, enquanto eu me dedicava à checagem

⁵ Não estou sugerindo que *não* havia violência sexual contra mulheres na Escandinávia naquela época, mas apenas que sua incidência era baixa - muito baixa se comparada, por exemplo, aos Estados Unidos.

e organização dos dados compilados. Eu estava, aos poucos, recuperando as habilidades que tinha com a língua quando saí da Etiópia em 1968, mas ainda não dominava a arte de conduzir uma entrevista formal com estranhos. Na situação pouco natural de uma entrevista formal, eu percebi que estava falando Amharic como se fosse Swedish, em uma maneira estranha aos etíopes, como se eu ainda estivesse, na realidade, falando uma língua estrangeira. Além disso, quase nenhum dos respondentes havia falado com um estrangeiro anteriormente, e a experiência os afetava bastante. Alguns simplesmente não me ouviam e apenas me olhavam, ou murmuravam que não falavam inglês. Apenas após estímulos das pessoas que observavam as entrevistas (sempre havia gente observando), eles ouviam e respondiam, mas a situação os deixava claramente desconfortáveis. Eu não teria conseguido levar adiante, sozinha, este trabalho. Não que Yonas fosse exatamente um bom entrevistador; era muito direto e brusco. Sem as preparações anteriores feitas pelo mensageiro, nós provavelmente teríamos tido um número alto de recusas. Como entrevistador, Yonas parecia estar condicionado pela sua atuação anterior como oficial, quando interrogava em situações em que os respondentes não podiam escolher se queriam participar ou não. Neste ponto do trabalho, contudo, eu ainda não estava ciente das falhas de Yonas como entrevistador. Essa descoberta veio depois, quando pude comparar seu estilo com o de outras pessoas que trabalharam comigo.

Após semanas de perturbação diária, Yonas se acalmou e, por um tempo, pensei que houvesse desistido da conquista sexual. Depois entendi que ele havia apenas mudado de estratégia. Agora ele estava decidido a demonstrar a mim que a sua presença era imprescindível para o meu trabalho. No quadro que ele pintou, as pessoas da cidade associavam o estudo a ele, e não a mim. Ele me levou a acreditar que nosso mensageiro receberia apenas ordens dele, e que eu teria que começar tudo de novo, do zero, em outra cidade, caso ele decidisse se demitir e me deixar.

O que acontecia na cidade eu não sei. Já estava acostumada a ser observada, a pais de crianças apontarem a *ferenji*, a estrangeira, a seus filhos. Ketema não era um local amigável. Era uma cidade de desconhecidos, com diferentes idiomas e hábitos, cheia de preconceitos e suspeitas mútuas. Embora eu me sentisse desconfortável em ser ignorada pelos habitantes, eu não estava surpresa. Culpava a minha própria inaptidão e timidez inerentes. Cada vez mais eu sentia que vivia numa redoma de vidro, com pessoas de fora olhando para mim e eu, de dentro, olhando para elas, mas sem contato real ou comunicação genuína.

Quando concluímos dois meses de trabalho em Ketema, eu começava a me sentir bastante abalada. Minha apreensão por conta de meu isolamento era agravada pela brutalidade de Yonas, que parecia piorar a cada dia. Ele gritava assustadoramente em seus pesadelos, facilmente audíveis do meu quarto, que era ao lado do dele. Quando ele saía à noite, passou a levar uma arma. Isto me

preocupava, ainda que eu soubesse que os homens etíopes se orgulhavam de andarem armados, e que eu frequentemente visse homens educados da capital levando suas armas quando saíam da cidade. Minha preocupação era com o que Yonas, em seu estado agitado e grosseiro, poderia fazer com a sua arma.

Sem autoridade efetiva, tentei manejar a situação com técnicas semi-psicológicas que eram insignificantes, ineficientes e condescendentes naquelas circunstâncias. Por exemplo, pensando ou esperando que se eu demonstrasse confiança geraria confiabilidade, eu não trancava a porta do meu quarto. Óbvio que, uma noite, acordei com Yonas no meio do quarto me acusando furiosamente de dormir com todos exceto ele.

Não lembro de como repeli esse avanço em particular, mas Yonas deixou o quarto após reclamar em voz alta durante alguns minutos sobre minha discriminação sexual contra os etíopes. Ele acreditava que eu era promíscua: por que, ele exigia saber, eu não seria promíscua com ele? A partir de então passei cuidadosamente a trancar meu quarto, com um sentimento amargo de fracasso e culpa.

Até que, um dia, Yonas anunciou de repente que se demitiria. No dia seguinte, ele partiu.

No início, sua decisão de deixar o trabalho me deixou em pânico. Sua insistência contínua de que eu dependia dele havia me influenciado profundamente: eu não tinha dúvida de que meu trabalho em Ketema estava ligado à sua pessoa e que eu teria que começar tudo de novo em outra cidade. Passados meses desde o início do trabalho de campo, eu ainda parecia totalmente incapaz de estabelecer relações com qualquer pessoa. Os habitantes eram distantes; ainda que muitos respondessem nossas perguntas, eles o faziam com pouco entusiasmo e as entrevistas não levavam a nenhum contato futuro. Eu acreditava que era porque as pessoas da cidade não queriam nada comigo.

Além de Yonas, as únicas pessoas em Ketema com quem eu tinha algum tipo de relação social eram Benjamin, um velho guarda que vinha, por assim dizer, atrelado à casa, e sua esposa. Benjamin era um soldado aposentado de setenta e tantos anos que costumava estar a serviço do Imperador. Ao se aposentar, um pedaço de terra próximo a Ketema lhe havia sido prometido, onde ele poderia cultivar para seu sustento. Uma vez lá, entretanto, os oficiais locais não honraram sua reivindicação e ele foi deixado sem meios de subsistência. Era firme a sua opinião de que “se o rei soubesse” as coisas seriam corrigidas. Mas ele não tinha como entrar em contato com o rei e, enquanto esperava por intercessão imperial, ele aceitou a posição de guarda para a casa do seu sobrinho. Não que ele gostasse do sobrinho, cuja riqueza aparente implicava avançados níveis de corrupção, mas...

A esposa, Sofia, era muitos anos mais nova que ele. Quando nos conhecemos, eles viviam juntos há um ano. Ela tinha apenas um olho, era enérgica, engenhosa e realista. Ela via o velho homem como um sonhador crédulo, mas

um bom homem, respeitável pela sua bravura e sua idade avançada. Ela disse a Yonas que teve ofertas de homens mais ricos e, por conseguinte, mais atraentes, mas ela sentiu que era seu dever permanecer com o velho soldado, que, em sua opinião, não poderia cuidar de si sozinho.

Eles tinham uma relação tranquila e amigável. Sofia complementava a renda cozinhando para lares mais ricos diversas vezes por semana. Ela também destilava bebidas em um alambique, composto principalmente por varas de bambu, cabaças e esterco. O casal consumia muito da própria produção; frequentemente me chamavam para tomar um pouco, em meu trajeto de ida ou de vinda do banheiro. (“Bom para o coração!”). O que eles não bebiam ia para alguns dos bares simples da cidade. O homem, ainda, contribuía para a sua renda alugando um pedaço de terra onde ele plantava cereais para uso próprio e para o mercado.

Sofia me ajudava a lavar, limpar e fazer compras. Ela era muito interessada nos afazeres das outras pessoas, era animada e falante, o que a tornava uma ótima fonte de informação sobre a vida cotidiana em Ketema. Através dela eu aprendi muitas coisas, inclusive algumas das estratégias que as pessoas usavam para gerenciar suas economias.

Benjamin levava sua guarda a sério. Quando eu informei que Yonas não iria mais trabalhar para mim e que ele havia deixado a casa, ele não fez comentário algum. Mas na mesma noite, quando era hora de dormir, ele veio à casa com seu casaco grande e um cobertor (e um gatinho para fazer companhia), e fez sua cama no chão em frente à porta do meu quarto. Fiquei comovida, é claro, mas também profundamente envergonhada. O guarda não titubeou; não haveria outro modo de me manter segura à noite, ele explicou: caso algo acontecesse, ele não poderia me ouvir da sua casa, e era sua responsabilidade saber o que ocorria. Na manhã seguinte, ele juntou suas coisas e voltou para casa.

Após alguns dias sozinha, já começava a me recompor, e, para minha surpresa, passei a me sentir aliviada pela partida de Yonas. Parecia que eu estava finalmente saindo do que havia se tornado uma situação insuportável. Mudar de cidade poderia não ser uma má ideia. Eu estava começando a pensar que eu poderia começar novamente com um assistente de qualquer outra cidade em que eu escolhesse trabalhar. Uma preocupação real, contudo, era o curto tempo de que dispunha para meu trabalho de campo. Meu projeto inteiro já havia sido adiado substancialmente por causa da reação do governo da Etiópia a alguns artigos críticos que meu supervisor havia publicado em jornais suecos. Por conta desses artigos, meu visto de pesquisadora tinha sido congelado, e eu passei nove meses em casa, esperando pelo visto e, conseqüentemente, usando a verba da bolsa de pesquisa. Mudar para uma nova cidade e recomeçar seria arriscar ficar sem dinheiro. Entretanto, meu plano era apenas o de ser menos ambiciosa, e tentar fazer o maior uso possível do material que já havia sido coletado em Ketema.

Nesse momento, quando eu estava começando a me sentir feliz com a perspectiva de recomeçar, Yonas voltou. Ele retornou indiferente, como se nada tivesse acontecido, para saber se eu havia mudado de ideia. Claro que, me disse, ele nunca quis realmente sair. Ele estava apenas incomodado por eu não dormir com ele. Mas agora ele estava pronto para trabalhar novamente.

Apesar do alívio que senti quando Yonas saiu, percebi que aceitá-lo de volta seria uma solução 'fácil'. Em breve eu iria passar um mês de férias longe da Etiópia. Yonas e o mensageiro poderiam continuar a fase de re-estudo sozinhos, pensei. Em um mês, a primeira fase da investigação teria terminado. Algum tipo de estudo parecia possível ainda que eu tivesse abandonado completamente a ideia de realizar um trabalho de campo com a profundidade que eu pretendia, ou da forma como eu imaginava que todos os antropólogos faziam. Eu aceitei o retorno de Yonas.

Voltei à Etiópia um mês depois e encontrei a situação em Ketema assim como eu a havia deixado. Yonas estava, se é que isso era possível, pior do que antes, e retomou sua empreitada de conquista sexual imediatamente. Ele começou a portar sua arma em casa. Olhando ameaçadoramente para mim, ele a punha sobre a mesa, junto com seu estoque de balas - cinco ou seis - e as polia, tentando ao mesmo tempo me impressionar com o perigo do potencial uso da arma. Recusei, histericamente, a admitir a mim mesma que essas pequenas demonstrações de armamento me preocupavam. Gradualmente, meu senso de realidade foi se desfazendo até que eu me tornei tão preocupada com Yonas, seu humor, suas ameaças e suas súplicas quanto ele estava obcecado por mim e por minha resistência aos seus desejos.

Nossa situação lembrava a de uma esposa espancada e seu agressor. Vendo de fora, eu poderia ter saído da situação a qualquer momento. Mas dentro do ciclo lançado pela nossa relação grotesca, eu não tinha habilidade de me defender de suas manipulações. Eu não conseguia entender o que acontecia, apenas que Yonas parecia controlado por uma ideia fixa e neurótica e não poderia ser alcançado por nenhum argumento ou razão. Tudo o que eu podia esperar era que a primeira fase do estudo logo se completasse, para que eu tivesse uma desculpa para encerrar, de algum modo, minha associação a Yonas.

Tentando superar o grande estresse que eu sentia, encontrava pretextos para visitar a capital. Também fugia regularmente para a escrita e a leitura, e não conseguia me decidir sobre os próximos passos da investigação. Melancolia.

Finalmente, um dos meus mais antigos amigos etíopes conseguiu romper com a minha inércia. Eu havia passado em seu escritório na capital para um café e uma conversa. Casualmente contei a ele, como uma piada, sem dúvida, sobre a cena do polimento da bala. Minha situação em Ketema estava assumindo uma estranha qualidade de normalidade, conforme minha visão do trabalho de campo antropológico afastava-se de vista. A reação do meu amigo Michael foi certa: 'Livre-se desse homem de uma vez! Se você não fizer

isso ele pode te matar'. Michael me ofereceu emprestada a sua arma. Para ele, a situação era muito séria para eu estar desarmada. Eu recusei, mas voltei a Ketema finalmente compreendendo que eu estava em perigo.

Ainda assim, eu não estava disposta a demitir Yonas. Os vários meses em Ketema nos prenderam numa pavorosa disputa de arbítrio, sobre quem de nós seria aquele a definir nossa relação. Essa batalha me deixou com um sentimento de que Yonas era inevitável. Vários meses antes, contudo, eu havia conhecido duas mulheres expatriadas que viviam em uma cidade do entorno, Woah, a 20 quilômetros de distância. Elas estavam alojadas em um serviço da British Overseas Aid e da World Health Organisation (WHO), e já haviam trabalhado por mais de quinze anos na Ásia e na África. Buscando temporariamente escapar da minha redoma de vidro, eu ia visitá-las durante os fins de semana, o que me proporcionava uma imensa libertação das pressões de "casa". Eu tinha um carro, e a mais nova das duas tinha um quarto vago. Ketema ficava a menos de 20 minutos de carro. Para romper com o nosso lar incompatível, eu decidi deixar Ketema e aceitar a oferta de alojamento da mais jovem, ainda que esse ato me parecesse como traição final a minha própria ideia neurótica e fixa - a do trabalho de campo "conforme manda o manual".

Na manhã de 4 de outubro, eu disse a Yonas que estava me mudando e que o faria no dia seguinte. Para minha surpresa, Yonas pareceu aceitar o novo arranjo. Mas na mesma noite eu acordei. Alguém estava batendo a minha porta. Acendi a luz e olhei para meu relógio. Era uma da manhã.

"O que é?"

"Sou eu, Yonas! Estou sendo comido vivo. Me passa o repelente!"

O repelente? Estava no meu quarto? Por que estava no meu quarto?

Vesti um roupão. Repelente em mãos, destranquei e abri minha porta. Yonas empurrou a porta com toda a sua força e forçou sua entrada em meu quarto.

O tempo parou. Meu quarto era bem grande e vazio. Minha cama estava no canto. A janela que dava para o jardim estava fechada por dentro. O guarda Benjamin estava dormindo na sua própria casa, fechada e inacessível, a 20 metros de onde estávamos. A parede externa do frontão não tinha janela. Estávamos sozinhos.

Yonas me agarrou, minha roupa, meu cabelo. Eu estava paralisada. Tudo o que eu consegui fazer foi recuar para dentro do quarto, tentando soltar as suas mãos da minha garganta.

E então eu gritei. Ou, melhor, alguém em mim gritou. Eu me ouvi gritar - um grito desarticulado, não pedindo por ajuda; mas estridente, alto, como uma sirene. Meu corpo inteiro parecia ter vida própria, recusando-se a mover, a chutar, a se defender - a fazer qualquer uma das coisas que eu sabia que poderia fazer. E aquele grito horrível. Mesmo enquanto eu me escutava, percebia que não havia ninguém que o pudesse ouvir. Havia uma horta de batata do lado de fora da casa, mas ninguém estava lá. Benjamin não ouvia bem e, de

todo modo, havia três paredes e vários metros entre nós; sua esposa também não poderia me ouvir. E se alguém ouvisse? Yonas havia me dito várias vezes que as pessoas acreditavam que éramos amantes; homens regularmente batem em suas esposas; eles ficariam do lado de Yonas, achando que eu merecia o que quer que estivesse acontecendo comigo.

Yonas não fez nenhum progresso comigo. Éramos da mesma altura, ele não era mais pesado que eu, nem mais forte. Meu corpo estava duro como um tronco de árvore. E prosseguia com seu estridente, perfurante grito.

O suor frio escorria pelo rosto de Yonas e fazia suas mãos ficarem escorregadias. Seus olhos estavam enormes, esbugalhados, loucos. Ele estava fora de si, com raiva e determinação. Inalcançável.

Ele vestia um pijama listrado com bolsos. De um desses bolsos ele tirou sua arma, quase relutantemente, tomando cuidado para onde apontava para não atirar nele mesmo acidentalmente. Andando alguns passos para trás, ele apontou a arma para mim.

Os gritos pararam. Minha mente e meu corpo se uniram com a percepção de que minha vida estava em risco, quer ele atirasse deliberadamente ou não. Se a arma disparasse acidentalmente, eu poderia sangrar até a morte.

Enquanto eu olhava para o cano da arma tive a sensação de estar diretamente sob a noite negra e sob as estrelas frias e distantes, calma, lúcida, a minutos da morte, talvez segundos. E para quê? Uma ideia fixa, uma determinação maníaca de não desistir, de manter a definição de quem eu era a todo custo?

Yonas começou a falar. Ele disse que desde que eu havia decidido deixar a casa em Ketema ele sabia que essa seria a última chance de me possuir. E que ele me possuiria agora, não importava o que lhe custasse. Ele não se importava mais se viveria ou se morreria, contanto que ele finalmente me possuísse. Eu respondi, friamente e paralisada, que ele podia ter tudo o que quisesse, qualquer coisa.

Precisamente naquele momento, houve uma tremenda batida na janela. Vozes altas, muitas vozes, golpeando, berrando. Yonas momentaneamente perdeu o rumo. Ambos ficamos estarecidos. Quem poderia ser? Quem? Para mim, foi como se o escuro céu se abrisse e anjos descessem para interferir. Uma fração de segundo passou. Então Yonas recuperou-se e começou a berrar ordens para as pessoas lá fora. Ele tinha certeza absoluta que o obedeceriam.

‘Voltem para as suas camas!’, ele ordenou, ‘ela apenas teve um pesadelo. Ela está bem. Vão embora!’

Eles não o obedeceram prontamente. ‘Nós não conseguimos ouvi-la!’, gritaram de volta, ‘ela está morta! Você a matou!’

Yonas foi mais categórico, ‘Voltem para as suas camas! Eu estou dizendo, ela está bem!’

O barulho cessou. Minhas esperanças morreram. Foi como eu temia; os anjos eram de classe inferior a Yonas; eles teriam que obedecer. Eles acreditariam no que ele dissesse.

Mas então as vozes voltaram, gritando, ‘nós não conseguimos ouvi-la! Estamos chamando a polícia!’

Enquanto isso acontecia, Yonas manteve a mira da arma em mim, me conduzindo de volta à cama. Seu frenesi parecia alimentado em parte pela interferência lá de fora. Ele descarregou um fluxo aparentemente sem fim de palavras, acusações e explicações. Ainda fora de si, trêmulo, suando frio, com os olhos arregalados, ele me contou sua versão de nossa pesquisa de campo desde o momento em que decidiu candidatar-se para o trabalho. Ele despejou sobre mim palavras que eu havia dito para tentar afastá-lo, e enfatizou minha determinação em não ir para a cama com ele, mas ele distorceu minhas palavras, interpretou-as de modo oposto ao que era minha intenção dizer. Tudo o que eu havia dito ele entendeu em relação à imagem que ele tinha de mim, a de uma mulher indiscriminada e promíscua.

Eu me movi em direção à cama e me sentei. Ele veio em minha direção mantendo-me na mira da arma, e continuou a falar, interrompendo seu discurso apenas para lançar ordens ocasionais para as pessoas lá fora, que agora voltavam a bater na janela. Ele baixou as calças de seu pijama. Eu levantei meu roupão e minha camisola. Com meus genitais à vista ele deteve seus movimentos por um momento.

Ele se deitou em cima de mim mas teve problemas com a arma. Ele tentou empurrar a arma entre nossos corpos para ter certeza de que tinha o controle enquanto me estuprava.

Mas ele chegava ao limite de sua capacidade. Não era possível fazer tudo ao mesmo tempo: manter-me dominada, contar sua história, tranquilizar as pessoas lá fora e penetrar uma mulher relutante.

No momento em que nossos genitais se tocaram ele ejaculou. Eu acho. É possível que sua ereção tivesse acabado e toda aquela umidade fosse apenas uma reação do meu corpo ao estupro. Eu não sei.

Então o frenesi de Yonas acabou. Suas características voltaram ao normal. Seus olhos tornaram-se novamente compreensíveis. Ele estava assustado. Ele queria ser reconfortado, então sentou no meu colo com a arma ainda em suas mãos, mas não mais apontada para mim. Passado um tempo ele subiu suas calças do pijama, foi até a porta da frente e a destrancou permitindo que as pessoas vissem com seus próprios olhos que eu estava viva e estava ‘bem’.

Deve ter sido assustador ver Yonas descabelado, suando e com uma arma em mãos. As pessoas lá fora recuaram. Tudo que sabiam era de que ele tinha um cadáver lá dentro.

Então Benjamin deu um passo à frente, com toda a autoridade de um soldado real, ereto/direito e alto. ‘Me deixe entrar para vê-la’, ele ordenou.

Yonas obedeceu. Então deu meia volta e se apressou para voltar para o seu quarto, trancando a porta ao entrar.

Benjamin entrou no meu quarto e estendeu seus braços em minha direção.

‘Minha querida filha’, ele exclamou, ‘ele te estuprou?’

Eu caí em seus braços, não chorando, mas tremendo incontrolavelmente. Eu queria sair da casa imediatamente. Me vesti de forma apressada, com dificuldade.

Benjamin passou pelo quarto de Yonas para pegar um copo d’água para mim. Assim que ele voltou da cozinha, Yonas saiu do seu quarto, novamente frenético, preparado para atirar. O velho homem ficou entre nós, e disse para Yonas voltar para o seu quarto. Ele voltou, e eu saí em direção ao carro e dirigi por vinte minutos até Woha onde encontrei refúgio com Sally, uma de minhas duas amigas estrangeiras.

Eu nunca mais vi Yonas.

Eu soube mais tarde que assim que parti, Yonas saiu de seu quarto novamente e concordou em entregar sua arma para o velho homem. Benjamin imediatamente levou a arma para fora e a enterrou sob o chão de terra de sua própria casa. Então ele trancou as portas do meu quarto, da cozinha, e do escritório para que Yonas não pudesse entrar em qualquer cômodo além do seu próprio quarto.

De manhã, Yonas pediu para entrar nos outros cômodos, alegando que tinha coisas pessoais no escritório. O velho homem não permitiu que ele entrasse, dizendo que eu tinha trancado as portas e levado as chaves comigo quando parti. Ele temia, assim como eu, que Yonas pudesse destruir o material que nós já havíamos coletado. Yonas então foi embora para Woha, à procura de abrigo com alguns amigos da mesma etnia dele que eram professores e oficiais naquela cidade.

Perspectivas sobre o estupro

Qualquer forma de estupro diz respeito a poder e dominação masculina. A partir da literatura, parece que a forma mais comum de estupro é quando um homem viola uma mulher que ele já conhece. Um cenário frequente é aquele em que um homem se considera no direito de fazer sexo com uma mulher que não aceita o que ele percebe como uma obrigação sexual. Esses homens que exigem ter suas expectativas satisfeitas, alimentam seu senso de que têm o direito de obliterar as vontades de mulheres sob seu domínio (BROWNMILLER, 1975). Vendo sob essa perspectiva, o que aconteceu comigo em Ketema difere pouco do que acontece a milhares de mulheres anualmente em cada país do mundo.

No entanto, Ketema fica na Etiópia, e uma interpretação do ultraje deve ser peculiar àquele país e aos círculos aos quais eu e Yonas pertencíamos. As diferentes interpretações etíopes enunciadas para mim imediatamente depois dos eventos me ajudaram a sobreviver, suportar e eventualmente retomar uma vida normal – mas diferente – como antropóloga. A abertura que encontrei foi desencadeada pela agressão em si mesma, seguida por meu ato de tornar a

situação pública, pela gratificação genuína que as pessoas sentiram ao apontar o que eu deveria ter feito, e, eu acho, pelo fato de que Yonas tinha quebrado uma série de tabus.

A justificativa de Yonas para o estupro

O seguinte relato, de como Yonas justificou seu ato e intencionou despejar sua vingança sobre mim, me foi dado pelo próprio Yonas durante o estupro, como descrito acima. Ainda que durante o estupro ele parecesse estar completamente fora de si com fúria e determinação, ele estava absolutamente lúcido, claro e compreensível em seu discurso. Ele queria ter certeza de que eu entendia exatamente o que ele estava dizendo. O que ele me contou ficou marcado na minha memória, devido à situação extrema, devido ao choque que eu senti enquanto ele me fazia entender que eu havia sido manipulada e manobrada por ele desde o início de nossa relação.

Muito tempo depois, eu me perguntei sobre a necessidade de Yonas me contar por que ele deveria me estuprar. Talvez não fosse tão surpreendente. Quando o estupro é punição, então certamente deve ser indispensável para o agressor assegurar a si mesmo que o objeto sabe porque ela está sendo punida⁶. O que segue é a essência do que Yonas disse durante a situação do estupro; essa é a sua visão, da forma como a colocou.

Yonas tinha assumido o trabalho como meu assistente de campo e aceitado a perspectiva de meses de trabalho nas províncias porque ele queria ter uma amante estrangeira. Esse foi o pressuposto pelo qual ele veio trabalhar comigo. Ele não disse por que estava tão interessado em ter uma mulher estrangeira. Eu só posso presumir que ele havia comprado a imagem que circulava entre alguns grupos etíopes de que mulheres estrangeiras, não-circuncisadas, e independentes eram sexualmente aventureiras e promíscuas. Ele queria que eu entendesse que não existia outra razão pela qual ele havia assumido o trabalho como meu assistente de campo.

Desde o início de nossa relação eu tinha, na visão dele, insinuado que uma relação sexual era uma possibilidade real; nós apenas teríamos que esperar pela hora e lugar certos. Ele citava, textualmente, minhas falas e escolhas de palavras que em numerosas ocasiões confirmaram sua crença de que eu tinha intenção de eventualmente atender a seu desejo. Sua memória era espantosa. Eu senti uma imensa vergonha quando ouvi minhas próprias palavras precisamente repetidas, mas distorcidas para implicar significados nunca intencionados. Ele começou a procurar significados e colecionar sinais de que eu cederia, e continuou até começar a suspeitar que ele seria ‘enganado’.

Yonas acreditava veementemente que uma mulher nunca vai revelar suas

⁶ O homem que estuprou Winkler também falou a ela longamente.

verdadeiras intenções para um homem; por isso, tudo que eu disse a ele, ele entendeu de todas as maneiras, exceto a literal. Todos os seus amigos, e sua namorada na capital, acreditavam que nós estávamos vivendo juntos como amantes. Por isso sua namorada o tinha deixado. O mundo apontou os dedos para ele. Ele se sentiu profundamente humilhado e fracassado quando presumiram que ele era meu amante. Em sua visão, ninguém teria acreditado se ele dissesse que não era verdade. (Eu duvido que ele tenha se esforçado para informar seus conhecidos sobre o verdadeiro estado das coisas. Não sendo capaz de seduzir tal pessoa sexualmente voraz como ele tinha se convencido que eu era, não teria melhorado sua imagem como homem).

Ele tinha certeza que eu tinha feito sexo com multidões de outros homens. Ele me espionou na capital, e outras pessoas o ajudaram a me seguir. Ele sabia exatamente quem eu tinha encontrado. Eu encontrei muitos homens brancos desacompanhada; isso significava que eu tinha dormido com eles.

Foi nesse ponto que eu descobri a origem de meu isolamento em relação às pessoas da cidade. Yonas me explicou que ele queria me manter dependente dele. Por essa razão, ele trabalhou ativamente para me manter isolada em Ketema. Com muito gosto, ele me contou como as pessoas tinham-no procurado muitas vezes porque elas estavam interessadas em me conhecer e saber sobre o que era meu trabalho em Ketema.

Ele disse para elas que eu não estava interessada nas pessoas da cidade, que eu não queria conversar ou ter algo a ver com elas. Ele foi explícito neste ponto, querendo que eu soubesse quão inteligente ele tinha sido em me manter atrelada a ele. Ele provavelmente também encontrou satisfação em me fazer entender quão completamente eu estava sob seu poder. *Ele* poderia fazer meu trabalho acontecer ou acabar com ele.

Ele ficou profundamente desapontado e perplexo quando eu não correspondi a minhas 'promessas' de sexo. Ele chegou à conclusão de que o meu povo era preconceituoso com homens que não eram brancos. Preconceito racial tornou-se a única explicação possível para eu sistematicamente recusar suas investidas sexuais. Ele concluiu que suecos são tão propensos ao preconceito racial quanto americanos ou britânicos, de quem não se podia esperar nada melhor⁷.

Uma vez que ele entendeu que eu não iria satisfazer o que ele via como

⁷ Eu não encontrei esse tipo de interpretação de outro homem etíope. Etíopes têm muita consciência de cor, mas o *branco* certamente não está no ápice da hierarquia de cor. Quando trabalhei como voluntária para o Serviço Voluntário Sueco, um número de colegas de trabalho etíopes me contou que suas famílias tinham medo que ela/es pudessem se casar com um/a estrangeiro/a e por conseguinte 'estragar o sangue' da família. Na mesma linha, etíopes gostam de contar para estrangeiros/as que Deus, quando criou a humanidade deixou de lado tanto o homem preto quanto o branco, preferindo o Etíope marrom, que foi criado exatamente com a cor 'certa'. As acusações de racismo feitas por Yonas podem ter surgido de conversas com seus amigos que foram alvo de preconceito racial fora da África.

suas demandas legítimas, ele começou a planejar sua vingança. Ele me contou que estava planejando o ataque há meses. Ele de fato explicou todo seu plano antes de concluí-lo, pois ele estava tão certo de que eu estava sob seu poder, que ninguém acreditaria em mim. Eu acho que ele tinha medo que eu pudesse não entender que esses eventos tinham acontecido porque ele quis e porque ele estava com absoluto controle.

Yonas não apenas manipulou o passado, mas teve a intenção de controlar o futuro também. Foi assim que ele previu a cadeia de eventos subsequentes ao estupro: eu o demitiria. Já que tínhamos um contrato de trabalho, ele então me levaria à justiça por violá-lo. Ele contestaria meu direito de demiti-lo. Eu iria dizer, então, que ele tinha me estuproado. Ele negaria a acusação e ninguém acreditaria em mim. Eu pagaria a ele uma grande indenização por demiti-lo injustamente e teria, talvez, que contratá-lo de volta. Minha humilhação em suas mãos seria então total.

Cerca de seis semanas antes do ataque, ele tinha me pedido para fazer algumas alterações em nosso contrato. Eu não entendi o motivo para isso naquele momento, mas vi depois como essas mudanças, que na realidade tornaram mais difícil para mim encerrar sua contratação, consolidavam o plano de Yonas. Quando eu inesperadamente anunciei para ele que eu estava desmontando a casa, eu o levei a isso. Ele teria ou que executar seu plano naquela última noite ou perder a oportunidade.

A história de Yonas transbordou dele enquanto andava de um lado para o outro em frente à janela fechada, gesticulando com a pistola e pausando de vez em quando para ordenar que as pessoas lá fora fossem embora. Eu estava sentada na ponta da minha cama, esperando o que iria acontecer em seguida. De certa maneira, eu não acho que eu realmente acreditava que Yonas completaria o estupro com as pessoas lá fora podendo nos ouvir. Ao mesmo tempo, no entanto, eu não me importava. Toda a minha preocupação era sair viva da situação.

Assim que o fogo dele apagou e ele retornou ao seu senso normal, Yonas parou de falar.

As reações de Benjamin e Sofia ao estupro

Benjamin e Sofia depois me contaram que eles não tinham ouvido meus gritos. Mas, do outro lado da cerca que separava a minha instalação dos campos de batata havia um acampamento temporário de trabalhadores agrícolas, homens que tinham sido contratados para colher batatas. Benjamin os tinha visitado quando chegaram, e os convidou para ficarem dentro da propriedade.

É significativo que nem Yonas nem eu ‘lembramos’ desses trabalhadores agrícolas. Na Etiópia, nem todo mundo é uma pessoa, um alguém. Serventes, pobres, pedintes, pessoas pertencentes a grupos étnicos de baixo status e pagãos não contam. Da maneira como eu tinha entendido, pessoas abaixo de sua própria classificação étnica, econômica ou ocupacional não eram

consideradas como ‘pessoas’, enquanto que aqueles que são iguais ou estão acima sempre eram. Se você fosse um ‘ninguém’ você não seria notado pelos seus superiores. Yonas sabia que os colhedores de batata estavam lá. Mesmo assim, ele claramente não os reconheceu como pessoas que poderiam intervir e, por conseguinte, ele foi em frente com seu plano como se o campo estivesse, de fato, vazio. Ele tinha simplesmente esquecido deles.

Mas o campo não estava vazio, e meus gritos despertaram imediatamente os trabalhadores. Através de Benjamin, eles sabiam muito bem quem eu era. Eles também sabiam que o velho homem se considerava meu principal guardião. Por isso eles não perderam tempo e forçaram a cerca e acordaram o velho homem de seu sono.

Benjamin ficou horrorizado com a agressão de Yonas. Nem por um instante ele acreditou que eu tinha relações sexuais com Yonas. Depois do estupro, repetidas vezes, ele se queixou amargamente de como Yonas o tinha decepcionado. ‘Eu confiei nele como confio em mim’, ele disse, ‘Eu tinha certeza que você estava segura com Yonas na casa. Senão como poderia ter deixado vocês dois sozinhos lá!’

Uma vez que o velho guarda tinha despertado, ele veio em meu socorro imediatamente. Ele disse que ele e os outros estavam certos de que eu tinha morrido, por causa da maneira como meus gritos ecoaram e então pararam completamente. Mesmo assim, todos eles hesitaram em trazer a polícia até que soubessem com certeza o que tinha acontecido.

Eu estava profundamente comovida com o raciocínio de Benjamin e sua solidariedade incondicional comigo. Eu provavelmente devia minha vida a ele⁸, e pude vê-lo colocando sua vida em risco por mim.

A reação dos homens ao estupro

Como o estupro se tornou conhecido em Ketema, eu recebi uma série de reações de homens e mulheres. A maneira como os homens reagiram dependeu do quão perto eles estavam tanto de mim quanto do drama em si de e como eles viam Yonas.

Benjamin, como eu acabei de colocar, estava chocado e preparado para agir. Ele não manifestou nenhuma opinião sobre o que eu deveria fazer em seguida; até onde entendi, ele achou que meu próprio choque e quase colapso eram reações corretas e adequadas ao que tinha acontecido. Ele concordou que ele tinha de fato salvado a minha vida e reconheceu a profunda obrigação a que eu estava agora sujeita por causa disso.

A única pessoa que insistiu para eu ir à polícia foi um homem jovem da

⁸ Não importam quais fossem os planos de Yonas antes do estupro, eu honestamente acredito que se estivéssemos sozinhos ele não teria sido capaz de se livrar da situação sem me matar.

cidade, um adolescente que eu tinha apoiado desde meus dias como voluntária. Esse homem ficou muito chateado quando eu escolhi não dar queixa do estupro à polícia. Havia muitas razões por trás da minha decisão de não dar queixa à polícia. Na hora do estupro, no meio da noite, a principal razão era de que o único outro estupro de uma mulher estrangeira que eu tinha ouvido até o momento tinha ocorrido em uma delegacia, tendo os policiais como estupra-dores. Eu tinha receio de que a polícia local pudesse simplesmente continuar de onde Yonas tinha parado. Mais tarde, outros motivos se tornaram mais importantes, tais como não querer ficar retida na Etiópia por meses, talvez anos, esperando por um julgamento incerto. Meu medo de que poderia acontecer se Yonas fosse absolvido era muito grande. Eu senti que seria bastante provável que ele quisesse vingança se eu tentasse denunciá-lo. Na verdade, meses depois eu recebi um bilhete anônimo de Yonas, entregue no correio de Ketema, contendo uma única linha, ‘pare suas calúnias, ou então.’

Entre outros homens da cidade, mais distantes, o consenso parecia ser que algo como estupro iria necessariamente acontecer. Eu me lembro de um funcionário público me dizendo que Yonas e eu éramos como um touro jovem e uma novilha trancada em um curral. Quando perguntei por que ninguém me alertou sobre o que eles viam como uma inevitabilidade, ele respondeu, ‘Você nos conhece, conhece nossos hábitos e nossa cultura. Nós não quisemos te ofender vindo com conselhos.’

Uma vez que o estupro ocorreu, eu não notei mudança no comportamento das pessoas com quem eu regularmente tratava. Tais como o velho mensageiro, oficiais do banco local, do correio, etc. Eu descobri que Yonas não era nem um pouco querido por eles. Sua arrogância e tentativas bem sucedidas de me manter isolada não lhe geraram nenhum amigo.

Um dia após a agressão, depois que eu decidi definitivamente que eu não queria envolver a polícia, um gerente do banco da cidade vizinha de Woha concordou em agir como intermediário, para me ajudar a terminar minha relação de trabalho com Yonas. O motivo pelo qual eu precisava contatar Yonas novamente é que sua história sobre como ele poderia me processar pedindo indenização me assombrava. Até que nossas relações contratuais fossem dissolvidas, eu vivi em pânico absoluto pensando no que ele poderia fazer em seguida. Talvez ele encontrasse uma forma de me levar até à justiça para exigir a compensação oficial que ele tinha sonhado. Ou talvez o fato de que ele não pôde me penetrar durante o estupro o deixou em uma posição pior do que quando ele era meramente rejeitado. Ele tentaria novamente então? Ou ele me mataria para me calar?

O gerente do banco encontrou Yonas dois dias depois do ocorrido. Ele negou que qualquer coisa tivesse ocorrido; ele contou ao banqueiro que ele não podia entender por que eu não queria continuar trabalhando com ele. Ele queria muito continuar sendo meu assistente. Yonas pareceu completamente

calmo e sensato, não havia indicação de que as coisas não fossem como ele as apresentou. O gerente acreditou nele.

O gerente então me acompanhou de volta a Ketema para eu buscar algumas coisas e para descobrir o que tinha acontecido depois que eu parti. A casa estava exatamente da mesma forma que a deixei quando saí apressada no meio da noite. Benjamin não tinha aberto as portas do meu quarto e do escritório desde então. Quando o banqueiro viu a confusão no meu quarto, tufos de cabelo caídos⁹, e os restos de minha camisola rasgada, ele se desculpou. E se ele ainda tinha alguma dúvida sobre a veracidade de minha história ele poderia ser convencido por Benjamin, que estava pronto para contá-la. Essa foi a primeira vez que eu descobri como meu resgate tinha sido organizado.

As reflexões do gerente foram, então, representativas do que me disseram muitos outros homens. ‘Nós, etíopes, só estupramos mulheres que conhecemos’, ele explicou. Seu conselho foi o de que eu não deveria ter permanecido em um mesmo lugar por tanto tempo. Eu acho que o tempo máximo para não correr o risco de ser estuprada eram três semanas. Para poder escapar do assédio, eu deveria ter me movimentado entre as cidades, trabalhando tanto quanto eu pudesse nesse tempo limitado. Ele não percebeu que eu tinha passado ileso pelas mãos dos homens locais de Ketema. O fato é que Yonas era muito mais parecido com o gerente do banco do que com os locais. Ouvindo outros relatos de ameaças e agressões entre mulheres antropólogas e voluntárias na Etiópia, depois ficou claro para mim que o risco mais sério sempre vem de oficiais, assistentes e namorados – pessoas pertencentes à classe de homens educados e ‘modernos’ de quem mulheres estrangeiras têm maior probabilidade de depender e com quem têm maior probabilidade de fazer amizade.

Quando eu protestei, dizendo que nenhum trabalho de campo sério poderia ser feito pulando de um lugar para outro, ele sugeriu que a única alternativa restante era ‘fazer o que nossas mulheres fazem’. Obedecer e se ajustar. Criar uma ‘família’ e ficar dentro de seus limites, protegida por parentes homens e empregados. Isso foi justamente o que Benjamin havia tentado fazer por mim, quando criou um grupo de proteção para garantir que nenhum homem mal intencionado pudesse me atingir. Aos olhos de Benjamin eu não havia errado ao deixar Yonas ocupar um quarto dentro da casa. Pelo contrário, era Yonas que deveria ser culpado e punido por não ter cumprido seu papel de protetor.

Outra pista sobre o complexo da conquista sexual e da dominação masculina me foi dado por um antigo conhecido que, lamentando o fato de não ter me pedido em casamento quando nós mantivemos relações de trabalho seis anos antes, me explicou que ele não deixou claras suas intenções naquele momento porque não estava certo de que eu o teria aceitado. ‘Você sabe’, ele

⁹ Eu não senti Yonas arrancar meu cabelo enquanto tentava me dominar com suas mãos.

me disse, ‘nós não perguntamos até termos certeza de que seremos aceitos. É difícil para um etíope lidar com a rejeição’.

Uma dimensão do estupro que incitou os homens a desprezarem Yonas foi o fato de ele ter usado uma arma. Estupro é uma coisa, eu vim a aprender, usar uma arma para dominar uma mulher é outra. Isto, para muitos homens, foi o que tornou este estupro particularmente indesculpável e vergonhoso. Homens deveriam dominar mulheres com as palavras e com o *dula*, um grande pau que é um instrumento comumente usado para ataque e defesa, um que se parece mais com um taco de baseball do que qualquer outra coisa. Muitas vezes ouvi homens da Etiópia repetirem um ditado, ‘Com burros e mulheres você fala com o *dula*’¹⁰.

Parece então, para alguns homens que comentaram o estupro, que a verdadeira masculinidade que seria provada com o estupro foi colocada em xeque pelo uso da arma. Que tipo de homem era esse, que não conseguia dominar uma mulher sem uma arma? Nesse ponto eu tive a inquestionável empatia dos homens. Armas implicavam morte, o que era algo bem diferente de provar seu ponto a uma mulher relutante.

Em uma visita a Etiópia muitos anos depois do estupro, descobri que a prática legal etíope não reconhecia ‘estupro’ como um crime contra mulheres a não ser que a mulher em questão fosse comprovadamente virgem. Isso era verdade nos anos 70 e ainda é verdade nos dias de hoje.

Reações das mulheres ao estupro

O estupro em Ketema alterou completamente as minhas relações com as mulheres na Etiópia. Minha entrada na sociedade etíope deu-se através dos homens. Durante os meus primeiros anos no país, trabalhando como voluntária, todas as pessoas que trabalhavam comigo eram homens. Quando eu juntei material para o artigo final da minha pesquisa, em 1968, todos os meus contatos eram homens. Minha fascinação originária com a Etiópia foi intensificada por uma forte paixão por um homem etíope. Homens, homens, homens. Mulheres, nesse mundo de homens, eram secretárias, serviçais, parentes, - para mim eram efetivamente “não pessoas”¹¹.

Tudo agora havia mudado. Se as mulheres mais próximas, com exceção de Sofia, a esposa de Benjamin, haviam até então recuado, servido, ficado quietas, olhado para baixo, sido ‘simpáticas’, agora elas se ergueram, saíram das sombras, me olharam diretamente nos olhos, falaram com franqueza e foram furiosamente cínicas.

¹⁰ Esse ditado era parte do motivo pelo qual eu não esperava nenhuma ajuda mesmo se alguém ouvisse meus gritos.

¹¹ Para ser sincera, isso não era muito diferente de como eu via o sentido e as consequências das coisas em meu país.

O que elas disseram foi simplesmente que isso é o que todas nós sofremos por sermos mulheres. Enquanto formos mulheres estaremos à mercê dos homens. Eu não tinha que me sentir envergonhada ou infeliz. O que tinha acontecido comigo era terrível e medonho, mas, infelizmente, normal. “Por sermos mulheres ...”

Depois do estupro, as mulheres me contaram muitas histórias de violência sexual cometidas por homens. A falta de confiança que elas tinham nos homens era absoluta. Para muitas mulheres, a perspectiva de uma vida feliz consistia na possibilidade de uma vida sem vínculos permanentes com homens. Independência econômica, rodeada por uma família própria, amantes caso quisessem, mas sem homens com direitos de casamento ou algo do tipo - esse era o objetivo utópico delas.

Eu me senti culpada e envergonhada por ter assimilado a visão masculina do mundo, e a ideia de uma guerra entre os sexos, esboçada pelas mulheres com as quais conversei, foi estranhamente reconfortante. Nas minhas conversas com as mulheres, frequentemente o foco não recaía sobre mim, mas na desigual organização sexual de dependência feminina, segundo a qual sexo e serviços domésticos eram trocados por segurança econômica, e segundo a qual a mulher dependente perde sua determinação pessoal quando se submete a um vínculo com um único homem. O homem, nesse contrato, não perde nada além de possivelmente sua paz de espírito por temer ser substituído por um homem mais rico, mais poderoso, e devido a isso mais atraente.

Minhas próprias reações ao estupro

Depois do estupro, eu fui avassalada por uma enxurrada de informações sobre relações de gênero e sexualidade, mas eu não estava em posição de gravar, entender, ou utilizar esse material. Me senti nua, uma simples cidadã, desertora do campo antropológico. Qualquer ideia de que eu deveria usar minha situação para fins antropológicos me parecia blasfêmica, uma continuação da situação do estupro. Não havia nada de profissional naquilo que eu estava vivenciando. Eu mal conseguia me manter inteira. Eu dependia de meu ambiente para minha segurança e minha saúde mental. O estupro havia invertido uma hierarquia na qual até então eu ocupava uma posição dominante enquanto pesquisadora, profissional e estrangeira. Agora eu era somente uma mulher, buscando ter outras mulheres por perto para obter orientação, segurança e aconselhamento.

Logo após a agressão, eu passei por sentimentos de dois tipos. Um deles era como uma fúria tremenda. Se eu tivesse pego a arma que meu amigo Michael queria ter me emprestado, sinto que teria sido capaz de atirar em cheio em Yonas. Essa raiva ficou em mim por muitos anos.

O outro tipo era um medo imenso. Parte dele era irracional. Eu sentia que ia morrer só de olhar para Yonas novamente. Agora eu sei que essa é uma reação típica de sobreviventes de estupros. Provavelmente parte do medo era

bem fundada. Yonas tinha determinado que me puniria e construiu um plano elaborado de como isso iria ocorrer. O plano dele havia falhado. Se ele havia começado a se sentir humilhado com a minha recusa de aceitá-lo sexualmente, a humilhação dele tinha sido acrescida de diversas camadas. Os que eram socialmente inferiores a ele o tinham questionado, desobedecido e se recusado a aceitar a definição dele das nossas relações. Ele tinha sido desarmado por um empregado. Ele tinha sido iludido e enganado. Ele tinha falhado sexualmente. E eu sabia de tudo isso e poderia facilmente revelar essas informações.

Minha intuição dizia que eu estava muito mais em perigo depois do ataque do que antes, e que eu continuaria em perigo até que eu estivesse fora do país, a um continente de distância. Ou até que um de nós estivesse morto.

Como eu mencionei anteriormente, usei um gerente regional de um dos bancos nacionais como um intermediário para estabelecer contato primeiro com conhecidos de Yonas e depois com ele mesmo. Yonas finalmente concordou em assinar um documento me liberando de ulteriores obrigações, mas para fazê-lo ele demandou dois meses de pagamento e uma carta de recomendação. Eu paguei e escrevi a recomendação. Ele teve inclusive a audácia de alterar a carta¹².

Os dias até que esses assuntos fossem resolvidos foram dias de pânico. Eu me lembro de ficar acorçada dentro do banheiro trancado por horas, na casa da minha anfitriã, não ousando ficar sozinha no resto da casa nem por um minuto. 'Há pessoas que conseguem lidar e pessoas que não conseguem', ela me disse, lembrando incidentes em seus quinze anos como diretora em uma escola na Tanzânia. Eu não tinha certeza de ser daquele tipo das que conseguem lidar.

Com os papéis assinados eu me senti livre para deixar o país. Devolvi a mobília alugada e vendi os utensílios de casa que haviam sobrado. O material pesquisado eu deixei guardado com amigos. Fiz um acordo com Benjamin para continuar pagando o salário dele e transferei a casa para seu sobrinho. Então retornei para meu país de origem para me recuperar.

Eu voltei para Etiópia dois meses depois, com minha moral reforçada pela

¹² Nunca me ocorreu que haveria de fato uma alternativa para resolver a situação do modo etíope no qual eu me inseria. Eu poderia ter bancado bem a estrangeira - envolvendo a embaixada e a universidade que havia patrocinado minha estadia, invocado todas aquelas belas cartas de permissão e proteção que haviam circulado na estrutura burocrática antes de minha chegada em Ketema. De fato, enquanto eu sentia que estava somente pairando em Ketema, falhando miseravelmente na minha missão antropológica, eu estava afinal adquirindo um conhecimento completo de muitos aspectos salientes da vida urbana na Etiópia. Talvez observação participante seja muitas vezes isso. Nós voltamos nossas mentes para objetivos pré-estabelecidos de pesquisa, trabalhados bem antes de chegarmos em campo, e dessa forma não sabemos apreciar o conhecimento e os *insights* que nos aparecem, por serem *insights* e conhecimentos 'errados', não nossos objetivos primeiros que havíamos nos proposto e tínhamos interesse de estudar.

presença da minha mãe e do meu companheiro sueco, que há muito já planejava me visitar em campo de qualquer forma. Durante todo o mês que me visitaram eu me perguntava se seria capaz ou não de retomar as atividades e de continuar trabalhando em Ketema. Ao final eu decidi ficar.

Terminei uma segunda fase de pesquisa tipo survey em Ketema, o que levou alguns meses a mais. Sem Yonas me isolando eu consegui um grande número de contatos na cidade e teria conseguido facilmente fazer um trabalho mais intensivo se meu equilíbrio mental não estivesse tão precário. Parecia que o drama do estupro tinha me tornado uma pessoa real aos olhos dos moradores da cidade, que certamente haviam debatido os eventos durante minha ausência. Eu não senti falta de respeito ou julgamentos morais sobre mim, o que, obviamente, não significava que opiniões negativas estivessem ausentes. Depois de quatro meses meu tempo acabava e eu deixei a Etiópia.

Eu lidava bem com a situação desde que eu estivesse em Ketema, que ironicamente se tornou o único lugar na Etiópia onde eu me sentia realmente segura, já que eu estava convencida de que Yonas não ousaria aparecer na cidade novamente. De volta a Suécia, após o trabalho de campo, todavia, eu sofri com uma reação tardia. Em parte, isso era similar ao que qualquer sobrevivente a estupros passa. Eu tive pesadelos por anos, e por muitos meses eu não conseguia pensar em mais nada. Sentimentos “normais” de culpa eram exacerbados por pensamentos de que eu mesma tinha criado aquela situação, que eu tinha de fato colocado Yonas no papel de estuprador. Emocionalmente, de alguma forma eu sentia que Yonas tinha o direito de querer vingança. De fato, foi só durante o período da escrita desse capítulo que finalmente se iluminou para mim que foi *Yonas* quem havia tramado toda a relação desde o momento que ele soube de uma mulher estrangeira procurando um assistente. Eu sabia disso desde que ouvi a história de Yonas naquela fatídica noite. Contudo, de alguma forma, só agora entendi o que isso significa.

Discussão

Apesar dos vinte e poucos anos desde o começo da segunda onda da antropologia feminista, e apesar do fato de que ‘gênero’, como consequência disso, foi definitivamente trazido para muito do entendimento e da análise antropológica, a antropologia ainda não compreendeu o fato de que antropólogos são eles mesmos marcados por gênero¹³. A demografia da antropologia social e cultural é similar a de muitas outras disciplinas das humanidades e das ciências sociais: há uma maioria de jovens mulheres entre estudantes, mas uma proporção gradualmente decrescente de mulheres quanto mais nos aproxi-

¹³ Certamente há várias outras distinções largamente ignoradas ou não reconhecidas.

mamos do topo da hierarquia acadêmica (Sanjek, 1982). Esse tipo de estrutura de pirâmide generificada garante que a predominância feminina em números não se traduza em uma correspondente influência no ambiente acadêmico.

Antropólogos ‘em casa’, nas universidades e departamentos, e nas nossas vidas fora das instituições acadêmicas são parte de ordenamentos específicos de gênero que correspondem aos tempos e sociedades nas quais vivemos. Contudo, um aspecto central da vida acadêmica, é a negação de gênero no trabalho. Isso quer dizer que se espera que estudemos, administremos, escrevamos e ensinemos como se gênero não importasse. Essa ficção faz parte integral da vida acadêmica e pode ser sustentada porque nós só passamos parte de nossas vidas na universidade. Nós deixamos o mundo alegadamente “sem gênero” da academia no fim do dia e saindo dali assumimos uma grande variedade de papéis de gênero. Alguns vão para casa para colocarem seus pés para cima, ler o jornal da noite, e mergulhar nas últimas revistas antropológicas depois que o jantar foi providenciado. Outras vão para casa para ir ao mercado, cozinhar, lavar louças, lavar roupas e tudo que for necessário para que a vida siga¹⁴.

Para antropólogas mulheres, uma das consequências da ficcional vida ‘sem gênero’ que levamos na universidade é que, se levantamos questões que são específicas para nós enquanto mulheres no contexto acadêmico, nós corremos o risco de danificar nossas identidades como antropólogas. Isso acontece, certamente, porque o antropólogo arquetípico é um homem. Parte da agenda oculta para antropólogas mulheres consiste, portanto, em evitar chamar atenção para nós mesmas enquanto mulheres quando estabelecemos nossas identidades profissionais. Afinal de contas, quem quer ser uma antropóloga *mulher* quando é possível ser um antropólogo ‘de verdade’¹⁵? No que tange a violência sexual, isso pode ser parte da vida cotidiana de uma mulher, mas isso não é visto como relevante na parte profissional de nós mesmas - na parte ‘antropólogo’. ‘Antropólogos’ não são assediados ou estuprados. Mulheres são.

Em campo, a falsa divisão de tempo e espaço entre o ‘profissional’ e o ‘privado’ subjacente à identidade neutra do antropólogo colapsa completamente. Em campo não é possível manter a ficção do self sem gênero. Não é possível ser ‘antropólogo’ sem marcações. Em campo as pessoas são marcadas. As pessoas são percebidas e se percebem a si como antropólogo marcado por gênero

¹⁴ Mikaela di Leonardo escreve nos agradecimentos de sua antologia de 1991: “Muitos dos autores (e eu) são mulheres da “geração sanduíche”: especialmente sujeitas a crises médicas e pessoais - e àquelas de nossos pais e nossos filhos” (DI LEONARDO, 1991, p. xi). Nem é preciso dizer que não há uma “geração sanduíche” para homens.

¹⁵ Dorothy Smith cunhou a expressão “consciência bifurcada” para descrever como mulheres nas Ciências Sociais conseguem participar da empreitada acadêmica que nega a validade da nossa experiência de vida enquanto mulheres, e que nos leva a aceitar definições masculinas de padrões acadêmicos na teoria e na prática de nossas disciplinas (SMITH, 1987, p. 6).

– uma antropóloga mulher ou um antropólogo homem. E enquanto antropólogos marcados por gênero, nós não somos somente atraentes para outras pessoas ou sentimos atração - nós também podemos ser alvo de violência sexual: violência que é dirigida, assim como foi no meu caso, tanto para nosso ser ‘profissional’ como para nosso ser ‘privado’ (onde mesmo está a diferença?).

Os significados multidimensionais das relações sexuais em campo nunca são os mesmos para antropólogas mulheres e antropólogos homens. O silêncio lancinante de homens heterossexuais sobre esse assunto é em si sinistramente significativo. Relatos de campo de mulheres frequentemente mencionam aspectos sexuais da situação de campo, provavelmente porque em muitos campos a problemática sexual é lançada às antropólogas e molda o tipo de trabalho que podemos fazer. A possibilidade de violência sexual, explícita ou implícita, é uma forma pela qual o movimento e as atividades de mulheres são restritas em muitos contextos sociais, e é, portanto, uma temática que muitas antropólogas mulheres têm que lidar, enquanto antropólogos homens não precisam¹⁶. A questão sobre manter ou não relações sexuais em campo é algo que muitas antropólogas mulheres têm que enfrentar, não ocasionalmente, ou uma vez ou outra, mas basicamente de forma continuada, pelo fato de que homens como Yonas pedem, importunam e exigem. Tudo isso é diferente para homens. Outras atividades sexuais também são diferentes. Sexo comercial, por exemplo, pode estar acessível para homens mas nunca para mulheres.

O estupro é uma relação vil e assassina. O estupro cria um abismo na compreensão mútua entre mulheres e homens. O desejo de estuprar é de impossível compreensão para mulheres, e as consequências do estupro para a vítima-sobrevivente podem ser, para os homens, igualmente difíceis de compreender e de por elas sentir empatia. Sendo esse o caso, talvez não seja estranho que estupro tenha permanecido um ‘não assunto’ dentro da nossa disciplina, deixando de lado todas as outras considerações. Quando eu retornei para o meu departamento na Suécia após o ataque na Etiópia, eu contei aos meus colegas o que havia ocorrido. Todas as minhas colegas expressaram choque, preocupação e apoio. Por outro lado, as duas pessoas que faziam a supervisão acadêmica (ambos homens), me escutaram contar várias vezes a história da agressão, mas apresentaram pouca empatia e nunca mais mencionaram o assunto do estupro. Depois eu soube que um deles disse a uma estudante de pós-graduação que eu devia ter agido como uma tola em campo. Outro antropólogo sênior, ao ouvir sobre o estupro suspirou ‘Essas coisas acontecem com mulheres em campo’.

Quando eu me organizei para fazer campo em 1970, eu trabalhei na Etiópia sem entender que meu próprio gênero poderia ser um fator importante

¹⁶ A não ser quando estão acompanhados por esposas ou filhas. Mas, novamente, isto é ‘privado’, e eles podem não considerar que sua segurança faz parte do trabalho de campo.

no trabalho de campo que eu fazia. Tudo que eu havia ouvido sobre o assunto era meu supervisor me dizendo que etnógrafas tinham vantagens sobre etnógrafos porque antropólogas mulheres costumavam ter acesso a ambos os círculos sociais, feminino e masculino. Na realidade, os caminhos abertos para antropólogas mulheres varia de um campo para outro, assim como variam os contextos dos antropólogos e o ajuste entre eles o campo.

O que não varia é o fato de que mulheres devem sempre, em qualquer lugar, lidar com o espectro da violência sexual de uma forma que se diferencia fundamentalmente de qualquer coisa que nossos colegas homens tenham que se deparar. Isso não significa que violência sexual é, por definição, ‘um problema das mulheres’. Pelo contrário, estupro é certamente parte de uma problemática profundamente masculina. E o ponto deste capítulo é que, seja lá o que violência sexual contra antropólogos/antropólogas possa ser, ela é *por definição* um problema antropológico. Diz respeito a todos nós, mulheres e homens, e isso lhe assegura um lugar importante na agenda antropológica mainstream.

Posfácio

Muito depois de esse capítulo ter sido concluído e enviado para os editores com o manuscrito do livro, eu me deparei repentinamente com outra, bastante inesperada razão pela qual violência sexual em campo é tão raramente discutida na literatura antropológica. Logo antes das provas ficarem prontas, a Routledge me contatou e sugeriu que minha contribuição fosse alterada para tornar ‘Yonas’ ainda mais impossível de identificar. Chamá-lo por um pseudônimo, como eu havia feito (e continuo fazendo), não foi considerado suficiente para afastar uma possibilidade de processo sobre calúnia contra a Routledge por parte de ‘Yonas’ - mesmo que os acontecimentos descritos no meu trabalho tenham acontecido há vinte anos e em um país no qual, como eu havia colocado, o direito não reconhecia estupro como um crime contra mulheres que não fossem comprovadamente virgens. Ao invés de introduzir elementos ficcionais no texto, que teriam distorcido as dinâmicas das situações que afinal levaram ao estupro, eu optei por publicar o capítulo usando um pseudônimo para mim mesma. Meu uso de um pseudônimo é, dessa forma, não para proteger minha própria identidade, mas, ao invés disso (e eu espero que o peso da ironia não esteja perdido em ninguém), para proteger a identidade do estuprador.

Agradecimentos

Eu gostaria de agradecer a Margaret Willson e a Don Kullick pelo encorajamento e pela colaboração que me ofereceram na escrita deste capítulo.

Referências Bibliográficas

- BROWNMILLER, Susan. *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon and Schuster, 1975.
- DI LEONARDO, Micaela. 'Introduction'. In *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1991.
- FREEDMAN, Diane. 'Wife, Widow, Woman: Roles of an Anthropologist in a Transsylvanian Village'. In GOLDE, Peggy (ed.) *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986.
- HOWELL, Nancy. *Surviving Fieldwork: A Report of the Advisory Panel on Health and Safety in Fieldwork*. Special Publication of the American Anthropological Association No 26. Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1990.
- KAPUSCINSKI, Ryszard. *The Emperor: The Downfall of an Autocrat*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.
- KULICK, Don. 'Response to David Lipset's letter to Anthropology Today, December 1993'. *Anthropology Today*. Vol. 10. No. 1, 1994, p. 13.
- LANDES, Ruth. 'A Woman Anthropologist in Brazil'. In GOLDE, Peggy (ed.) *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986.
- MARKAKIS, John. *Ethiopia: The Anatomy of a Traditional Polity*. London: Oxford University Press, 1974.
- SANJEK, Roger. 'The AAA Resolution on the Employment of Women: Genesis, Implementation, Disavowal and Resurrection'. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 7, No. 4, 1982, pp. 845-68.
- SMITH, Dorothy E. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Milton Keynes: Open University Press, 1987.
- WENGLE, John L. *Etnographers in the Field: The Psychology of Research*. Tuscaloosa, Ala.: University of Alabama Press, 1988.
- WINKLER, Cathy. 'Rape as Social Murder'. *Anthropology Today*. Vol. 7. No. 3, 1991, pp. 12-14.

autora **Eva Moreno**

Um pseudônimo, foi professora e realizou pesquisa em uma universidade sueca.

Recebido em 06/01/2018

Aceito para publicação em 08/01/2018

Comentários sobre “Estupro em campo. Reflexões de uma sobrevivente”

GUNILLA BJERÉN (EVA MORENO)
Universiteit Van Stockholm, Estocolmo, Suécia

TRADUÇÃO: FLORBELA RIBEIRO, KARINA COELHO,
LETIZIA PATRIARCA, PAULA BESSA, THAIS H. TIRIBA
Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p266-269

resumo O artigo é um breve comentário acerca de “Estupro em campo. Reflexões de uma sobrevivente”, originalmente publicado em 1995 em uma antologia organizada por Don Kulick e Margaret Willson sobre sexo e subjetividade no trabalho antropológico. Nesse ensaio eu retorno a alguns dos efeitos do estupro em campo para refletir sobre minha trajetória acadêmica e pessoal como uma antropóloga feminista e seus ecos.

Comments on “Rape in the field. Reflections from a survivor”

abstract This article is a short commentary related to “Rape in the field: reflections from a survivor”, first published in 1995, in an anthology edited by Don Kulick and Margaret Willson who aimed to discuss sex and subjectivities in anthropological fieldwork. In this essay I resume some effects of the rape I suffered in my fieldwork research to reflect about my academic and personal trajectory as a feminist anthropologist and its echoes.

keywords fieldwork research; methodology; rape.

Estupradores enterram minas terrestres nas mentes de suas vítimas...
(WINKLER, 1991)

Em 1995 eu escrevi um relato de um abuso sexual que aconteceu quando eu fazia trabalho de campo na Etiópia muitos anos antes. Agora, em 2018, quando da tradução e republicação de meu texto, me é pedido que eu pense novamente no ocorrido. O que aconteceu depois?

Existem muitos “depois”. O primeiro é o que aconteceu depois do estupro e de minha desassociação com a cidade etíope onde ele ocorreu. O segundo é o que aconteceu depois que o capítulo sobre o estupro foi publicado na anto-

logia *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork* (KULICK; WILLSON, 1995). O terceiro depois é como eu me sinto em relação ao texto hoje.

Depois do estupro

Depois que eu retornei para a Suécia e para a minha universidade, eu não conseguia me fazer trabalhar no material colhido na Etiópia. Além da barreira psicológica que minava minha determinação em abrir documentos nos quais havia a letra de mão e o espírito de meu estuprador, minhas finanças estavam esgotadas. Eu tinha tido sorte de receber uma bolsa de doutorado no início da pós-graduação. Quando eu retornei para casa depois de quatro anos de preparação, espera pelo visto, permissões e o trabalho de campo, a bolsa estava esgotada.

Os quatro anos seguintes foram passados em atividades substitutivas. Eu peguei um trabalho administrativo na universidade e depois de poucos anos me joguei em um novo projeto, o qual eu esperava que me permitisse novamente retornar à tese.

O novo projeto foi concebido como um estudo antropológico feminista comparativo. O estupro tinha me feito aceitar o fato de que eu era uma mulher e que esse fato fazia diferença tanto na academia como no mundo lá fora. Eu não procurei ajuda especializada para lidar com minha “síndrome de trauma de estupro” (náusea, pesadelos, tremores, depressão, agitação), mas fui ajudada pelo livro *Against our will* de Susan Brownmiller (BROWNMILLER, 1976) e pela paciente escuta e partilha de amigas e colegas mulheres. Na minha vizinhança na Etiópia, mulheres tinham tentado me convencer de que estar sujeita ao estupro e outras formas de intimidação sexual era parte integrante de se ser mulher, o que eu achava estranhamente reconfortante.

Nesse meio tempo, entre o fim de meu trabalho de campo em 1973 e o início de meu novo projeto em 1976, a revolução etíope, que tinha começado relativamente de forma pacífica com a deposição do Imperador em 1974, se desenvolvia em uma luta violenta por poder e controle entre os militares. Depois de uma breve visita de reconhecimento em 1976 eu percebi que não havia possibilidade de voltar a trabalhar na Etiópia. A situação era perigosa para todos, e meus sintomas de síndrome de trauma do estupro afloraram novamente. Mudei então o trabalho de campo de meu novo projeto para um distrito remoto da Suécia e não voltei a Etiópia até 2008.

O estupro mudou a direção de minha incipiente carreira acadêmica. Se eu não tivesse tido aquela arma cutucando minhas costelas em 1972... eu não posso especular como os eventos teriam se desenrolado. O que eu sei é que se o fôlego de minha crença complacente em mim mesma como uma “cientista” objetiva e sem gênero não tivesse sido nocauteado em 1972 eu provavelmente

teria produzido uma tese maçante ou tese nenhuma. O material que eu colhi ficava entre as cátedras da sociologia (muito pouco, muito diverso) e da antropologia social (muito superficial) e eu não era uma acadêmica madura o suficiente para lidar com esse desafio. O beco sem saída da análise do meu material da Etiópia em 1975 e os anos seguintes de estudos e pesquisas antropológicas feministas me deram o tempo e as ferramentas para lidar com os dados quando eu novamente os apanhei em 1982, durante a licença maternidade do meu segundo filho. No fim, eu produzi uma tese a qual eu tenho orgulho de ter escrito (BJERÉN, 1985).

Depois de Taboo

Quando Don Kulick e Margaret Wilson anunciaram que eles iriam organizar o volume "sex in the field" eu senti que essa era a minha chance de desarmar a mina terrestre do trauma de meu estupro. Nos anos que sucederam o estupro eu tinha usado a experiência da violência sexual no ensino e na docência, mas vinte anos depois do evento eu ainda sofria de algumas das reações iniciais dos tremores e ataques de pânico sempre que eu mencionava o assunto. Eu nutria um sentimento ardente de raiva que não iria se apagar. Minha motivação em escrever sobre o estupro era complexa. Eu queria vingança – essa era a minha motivação principal. Quando eu fui atacada, eu fiquei paralisada por choque e por medo e não pude me defender de nenhuma maneira. Essa é uma reação comum a ameaças de morte combinadas à violência sexual assim como também é comum a raiva definhante que segue (Brownmiller 1976). Com minha contribuição a Taboo eu pude me vingar cobrindo de vergonha o meu agressor – não importa que era improvável que ele lesse o que eu escrevi.

Uma outra motivação era que eu queria contar a jovens etnógrafos alguns dos perigos inerentes ao absurdo fascínio pelo trabalho de campo de tipo "lobo solitário" que eu sentia, que era parte da forma como a antropologia social, na minha juventude, era considerada sinônimo de observação participante, de um tipo muito intrusivo.

O efeito em mim de ter escrito esse texto e de ele ter sido publicado em um livro que teria centenas de leitores foi de um catarse emocional. Finalmente, eu senti que a síndrome de vítima de estupro tinha amenizado. Eu tinha tirado uma experiência insuportável de dentro de minha mente e posto ela em público. Eu fui libertada da obrigação de lembrar. Isso pode ser trivial para um psicólogo, mas para mim foi uma revelação perceber que o sofrimento traz consigo uma obrigação de lembrar da dor. A dor se torna sem sentido se esquecida. Partilhada, confirmada por outros, documentada, armazenada. E então curada; se não esquecida ao menos desarmada. Essa foi a estrada que eu tomei.

Efeito na antropologia social? Uma rápida busca no Google Scholar mostra que o capítulo foi citado mais de mil vezes desde a sua publicação. Acho que

a citação relativamente frequente do texto é uma consequência do avanço das abordagens reflexivas na pesquisa antropológica e da avalanche de estudos antropológicos feministas depois que *Taboo* foi publicado pela primeira vez. Eu poderia ter ficado famosa se eu não tivesse sido obrigada a publicar sob um pseudônimo. Por outro lado, ter usado meu nome verdadeiro poderia ter me marcado para sempre como uma vítima de estupro. Isso eu não sou. Eu sou uma sobrevivente de estupro, e ser estuprada foi uma experiência terrível com repercussões para toda a vida, não mais.

Referências bibliográficas

- BJERÉN, Gunilla. *Migration to Shashemene. ethnicity, gender and occupation in urban Ethiopia*. Stockholm: Nordic Africa Institute, 1985.
- BROWNMILLER, Susan. *Against our will: men, women and rape*. Harmondsworth: Penguin, 1976.
- KULICK, Don; WILLSON, Margaret (Eds).. *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge, 1995.
- WINKLER, Cathy. "Rape as Social Murder." *Anthropology Today*, vol. 7, n.3. 1991, p.12–14.

autora **Gunilla Bjerén**

É professora de Estudos de Gênero no Departamento de Antropologia Social, Universidade de Estocolmo

Recebido em 07/02/2018

Aceito para publicação em 10/02/2018

Comments on “Rape in the field. Reflections from a survivor”

GUNILLA BJERÉN (AKA EVA MORENO)
Universiteit Van Stockholm, Estocolmo, Suécia

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p266-269

abstract This article is a short commentary related to “Rape in the field: reflections from a survivor”, first published in 1995, in an anthology edited by Don Kulick and Margaret Willson who aimed to discuss sex and subjectivities in anthropological fieldwork. In this essay I resume some effects of the rape I suffered in my fieldwork research to reflect about my academic and personal trajectory as a feminist anthropologist and its echoes.

keywords fieldwork research; methodology; rape.

Comentários sobre “Estupro em campo. Reflexões de uma sobrevivente”

resumo O artigo é um breve comentário acerca de “Estupro em campo. Reflexões de uma sobrevivente”, originalmente publicado em 1995 em uma antologia organizada por Don Kulick e Margaret Willson sobre sexo e subjetividade no trabalho antropológico. Nesse ensaio eu retorno a alguns dos efeitos do estupro em campo para refletir sobre minha trajetória acadêmica e pessoal como uma antropóloga feminista e seus ecos.

palavras-chave trabalho de campo, metodologia, estupro.

Rapists bury landmines in the minds of their victims...
(WINKLER, 1991)

In 1995 I wrote an account of a sexual attack that had taken place when I was doing fieldwork in Ethiopia many years earlier. Now, in 2018, when my text is translated and re-published I was asked to think about it again. What happened afterwards?

There are several “afterwards”. The first is what happened after the rape and my disentanglement with the Ethiopian town where it occurred. The second is what happened after the rape chapter was published in the anthology *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork* (KULICK; WILLSON, 1995). The third afterwards is how I feel about the text in now.

After the rape

After I returned to Sweden and my university I could not bring myself to work on the Ethiopian material. In addition to the psychological barrier of opening documents where my assailant's handwriting and spirit atomized my resolve, my funds were exhausted. I had been lucky enough to receive a doctoral grant at the beginning of my graduate studies. When I returned home after four years of preparation, waiting for visa and permissions, and fieldwork the grant was exhausted.

The next few years were spent on replacement activities. I took an administrative job at the university and after a couple of years threw myself into a new research project which I hoped would enable me to pick up the doctoral dissertation again.

The new project was conceived as a comparative feminist anthropological study. The rape had made me accept the fact that I was a woman and that this fact made a difference, in the academic world as well as in the world outside academia. I did not seek counselling to deal with my 'rape trauma syndrome' (nausea, nightmares, tremors, depression, shakiness) but was helped through by Susan Brownmiller's book *Against our will* (BROWNMILLER, 1976) and the patient listening and sharing by women friends and colleagues. Women in my vicinity in Ethiopia had tried to convince me that being subject to rape and other forms of sexual intimidation was part and parcel of being a woman which I found oddly comforting.

In the meantime, between the end of my fieldwork in 1973 and the start of the new project in 1976, the Ethiopian revolution which began relatively peacefully with the deposition of the Emperor in 1974 was evolving into a violent struggle for power and control within the military. After a short reconnaissance visit in 1976 I realized that there was no way I could go back to work in Ethiopia again. The situation was dangerous for everybody, and my symptoms of rape trauma flared up again. I moved my fieldwork for the new project from Ethiopia to an outlying district of Sweden and did not return properly to Ethiopia until 2008.

The rape changed the direction of my fledgling academic career. If I had not had that gun poked into my ribcage in 1972 ... I can't speculate on how events had turned out. What I know is that if I had not had the wind knocked out of my complacent belief in myself as an objective and gender neutral "scientist" in 1972 I probably would have produced a dull dissertation or none at all. The data I had gathered fell between the chairs of sociology (too little, too diverse) and social anthropology (too superficial) and I was not mature enough a scholar to handle that challenge. The dead stop of the analysis of my Ethiopian material in 1975 and the following years of anthropological feminist study and research gave me the time and tools to handle the data when I

picked up the Ethiopian material again in 1982, while on maternity leave with my second child. In the end I produced a dissertation that I am proud to have written (BJERÉN, 1985).

After Taboo

When Don Kulick and Margaret Willson announced that they were going to put together a volume on “sex in the field” I felt that I this was my chance to defuse the land mine of my rape trauma. In the intervening years I had used my experience of sexual violence in teaching and lecturing but twenty years after the event, I still suffered from some of the initial reactions of shakiness and bouts of panic whenever I brought up the subject. I harboured a burning sense of anger that would not subside. My motivation for writing about the rape was complex. I wanted revenge –this was my main motivation. When I was attacked, I was paralyzed by fear and shock and could not defend myself in any way. This is a common reaction to death threats combined with sexual violence as is the consuming anger that follows (BROWNMILLER, 1976). With my contribution to *Taboo*, I was able to revenge myself by shaming my assailant – no matter that he was unlikely to ever read what I wrote.

Another motivation was that I wanted to tell young fieldworkers of some of the dangers that lay inherent in the absurd fascination with “lone wolf” fieldwork that I felt was part of the way social anthropology in my youth was considered synonymous with participant observation of a most intrusive kind.

The effect on myself of having written this piece and seen it published in a book that would have hundreds of readers was one of emotional catharsis. Finally I felt that the rape victim syndrome subsided. I had taken an unbearable experience from inside my mind and placed it in public. I was freed from the obligation of remembering. This might be common place to a psychologist but to me it was a revelation to realize that suffering carries with it an obligation to remember the pain. The pain becomes meaningless if forgotten. Shared, confirmed by others, documented, stored. And then healed and if not forgotten so at least defused. That is the route I have taken.

Effect on the discipline of social anthropology? A rapid check in Google Scholar reveals that the chapter has been cited more than 1,000 times since its publication. I think that the relatively frequent citation of the text is a consequence of the breakthrough of reflexive approaches to anthropological research and the avalanche of anthropological feminist studies after *Taboo* was first published. I could have been famous were I not obliged to publish under a pseudonym. On the other hand, being open with who I was might have branded me forever as a rape victim. I am not. I am a rape survivor, and being raped was an awful experience with lifelong repercussions, no more.

References

- BJERÉN, Gunilla. *Migration to Shashemene. ethnicity, gender and occupation in urban Ethiopia*. Stockholm: Nordic Africa Institute, 1985.
- BROWNMILLER, Susan. *Against our will : men, women and rape*. Harmondsworth: Penguin, 1976
- KULICK, Don; WILLSON, Margaret (Eds).. *Taboo : sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge, 1995.
- WINKLER, Cathy. "Rape as Social Murder." *Anthropology Today*, vol. 7, n.3. 1991, p.12-14.

author **Gunilla Bjerén**

Is professor of Gender Studies in Department of Social Anthropology, Stockholm University

Recebido em 07/02/2018

Aceito para publicação em 10/02/2018

Quando a pesquisa é o problema: o tabu no estudo das práticas sexuais

VICTOR HUGO DE SOUZA BARRETO

Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional, Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p270-293

resumo Afinal, qual é o tabu do estudo do sexo? Após anos pesquisando coisas relativas ao tema das práticas sexuais, fui percebendo reações e questões que sempre se repetiam e que o próprio fato delas serem postas já era indicativo de uma necessária discussão sobre um determinado entendimento da sexualidade. Quis enumerar e analisar aquilo que percebi serem os pontos de tensão no estudo do tema, tomando as reações e questionamentos que fui encontrando ao longo de meu percurso acadêmico como ponto de partida para maiores problematizações.

palavras-chave Metodologia; Etnografia; Sexualidade

When research is the problem: the taboo in the study of sexual practices

abstract After all, what is the taboo of the study of sex? After years of researching things related to the subject of sexual practices, I became aware of reactions and questions that were always repeated and that the very fact of them was already indicative of a necessary discussion about a certain understanding of sexuality. I wanted to enumerate and analyze what I perceived to be the points of tension in the study of the subject, taking the reactions and questions that I found throughout my academic journey as a starting point for further problematizations.

keywords Methodology; Ethnography; Sexuality

Apresentação

Minha proposta nesse artigo é a de me deter sobre a questão do tabu envolvendo determinadas pesquisas, principalmente aquelas que tenham práticas sexuais como objetos, já que é o caso dos meus temas de pesquisa em particular. A ideia de um artigo dedicado ao desenvolvimento dessa questão foi algo pensado a partir da demanda não só das pesquisas que desenvolvi em específico, mas também da percepção de uma certa onda conservadora que vem tomando determinados locais de debates, principalmente virtuais, que tomam a preocupação com a diversidade e a diferença como algo “menor” ou não “merecedor” de um debate acadêmico.

Falo aqui da minha experiência pessoal durante o mestrado e o doutorado, ambos voltados para o estudo das práticas sexuais, uma sobre a prostituição masculina em saunas e a outra sobre festas de orgia organizadas para homens, ambas na cidade do Rio de Janeiro (BARRETO, 2017a; 2017b). Toda vez que comentava sobre a minha pesquisa, durante esses anos, formal ou informalmente, dentro ou fora do ambiente acadêmico, mais do que dúvidas sobre as minhas análises do campo, o que mais ouvia eram questionamentos (colocados das mais diferentes formas: irônicas, agressivas, surpresas, desconfiadas etc.) sobre as minhas motivações e as condições em que seria / foi feito o trabalho de campo e quanto à credibilidade das pesquisas¹. Nada mais antropológico que propor uma “etnografia” dessas reações.

Talvez o clímax desses questionamentos com relação à minha pesquisa tenha acontecido em março de 2015, quando uma comunidade na rede social do Facebook sobre trabalhos acadêmicos postou trechos de um artigo meu apresentado na Reunião da ANPOCS de 2014 sobre alguns resultados dessa pesquisa sobre as festas de orgia (BARRETO, 2014). Seguiu-se uma série de posts com o link do meu currículo Lattes e também a postagem da minha dissertação². Esses posts geraram uma discussão acalorada com a maioria das reações sendo bem negativas e agressivas: “É para isso que o dinheiro público serve?? Que porcaria de banca é essa??”; “Vamo manerar na viadagem ae”; “Tanta enrolação só para dizer que adora dar o rabo?”; “Mais um rebento de Fucô”; foram alguns das centenas de comentários, além das mensagens privadas que eu recebi no meu perfil, do qual destaco uma transcrita a seguir, pelo fato de nela estarem reunidos os principais pontos que irei abordar nesse texto:

¹ Uma outra forma de reação eram as “confissões”. Quando as pessoas se apercebiam da seriedade da pesquisa invariavelmente queriam compartilhar algo de suas vidas pessoais. Falavam das vezes em que transaram com mais de uma pessoa, experiências sexuais com pessoas do mesmo sexo, idas a clubes de swing ou festas de orgia particulares entre amigos, dentre outras. Isso acabou se tornando muito útil porque muitas dessas “confissões” me ajudaram a encontrar lugares onde poderia ir, pessoas a quem procurar e interlocutores com quem conversar para a construção, principalmente, de minha Tese.

² A página que já conta com quase três mil seguidores é um espaço onde pessoas anônimas e/ou que se apresentam como pertencentes a variadas instituições de ensino superior, nacionais e internacionais, postam títulos, resumos, links de dissertações e teses, links de currículos lattes, imagens de defesas etc., de pesquisadores cujos temas elas consideram motivo de escárnio. Importante notar que os temas de dissertações e teses versam sobre gênero, sexualidade, religiões de matriz africana, cultura popular, uso de drogas, regionalismos, funk, devires, entre outros.

Parabéns. Nunca vi dinheiro público desperdiçado com tanto *élan*. Li o suficiente pra saber que está mais para um conto erótico ruim do que pra uma tese acadêmica. (...) Se você fosse só mais um gay promíscuo que gostasse de dar uma trepadinha, eu te respeitaria, mas há sempre essa necessidade maldita de teorizar, de “refletir”. É a “teorréia” de que falava o Merchior. Faça sexo o quanto e com quem quiser, mas não queira dar ares intelectuais a uma coisa tão banal. Deixe a antropologia e o sexo para quem entende do assunto, para quem os aborda com base em uma filosofia sólida, não em sensações animais. É só um blah blah blah interminável de pessoas que carecem de justificativas “intelequituais” para suas parafilias. Estude a biografia de Foucault e saberá do que estou falando. Agora vá dar o cu e não se meta a escrever mais, pelo amor de Deus.

A atitude, as reações junto com os comentários e as mensagens podem estar nos limites de um fenômeno que atualmente se convencionou chamar de *cyberbullying*, que é esse tipo de assédio, hostilidade e agressão através do uso das novas tecnologias de informação e comunicação. Um tipo de assédio de maiores proporções pelo próprio alcance que essas informações e postagens podem ter através da rede³.

Porém, o que está sendo colocado em questão nessas postagens e comentários (já que a comunidade continua ativa até o momento da escrita) são pontos que proponho nos determos para pensar. Acredito que o alvo desses comentários e discursos não é apenas a pessoa do pesquisador em particular e de suas práticas sexuais, a qualidade ou não do meu trabalho, mas, mais do que isso, a própria possibilidade de um estudo acadêmico sobre determinados temas (já que a comunidade não centra as suas críticas a pesquisas de gênero e sexualidade e sim estende as suas postagens a pesquisas sobre religiões de matriz africana, uso de substâncias psicoativas, funk, feminismos etc.) e o tema do sexo, em particular. Os argumentos e reações expostas são mais comuns do que se pensa e não apenas restrito àquilo que podemos chamar de “público lei-

³ Não por acaso, a grande quantidade e maior repercussão dos casos de *cyberbullying* são justamente daqueles de teor sexual. Seja de comentários sexuais e pejorativos em postagens e fotos ou a criação de rumores e boatos até aquilo que recentemente se chama de *revenge porn* ou “pornografia de vingança” que é a exposição na internet de fotos ou vídeos íntimos, na maioria de sexo explícito, sem autorização do outro. Praticado comumente por ex-namorado(a)s ou grupos de amigos como uma forma de “vingar-se” do outro ou por entender aquilo como uma brincadeira. A repercussão, às vezes com consequências graves para aqueles que são expostos (principalmente meninas jovens), é significativa.

go”. No próprio ambiente acadêmico, as reações partem de princípios e mesmo de discursos semelhantes⁴.

Afinal, por que o sexo? E a resposta mais imediata seria: afinal, por que não? Se a Antropologia, enquanto ciência que estuda as relações entre os seres, vem se dedicando desde o seu princípio a entender como se dão essas relações nos mais variados contextos e já teve como tema o porquê das pessoas se reunirem para adorar deuses; para trocar e/ou vender objetos; a maneira como organizam as relações de parentesco; as diferentes formações políticas, estatais ou contra-estatais; as administrações de conflitos; a cosmologia de diversos povos; os usos de substâncias; os diferentes rituais sagrados e/ou cotidianos de nossas vidas; dentre muitas outras coisas, por que seria mais ou menos importante estudar aqueles que se reúnem para fazer sexo, seja num contexto de orgia ou não?

Meu objetivo aqui será enumerar e comentar aquilo que acredito serem os pontos de tensão no estudo do tema. Cada um deles mereceria uma atenção ou profundidade maior do que aquela que vou poder dar nesse espaço. Isso seja pelo fato de já existir uma bibliografia extensa sobre alguns desses pontos, que será indicada, e, também, pelo fato da quase ausência em outros. Da mesma maneira, outros pontos poderiam ser abordados aqui, além desses que escolhi. Pautei-me pela minha experiência pessoal e a recorrência com que eles foram aparecendo.

O sexo e a natureza

Por que estudar o sexo se ele é apenas algo “natural”? Algo “banal” como diz na mensagem que recebi acima, ou mais ainda, se são apenas “sensações animalescas”? Que interesse poderia ter estudar aquilo que, de maneira geral, é considerado como encontrado em todos nós de forma irreduzível, quase pré-programada, aquilo que nos aproximaria dos animais ou que estaria no limiar mesmo de uma animalidade? É recorrente nos discursos a ideia de que o sexo, seus desejos e práticas pertencem a um domínio biológico ou natural. É onde encontramos a nossa “verdadeira natureza” com seus desejos e impulsos irremediáveis. “Sexo é uma coisa de instinto né...”, “Isso tudo aí é excesso de hormônio...”, “É uma questão de necessidade, de precisar fazer...”, os exemplos ouvidos foram muitos⁵.

⁴ Como no dia em que em uma das festas encontrei um dos estudantes do Programa de Pós-Graduação em que estudei e que, apesar de não sermos muito próximos, ele já tinha lido minha dissertação e disse ter ficado surpreso por ter me encontrado ali, na festa: “Nossa, você vem para esses lugares fazer trabalho de campo mesmo!”

⁵ A própria ideia de que ter algum tipo de desejo sexual é universal e natural a todos os “seres humanos animais” poderia ser questionada. Cf. Brigeiro, 2013 sobre pessoas e grupos que se autoidentificam como “assexuados”.

O esforço das ciências sociais, de maneira geral, em estranhar, desnaturalizar e relativizar aquilo que entendemos como o certo, o normal ou o natural parece sempre esbarrar em um último ponto, aquele relativo às questões sexuais e todos os seus meandros disputados por vários campos científicos. O sexo ainda permanece como lugar da verdadeira confusão entre natureza e cultura. Uma ideia que já é apontada por Lévi-Strauss em sua discussão sobre essa relação no clássico *As estruturas elementares do parentesco*:

A vida sexual é duplamente exterior ao grupo. Exprime no mais alto grau a natureza animal do homem, e atesta, no próprio seio da humanidade, a sobrevivência mais característica dos instintos. Em segundo lugar, seus fins são transcendentais, novamente de duas maneiras, pois visam a satisfazer ou desejos individuais, que se sabe suficientemente constarem entre os menos respeitosos das convenções sociais, ou tendências específicas que ultrapassam igualmente, embora em outro sentido, os fins próprios da sociedade. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p.50)

O embaralhamento da natureza e da cultura nas questões sexuais parece ser tão confuso e “primordial” que não é à toa que o autor vai buscar no tabu do incesto (no estabelecimento de relações sexuais proibidas) a estrutura organizacional primeira da sociedade. Parecendo ser no sexo mesmo que encontraríamos a “resposta” sobre a passagem mítica de um “estado de natureza” para um “estado de cultura”:

Notemos, entretanto, que se a regulamentação das relações entre os sexos constitui uma invasão da cultura no interior da natureza, por outro lado a vida social é, no íntimo da natureza, um prenúncio da vida social, porque, dentre todos os instintos, o instinto sexual é o único que para se definir tem necessidade do estímulo de outrem (...) Não fornece uma passagem, por si mesma natural, entre a natureza e a cultura, o que seria inconcebível, mas explica uma das razões pelas quais é no terreno da vida sexual, de preferência a qualquer outra, que a passagem entre as duas ordens pode e deve necessariamente efetuar-se. Regra que abrange aquilo que na sociedade lhe é mais alheio, mas ao mesmo tempo regra social que retém, na natureza, o que é capaz de superá-la (idem, *ibidem*)⁶

⁶ Para uma problematização que se coloca além dos termos de “estado de natureza” e “estado

A dicotomia natureza X cultura é uma das mais caras à Antropologia e está na base de um dos principais debates nos estudos de gênero e sexualidade: a questão essencialismo X construtivismo. De um lado um paradigma de explicações universais e deterministas calcado no argumento da natureza ou biomédico; por outro lado o paradigma que predomina nas ciências sociais, o da teoria da construção social, onde a sexualidade é mediada por fatores históricos e sociais, variando-se e diferenciando-se a depender de cada contexto (WEEKS, 1981). Um debate que não é novo, datando de meados do século XIX até os dias de hoje, que se coloca como um campo de disputas de saberes e interesses característicos do campo científico e, conseqüentemente de forças e poderes (BOURDIEU, 1983; FOUCAULT, 1971). É longo, inconclusivo e estratégico⁷.

De natural o debate científico sobre o sexo não tem nada. A própria colocação dele enquanto problema e questão e as diferentes respostas e “verdades” que irão ser formadas vão estar dentro desse campo de disputas de saberes e das estruturas sociais de cada momento. O próprio debate é de “natureza cultural”, como afirma Lévi-Strauss, já antecipando as conclusões de Latour sobre a construção das verdades científicas: “está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido, é a própria cultura” (1982, p. 51)

Apesar da predominância da teoria da construção social nos nossos trabalhos, presente em diferentes níveis de construcionismo (nem todos os autores conseguem relativizar e desnaturalizar todas as instâncias relacionadas à sexualidade), isso não quer dizer que ela não apresente problemas e da mesma forma não desfaça completamente a onipresença e hegemonia do paradigma essencialista⁸. A meu ver, o principal problema encontrado nesse debate da construção social talvez seja qual é o lugar do corpo em nossas reflexões. Torna-se difícil pensar sexo sem levarmos em consideração a própria fisiologia corporal, a “realidade visceral do corpo e nossas experiências disso” (VANCE, 1989, p. 165), sem um retorno ao essencialismo e às determinações biológicas. E talvez seja esse o ponto que é sempre retornado nas falas e reações das pessoas em geral. Da própria subjetividade delas e de sua relação com suas sensações corporais. “Do meu sexo, o meu corpo é que sabe”. O esforço aqui está em procurar “fazer uma teoria” que esteja mais próxima daquilo que, de fato, as pessoas sentem, ou do que entendem que sejam a sua realidade, uma “*embodiment theory*” (CSORDAS, 1990).

de cultura”, seria pensar num “estado de animalidade” X “estado de humanidade”. Nisso o artigo de Díaz-Benítez sobre a produção de filmes pornográficos de sexo com animais coloca questões que problematizam ainda mais essas dualidades (2012).

⁷ Para revisões recentes e uma história dessa discussão do campo da sexualidade nas ciências humanas ver artigos de Vance (1995) e Vale de Almeida (2003). Para o caso brasileiro, ver Carrara e Simões (2007).

⁸ Nem tampouco dão conta da proposta de “desconstrução” da chamada teoria *queer*.

À medida que consideramos restaurar o corpo na teoria da construção social, nos perguntamos se é possível ser um materialista, sem resvalar para o essencialismo? Existem maneiras de integrar sensação e função corporal em um quadro de construção social, ainda que concordemos que a experiência humana do corpo é sempre mediada pela cultura e subjetividade, e sem elevar o corpo como determinante? A resposta não será encontrada em um retorno ao essencialismo, seja franca ou disfarçadamente, mas na exploração de formas mais sensíveis e criativas de considerar o corpo (op.cit., 167).

A nossa “ciência sexual” e mesmo a nossa sexualidade tendeu a uma elaboração de discursos autorizados onde têm-se o sexo como *razão científica*, onde não se envolve o corpo, suas sensações e afecções; fala-se sobre sexo de uma maneira como se não se fizesse sexo. Não ensinamos nas escolas, por exemplo, o sexo e o corpo como fonte de prazer, mas sim como evitar doenças e não engravidar. Pode-se falar sobre sexo desde que se mantenha o ponto de vista científico ou natural. Ou seja, o discurso sobre o sexo esbarra sempre em uma “leitura biológica” do corpo. Releva-se o conhecimento que é advindo da própria experiência corporal (WACQUANT, 2002). Talvez porque tenhamos associado as sensações como uma volta ao campo daquilo que é do privado, do íntimo, do que não deve ser revelado.

O sexo e o bizarro

“Você acha normal as pessoas que vão lá para fazer sexo assim?”; “Elas devem ter algum tipo de problema, não? Deve ter alguma questão patológica por trás”; “Mas isso é muito curioso, conta as coisas estranhas que você vê lá”; “E o sexo lá é como, é normal? Eles devem achar que sim”; “E a gente nem imagina que as pessoas que vão nesses lugares estão entre nós, pode ser qualquer um”.

Pelas falas acima, percebe-se o quanto, ao colocar o sexo em debate, é difícil fugir de uma abordagem que não privilegie o tom do sensacionalismo, do curioso ou do bizarro. É muito fácil resvalar para esse tipo de aproximação com o tema, justamente pelo fato desse ser um dos pontos de percepção comumente encontrados em nossa sociedade. Funciona como nas chamadas de programas televisivos ou nas matérias que aparecem na internet que volta e meia abordam reportagens com temas relativos às práticas sexuais (swing, BDSM, sexo em público, fetichistas dos mais variados, prostituição etc.) : “quem são? onde vivem? são pessoas normais? Por que sentem prazer com isso?”; e nessas perguntas já se colocando e pré-determinando toda uma série de exotizações e moralidades que pouco ajudam a compreender, de fato, o que essas pessoas fazem nos contextos abordados.

A tradição desse tipo de abordagem é antiga, vem dos *freak shows* e dos circos de “aberrações” e funcionam muito bem diante da estratificação da produção pornográfica atual:

a chamada pornografia “bizarra” é herdeira dos antigos *freak shows* ou shows de aberrações humanas, nos quais pessoas com os corpos mais “estranhos” e as capacidades físicas mais incríveis fascinavam plateias provocando espanto, medo, risadas, curiosidade e, muitas vezes, um ódio deslumbrado, sendo tais manifestações advindas da moderna cultura do entretenimento e espetacularização da vida cotidiana (LEITE JÚNIOR, 2009, p.510).

Em seu trabalho sobre a produção pornográfica focado no “nebuloso e sempre móvel” campo do bizarro, Leite chama a atenção para como “o objetivo primeiro desses produtos é espetacularizar uma vivência sexual que choca, impressiona e muitas vezes incomoda, lidando direta e explicitamente com os limites sociais do ‘bom gosto’, da ‘tolerância’ e do ‘ultrajante’” (idem). Para o autor, a própria definição desses limites e da formação de nossos gostos mesmo estéticos têm a ver com um processo de forjamento de nossas sensibilidades que tiveram como pano de fundo histórico a organização política de uma nova área do saber. Essas divisões e categorias seriam tributárias de uma determinada maneira “científica” de conceber a sexualidade, cujo surgimento data do final do século XIX. Esse processo é esmiuçado e detalhado nas análises realizadas por Foucault (2009) e Lanteri-Laura (2001) sobre esse período, nas quais os autores demonstram que é na colocação do sexo como novo campo de “saber-poder”, que encontramos a criação das “perversões” e da patologização daquilo que não se encaixa no padrão tido como normal\natural.

Ou como bem resume Leite Jr sobre esse contexto:

É nessa época que surge a “ciência sexual” ou a chamada primeira sexologia. Tratando-se de um novo discurso que visou debater, organizar e conduzir tal assunto sob o viés científico. Crentes na neutralidade da ciência, herdeiros do racionalismo iluminista e confiantes no positivismo, educadores, pais, líderes políticos, religiosos, juízes, policiais e médicos das mais variadas áreas se engajaram num projeto disciplinador de corpos, desejos, prazeres e práticas sexuais. Dessa forma, identidades foram construídas, ideias e comportamentos foram patologizados, desejos foram classificados, rotulados e hierarquizados nessa nova maneira de pensar, lidar, sentir, organizar, vivenciar, definir

ou mesmo discutir o sexo. Nascendo assim a chamada “sexualidade” (LEITE JÚNIOR, 2009, p.511).

É importante enfatizar o quanto esse momento de início da sexologia é característico das relações que vão se estabelecer no discurso médico-psi-quiatrico com influência sobre todos os aspectos de controle da população (inclusive legais), entre perversão e sexualidade, da definição dos “desvios”, da criação dos “monstros”, dos anormais (que, segundo Foucault, seriam os monstros cotidianos, banalizados), dos perversos sexuais e das chamadas “parafilias” (FOUCAULT, 2001, 71)⁹.

O saber médico-psi-quiatrico vai se apropriar do discurso da sexualidade principalmente a partir do século XIX, promovendo a difusão de categorias classificatórias, tal como pode se depreender dos trabalhos “pioneiros” dessa época de Krafft-Ebing e Havelock Ellis. Esses trabalhos vão se preocupar principalmente em listar os “tipos” de indivíduos - em sua maioria considerados doentes - que são encontrados em nossa sociedade a partir de suas práticas sexuais e de seus desejos considerados anormais, como o “perverso”, o “sádico”, o “masoquista”, a “criança masturbadora”, a “mulher histérica”, o “homossexual”, dentre uma infinidade de outras categorias (PORTER; TEICH, 1998).

O ponto alto desse processo é a publicação da obra *Psychopathia Sexualis* do alemão Krafft-Ebing em 1886. Verdadeiro compêndio do que o pensamento na época dizia ser o comportamento sexual patológico. Segundo o autor, se o objetivo do desejo sexual é a procriação, qualquer forma de desejo que não tivesse esta como fim último seria uma perversão (DUARTE, 1988). Krafft-Ebing dedica toda a parte final do seu livro à enumeração de diferentes casos, com pequenas histórias, onde são apresentados esses comportamentos sexuais tidos como doentios. O número de casos foi aumentando com as sucessivas reedições da obra que, em sua última versão (2001), contava com uma lista no total de 238 categorias sobre o comportamento sexual humano¹⁰.

Porém, de acordo com alguns autores (BRICKELL, 2006; MISKOLCI, 2014), esse determinado contexto histórico de “invenção dos perversos sexuais” teria

⁹ Dispositivo que marcou indelevelmente nossa maneira de pensar (e pôr em prática) a sexualidade. Como um exemplo, vide a manutenção e a importância de um guia como o “Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais” (DSM) nas ciências psi que chega a sua quinta versão em 2013 atualizando a ideia de “desvio” como “transtorno” e a mesma forma problemática de se pensar sobre o erótico e a multiplicidade de desejos (RUSSO, 2004; USECHE, 2005).

¹⁰ Curiosamente o livro de Krafft-Ebing é considerado uma das maiores obras eróticas mundiais, justamente pela maneira narrativa com que o autor apresenta as perversões e pela ideia de fascinação do “bizarro” já apontado que despertaria no leitor essa curiosidade erótica (DUARTE, 1988).

a sua positividade justamente por ser uma época de explosão e experimentação de uma multiplicidade de desejos e erotismos, de uma produção exacerbada de tipos e “meio-tipos”, quando a esmagadora maioria das pessoas vivia ainda à margem desse vocabulário médico-legal, portanto, ainda “livres” em suas experiências (comparando-se ao momento atual com a noção de porosidade, fluidez e “indeterminação sexual pós-moderna”)¹¹. Não se veria ainda um efeito de um discurso categórico tão rígido como algumas leituras equivocadas a partir da obra de Foucault dão a perceber. Só depois, na primeira metade do século XX, é que esse debate traria efeitos mais rígidos com a discussão e as práticas confinadas na divisão binária entre homo e heterossexualidade.

Esse processo já é apontado por Foucault, quando o autor demonstra que ao mesmo tempo em que a sociedade moderna conferia legitimidade apenas à sexualidade do casal monogâmico heterossexual, fez proliferar, por outro lado, nesse trabalho classificatório exaustivo, “grupos com elementos múltiplos e sexualidade circulante” (2009, p.48). Instituições e saberes como a medicina, a psiquiatria, a pedagogia e a família acabaram por elaborar não apenas proibições, mas um mecanismo de “dupla incitação”, ou seja, a do poder que se propõe em fiscalizar o prazer, e a do prazer que sistematicamente busca escapar a esse controle. Estabelecendo dessa forma uma “relação poder-prazer sob a forma de perpétuas espirais” que, saturando-se e significando-se reciprocamente, “(...) não se anulam (...). Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos de excitação e incitação” (op. cit., p.48). Ou seja, a própria sociedade disciplinar e/ou de controle (ou mesmo civilizatória, que seja) produz o desejo pela sua contravenção. Não se duvide disso com os milhões lucrados pela indústria pornográfica e suas produções, seja no mercado *mainstream* ou do ramo “bizarro” (escatologia, fetiches de humilhação e violência, zoofilia, necrofilia etc.)¹²

O pesquisador com “segundas intenções”

Não tenho como fazer aqui um registro de todos os tipos e formas de comentários e dúvidas que ouvi relativos às minhas “motivações pessoais” para fazer essas pesquisas. Foram muitos, incessantes e que variavam fossem num tom brincalhão, ou mesmo irônico, até chegar aos mais agressivos, em vários

¹¹ Se a sexologia dessa época focava sua classificação a partir das escolhas dos objetos de desejo, a figura que causava mais transtorno eram justamente aqueles que ficavam num estado indiferenciado de “sensualidade”. O “homem sensual” ou “libertino” era uma figura perigosa por ser liminar: aquele que ia além das convenções sexuais; era marcado não pela sua escolha do objeto sexual, mas justamente pela sua indiscriminação (BRICKELL, 2006).

¹² Essa “positividade” apontada não desfaz o fato de que é contínua a produção desses tipos classificatórios ainda em nossos dias e de um certo entendimento de nossa sexualidade que propagaria continuamente “pânicos morais” (RUBIN, 1998) com a criação de figuras que podemos chamar de “monstros contemporâneos”. Um bom exemplo é mostrado a partir da construção da figura e do problema do pedófilo em etnografia de Lowenkron (2015).

matizes de deboche e desconfiança. Ao que parece, não se pode escolher um tema desses de pesquisa sem que não haja “algo por trás”, se não é um gosto pessoal relativo à minha sexualidade, uma desculpa para usufruir dos prazeres do campo ou mesmo uma maneira de teorizar as minhas “parafilias” (como na mensagem que me enviaram)¹³. Talvez não tenha tido uma única vez em que tenha respondido a pergunta sobre qual o meu tema de pesquisa que não tenha sido acompanhado de, no mínimo, um sorriso de lado.

Se já é um consenso dentro das ciências humanas e sociais que a prática científica está longe de ser uma produção “distanciada”, “objetiva” ou “neutra”, para aqueles que se dedicam a pesquisas relacionadas à sexualidade pesam, no entanto, uma contínua desconfiança e suspeita e, conseqüentemente, um descrédito “científico”. A ideia da desconfiança, do pesquisador “voyeur” ou com motivações escusas é unanimemente apontada por aqueles que se dedicaram ao tema e também a alguns autores que fazem uma revisão geral do campo, seja no contexto norte-americano ou europeu (VANCE, 1995; IRVINE, 2003) apontando, inclusive, dificuldades práticas desses pesquisadores em conseguir bolsas, financiamentos, cargos quando formados, disputas em departamentos nas universidades etc.

Muitos fatores poderiam ser apontados para o fato da marginalização dos estudos sobre sexualidade (alguns inclusive, já ditos aqui), porém Irvine aponta que o principal seria a dominância de uma epistemologia positivista naquilo que a gente entende que é ciência. A isso se acresce a estigmatização do sujeito pesquisador posto sempre sob suspeita. Há como que uma “contaminação” - nos termos colocados por Mary Douglas (1976) - pelo tema daquele que o estuda ou se aproxima dele: “sexo é estigmatizado, assim como aqueles que o pesquisam”:

Historicamente, aqueles que estudam sexo têm sido objeto de especulação pública sobre, sendo até atacados, a sua própria sexualidade. Este tem sido o caso, independentemente da identidade sexual do pesquisador, uma vez que como Goffman chama a atenção, aqueles que se associam a um indivíduo estigmatizado (ou assunto, neste caso), adquirem um “estigma cortesia” (IRVINE, 2003, p. 451).

¹³ Como na mensagem em que recebi no meu perfil da rede social e citei no início na qual se faz uma referência à própria biografia de pensadores como Foucault, ou seja, o interesse do autor em pensar a criação de problemas como a homossexualidade como fenômenos histórico e social viria do fato do próprio ser um homossexual que estaria buscando respostas para a sua “condição”. Isso se repetiria num chavão intelectual (também presente no campo das artes, aliás) de que os pesquisadores usariam desculpas para se estudar. Nesse caso, como mulheres estudam questões feministas, negros estudam as condições de desigualdade raciais, usuários de drogas as substâncias psicoativas e gays e lésbicas os temas de sexualidade.

No caso da Antropologia isso se aprofunda justamente pelo seu característico método etnográfico de trabalho, da necessidade de se estar em campo, “entre os nativos”, de estar presente, de “observar-participar” aquilo que acontece. Uma coisa é você montar um questionário sobre os hábitos sexuais das pessoas, e aplicá-lo, ou fazer entrevistas em que você pergunta para elas o que pensam e/ou costumam fazer na cama, no quarto e durante o sexo; outra coisa muito diferente é estar presente e ver de fato o que elas fazem. A ideia de uma pesquisa científica realizada nesses termos causa desconforto, descrença e desconfiança.

A década de 1980 é comumente representada como um ponto de virada na teoria antropológica. Foi um momento em que certos antropólogos começaram a fazer questionamentos reflexivos de alguns pressupostos que pareciam fundamentalmente arraigados ao arcabouço teórico e à prática de sua disciplina. Construída principalmente ao longo do século XX, a Antropologia foi alvo, nesse momento, de autores que proclamavam a necessidade de uma renovação profunda do modo como ela era feita, de seus conceitos, seus princípios e objetivos, a partir de uma revisão crítica dos trabalhos produzidos até então. A Antropologia neste momento também olhava para si mesma (MACEDO, 2011).

O paradigma da “reflexividade”, que tem como expoente o trabalho de Rabinow acerca do trabalho de campo como uma operação colaborativa, na qual os interlocutores e o antropólogo constroem mutuamente explicações e interpretações (RABINOW, 1992), o interpretativismo e a inspiração hermenêutica (GEERTZ, 1989; 1997), bem como os questionamentos da chamada Antropologia “pós-moderna” em sua vertente norte-americana (CLIFFORD; MARCUS, 1986; CLIFFORD, 1998), estabeleceram um campo de debates produtivo, que permitiu aos antropólogos, ao mesmo tempo, criticar a “autoridade etnográfica” calcada no mito da objetividade científica, problematizar a necessidade e as possibilidades da interlocução com os “nativos” e indagar acerca da necessidade da invisibilidade do pesquisador no texto antropológico (BRAZ; SILVEIRA, 2013).

Como já disse Braz (2010), parte da riqueza dos estudos sócio-antropológicos sobre sexualidades está justamente nos desafios epistemológicos e metodológicos que implicam para a reflexão e a prática antropológicas. Ao que parece, o estudo da sexualidade obriga o pesquisador a se ver ele próprio (e ser visto também) como ser sexuado, de desejo e produtor de desejo, uma subjetividade que é, de fato, colocada em jogo, como um agente que, de certa forma, precisa se colocar também “sexualmente” em campo¹⁴.

Ao trazer algumas descrições do trabalho de campo seja aquele realizado

¹⁴ Uma imagem interessante é aquela trazida por Díaz-Benítez em seu trabalho sobre a produção pornográfica *mainstream* no Brasil em que a autora relata uma entrevista com um dos

nas saunas de prostituição masculina ou nas festas de orgia não narrei algum tipo de intercuro sexual do etnógrafo, se partirmos da ideia, digamos, convencional de sexo, ou seja penetrativa e genitalizada. Quando as pessoas me perguntam se eu “participei” dos eventos elas, na verdade, querem saber: “você penetrou ou foi penetrado por alguém?”. Mas se considerarmos que a fronteira em torno de onde começa e termina o sexo é sempre contextual, “o sexo em si deixa de ser apenas um ponto de partida analítico para uma interpretação antropológica e também se transforma em algo que deve, ao contrário, ser antropológicamente interpretado” (BRAZ; SILVEIRA, 2013).

Como afirmam Braz e Silveira (2013), o pesquisador pode não considerar que está fazendo sexo, já que sua observação tem outras intencionalidades que não passam, necessariamente, pelo voyeurismo. Mas da perspectiva dos sujeitos observados, ele pode estar. Os significados que eles atribuem ao sexo vão, muitas vezes, além de uma concepção penetrativa, genitalizada e, mesmo, que envolva necessariamente só um toque, ou um simples olhar, como foi um dos casos narrados na introdução de minha Tese, onde dois rapazes pediram que eu apenas ficasse no ambiente enquanto eles faziam sexo, um desejo que passava apenas pela minha presença ali, que boa parte do prazer dos dois naquele momento passava por eu estar olhando aquela interação, era estar “fazendo sexo” com eles.

A partir dessa etnografia percebo que para as pessoas interagindo nesse espaço seja no *dark room*, (quarto escuro) ou nas suítes com camas coletivas, todos estão, ao menos para os sujeitos observados, “transando”. Isto inclui, também, os antropólogos, que invariavelmente contribuem para que o desejo de fazer sexo em público ou em grupo de alguns sujeitos se realize¹⁵. Portanto, será que “em determinados contextos de trabalho de campo, a participação sexual do antropólogo é inerente ao “estar lá”? Quais os limites da observação participante, quando nosso engajamento sexual é previsto ainda que não tenhamos tal intenção?” (BRAZ; SILVEIRA, 2013). Talvez o risco aqui esteja em problematizar essas questões, mas ao mesmo tempo tendo o cuidado em não cair num discurso de *mea culpa* ou mesmo de um certo conservadorismo em nossas pesquisas.

O sociólogo norte-americano Laud Humphreys tem sido considerado o

atores pornô interlocutores realizada no intervalo de uma das filmagens, onde o mesmo estava nu e se masturbando, já que precisava manter a ereção constante para o prosseguimento da cena (2010). Também uma pioneira coletânea de artigos organizada por Leap and Lewin (1996) em que diferentes antropólogos falam sobre sua experiência estudando diferentes culturas a partir de uma perspectiva gay ou lésbica. E o quanto a exposição de uma orientação sexual pode determinar o acesso a contextos específicos, onde a sexualidade do pesquisador, de fato, importa.

¹⁵ É ao artigo de Braz e Silveira (2013) a quem devo essa proposta de participação erótica inerente do pesquisador em determinados contextos de trabalho de campo.

pioneiro neste tipo de estudo devido à *Tearoom Trade*, pesquisa que tratou dos encontros sexuais entre homens em banheiros públicos nos Estados Unidos, publicada em 1970. Ali o autor explica claramente que um dos métodos utilizados foi se colocar numa posição de “voyeur” das interações, já que essa figura, a do homem que participa das interações sexuais observando, era aceita naquele contexto. Era uma forma de “estar lá”. A pesquisa de Humpreys recebeu severas críticas em seus aspectos éticos e há como que um silenciamento acadêmico na problematização sobre “o sexo no trabalho de campo” depois disso que só retornaria à cena na década de 1990.

A coletânea de textos organizada por Kulick e Willson (1995) abriu o caminho para a retomada dos debates em torno dessas questões. No Brasil podemos ver como esse trabalho estimulou a reflexão de outros pesquisadores (ROJO, 2003; BRAZ, 2010, dentre outros¹⁶). Esses trabalhos recentes fazem crítica à “proibição prescritiva do sexo em campo e ao silêncio disciplinar em torno dessa questão (...) acerca das implicações teórico-metodológicas e possibilidades interpretativas a partir de envolvimento afetivo-sexuais do pesquisador em campo. Questionam mesmo a objetividade científica e colocam como impossível o completo distanciamento etnográfico” (BRAZ, 2010, p. 40). A própria mensagem que recebi de um dos interlocutores das festas de orgia chama a atenção para isso: “Conseguiu se libertar ou permaneceu como um legítimo voyerista?”

A questão é que a ideia de um estudo de campo sobre práticas sexuais gera, de fato, uma ansiedade. A minha posição aqui é que essa ansiedade não vem “do nada”. Há motivos para ela acontecer que dizem muito mais sobre a forma como vivemos nossa sexualidade do que da pesquisa em si. Há como que uma moralização do uso instrumental do sexo. O problema não é fazer sexo. O problema (moral) é alguém estudar sexo e fazer sexo ali, da possibilidade disso ser colocado como método “científico”.

Ou como conclui Irvine:

Uma certeza é que os estudos da sexualidade são intrinsecamente ligados à própria sexualidade; todas as ansiedades, prazeres, ambivalências e estigma que atribuímos ao sexo afetam a sua legitimidade como um subcampo da sociologia. (IRVINE, 2003, p.452)

¹⁶ Eu mesmo cheguei a fazer um pouco dessa discussão em pesquisa anterior (BARRETO, 2017b).

(O riso)

Um parêntese é necessário para a questão do riso. Essa foi a forma de expressão que me acompanhou como reação durante todos os momentos de divulgação do tema da pesquisa. Seja na academia ou fora dela, e mesmo durante as próprias festas onde dizia para alguns interlocutores que estava ali “fazendo uma tese”, o riso sempre aparecia. Em gargalhadas, em risos debochados, em risadas nervosas, “amarelas”, em algo que poderia se entender como “sorrisos cúmplices” ou mesmo de uma hilaridade que parecia mais uma distensão de energia do que qualquer outra coisa.

O riso, tal como explica o sociólogo Werner, é uma forma de reação que serve de certo modo para a limitação, a proteção e a conservação de nossas fronteiras físicas e psíquicas (2013, p.83). Daí o riso e as piadas estarem cercadas de situações e assuntos como a morte, as doenças, o sexo ou outras atividades físicas consideradas vulgares como o defecar e outras funções de excreção. São fatos ou ações que “nos inquietam, nos desconcertam, nos dão nojo e, precisamente por isso, nos fazem rir” (op.cit., 82). O autor aponta como o nojo e o riso, ainda que possam ser vistos como reações opostas são, na verdade, muito próximas uma da outra:

Como o nojo, “o sócia negativo do riso”, um ataque de riso faz vibrar todo o corpo. Provoca convulsões e faz com que o desconhecido, o perigoso, o radicalmente diferente, isto é, o objeto insuportável, o pensamento insuportável, saiam de forma abrupta para fora: em um caso, por meio de um aluvião de ácidos gástricos, em outro, mediante uma corrente de ar e gotas de saliva (...) Com o riso aparta-se de si o insuportável (op. cit., 83).

A pergunta que fica é: afinal, o que há de tão insuportável nessas pesquisas a ponto de gerarem reações como o riso, o nojo ou o escárnio como no caso da comunidade virtual citada no início? Que “perigos” ao nosso corpo e ao nosso pensamento esses trabalhos trazem? Que concepções nossas são colocadas em cheque a ponto de precisarem ser evitadas?

O riso era algo que eu tive que saber como lidar e também, de certa forma, aprender a usá-lo a meu favor. Se era aborrecido perceber a sua recorrência e interrupção em reuniões de grupos de pesquisa, apresentação de seminários ou congressos, também percebi que poderia aproveitá-lo como forma de “sedução” do ouvinte ao que eu queria dizer. O desconforto causado pelas descrições etnográficas, distendidas e desarmadas com o riso (e caberia a mim saber os momentos estratégicos de utilizá-lo) dava abertura ao pensamento que eu propunha. Se o riso vinha como defesa do incômodo que causavam

aquelas questões, haveria possibilidade de abertura para algo novo.

Para a psicanálise, tanto o riso quanto o humor estão diretamente relacionados à sexualidade e à obscenidade: "o chiste consiste na anedota, na piada ou mesmo no trocadilho que se reverte em riso, gerando prazer ao tempo em que libera o ser humano de suas emoções reprimidas face aos tabus impostos pela sociedade e interiorizados na mente dos indivíduos" (FREUD, 1995, p.29). A comicidade e o risível funcionariam, então, como um mecanismo de defesa às ansiedades e angústias do sujeito, assim como ocorre nos sonhos. Por mais que sejam interessantes e tentadoras as interpretações de Freud sobre o riso, principalmente levando em conta o tópico das referências sexuais¹⁷, fica difícil usá-las para uma generalização de todas as reações nesse contexto. Não tenho como levar em consideração os motivos individuais e inconscientes de cada um para a reação do riso. Mas fica aqui a provocação e o registro.

Escrita “erótica-científica” e seus perigos

“Li o suficiente pra saber que está mais pra um conto erótico ruim do que pra uma tese acadêmica”; “Seu texto parece um roteiro de filme pornô”; “Menino, um texto desse, excitante, bom, com um café e um cigarro, pronto, acabou-se...”; “Parece um conto erótico gigante com informação!”; “Na leitura tinha hora que dava uns calores...”; “Essas descrições estão gráficas demais, não acha? Vão acabar distraindo o leitor daquilo que importa”.

A escrita dos resultados de minhas pesquisas veio inicialmente acompanhada, particularmente, de certa hesitação, além das já comuns. Algumas preocupações apareceram: Como descrever as práticas sexuais observadas sem que o meu texto soe como um conto erótico ou um roteiro de filme pornô? Que palavras eu tenho que escolher e o quão explícito eu posso ser em minhas descrições etnográficas? Estou falando aqui da própria construção do texto, de qual o limite entre erotismo ou pornografia, de “literatura” e ciência. E, afinal, qual seria o problema disso? O que há de perigoso no texto erótico? Ou do texto que deixe passar o erotismo ou o use como potência de conhecimento?

¹⁷ Lembro de como essa relação é trabalhada no romance *O nome da rosa*, de Umberto Eco (1983), onde um livro cômico é considerado tão obsceno que todos que tentam lê-lo acabam sendo mortos de forma misteriosa. Em seu estudo sobre a pornografia bizarra, Leite dedica todo um capítulo à relação entre o riso e o sexo, afinal, a proximidade entre o humor e o obsceno pode ser rastreado desde Platão até a atualidade: “A risada pornográfica, seja como expressão de prazer, alegria, brincadeira, entretenimento ou defesa contra uma vivência sexual não padronizada, usada como instrumento que via ridículo aumenta o estigma e a exclusão ou ridiculariza o próprio preconceito e exclusão, desarmando-o, constringe tanto a “arte erótica” quanto a ciência sexual. Talvez a pergunta importante não seja apenas “de que se ri no universo pornô”, mas também “o que evoca a risada pornográfica?” (LEITE JÚNIOR, 2007, p.9)

Numa experiência anterior, durante a defesa da dissertação sobre a prostituição masculina, uma das professoras presentes na banca disse que o texto do trabalho lembrava a ela aquilo que Simmel define como “coquetismo”, isto é, que tanto o meu método de pesquisa, quanto o meu texto eram um “texto coquete”, já que eu fazia o tempo todo um jogo de sedução com o leitor, assim como tinha vivido em campo. Simmel define coquetismo como uma determinada forma de relação social. Uma relação baseada num jogo de expectativas e manipulações do desejo e permeada de erotismo.

Porque o próprio desta última (a coquete) é desprezar o prazer e o desejo por meio de uma antítese/síntese original, através de alternância ou da concomitância de atenções ou ausências de atenções, sugerindo simbolicamente o dizer-sim e o dizer-não, que atuam como que “à distância”, pela entrega ou recusa – ou, para falar em termos platônicos, pelo ter e o não-ter -, que ela expõe uma a outra, ao mesmo tempo que as faz experimentar como que a uma só vez. (SIMMEL, 1993, p.95).

A questão do desejo aqui é fundamental para a prática do coquetismo. A princípio, para o autor, desejar é desejar obter, porém, se obtido o objeto do desejo, a caçada deixaria de existir e o jogo terminaria. “O coquetismo corresponderia à festa da caça, da dúvida e da incerteza, que precisa ter operações de distanciamento e aproximações exatas, para que a presa não perca seu valor nem pela conquista e nem pela impossibilidade. É um jogo que se sabe jogo e vivido enquanto realidade, com regras próprias acordadas por ambos” (op.cit.).

Na época em que ouvi esses comentários não tinha conhecimento das ideias de Simmel sobre o coquetismo. Meu esforço naquele texto era o de emular o jogo de sedução presente no negócio da prostituição particularmente etnografado. Queria que o leitor de alguma forma pudesse “sentir” através da leitura, que tivesse a experiência do que era aquela necessidade de se manter o interesse sempre aceso nesse mercado; de não poder se perder nunca o clima de prazer, desejo e sedução. Minha ideia se aproximava muito mais dos métodos narrativos do antigo folhetim e suas armas de sedução:

O romance-folhetim põe em ação uma técnica de exacerbação do desejo, desejo de saber, num contexto sadomasoquista: o leitor fica preso, pela periodicidade, no acme de uma posição sublime, no sentido etimológico da palavra, isto é, encontra-se, nos confins de um saber incessantemente prometido, mas sempre adiado: “eu digo, para fazer esperar aquilo que eu escolhi não dizer”, donde o deleite, de certo

modo masoquista, do leitor, que aceita ser frustrado, sempre desconcertado, balançado ao bel-prazer do romancista entre a deliciosa angústia e a hipotética esperança: “e o desejo cresce quando se afasta o efeito”, esse verso do velho Cornville sugere muito bem como toda manipulação proteladora contém subentendidos eróticos (MEYER, 1996, p.78-79).

Quando um dos organizadores da festa que pesquisei no Doutorado me disse que a minha tese para dar conta daquilo que acontecia na orgia precisaria ser mais do que uma “tese científica”, mas sim uma “tese erótica”, estava chamando a minha atenção que só um texto que pudesse passar ao leitor a força erótica dos prazeres e dos desejos envolvidos naquele campo poderia ser “fiel” àquilo que acontece ali para aquelas pessoas. As descrições não entrariam como elementos de “apelo”, mas de entendimento daquilo que se passava em campo.

Porém, ao erotismo é guardada sempre uma ideia de algo perigoso, de ameaçador. Esteja ele presente em qualquer forma de representação: escrita, literária, artística, científica, visual etc. Algo que as pessoas não devem ter acesso pelos riscos inerentes a esse tipo de exposição, seja pelo fato do erótico estar ligado aos aspectos “baixos” da humanidade, ou então da maioria das pessoas não estarem “preparadas” para aquilo que o erótico poderia despertar nelas. Por isso, os livros e filmes eróticos/pornográficos nas lojas estarem sempre em partes mais reservadas, da opção de senhas nos canais “adultos” nas TVs por assinatura, de uma tela de proteção e aviso de conteúdo “forte” nos blogs erótico-pornográficos da internet, da promessa de discricção na venda de objetos e revistas em lojas, da eterna proteção às crianças, enfim, de algo sempre longe das vistas, para poucos, para aqueles que podem e estão mais aptos a consumir esse tipo de produção. Afinal, o que há de perigoso no erotismo?

Eliane Moraes comenta em um texto (2004) sobre a polêmica judicial que ocorreu na França, na década de 1950, de quando as obras do Marquês de Sade foram reeditadas por uma editora e o caso acabou no tribunal com a tentativa de proibição das obras. Acredito que alguns pontos apresentados pela autora podem contribuir nessa discussão. Ela conta que diante da censura, alguns pensadores famosos na época se pronunciaram contra, mas talvez não nos termos em que pensamos. Até mesmo Bataille:

Com Sade nós descemos a uma espécie de abismo do horror, abismo do horror que devemos conhecer, que é, além disso, um dever particular da filosofia - pelo menos da filosofia que eu represento - colocar em questão, esclarecer e tornar conhecido, mas não, eu diria, de uma maneira geral. Me parece certo que a leitura de Sade deva ser reservada.

Eu sou bibliotecário; é claro que não colocaria os livros de Sade à disposição de meus leitores sem determinadas formalidades. Mas uma vez cumpridas tais formalidades - a autorização do encarregado e as demais precauções - acredito que, para qualquer um que queira ir ao fundo do que significa o homem, a leitura de Sade não é apenas recomendável, mas também indispensável (Bataille apud MORAES, 2004, p.226).

Diante de uma posição tão controversa do próprio autor de *O erotismo*, Moraes se pergunta: “Quais seriam os perigos subjacentes a esse ‘tudo dizer’? Que tipo de subversão esse tipo de literatura - que interroga o homem a partir de transgressões fundamentais (...) propõe para quem a lê? Ou, colocando a pergunta de outra forma: que ordem de ameaças aos indivíduos e à sociedade pode se ocultar em uma obra?” (op.cit. 227).

Nisso se acrescentaria todo um debate sobre quais os efeitos de obras “fortes”, aquelas que contenham principalmente elementos de sexo e violência, e sua “influência” nos indivíduos. Os casos de violência e agressões reais “inspirados” em filmes, livros ou jogos sempre são lembrados como uma forma do poder de corromper ou de despertar o mal contido nessas obras. A discussão aqui se centra em termos “produtivos” ou “projetivos”: de um lado as obras possuiriam o poder de produzir nas pessoas efeitos corruptores, ativando fantasmas em apreciadores passivos; de outro não haveria perigo na obra em si, são os apreciadores que assumem uma posição ativa, fazendo da obra um espelho de seus fantasmas (op.cit., 229-230)¹⁸.

Uma ou outra posição acabam por esvaziar a agência tanto dessas obras, quanto das pessoas e mesmo de diminuir a potência do encontro que podemos ter com determinado pensamento: “Afim, não existem livros que nos tornam a ponto de nos desviarem de um caminho a outro? A atividade que o leitor põe em curso não pode - e até mesmo deve - ser fundamentalmente transformadora?” (idem).

A “terceira margem” proposta por Moraes me interessa mais por colocar os termos no estabelecimento de uma “comunicação intensa” entre obra e apreciador. Algo que acontece, que passa, nesse encontro, que não pode ser determinado e que é diferente a cada um, mas que é produtor de algo. Essas obras

¹⁸ Uma boa obra ficcional sobre esse debate pode ser encontrada no romance *Os sete minutos* de Irving Wallace (1986). A obra versa sobre um julgamento fictício de um livro considerado maldito e pornográfico dentro de um debate sobre censura, liberdade de expressão e os possíveis efeitos de obras “fortes” sobre os leitores.

são “fortes” porque elas justamente nos forçam a pensar¹⁹. Essa é a potência delas, aí está o “perigo”. Faz-nos sair de um conforto de um mundo construído por reconhecimentos e representações contidos em nossas maneiras de conceber o que é moral, correto, certo e natural e força o nosso pensamento com algo que é diferente. É como Deleuze concebe a apreensão da diferença:

O fundamental da tese de Deleuze é que a relação entre as faculdades é do tipo de ‘esforço divergente’, de um ‘acordo discordante’, de uma ‘discórdia acordante’, em que cada faculdade disjunta só comunica à outra a violência que a eleva a seu limite próprio como diferente. Uma faculdade só consegue se exercer sob a ação de uma ‘inimizade’, de uma violência, de uma coação, sob a ação de forças que a despertam para seu exercício. Temos aqui um segundo elemento importante de sua concepção: para haver pensamento é preciso um encontro contingente com o que força a pensar. O pensamento não nasce de seu próprio interior; o pensamento vem sempre de fora (MACHADO, 2013, p.149-150)

Minha proposta é que essa é uma das potências do texto que deixa passar o erotismo e a força dos prazeres nos encontros. E por isso sim, o impacto das descrições “detalhadas” ou “gráficas” tem a sua importância como ferramenta na produção de conhecimento.

Fechando

Feitos essa enumeração e esse sobrevoo sobre os pontos que acredito serem os maiores tensores na ideia de um “problema” no estudo do sexo, queria voltar às postagens e aos comentários feitos na comunidade do Facebook que eu apresentei no início, para que possamos concluir esse texto.

O campo de possibilidades e de usos das redes virtuais é inimaginável. Espaço liso e de fuga por excelência, a Internet já demonstrou ser um espaço alternativo aos mais variados aparelhos de captura de nossa sociedade de controle. Desde a grande mídia até os governos mais conservadores. Seja no Brasil ou em qualquer outro lugar. A potência desses espaços como luta e resistência vem se demonstrando cada vez mais no fenômeno ativista, de formações de multidões, mudando a forma de se fazer política no mundo e como ferramen-

¹⁹ “Perigosa, a literatura de Sade traduz um conhecimento que alarga, queiramos ou não, nossa concepção de humanidade” (MORAES, 2004, p.233).

ta indispensável nos novos movimentos sociais (MALINI; ANTOUN, 2013).

Porém, da mesma forma, e com a mesma potência, a Internet parece ser um espaço ideal onde os nossos micro-fascismos podem tomar forma, ser verbalizados e encontrar ressonância com os dos outros. Também é uma forma de fazer política e também de estratégia micropolítica, visando interferir nas possibilidades de engajamentos, por mais simples que elas sejam²⁰.

O que procurei fazer aqui foi ver “por trás” desses comentários o que baseava seus argumentos. Algumas concepções naturalizadas, arraigadas e moralistas de nossas vidas e de modos de existência outros. Tanto que os temas criticados e debochados na comunidade citada são aqueles que procuram pôr em cheque nossas concepções de desejo, de gênero e sexualidade, de família ou religião, e mesmo de cultura; apontam nossos preconceitos e mostram como somos uma sociedade que ainda prega valores que nos desigalam em vários aspectos, seja socialmente, economicamente, racialmente etc.

A questão é que ver expostos esses temas e assuntos (e num espaço tido como de status, como é tido o campo intelectual e acadêmico) não parece certo, chega a ser pornográfico, é obsceno, é colocar na luz algo que não deveria estar ali, incomoda. Incomoda e é um problema. O problema dessas pesquisas é que elas fazem pensar.

Referências Bibliográficas

- BARRETO, Victor Hugo de Souza. Festas de orgias para homens: territórios de intensidade e socialidade masculina. Salvador: Editora Devires, 2017a.
- _____. Vamos fazer uma sacanagem gostosa? Uma etnografia da prostituição masculina carioca. Niteroi: Editora UFF, 2017b.
- _____. A “putaria” nas orgias: diferença e singularidade no corpo orgiástico. In: Anais do 38° Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo, Ática, 1983, pp 122-155.
- BRAZ, Camilo Albuquerque de. *À Meia-Luz: uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2010.
- BRAZ, Camilo; SILVEIRA, Raphael. “Nos limites da cena: reflexões metodológicas sobre o “estar lá” em contextos eróticos”. Trabalho apresentado na X Reunión de Antropologia del Mercosur, Cordoba, Argentina, 2013.
- BRICKELL, Chris. Sexology, the Homo/Hetero Binary, and the Complexities of Male Sexual History. *Sexualities*, vol. 9 n.4 2006, p.423-447.

²⁰ Agradeço à colega Flavia Medeiros por chamar a minha atenção para este último ponto.

- BRIGEIRO, Mauro. “A emergência da assexualidade: notas sobre política sexual, ethos científico e o desinteresse pelo sexo”. In: *Sexualidade, salud y sociedad: Revista latinoamericana*. n.14., 2013.
- CARRARA, Sérgio; SIMOES, Julio Assis. “Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira”. In: *Cadernos Pagu*, no.28 Campinas Jan/Jun, 2007.
- CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica- Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Los Angeles, University of California Press, 1986.
- CSORDAS, Thomas J.. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology” in: *Ethos*, Vol. 18, No. 1. 1990, pp. 5-47.
- DÍAZ-BENITEZ, María Elvira. Sexo com animais como prática extrema no pornô bizarro. *Cadernos Pagu*, vol. 38. Campinas, 2012.
- _____. *Nas Redes do Sexo: Os bastidores do pornô brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1976.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. A Psychopathia sexualis de Krafft-Ebing, ou o progresso moral pela ciencia das perversões. In: Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1988.
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- FOUCAULT, Michel. Resposta ao círculo epistemológico. In Michel Foucault et al., *Estruturalismo e Teoria da Linguagem*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, pp 9-55.
- _____. *Os anormais*. Sao Paulo: Martins Fontes. 2001.
- _____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- FREUD, Sigmund. *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 1995 (Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud, 8).
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HUMPHREYS, Laud. *Tearoom trade: impersonal sex on public places*. Chicago: Aldine, 1970.
- IRVINE, Janice. “The Sociologist as Voyeur: Social Theory and Sexuality Research, 1910- 1978”. In: *Qualitative Sociology*, 26, (4), pp. 429-456, 2003.
- KRAFT-EBING, Richard Von. *Psychopatia sexualis*. São Paulo, Martins Fonte. 2001.
- KULICK, Don; WILLSON, Margaret. *Taboo – Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge, 1995.
- LANTERI-LAURA, Georges. *Leitura das perversões*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2001.

- LEAP, William; LEWIN, Ellen (orgs.) *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*. Champaign: University of Illinois Press, 1996.
- LEITE JUNIOR, Jorge. A pornografia bizarra em três variações: a escatologia, o sexo com cigarros e o abuso facial. In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; FIGARI, Carlos Eduardo. (Org.). *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009
- _____. “Porno cassetadas”: riso, sexo e diversão como estruturadores na pornografia. Trabalho apresentado na 31o Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 2007.
- LEVI-SRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Editora Vozes, 1982.
- LOWENKRON, Laura. *O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2015.
- MACEDO, Eric Silva. *Outros outros: etnocentrismo e perspectiva*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Niteroi: Universidade Federal Fluminense, 2011.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2013.
- MALINI, Fabio ; ANTOUN, Henrique. *A internet e a rua: ciberativismo e mobilização nas redes sociais*. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- MEYER, Marlyse. *Folhetim: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MISKOLCI, Richard. Negociando Visibilidades: segredo e desejo em relações homoeróticas masculinas criadas por mídias digitais. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 8, p. 51-78, 2014.
- MORAES, Eliane. “Os perigos da literatura: erotismo, censura e transgressão”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio. *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond. pp 235-255.
- PORTER, Roy; TEICH, Mikulás. (orgs). *Conhecimento sexual, ciência sexual: A história das atitudes em relação à sexualidade*. São Paulo: Unesp, 1998.
- RABINOW, Paul. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Ediciones Júcar, 1992.
- ROJO, Luiz Fernando. “Rompendo tabus: a subjetividade erótica no trabalho de campo”. Comunicação apresentada na V Reunião de Antropologia do Mercosul, Florianópolis, RAM, 2003.
- RUBIN, G. S. “Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality”. In: NARDI, Peter . M.; SCHNEIDER, Beth. (Ed.). *Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader*. New York: Routledge, 1998. pp. 100-133.

- RUSSO, Jane. “Do desvio ao transtorno: a medicalização da sexualidade na nosografia psiquiátrica contemporânea”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio. *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- SIMMEL, Georg. “Psicologia do coquetismo”. In: *A filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- USECHE ALDANA, B. “Medicalización, erotismo y diversidad sexual: una crítica sexológica al DSM-IV-TR (I parte)”. En *Sexología Integral* 2005; vol.2, n.2: p.87-95.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. Antropologia e Sexualidade: consensos e conflitos teóricos em perspectiva histórica. In: FONSECA, Lígia; SOARES, Catarina; VAZ, Júlio Machado. (Orgs.). *A Sexologia, Perspectiva Multidisciplinar*. Coimbra: Quarteto, 2003, vol II, pp 53-72,.
- VANCE, Carole. “Social construction theory: problems in the history of sexuality”. In: ALTMAN, D. et al. *Homosexuality, which homosexuality?* London: GMP Publishers, 1989. pp. 13-34.
- _____. “A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico”. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*. Vol. 5, no 1, 1995, pp. 7-31.
- WACQUANT, Loïc, *Corpo e Alma – notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 2002.
- WALLACE, Irving. *Os sete minutos*. Rio de Janeiro: Rio Gráfica, 1986.
- WEEKS, Jeffrey. *Sex, politics and society: the regulation of sexuality since 1800*. New York: Longman, 1981.
- WERNER, Florian. *La materia oscura. Historia cultural de la mierda*. Barcelona: Ensayo Tusquetes Editores, 2013.

autor **Victor Hugo de Souza Barreto**

É doutor e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais (ICHF/UFF). Atualmente é pesquisador de Pós Doutorado (PDJ/CNPq – Processo 150721/2017-0) vinculado ao PPGAS do Museu Nacional/UFRJ.

Recebido em 28/09/2017

Aceito para publicação em 13/02/2018

Pesquisar (n)o crime: a transformação das dificuldades pragmáticas em prazer analítico

KARINA BIONDI

Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p294-308

resumo Fazer pesquisa junto a pessoas que se dedicam a atividades criminosas tem certas particularidades e impõe algumas dificuldades. Neste artigo, abordarei duas delas a partir de situações vivenciadas em campo, a primeira relacionada com os riscos envolvidos na vida (e na pesquisa) do crime e a segunda, com minha condição de mulher pesquisando um universo povoado em grande parte por homens. No decorrer da exposição, apresentarei desafios, dilemas, reflexões, escolhas e tratamentos oferecidos em cada uma delas. Como espero deixar claro no decorrer do artigo, adversidades, situações de risco e percalços envolvendo relações de gênero podem, para além da produção de constatações ou de denúncias, dizer muito sobre as questões formuladas pelos interlocutores e os métodos que acionam para enfrentá-las, trazendo rendimentos analíticos importantes para a pesquisa.

palavras-chave métodos; crime; trabalho de campo.

Research in/the crime: transforming pragmatic difficulties in analytical pleasure

abstract Doing research with people engaged in criminal activities has certain peculiarities and imposes some difficulties. In this article, I will approach two of them from situations experienced in my fieldwork research. The first is related to the risks involved in live (and research) in crime, and the second is related to my status as a woman researching a universe largely populated by men. Throughout the exhibition, I will present challenges, dilemmas, reflections, choices and treatments offered in each one of them. As I hope to make clear in the course of the article, adversities, situations of risk and mishaps involving gender relations can, in addition to the production of findings or denunciations, say a lot about the questions formulated by the interlocutors and the methods that trigger them to deal with them, bringing important analytical returns to the research.

keywords method; crime; fieldwork research

Introdução*

Há mais de 10 anos, venho trabalhando com as temáticas da prisão e das formações criminosas. Como desenvolvi minha pesquisa em São Paulo, fui levada a focar minha atenção no Primeiro Comando da Capital (PCC), uma força hegemônica no crime paulista. Originado no interior das prisões paulistas no início da década de 1990, o PCC hoje está presente não só na grande maioria das prisões e zonas urbanas de São Paulo como também em outros Estados brasileiros. Em São Paulo, seu crescimento foi acompanhado pela queda acentuada dos homicídios, não só percebida por presos e moradores das regiões que eram consideradas mais violentas, como também mensurada por índices oficiais¹.

Os pesquisadores que se dedicam aos temas da violência, prisão e crime, no geral, e do PCC, em particular, se diferenciam por suas posições éticas, metodológicas, analíticas e epistemológicas. Um dos eixos nos quais esses trabalhos se distribuem tem, em uma de suas pontas, uma perspectiva que postula o PCC como problema de segurança pública, uma ameaça ao Estado Democrático de Direito e cuja abordagem está preocupada com sua morfologia, geralmente considerada análoga ao próprio Estado, ou a um dever-ser do Estado Democrático de Direito (ADORNO; SALLA, 2007; CANO; ALVADIA, 2008; CARNEIRO, 2010; DIAS, 2011; KING; VALENSIA, 2014; LESSING, 2014; MANSO, 2012; WILLIS, 2015). Próxima analítica e epistemologicamente das investigações policiais, essa é a perspectiva hegemônica sobre o PCC, presente também nos discursos da mídia e da opinião pública. Na outra ponta desse eixo encontra-se uma perspectiva preocupada em ouvir o que os próprios participantes do PCC têm a dizer, suas reflexões, os problemas que levantam e a forma como buscam solucioná-los. Os trabalhos que se aproximam dessa ponta do eixo, em sua maioria de fundo etnográfico, geralmente traçam diálogos com abordagens contra-hegemônicas nas ciências humanas (BOLDRIN, 2017; FERRAZ DE LIMA, 2015; GODOI, 2015; HIRATA, 2010; MALLART, 2014; MARQUES, 2014; TELLES; HIRATA, 2010). É desse eixo que meu trabalho tenta se aproximar, por meio de um esforço etnográfico oriundo de trabalho de campo em meio à *malandragem*².

*Este artigo foi escrito a partir de duas apresentações realizadas no ano de 2017, a primeira no Seminário Gênero e Territórios de Fronteira organizado por José Miguel Nieto Olivar na Unicamp, e a segunda no evento Sexta do Mês, na USP. Agradeço aos organizadores de ambos os eventos, bem como aos colegas de mesa e ao público presente pelos comentários inspiradores.

¹ Para se ter uma ideia, em São Paulo, em 1999 foram registrados 117 mortes em uma população de pouco mais de 50 mil presos, enquanto em 2016 foram 14 homicídios dentre mais de 230 mil presos. Em seguida, com a expansão do PCC para territórios extramuros, houve também um declínio acentuado no número de homicídios em todo o Estado de São Paulo (de 123 homicídios a cada 100.000 habitantes em 2001 para 16 a cada 100.000 habitantes em 2014).

² As palavras grafadas em itálico correspondem a termos e expressões utilizadas pelas pessoas

Entretanto, fazer pesquisa junto a pessoas que se dedicavam a atividades criminosas tem certas particularidades e impõe algumas dificuldades. Neste artigo, abordarei duas delas a partir de situações vivenciadas em campo, a primeira relacionada com os riscos envolvidos na vida (e na pesquisa) do *crime*³ e a segunda, com minha condição de mulher pesquisando um universo povoado em grande parte por homens. No decorrer da exposição, apresentarei desafios, dilemas, reflexões, escolhas e tratamentos oferecidos em cada uma delas. Como espero deixar claro no decorrer do artigo, adversidades, situações de risco e percalços envolvendo relações de gênero podem, para além da produção de constatações ou de denúncias, dizer muito sobre as questões formuladas pelos interlocutores e os métodos que acionam para enfrentá-las, trazendo rendimentos analíticos importantes para a pesquisa.

Vida e morte

Por vários motivos, todos alheios à minha vontade, minha pesquisa de doutorado (BIONDI, 2014) não foi realizada de acordo com os modelos consagrados de trabalho de campo, marcados pelo que Stocking (1992) chamou de “arquétipo malinowskiano”. Em primeiro lugar, porque minha proposta era realizar pesquisa de campo junto a pessoas que se dedicavam a atividades criminosas. O conseqüente e sempre iminente risco de prisão faz com que os *malandros* tenham muita cautela na escolha das pessoas com quem se relacionam; suspeitas e desconfianças são lançadas sobre tudo e todos, principalmente sobre pessoas desconhecidas (sob esse prisma, todas potenciais policiais ou informantes infiltrados). A maneira como buscavam driblar o risco de prisão colocava minha vida em risco. Afinal, se, como dizem, “hoje em dia, por causa do PCC, não se mata mais na quebrada”, isso não vale para as relações entre *ladrões* e policiais. Assim, eu nunca poderia, por exemplo, simplesmente me mudar para a *quebrada* e anunciar que estava lá para estudar o PCC. Era preciso, antes, estabelecer contatos, conhecer os membros do PCC que transitavam pela região, fortalecer algumas relações, me tornar paulatinamente conhecida por lá e, principalmente, conquistar alguma confiança deles.

Mas isso trazia algumas questões adicionais. O primeiro é que o PCC não é muito visível nas *quebradas*. Seus integrantes, chamados de *irmãos*, são muito discretos e raramente os moradores das *quebradas* sabem exatamente quem é

junto as quais realizei minha pesquisa.

³ Crime, aqui, não coincide com sua concepção tradicional, que o define como uma transgressão da lei. Diferentemente, dentre as pessoas junto às quais realizei minha pesquisa, não basta transgredir a lei para ser considerado do crime, ao mesmo tempo em que para sê-lo, não é necessário ter transgredido lei alguma.

irmão e quem não é⁴. Além disso, várias situações me impeliram a transitar por diversas regiões de São Paulo, tentando perseguir o meu tema de pesquisa: tive dificuldade de encontrar antigos conhecidos (muitos deles estavam presos à época e outros faleceram); gastei mais tempo do que imaginava para adquirir alguma confiança das pessoas que transitam no crime; algumas vezes, quando eu finalmente conseguia, essas pessoas eram presas; outras vezes, o *ritmo da quebrada* mudava drasticamente a ponto de sugerirem que aquele não seria o melhor momento para realizar minha pesquisa.

Uma situação exemplar dessas condições de pesquisa ocorreu na Vila Timbre⁵. Eu já frequentava aquela *quebrada* há seis meses. Nos últimos dois, eu passava de dois a três dias por semana lá. Me tornara relativamente familiar aos moradores e também aos *malandros*. Mas era com um deles – que vou chamar aqui de Jair – que eu tinha mais proximidade. Tinha estabelecido uma relação de confiança com Jair e já estava acertando os detalhes para minha mudança definitiva para a *quebrada*, a região onde eu residiria alguns meses para a realização da pesquisa. Como de costume, me dirigi à *quebrada* e fui à casa de Virgínia, uma antiga conhecida que me recebia em sua casa em todo esse período que, na época, eu concebia como pré-campo. Chegando lá, ela me abraçou, aflita:

- Karina, você não sabe, o Jair morreu.
- Morreu? Como assim? O que aconteceu?
- Ele sumiu, mas pelo que ele aprontou domingo, com certeza ele morreu. Fiquei sabendo que ele foi pra um debate e depois disso, todo mundo pra quem pergunto sobre ele desconversa.
- Mas o que ele fez de tão grave?
- Ele se desentendeu com os outros irmãos. Estavam lá nos predinhos. Daí ele colocou a cabeça pra fora da janela e deu dois tiros pro alto.

⁴ Essa estética do PCC difere acentuadamente da estética dos comandos cariocas (Grillo, 2013). Embora, como enfatizam Hirata e Grillo (2017), tanto as biqueiras em São Paulo quanto as bocas de fumo no Rio de Janeiro sejam facilmente identificáveis (2017, p.80), a relação dos comandos com o comércio de drogas apresenta muitas diferenças. Segundo os autores, “a estrutura organizacional do [PCC] distingue-se das facções cariocas, na medida em que não corresponde diretamente às hierarquias empresariais do tráfico” (2017, p.86). Assim, se no Rio de Janeiro “todos aqueles que trabalham em uma ‘boca de fumo’ automaticamente ‘fazem parte’ de uma facção e podem ostentar esse pertencimento” (2017, p.85), em São Paulo os trabalhadores das biqueiras não são necessariamente integrantes do PCC (Malvasi, 2012).

⁵ Visando garantir o anonimato das pessoas que depositaram sua confiança em mim ao colaborar para minha pesquisa, tanto os nomes dos bairros quanto das pessoas foram modificados.

- Tiro?
- Tiro, menina, tiro. Você sabe, não pode nem andar armado assim, imagina soltar tiro! O pior ainda foi depois.
- O que houve?
- Depois que ele soltou os dois tiros, ele gritou: ‘atenção, população: a opressão acabou. O Jair tá aqui!’. Como pode? No desbaratino, ele falou que os irmãos estavam oprimindo a população. Isso é grave!
- E o que levou ele a dizer isso, Virgínia?
- Ninguém sabe direito. Cada um fala uma coisa. Mas depois os caras chamaram um debate e pediram cobrança à altura. Com certeza, ele morreu.

O que Virgínia, que já transitara *no crime* há mais de duas décadas, me informara ao dizer que pediram “cobrança à altura” é que se Jair chamou os *irmãos* de opressores, estava também chamando-os de *coisa*. Coisa é o termo que usam para designar as pessoas que não andam *pelo certo*, não andam *na ética do Comando*. No caso específico, isso tinha a ver com uma das principais políticas do PCC: a *igualdade*. Opressores não são bem vistos, assim como aqueles que se deixam oprimir, que se submetem a relações de mando e obediência. Esse tipo de prática é associada aos membros de outras facções e aos agentes da segurança pública: ambos denominados *coisa*. Como sugeri acima, o destino dos *coisa*, muito facilmente é a morte. Quer dizer, se Jair acusou os outros *irmãos* de serem opressores, estava qualificando-os como *coisa* e, dessa forma, colocando a vida deles na berlinda. Diante disso, os *irmãos* chamaram um *debate*, no qual decidiriam se Jair receberia uma *cobrança à altura*, o que corresponderia à morte daquele que, no limite, sugeriu a morte deles.

Permaneci na *quebrada*, tentando ter notícias de Jair. As pessoas para as quais eu perguntava desconversavam ou, simplesmente, fechavam a cara e viravam as costas. Tendo em vista minha proximidade com Jair e informada de que ele havia feito algo tão grave que teria custado sua vida, avalei que seria mais prudente adiar minha mudança e, conseqüentemente, o que eu considerava o início efetivo de minha pesquisa de campo. Situações como essa, no entanto, se repetiram e me levaram a buscar outras regiões onde eu pudesse realizar a pesquisa, o que implicava recomeçar as negociações e os investimentos em conquistar a confiança das pessoas sobre cujas vidas eu pretendia escrever.

Mas durante a escrita eu percebi que situações como essa ofereciam vários elementos que compunham as dinâmicas do PCC. Isso ocorreu quando passei a dar mais atenção à maneira como, ainda que raramente, os meus interlocutores chamam o PCC: *Movimento*. Mas essa percepção veio principalmente quando me dei conta de que, inclusive nessas situações (quando eu pensava estar apenas negociando um trabalho de campo ainda a se iniciar), eu estava,

como eles, no interior do Movimento. Afinal, as avaliações que me levaram a achar mais prudente adiar a pesquisa tinham como base as próprias dinâmicas do PCC, os próprios movimentos que compõem o PCC.

De maneira resumida e geral, o movimento se caracteriza, por um lado, pela ausência de delimitações temporais, de contornos espaciais, de limite quanto ao que pode compô-lo e, por outro, por ser fugidio a qualquer tentativa de totalização e por ser composto por inúmeros outros movimentos. Ao me movimentar em seu interior, pude vê-lo não como uma série de acontecimentos desconexos ou como uma totalidade repleta de contradições, lacunas e inconsistências, mas como o resultado de uma maneira singular de conceber o mundo. Na verdade, meu salto para o interior do *movimento* não foi planejado ou calculado. Eu só percebi estar instalada no interior desse *movimento* quando da escrita. Retrospectivamente, vi que aquela posição não implicava ser algo, não remetia a uma espécie de identidade. Eu permanecia uma diferença, alguém que, embora no *movimento*, viera de fora. Ali, eu não via exatamente o que os *malandros* viam, mas podia ver as coisas da forma como eles viam. Aquela posição permitiu que eu passasse a me empenhar a descrever não mais fragmentos, mas conexões, ora estabelecidas por mim, ora acionadas por eles.

Como detalho em outro lugar (BIONDI, 2018), do interior do *movimento*, vi que o PCC não só comporta como também é constituído por vários movimentos que apresentam diversas formas, calibres, velocidades e rumos. Pessoas, *situações*, telefones, relações afetivas, *lutas*, vidas, mortes, *quebradas*, transações comerciais, não há restrições quanto ao que pode compor os movimentos. Mas entre tudo o que pode se movimentar, há um elemento invariavelmente presente: as *ideias*. Elas chegam a se confundir com o movimento. A diferença entre eles é que o movimento é a *ideia* somada a tudo o que ela mobiliza, permite ou com o que a ela se acopla. Se, invariavelmente, os elementos moventes vêm acompanhados das *ideias*, elas são constantemente criadas, produzidas e mobilizadas pelos *ladrões* a fim de manter, nutrir, conduzir, fortalecer, propagar, alterar os movimentos.

Na *malandragem*, a noção de *ideia* nada tem a ver com pensamento, formulação ou invenção. Somente quando se tornam manifestas, elas passam a ganhar existência e apenas quando se desprendem de seus locutores e tomam rumos diversos aos deles (quando se tornam movimentos), as *ideias* passam a ter importância para os *malandros*. Em outras palavras, elas só existem quando em fluxo pelo mundo, quando compartilhadas. Nesse ponto, elas passam a ser, ao mesmo tempo, centros de convergência de forças que disputam seus rumos e as fontes que oferecem direção e conferem atributos aos movimentos. Desse modo, elas assumem uma existência própria: sem deixar de ser resultado das forças que incidem sobre elas, são também capazes de constranger essas forças.

Além disso, se por um lado as *ideias* não têm vínculos profundos com seus

locutores, por outro, elas se vinculam a todo e qualquer um que as manifesta. Ao invés da noção de autoria, as *ideias* são acompanhadas por uma noção de responsabilidade. Isso porque cada um que as *repercute* as mantém vivas e, com isso, se torna responsável por elas.

O foco nas *ideias* evidenciou os esforços dos *ladrões* na sua condução. Depois de lançada, a *ideia repercute* quando a malandragem a *abraça* e a manifesta. Para que ela permaneça viva, é necessário fortalecê-la, ou seja, fazê-la *repercutir*. Por outro lado, há formas de desativar *ideias* (colocando-as *no gelo*), fazê-las desaparecer (*enterrando-as*) ou, simplesmente, empenhando-se para que ela deixe de *repercutir*. Nesse sentido, nenhuma *ideia* sobrevive por inércia.

E nesse ponto eu retomo o caso de Jair.

No final do dia seguinte, Jair apareceu na casa de Virgínia. Ele estava visivelmente – e declaradamente – sob efeito de muita cocaína. Disse que havia saído vitorioso de um *debate*⁶, mas que mais tarde me contaria o que havia acontecido, pois precisava antes resolver algumas *fitas*. Ele não voltou mais.

Por mais que eu quisesse saber dos detalhes sobre o que ocorrera nos predinhos, sobre o paradeiro de Jair, sobre o *debate* que ocorrera, justamente minha posição no interior do movimento me levava a cálculos com relação às *ideias* que eu poderia acionar, *repercutir* ou *desenterrar*. Até hoje não sei os detalhes sobre o que ocorreu naqueles dias. Mas sei que uma *ideia* foi *debatida*, que forças incidiram para definir sua condução. Sei também que ela pode ter tomado algum rumo específico, que pode ter sido *enterrada*, pode ter sido *colocada no gelo* ou, ainda, morrido. Quer dizer, se Jair não havia morrido, havia alguma chance de que a *ideia* que envolvia sua morte o tenha. Perguntar sobre o que ocorrera – uma simples pergunta – poderia ser suficiente para que uma *ideia* seja *desenterrada*. Consciente disso, se a *ideia* morreu, não seria eu a responsável por *desenterrá-la*. Não que eu tivesse força o suficiente para *ressuscitar* qualquer *ideia* com uma simples menção a ela, mas eu sabia que uma *ideia* pode voltar a *repercutir* se encontrar alguém disposto a fazê-lo, se houver motivos pertinentes e condições favoráveis à sua *repercussão*.

Se a consciência a respeito das *consequências* de cada pergunta formulada ou cada palavra proferida resulta de minha experiência etnográfica, ela não é um conhecimento de que os *malandros* são desprovidos. Pelo contrário, foi justamente observando os *ladrões* ao longo de muitos anos de pesquisa que aprendi minimamente a transitar por um mundo onde as *ideias* vivem, *repercutem*, se *fortalecem*, são *enterradas*, desativadas, *desenterradas*, um mundo onde do *cuidado com as pala-*

⁶ Os *debates*, no âmbito do PCC, podem ser definidos como embates de *ideias* divergentes a partir de uma *situação* (que por sua vez define-se como a apreensão, a partir de um ponto de vista, de um arranjo de movimentos). Sobre *debates*, ver também Feltran, 2010; Ferraz de Lima, 2015; Hirata, 2010, p.285; Marques, 2010.

vras depende a vida e a morte, o rumo dos movimentos e a força de *ideias*.

Dois dias depois de nos falarmos, Jair foi preso enquanto fazia um assalto. Chegou a circular na *quebrada* a *ideia* de que ele provocou sua própria prisão como forma de enterrar de vez aquela *ideia* em torno dos tiros que ele disparou nos predinhos. De certa forma, a *ideia* que ele se empenhou em fazer morrer voltou a *repercutir*, a viver. Mais uma vez, decidi não colaborar com essa *repercussão* e, portanto, não fazer perguntas.

Minha postura era condizente com duas precauções éticas que guiaram minha pesquisa. A primeira, que inclusive segue a recomendação do Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia⁷ (especialmente no que se refere à “garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado”), era evitar prejudicar as pessoas junto às quais realizei minha pesquisa, cuidando para que minhas descrições não fossem utilizadas pelo sistema de justiça e forças da segurança pública contra elas. Mas isso não bastava e por isso adotei uma segunda precaução ética, a de não prejudicar as pessoas que colaboravam com minha pesquisa perante outras que, com elas, compunham o *movimento*. Essa questão é muito bem colocada por Marques e Villela:

Assim, ao lado das observâncias da ética, a decisão entre o que publicar ou calar pode ter a ver com o reconhecimento de relações de poder envolvidas, na relação entre nativo e antropólogo, mas também dos nativos entre si, na generalidade dos trabalhos da disciplina. Poder ou autoridade não se concentram em apenas um lado da balança... (MARQUES; VILLELA, 2005, p.56).

Nesse sentido, para evitar que tivessem, por um lado, problemas com a justiça e, por outro, problemas com o *crime*, durante a escrita adotei estratégias que envolveram, por exemplo, o anonimato das pessoas e das *quebradas*, bem como a descaracterização de alguns acontecimentos. Esses cuidados, contudo, não se restringiram à fase de escrita. Eles foram tomados durante toda a realização da pesquisa, quando evitei, por exemplo, acompanhar qualquer atividade criminosa, expor os *erros* de um *malandro* aos outros, dar opiniões que pudessem prejudicar alguém ou, em casos como o de Jair, *repercutir* uma *ideia*. Afinal, da vida e morte das *ideias* pode depender a vida ou a morte de pessoas.

⁷ Disponível em <<http://www.abant.org.br/?code=3.1>>. Acesso em 22/06/2014.

Conhecimento (d)e considerações

Havia, contudo, um cuidado adicional que acompanhou toda a minha pesquisa, o de tentar controlar minimamente as considerações que meus interlocutores tinham sobre mim. Esse esforço estava atravessado pela minha condição de mulher pesquisando um universo majoritariamente povoado por homens e, sobretudo, pela minha experiência passada como visitante em prisões. Como explícito pormenorizadamente em outro lugar (BIONDI, 2010), a pesquisa de campo desenvolvida durante o mestrado foi, em sua maior parte, indissociável das visitas que eu fazia ao meu marido, nas unidades prisionais em que estive detido. A condição de visitante, por um lado, garantiu minha entrada nas unidades prisionais que pesquisava e, por outro, me colocou uma série de condições que trouxeram muitos rendimentos analíticos. Não que eu fosse alguém “de dentro”, uma antropóloga-nativa (NARAYAN, 1993) ou uma antropóloga half (ABU-LUGHOD, 1991). Ou mesmo que eu fazia self-ethnography (RAPPORT; OVERING, 2000; REED-DANAHAY, 1997). Afinal, nunca estive detida e nem eu e nem meu marido somos ou fomos membros do PCC. Mas inevitavelmente os visitantes (necessariamente parentes dos prisioneiros, de acordo com regulamento da administração penitenciária paulista) passam por experiências que se aproximam (embora bem remotamente) daquelas pelas quais passam os presos. Mais do que ouvir relatos sobre *sofrimento e humilhação*, pude experimentar essas sensações e entender melhor – para depois descrever – o que meus interlocutores me diziam. Essas minhas experiências constituíam ora material para análise, ora pano de fundo para outros materiais que eram coletados em pesquisa de campo. Muitas vezes, eram os materiais coletados em pesquisa de campo que serviam como pano de fundo para a análise dessas experiências. Assim, procurei transformar essa “afecção”, nos termos de Favret-Saada (2005), em um dispositivo metodológico que trouxe rendimentos para a pesquisa na medida em que permitiu “elaborar um certo saber posteriormente” (2005, p.157).

Algumas vezes me perguntaram como foi a experiência de ser uma mulher estudando homens em um ambiente conhecidamente machista. Uma das minhas respostas, que gostaria de reiterar aqui, está ligada ao meu esforço em levar a sério o que meus interlocutores me mostravam – e completo, agora –, ainda que isso me ferisse. Senti raiva, muita raiva, de várias situações que vivenciei em campo. Algumas vezes, cheguei a escrever com essa sensação. Mas na medida em que a escrita avançava, o ódio que senti em pesquisa de campo se transformava em um imenso prazer analítico. E isso vinha justamente junto com esse meu esforço em levar a sério aqueles homens sobre os quais eu desejava escrever, mesmo quando me feriam.

Para exemplificar essas ocasiões que me enfureceram, mas que me proporcionaram posterior prazer analítico, vou expor uma dessas situações. Antes,

porém, abordarei um dilema que surgiu com o início de minha pesquisa de doutorado, que tinha como foco o PCC nas ruas. Esse dilema dizia respeito a se eu deveria revelar minha condição de ex-visitante. Na época, realizei uma reflexão metodológica que abordava em profundidade as questões metodológicas da pesquisa ainda em fase inicial (BIONDI, 2011) e uma das questões levantadas ali e que retomarei a seguir dizia respeito justamente a essa indagação. Eu poderia deixar de falar para as pessoas sobre as quais eu gostaria de escrever que eu já havia vivido a experiência de visitar meu marido na prisão? Afinal, ocultar essa experiência possivelmente me liberaria de uma série de etiquetas que costumam ser requisitadas de uma companheira de preso ou ex-preso e, conseqüentemente, do tipo de irritações vivenciadas durante a pesquisa anterior. No entanto, se com a continuidade da pesquisa e do contato com alguns interlocutores essa informação viesse à tona, tanto meu marido quanto eu poderíamos sofrer *consequências*.

Essas *consequências* não constituiriam sanções físicas, mas diriam respeito à *consideração* que meu interlocutores teriam por mim. É importante destacar que, como destaca Marques (2014), o *crime* consiste justamente em atualizações de “considerações” sobre ter e não ter *proceder*. Uma das qualidades que costumam ser bem consideradas no *crime* é a *transparência*, é não esconder informações relevantes para a configuração das próprias considerações. Indubitavelmente, a experiência como visitante em uma prisão é um ingrediente importante para a formação das considerações, principalmente conjugada à maneira como a pessoa que viveu essa experiência se comporta. Pressupõe-se, nesses casos, que a pessoa *tem uma visão* sobre o *crime*, quer dizer, sabe como as coisas funcionam. Por isso, espera-se um comportamento condizente com essa *visão*, que expresse cuidado com relação às considerações que possam ser lançadas sobre ela. Nesse sentido, ocultar minha experiência passada traria sérias *consequências* para minha pesquisa.

Basta refletirmos sobre que tipo de material pode ser coletado por alguém que, aos olhos dos nativos, é uma figura repugnante. No caso do meu objeto de pesquisa, o que se daria a conhecer, por exemplo, a um *cagueta*⁸? Que tratamentos dispensariam a um(a) *talarico*(a)⁹? Considerando casos menos extremos, qual a relação estabelecida com aqueles que não os tratam *de igual*¹⁰? E com aquele que se mostra *simpático*¹¹? No meu caso, deixar de me importar com as “considerações” a serem lançadas sobre mim seria ainda mais grave. Afinal, não se

⁸ Derivado de alcaguete, *cagueta* é a maneira como meus interlocutores chamam os delatores.

⁹ *Talarico* é aquele que assedia a companheira de outro ou aquela que assedia o companheiro de outra.

¹⁰ Sobre a importância da Igualdade no PCC, ver Biondi (2010).

¹¹ *Simpático* é aquele que não forma opinião própria, mas é também o que direciona seus esforços para agradar alguém (e não para construir sua própria reputação).

trataria mais de um possível desconhecimento, mas de uma desconsideração da “consideração” deles, que pode ser vista como uma afronta. É importante deixar claro, contudo, que essa não é uma especificidade de quem já viveu experiências próximas às das pessoas que estuda. Afinal, conhecer as avaliações que fazem, saber como se dão as “considerações” é tarefa do antropólogo, que em campo não é, de forma alguma, imune a elas. E aqui sua própria capacidade como pesquisador pode ser questionada: “que antropólogo é esse, que vem aqui, estuda, estuda e estuda a gente, e não aprende nada?”. O que é específico no meu caso é que já se espera, de início, alguma familiaridade com o modo como as coisas funcionam no *mundo do crime*. Os cuidados anunciados na primeira parte do artigo também diziam respeito, portanto, aos aqui expostos. O cuidado com a gestão das ideias quer dizer que eu algo sabia sobre o modo como aquelas pessoas conduzem suas vidas. E essa *visão* é, também, alvo de “considerações”.

No entanto, revelar meu passado como visitante também trouxe consequências para a pesquisa. Mais de uma vez, por meio de perguntas e comentários indiretos, me senti questionada (e em certo sentido criticada) quanto ao que a companheira de um ex-presos estava fazendo, desacompanhada, no meio da *malandragem*. Nessas ocasiões, procurava explicar algo sobre o meu trabalho, sobre a relação de confiança entre meu companheiro e eu. Embora eu compreendesse que, para eles, aquela era uma situação por vezes incômoda e um tanto estranha, esses questionamentos me irritavam demasiadamente e, em ocasiões nas quais eles foram explícitos, reagi com energia, talvez desproporcionalmente.

Isso ocorreu quando desenvolvia pesquisa de campo na Favela Cadência e decidi falar com alguns *irmãos* do Jardim Refrão, *quebrada* vizinha, para que eu pudesse estender minha pesquisa para lá. Tive dificuldades em levar essa *ideia* adiante e, certa vez, fui me queixar com Diogo, um desses *irmãos*, por eles não estarem “dando uma atenção” para mim. Chegamos a discutir e, em determinado momento, Diogo me disse:

- Você tem que chegar onde é pra chegar.
- Pois é disso que eu preciso: chegar em quem tenho que chegar. É por isso que estou aqui falando com você. Preciso que você me dê uma atenção e me ajude a chegar em quem eu tenho que chegar – falei.
- Então, nesse caso, você tem que falar com o seu marido. Ou fala pra ele vir aqui. Ele deve ter um conhecimento.

Na ocasião, me senti ofendida por ter entendido sua fala como a evocação de um corte de gênero, expressei minha indignação e declarei, aos brados, a interrupção de qualquer diálogo com ele. Encerrei, com isso, as possibilidades de pesquisa naquela *quebrada*. Afinal, se eu me senti ofendida com o que ele

disse, ele certamente também se sentiu ultrajado por eu ter gritado com ele em público. Avaliei que não convinha insistir na pesquisa ali, por um lado, por me sentir em risco diante das possíveis *consequências* de minha reação e, por outro, para não prejudicá-lo caso as consequências por ter me ofendido recaíssem sobre ele. Tratava-se de uma situação na qual um embate estava dado e, perante ela, procurei me esforçar em fazer aquela *ideia* morrer, usando uma das táticas que aprendi com os *malandros*: “quem não é visto, não é lembrado”.

Posteriormente, contudo, revendo meu material etnográfico, pude extrair de sua fala a centralidade da noção de *conhecimento*, que apareceu em várias outras ocasiões durante minha pesquisa. Para os *malandros*, o termo *conhecimento* nem sempre tem a ver com a obtenção de informações, a construção de saberes, com a compreensão ou o entendimento de algo. Também não remete, sempre, à separação de um sujeito do conhecimento e um objeto a ser conhecido ou compreendido. Na maior parte das vezes, na *malandragem*, ter um *conhecimento* é estar conectado a muitos outros *ladrões*, é nutrir relações com um grande contingente de *malandros*. Nesses termos, a fala do *irmão* Diogo, mais do que impor um corte de gênero, sugeria que, se meu marido havia *tirado uns dias*, ele teria um *conhecimento*. Afinal, só se tem *conhecimento* a partir do interior do *corre* e a minha distância com relação ao *mundo do crime* era muito evidente para aquele *irmão*.

Esse sentido de *conhecimento* está relacionado às conexões estabelecidas de modo a dispor do número mais amplo possível de meios pelos quais se pode fazer as *ideias* fluírem. Diz respeito, assim, a ter conexões que permitam não só levar a *ideia* adiante como, principalmente, conferir um rumo adequado ao movimento que ela carrega. E conferir um rumo adequado é saber “chegar em quem tem que chegar”. Esta é outra noção central que apareceu na fala de Diogo. Em um primeiro momento, pensa-se que chegar no topo da suposta hierarquia do PCC é ter chegado onde se deve chegar para resolver qualquer *situação*. Entretanto, não é bem isso o que ocorre. Isso porque, entre outras coisas, há ocasiões em que uma sabedoria acerca do *ritmo* local é decisiva para se “tomar qualquer atitude”. Nelas, o *malandro* em quem se tem que chegar não é, necessariamente, alguém que ocupa uma posição de *responso* (o que, de acordo com a visão hegemônica sobre o PCC, é uma posição privilegiada hierarquicamente), mas aquele que, além de ter *uma visão*, tem nesse campo de visão os movimentos que formam a *situação* debatida.

Talvez eu pudesse aprender ainda mais com o *irmão* Diogo, caso eu não tivesse reagido da forma como o fiz à sua fala e encerrado as possibilidades de pesquisa naquela *quebrada*. Talvez não (como saber?). Mas certamente eu não teria extraído o desenvolvimento analítico que expus suscintamente acima se eu optasse por denunciar o machismo de sua fala e, assim, encerrar a análise da mesma forma como encerrei a conversa. Ademais, o tratamento que ofereci (fugindo de um denunciamento) foi coerente com a postura que procurei manter

durante a pesquisa e a escrita, bem como com as precauções éticas que adotei.

* * *

Se no decorrer de minha pesquisa eu tinha minhas precauções éticas muito nítidas e firmes, elas não eram acompanhadas pelo discernimento analítico que só se deu durante a fase de escrita. Em alguns momentos eu pensava até que não estava, ainda, fazendo pesquisa, quanto mais no interior do movimento. Mas a escrita e meus posicionamentos éticos, metodológicos, analíticos e epistemológicos, me levaram a trazer essas dinâmicas para primeiro plano, de forma que o PCC por mim descrito, a partir do interior do movimento, fosse mais um método de se conduzir a vida do que uma forma. As questões (que chamarei aqui de) pragmático-metodológicas da pesquisa, portando, me colocaram questões teórico-metodológicas. E isso se deu quando o pragmatismo do planejamento da pesquisa, de como se chegar e se estabelecer em campo, se encontrou com o método praticado pelos meus interlocutores para conduzir suas vidas (e aqui eu acredito que já não posso fazer uma distinção entre pragmatismo e teoria). Disso resultou que o livro publicado a partir dessa pesquisa, longe de descrever formatos, se dedicou a modos de fazer: o fazer-PCC e o fazer-etnografia.

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. "Writing against culture". In: FOX, Richard. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1991, p.137-62.
- ADORNO, Sérgio; SALLA, Fernando. "Criminalidade organizada nas prisões e os ataques do PCC". *Revista Estudos Avançados*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, vol. 21, n.61. 2007, p. 7-29.
- AQUINO, Jania Perla de. *Príncipes e Castelos de Areia: Um estudo da Performance nos Grandes Roubos*. São Paulo: Biblioteca24x7, 2010.
- BIONDI, Karina. *Junto e Misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome, 2010.
- _____. "Um mundo de considerações: alguns apontamentos sobre relações de força no trabalho de campo". In: *Violência e dilemas civilizatórios: as práticas de punição e extermínio*. Campinas: Pontes Editores, 2011, p.129-146.
- _____. *Proibido roubar na quebrada: território, hierarquia e lei no PCC*. São Paulo: Terceiro Nome, 2018.
- BOLDRIN, Guilherme Ramos. *Desejo e separação: monas, gays e envolvidos num presídio em São Paulo*. Dissertação de mestrado em Antropologia. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2017.
- CANO, Ignácio; ALVADIA, Alberto. *Análise dos Impactos dos Ataques do PCC em*

- São Paulo em Maio de 2006*. Rio de Janeiro: Laboratório de Análise da Violência (LAV-UERJ), 2008.
- CARNEIRO, Leandro Piquet. 2010. “A Sedução do PCC”. *Jornal Estado de São Paulo*, São Paulo, pp. J5, 02 de maio de 2010.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. *Da pulverização ao monopólio da violência: expansão e consolidação do Primeiro Comando da Capital (PCC) no sistema carcerário paulista*. (Tese) - Doutorado em Sociologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, nº 13, 2005, pp. 155-161.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. “Crime e castigo na cidade: os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo”. *Caderno CRH*. Vol. 23, nº 58, 2010, p. 59-73.
- FERRAZ DE LIMA, Jacqueline Stefanny.. *Mulher Fiel: Etnografia do amor nas prisões do PCC*. São Paulo: Alameda, 2015.
- GODOI, Rafael. *Fluxos em cadeia: as prisões em São Paulo na virada dos tempos*. Tese de doutorado. São Paulo, 2015.
- GRILLO, Carolina Christoph. *Coisas da Vida no Crime: Tráfico e roubo em favelas cariocas*. Tese de Doutorado em Antropologia Cultural. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.
- HIRATA, Daniel Veloso. *Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida*. (Tese) – Doutorado em Sociologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.
- HIRATA, Daniel Veloso; GRILLO, Carolina Christoph. “Sintonia e amizade entre patrões e donos de morro Perspectivas comparativas entre o comércio varejista de drogas em São Paulo e no Rio de Janeiro”. *Tempo Social*, vol.29, n.2. 2017, pp.75-97.
- KING, ROY D.; VALENSIA, Bruna. “Power, Control, and Symbiosis in Brazilian Prisons”. *South Atlantic Quarterly*. Vol. 113, no 3. 2014, pp. 503-528.
- LESSING, Benjamin.. “How to build a criminal empire from behind bars: Prison gangs and projection of power”. 2014. Disponível em: http://www.iza.org/conference_files/riskon_omics2014/lessing_b9947.pdf. Acesso em 27/09/2017.
- MALLART, Fábio. *Cadeias Dominadas: A Fundação CASA, suas dinâmicas e as trajetórias de jovens internos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- MALVASI, Paulo Artur. *Interfaces da vida loka – um estudo sobre jovens, tráfico de drogas e violência em São Paulo*. (Tese) - Doutorado em Saúde Pública. São Paulo: Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, 2012.
- MANSO, Bruno Paes. *Crescimento e queda dos homicídios em SP entre 1996 e 2010: Uma análise dos mecanismos de escolha homicida e das carreiras no crime*. (Tese) Doutorado em Ciência Política. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

- MARQUES, Adalton. “Um ‘debate’ sobre o estado de ‘isento’ no Primeiro Comando da Capital. Paper apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia. 2010
- _____. *Crime e proceder: um experimento antropológico*. São Paulo: Alameda, 2014.
- MARQUES, Ana Claudia Duarte Rocha; VILLELA, Jorge Luiz Mattar. “O que se diz, o que se escreve”. *Revista de Antropologia*. Vol. 48, nº 1. 2005, p. 37-74.
- NARAYAN, Kirin.. “How Native Is a ‘Native’ Anthropologist?”. *American Anthropologist*. Vol. 95, nº 3, 1993, p. 671-686.
- RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna. *Social and cultural anthropology: the key concepts*. London: Routledge, 2000.
- REED-DANAHAY, Deborah (ed.). *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford and New York: Berg Publisher, 1997.
- STOCKING, George. *The Ethnographer’s Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- TELLES, Vera da Silva; HIRATA, Daniel. 2010. Ilegalismos e jogos de poder em São Paulo. In: *Tempo Social*, 22(2), pp. 39-59.
- WILLIS, Graham Denyer. *The Killing Consensus: Police, Organized Crime, and the Regulation of Life and Death in Urban Brazil*. Califórnia: University of California Press, 2015.

autora Karina Biondi

É bacharela em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, mestre e doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. Atualmente, é Professora Adjunta na Universidade Estadual do Maranhão.

Recebido em 01/02/2018

Aceito para publicação em 20/03/2018

Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália

FABIANE CRISTINA ALBUQUERQUE

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p309-326

resumo O objetivo deste artigo consiste em trazer para o debate os desafios em campo enfrentados pelo corpo da pesquisadora, nesse caso, o meu corpo, e todos os desafios encontrados durante a pesquisa etnográfica num contexto bem delimitado: Veronetta, um bairro multiétnico em Verona, na Itália. Questões como gênero e raça, que perpassam tais desafios, se mostraram relevantes para os estudos dessa natureza, como o acesso ou não a determinados lugares, a circulação no próprio bairro, as relações interpessoais e, enfim, o êxito da pesquisa. Esse corpo da pesquisadora, elemento muitas vezes transcurado nas pesquisas, é trazido ao debate como parte importante da epistemologia, o que implica restituir a corporeidade de todo fazer e saber científico.

palavras-chave corpo, pesquisadora, etnografia, imigrante, Itália.

My body on the field: reflections and challenges in the ethnographic work with immigrants in Italy

abstract This article has the objective to debate the challenges in the field faced by the researcher's body, in this case, my body and all the challenges encountered during my ethnographic research in a well-defined context: Veronetta, a multiethnic neighborhood in the city of Verona (Italy). Issues such as gender and race, which permeate these challenges, have proved relevant to studies of this nature, such as access (or not) to certain places, circulation in the neighborhood, interpersonal relationships and, finally, the success of the research. The body of the researcher, an element often overlooked in research, is brought to debate as an important part of the epistemology, which implies restoring the corporeality of all scientific knowledge and doing.

keywords body, researcher, ethnography, immigrant, Italy.

Introdução

Dentro do objeto principal de minha pesquisa de mestrado, a imigração e a insegurança (e se os imigrantes incorporam essa representação sobre eles), realizei, entre dezembro de 2015 e abril de 2016, na cidade italiana de Verona, especificamente em um bairro chamado Veronetta, a reflexão acerca do corpo em campo. Esta se deu a partir da leitura de Haraway (1995) e seus apontamentos acerca da tradição científica produzida majoritariamente por homens brancos e ocidentais pretendendo “descorporificar” a ciência e as pesquisas empíricas, tornando os saberes “neutros” e “universais”. A desconexão entre corpo e saber, ou mente, produzida por essa tradição se legitimou no campo da “Ciência”, condicionando as produções científicas e se perpetuando no tempo. Tanto o olhar do pesquisador quanto o seu “objeto” de estudo também passaram a ser “desprovido de paixões” e sem corpo, por isso “não falho”.

Tal questão perpassou toda a minha pesquisa de campo realizada em Veronetta através de encontros, entrevistas e observação participante. Nos cinco meses em que morei no bairro, aluguei um quarto em uma das quatro zonas¹, por um preço bem popular, mediante uma estrutura da Igreja Católica mediada por freiras brasileiras (com quem já havia trabalhado no Brasil anteriormente, e que atualmente vivem em Verona). Enquanto aluna visitante da *Università degli Studi di Verona*, tive como professora responsável a antropóloga Rosanna Cima, e logo no primeiro dia em que me apresentei com papéis nas mãos para o acordo entre as duas universidades, enquanto ela me apresentava a sala em que poderia usar nesse período, surgiu um professor de sociologia que, apresentando muita simpatia (éramos da mesma área), disse: “Os brasileiros são muito bem-vindos aqui, muito mesmo. Nós gostamos de brasileiros. Uma vez conheci um brasileiro, negro, e eu o aconselhava a dizer logo de início que ele era do Brasil”. Essa sua fala mostra o quanto a negritude, ou seja, o corpo negro, imigrante, pode ser um problema no contato do dia a dia no país, se não vier acompanhado de um atributo que o qualifique – como, por exemplo, este: “ser também brasileiro”.

Assim, quando Haraway (1995) diz que todo saber é corporificado, não se trata de um determinismo biológico, mas de perceber como a construção desses corpos e o lugar que a eles é dado nas sociedades e nas relações condicionam homens e mulheres, então, de forma diferente. Corpo e linguagem estão intrinsecamente ligados na perspectiva de Haraway, e o corpo da pesquisadora – nesse caso o meu – é uma questão a ser considerada a todo o momento, e sobre o qual reflito como parte da metodologia e do campo de pesquisa.

¹ O bairro é dividido geograficamente em quatro zonas. São elas: San Giovanni in Valle, San Paolo, San Stefano e Veronetta centro.

A perspectiva do “saber corporificado” proposta pela autora pode ser verificada durante o trabalho etnográfico com imigrantes, principalmente na maneira de abordá-los, ou como iniciar uma conversa, solicitar uma entrevista e ter acesso ou não a locais que eles(as) frequentam. Minha presença ali me mostrava o tempo todo que eu tinha um corpo, corpo esse marcado por estereótipos, tais como o de mulher brasileira, negra, latino-americana². Esse corpo de mulher não me permitia, por exemplo, frequentar alguns lugares sozinha, pois sofri diversos assédios por parte dos homens logo no início das minhas caminhadas pelo bairro.

Nos primeiros dias, a fim de percorrer algumas zonas do bairro Veronetta apontadas pelos próprios imigrantes como de “má fama” e “perigosas”³, convidei uma amiga também brasileira e, em uma determinada noite, em um bar, dois senhores italianos (na faixa etária entre 60 e 70 anos) começaram a nos olhar fixamente. Percebendo que nos confundiam com prostitutas, resolvemos deixar o local, mas enquanto nos dirigíamos a outro ponto de Veronetta, vimos que estávamos sendo seguidas por eles, que logo nos dirigiram algumas palavras. Porém, quando ameacei chamar a polícia, se afastaram definitivamente. Ao contar esse fato a alguns imigrantes brasileiros do sexo masculino, tive a seguinte explicação para o ocorrido: “Mas você sabe onde está? Aqui vem muita mulher fácil, não é culpa do homem” (Marcio, brasileiro).

Não poder frequentar alguns lugares com meu corpo me preocupava, uma vez que tal impedimento trazia sérias dificuldades ao desenvolvimento da pesquisa. Foi quando, em uma associação do bairro, conheci Enrico, um senhor italiano de quase 60 anos. Expus-lhe minhas dificuldades e ele disse que conhecia muitos proprietários de lojas no bairro, em sua maioria imigrantes, e que há anos frequentava as áreas mais estigmatizadas. Vendo o meu interesse, Enrico prontamente se ofereceu para me acompanhar e me apresentar em certos locais. Seu corpo de homem, branco, italiano, idoso, foi um grande diferencial para meu acesso a tais locais – até então “problemáticos” de serem frequentados por mim. Uma experiência interessante que diz muito sobre meu corpo racializado se deu, justamente, no momento em que me apresentava a Enrico. Ao estender-lhe a mão, ouvi dele o seguinte comentário: “Sua mão é delicada, parece mão de europeia”. Certamente ele pensou que estava fazendo

² O corpo da mulher brasileira, especialmente negra, foi racializado e sexualizado através de propagandas de turismo, sejam nacionais ou internacionais. Essa imagem da brasileira como prostituta é muito recorrente no imaginário coletivo europeu.

³ Sendo o principal objeto da pesquisa de mestrado a imigração e a insegurança, e se os imigrantes incorporam essa representação sobre eles, foi importante recolher os discursos no bairro sobre os imigrantes mais ligados a essas imagens, como dito, às zonas indicadas como “inseguras” e “perigosas”. Para isso precisei circular no bairro dia e noite, frequentar esses espaços e conversar com diferentes grupos de imigrantes, sobretudo aqueles indicados como causa do problema de segurança.

um elogio ao me comparar à mulher europeia, e que isso me deixaria feliz; contudo, sua frase demonstra o racismo naturalizado e o quanto o corpo da mulher negra é visto como inferior, rude e grosseiro em comparação à mulher branca europeia. Aproximá-la do ideal branco, europeu, de traços finos e supostamente delicados seria exaltá-la e tirá-la dessa condição “maltratada” de primitiva e selvagem. Questionei o “elogio” dizendo: “Mas não posso ter as mãos de africana ou brasileira pra serem delicadas?”. Um tanto constrangido pela minha reação e nenhuma apreciação frente à comparação, ele tentou se reparar: “sim, é verdade, as mulheres senegalesas têm os traços delicados”.

Por outro lado, uma nova dificuldade surgiria devido à companhia de Enrico. Certa vez, conheci um grupo de brasileiros e um deles me revelou que já há algum tempo me via andar pelo bairro com este senhor, concluindo que se tratava de uma prostituta brasileira pronta a “dar o golpe” em um europeu idoso. Essa era a imagem que meu corpo, na companhia de Enrico, transmitia a algumas pessoas, incluindo os próprios imigrantes.

Assim, ao contrário de Sayad (2002), por exemplo, que realizou um trabalho de campo com argelinos na França e teve livre acesso aos alojamentos masculinos, sendo-lhe permitido conversar com os imigrantes e fotografar os espaços, meu corpo de mulher não me permitia isso⁴. A presença de um “corpo estranho”⁵, um corpo feminino, alteraria a rotina, as falas e o acesso à realidade, diferentemente de um “igual”, homem e argelino, como no caso de Sayad em sua pesquisa com seus conacionais. Tampouco fui convidada a conhecer os alojamentos de imigrantes no bairro (o que era desejável de minha parte), e pude perceber uma grande resistência da parte dos homens imigrantes com quem conversei. Neste contexto, essa pesquisa também me propiciou a percepção dos limites e possibilidades que um pesquisador pode ter a partir do seu corpo, homem ou mulher, branco ou negro, europeu ou “não europeu”.

De fato, as entrevistas com os homens foram muito mais difíceis de serem realizadas do que com as mulheres, principalmente quando as histórias ouvidas e relatadas eram permeadas por sofrimento e humilhação. A tendência dos homens era minimizar os fatos trágicos, fazer brincadeiras, desviar o assunto (assim como o olhar), pois demonstrar fraqueza – ser historicamente construído como mais frágil – diante de uma mulher causa constrangimento e vergonha. É um comportamento construído pelas sociedades patriarcais, nas

⁴ Com um corpo de mulher, e devido a toda uma “construção social” da mulher brasileira, o acesso aos homens era um obstáculo para as entrevistas, principalmente em relação aos que não eram apresentados a mim por outras pessoas, mas que eu precisei abordar nas ruas, em estabelecimentos, etc. Ao mesmo tempo, enquanto mulher, tive fácil acesso ao contato com outras mulheres, inclusive às suas casas.

⁵ Tal “estranheza” vem do fato de ser um corpo de mulher inserido em um alojamento predominantemente masculino.

quais o homem representa o detentor exclusivo da “força” e do “controle” das relações sociais. Ainda que isso não fosse verbalmente explícito, essa situação pode ser percebida a partir da maneira de homens e mulheres se posicionarem durante as entrevistas. A tendência dos homens de minimizar a questão ocorria principalmente através de expressões semelhantes a que recorriam (“Deixa pra lá”; “Isso é outra história”; “Vamos mudar de assunto”).

Neste contexto social de Veronetta, um caso interessante ocorreu com um dos entrevistados, um albanês que dormia no local de trabalho e que, no início da sua chegada à Itália, vivera nas ruas por alguns anos. Após várias conversas em que relutava relatar os detalhes mais difíceis de sua vida, certo dia ele finalmente “se abriu”. No dia seguinte, fui convidada por ele para um café e ele fez questão de pagar a conta. Seu entusiasmo era tanto que insistia em dizer que era frequentador assíduo do local, e que a proprietária era uma grande amiga sua.

O caso mais emblemático dessa questão, porém, se refere a três moradores de rua, originários da Romênia, que encontrei em Veronetta ao amanhecer de um dia frio. A cidade ainda dormia e, enquanto eles arrumavam suas “camas”, me aproximei, fiz uma breve apresentação e perguntei se poderia oferecer um café aos três. Durante a conversa, eles faziam questão de evidenciar sua dignidade, afirmando por diversas vezes que trabalhavam antes de morar na rua, tinham casa no bairro e eram homens “de bem”. Sendo aquele exato dia um feriado religioso, um deles insistia em mostrar que conhecia as festas e os santos das igrejas católica e ortodoxa. Após alguns dias, me deparei com dois deles procurando comida diretamente no lixo perto de onde eu me hospedava. Ao me verem, ambos abaixaram suas cabeças, constrangidos e humilhados porque eu os havia flagrado em tal situação. Diante daquela cena, optei por cumprimentá-los, mostrando que não eram “invisíveis” ou indiferentes para mim. Aproximei-me, toquei no ombro de um deles e disse “bom dia”, mas, ainda assim, a resposta foi dada de cabeça baixa e em tom de desconcerto.

O que Haraway (1995) critica na tradição científica masculina, sobretudo positivista é, pois, o fato dos homens dificilmente se situarem como corpo, ao mesmo tempo em que as experiências que envolvem o corpo das mulheres vão sendo deslegitimadas, especificamente de mulheres afrodescendentes ou provenientes do Terceiro Mundo. Por isso é permitido a um “homem” pesquisador entrar em alojamentos masculinos, andar à noite sem medo de ser violado nem sofrer “cantadas” durante o trabalho de campo, e talvez considerar essas questões meras “paranoias femininas”, uma vez que, dessa forma (e nem sempre fazendo parte de uma “consciência masculina”), todo o saber construído por mulheres fica relegado a uma condição de saber específico, em detrimento de um saber geral e universal que ainda hoje se perpetua como tradição.

Daí a autora enfatizar que as teorias feministas não devem se enquadrar na pretensão de uma “objetividade” que prevê certa “transcendência” do saber,

de uma história que perca o rastro de suas mediações, mas sim ter consciência de que os saberes são parciais e situados. Assim, para Haraway (1995, p. 12), existem “corpos marcados”⁶ e outros que se pensam “não marcados”, que “alegam ter o poder de ver sem serem vistos, de representar, escapando à representação”. Como pesquisadora, a consciência de ter um corpo “marcado” (e um corpo que era “visto”)⁷ acabou por me propiciar uma posição muitas vezes privilegiada em relação a outros corpos “marcados”, de imigrantes provenientes de ex-colônias, de mulheres e de não brancos.

O aspecto positivo de ter um “corpo marcado” é que ele me permitiu, por outro lado, a livre circulação por locais frequentados ou administrados por imigrantes sem causar desconfiança. Um exemplo dessa situação ocorreu em um Centro de Imigração que oferecia serviços e consultoria para imigrantes no bairro, na Rua XX de Setembro, onde esperei que o responsável – um senhor do Sri Lanka – terminasse um atendimento para que eu pedisse algumas informações. Durante minha espera, um imigrante chegou e, ao perguntar se eu seria a próxima, respondi que podia passar na minha frente. Aqui, o caso apenas ilustra que meu corpo não alterou a rotina do local, pois eu era vista como mais uma pessoa que também buscava ajuda para problemas relacionados à imigração, devido, justamente, às minhas características físicas e fenotípicas: meu corpo era um corpo “igual”, que tinha o “direito” legitimado de estar ali.

Ainda segundo Haraway (1995, p. 19), toda visão sobre determinado fenômeno possui uma “natureza corpórea”⁸. Além de ter consciência desta “natureza”, minha reflexão durante o trabalho de campo levou em consideração a “antropologia encarnada” de Mari Luz Esteban, cuja proposta é de uma “interconexão entre experiência corporal própria (...) uma autoanálise acerca da própria experiência corporal e o estudo acerca das interações sociais.” (ESTEBAN, 2004, p. 2-3)⁹

É interessante ressaltar que, no entendimento da “antropologia encarnada”, o pesquisador não só observa o outro, mas também se observa o tempo todo durante o trabalho de campo. Através dessa abordagem, foi de suma importância

⁶ “Corpos marcados” é um conceito fundamental utilizado por Haraway.

⁷ Como no referido caso em que um brasileiro confessou ver-me no papel de uma prostituta em busca de vantagens financeiras na Itália, ou quando outros imigrantes se mostravam confusos com o meu objetivo no bairro, pois meu corpo remetia a uma imagem construída (mulher latino-americana, e para alguns, prostituta brasileira) enquanto eu me apresentava como uma pesquisadora.

⁸ “Natureza corpórea” também é um conceito de Haraway.

⁹ Tradução livre. No original (passagem completa): “Este hacer consciente explicita la interconexión entre la experiencia corporal propia y la investigación al que voy a referirme a continuación, lo resumo en el término “antropología encarnada”, mediante el que pretendo reivindicar un ejercicio antropológico que tenga en cuenta la doble dimensión: auto-observación con el análisis desde el concepto de embodiment.”

para minhas reflexões perceber o que certos discursos significavam não apenas para outros imigrantes, mas também o que provocavam em mim. Aqui, os exemplos vão desde situações de racismo presenciadas dentro de ônibus coletivos, um comentário de uma enfermeira em um hospital e uma cena de racismo e xenofobia em um local frequentado majoritariamente por italianos, até discursos de ódio por parte de imigrantes brasileiros do sul contra os nordestinos.

Ao enfatizar o “poder do físico”, Esteban aponta como homens e mulheres são agentes sociais através dos seus corpos: o corpo na sociedade contemporânea capitalista “é o lugar da discriminação, mas também de empoderamento” (ESTEBAN, 2004, p. 13)¹⁰. Por isso também minha inserção no campo, através de um “corpo marcado”, constituiu um aspecto facilitador. Como exemplo, posso relatar uma visita feita à casa de uma das entrevistadas de origem marroquina, e que disse a seus filhos (se referindo a mim): “Olha o seu rosto. É uma de nós”. Ou ainda na casa de Ernesto, outro imigrante, quando me dirigi a Baidy, um rapaz senegalês, dizendo que eu era brasileira, e obtive o seguinte comentário: “Então posso falar tudo?” Ao responder que sim, que poderia dizer tudo aquilo o que desejasse na entrevista, uma grande risada coletiva tomou conta da casa (nesse momento, o grupo era formado por brasileiras, guineenses e um senegalês).¹¹

Outras situações semelhantes a essas se apresentaram durante meus almoços com Oxana, uma senhora romena que tratava os imigrantes por “nós” (me incluindo nessa condição), enquanto os italianos por “eles”. Uma das frases mais proferidas por Oxana era “Mas você me entende!”, o que evidenciava mais fortemente que me considerava como semelhante. Outra experiência interessante ocorreu com Mirian, uma senhora mexicana que eu havia conhecido através de uma imigrante brasileira em Veronetta. Certa vez, por volta do meio-dia, ela me ligou perguntando se eu gostaria de ir a sua casa para uma entrevista, e também para almoçar. Quando cheguei, ela revelou que, se eu fosse italiana, não teria me convidado em cima da hora, porque isso não se faz “com eles”. Além disso, após eu ter revelado que o fogão do meu quarto não funcionava, ela gentilmente me ofereceu sua cozinha durante minha estadia na Itália.

Esta espécie de aproximação com a condição de imigrante a partir do meu corpo e a minha similaridade com muitos deles também foi um fator contraditório na pesquisa de campo. Ao mesmo tempo em que me permitiu circular

¹⁰ Tradução livre. No original: “El corpo es un lugar de discriminación però también de resistencia y de contestación.”

¹¹ Considero que entrevistas com os autóctones teriam apresentado mais limitações do que com os imigrantes, uma vez que seria uma “outra” pedindo a eles para falar de “mim” (meu grupo). O acesso aos imigrantes como uma “igual” ou “símile”, como muitos me reconheceram, facilitou o diálogo, ao mesmo tempo em que puderam falar “deles” (os italianos) com maior abertura, pois eu não fazia parte da sociedade a ser descrita, criticada ou elogiada.

em algumas realidades, me dificultou em outras situações, pois o fato de ser uma mulher negra, brasileira e latino-americana – traços explícitos de que eu não era europeia – fez com que alguns imigrantes “duvidassem” do meu trabalho como pesquisadora. Em outra ocasião, na presença de homens, um deles expressou “hoje você parece pesquisadora”, referindo-se às minhas mãos abarrotadas de livros e pastas. Também não faltaram perguntas dos proprietários das lojas do bairro sobre a veracidade do meu trabalho, tais como: “Quem te mandou aqui?” ou “ah, mas sua pesquisa então é para o Brasil?”.

Essa hierarquia dos corpos, criada com a racialização de povos a partir da colonização, é algo presente nas mentalidades de forma geral. O corpo de um “símile” pode aproximar pessoas e pode também causar suspeitas, rejeição, desconfiança sobre o lugar do outro – neste caso, pesquisadora, e não subalterna naquele momento específico.

É Wacquant (2006) quem nos lembra que Bourdieu foi um grande etnógrafo na tradição sociológica, pois seus trabalhos de campo contribuíram significativamente para a teoria social contemporânea. Seus primeiros estudos sobre a Cabila na Argélia e em Béarn, sua terra natal no sudoeste da França, trazem importantes elementos de reflexão para um pesquisador em campo na atualidade, sobretudo porque não exige de estudar a si mesmo enquanto estuda a realidade. Como afirma Wacquant (2006: 1), quando Bourdieu decide “voltar às suas origens” através do estudo de campo em sua aldeia de infância, percebe que pode “traduzir sua inquietação existencial em relação à ‘postura escolástica’ – inquietação enraizada em suas disposições anti-intelectualistas herdadas de sua criação numa classe e nunca posição etnorregional subordinada”. A consciência de “pertencimento” que Bourdieu traz para o campo, e que orientou sua postura, seus questionamentos e sua sensibilidade ao olhar para este fenômeno, então, ajudaram-me a perceber também o meu próprio lugar, o lugar de onde “vejo” a realidade – o que ele chama de “objetivação da subjetividade”:

Conhece-se melhor o mundo à medida que melhor conhecemos a nós mesmos, uma vez que o conhecimento científico, nosso autoconhecimento e da nossa própria inconsciência social avançam de mãos dadas, e a experiência primária transformada em e através da prática científica modifica a prática científica. (BOURDIEU, 2003, p. 298)

Essa consciência de “pertencimento” a um lugar dado de antemão e “denunciado” pelo meu corpo foi algo que se revelou aos poucos na pesquisa. Neste sentido, sabemos que Bourdieu percebe sua posição de classe e posição regional e, em outras obras (como em *A dominação masculina*, de 1998), até sua posição de homem. No entanto, o autor não discorre sobre seu próprio corpo, o que a socióloga Felly Nkweto Simmonds considera privilégio de um homem

branco. Para ela, mulher e negra, sua subjetividade é chamada a todo instante no seu fazer ciência. E como “outra”, ela se percebe assim porque o mundo é branco. Daí, no caso dos homens brancos, ser difícil para eles se perceberem como são no mundo, porque este mundo os reflete, sendo difícil tomar consciência disso. A autora assim expressa sua condição de socióloga negra:

Eu quero argumentar que uma compreensão intelectual da realidade social não é suficiente, e que essa compreensão da realidade social não é suficiente e que tal compreensão deve examinar criticamente a relação entre as realidades individuais/pessoais e coletivas/sociais. Neste mundo branco eu sou um peixe de água doce que nada na água do mar. Sinto o peso da água... no meu corpo. (SIMMONDS, 1999, p. 51)¹²

Para Simmonds, não é possível ignorar o fato de ser negra, de ter um corpo racializado, por mais que ela queira.

Para alguns de nós é impossível escapar do corpo e suas construções, mesmo dentro da “máquina de ensino”. Esperam de mim que eu não apenas carregue meu corpo, mas reconheça isso. Tenho um relacionamento específico e claro com o conhecimento que ensino, através do meu corpo. A contradição para mim é que, embora eu possa claramente ser convidada a falar sobre questões de “raça”, é somente quando escolho falar sobre as experiências da racialização do meu corpo que minha autoridade para fazer isso é questionada ou descartada como subjetivo e “confessional”. Esperam de mim ser, mas não saber sobre ser. (SIMMONDS, 1999, p. 52)¹³

A autora cita uma fala de Bourdieu em que diz não falar de si, da vida pri-

¹² Tradução livre. No original: “I want to argue that an intellectual understanding of social reality is not enough, and that such an understanding of social reality is not enough, and that such understanding has to critically examine the relationship between individual/personal and collective/social realities. In this white world I am a fresh water fish that swims in sea water. I feel the weight of the water... on my body.”

¹³ Tradução livre. Grifo nosso. No original: “For some of us, it is impossible to escape the body and its constructions, even inside the “teaching machine”. I am expected to not only carry my body, but to acknowledge it. I have a specific and clear relationship to the knowledge that I teach, through my body. The contradiction for me is that, whereas I can clearly be invited to speak about “race” issues, it is only when I choose to speak about the experiences of the racialization of my body, that my authority to do this is questioned or dismissed as subjective and “confessional”. I’m expected to be, but not to know about being.”

vada, das preferências, pois para o sociólogo seria dar munição para as pessoas que jogam veneno contra os sociólogos, alegando o relativismo deles. A autora definirá isso abertamente como “luxúria” (sobre o privilégio de não precisar falar de si ou não ser chamado em causa para isso). Essa “descorporificação” de alguns seria uma situação privilegiada que, para mulheres negras, não é possível. E, ainda que de forma diferente, nem mesmo as mulheres brancas “escapam” desse saber corporificado, por imposição ou por consciência disso. Pois, muitas vezes, as mulheres trouxeram para o debate sobre as questões ligadas à sua condição de ser mulher, ao corpo, às questões que só o universo feminino enfrenta, então, as mesmas que são taxadas de “passionais”, subjetivistas, e contribuidoras para uma ciência falha.

Também a “antropologia encarnada” de Esteban (2004, p. 2) enfatiza o “vínculo entre vida e processo de investigação”. Como antropóloga e pesquisadora do corpo, a autora conta a própria experiência de ter passado por uma doença – foi gravemente obesa por um longo período de sua vida – e ter visto, por exemplo, a dramática transformação física pela qual passara (que incluía agravantes como o crescimento de pelos no rosto). Ela reivindica o exercício de auto-observação e de “partir de si mesma”, isto é, da própria experiência, para entender melhor o outro, principalmente quando o pesquisador já passou pelas mesmas coisas que o(a) outro(a) pesquisador(a). Por outro lado, partir da própria experiência ou expô-la em trabalhos científicos, de acordo com a antropóloga, ainda é um procedimento que causa muito incômodo entre os cientistas, resultando em um exercício difícil, e nunca um mero prazer de exposição pessoal.

A “autoantropologia” de Esteban (2004 p. 16) encontra resistências devido à tradição positivista nas Ciências Sociais e ao *status* dado à objetividade e à distância entre o investigador e o objeto investigado. Por isso ela diz não abrir mão de reconhecer o “valor da experiência pessoal”, do “subjetivo” na prática científica e acadêmica, uma vez que a própria experiência é “fonte de conhecimento” (ESTEBAN, 2004, p. 17). Além disso, é um exercício da tradição feminista pelo qual ainda é preciso lutar para ser reconhecido como elemento constituinte da teoria social. Para a autora, se trata de uma estratégia única que liga conteúdos e interpretações da experiência inacessíveis de outra forma, além de contribuir com a teoria social e a metodologia, uma vez que as leva a uma revisão crítica profunda dentro das disciplinas e das Ciências Sociais em geral.

Obviamente, a experiência sozinha e isolada não produz pensamento ou teoria social, sendo necessário que haja, entre outros aspectos, as passagens cruciais como a “objetivação da subjetividade” apontada por Bourdieu (2003). Olhar para minha experiência anterior como imigrante depois de alguns anos, e não mais nessa condição, neste sentido, foi e continua sendo também uma experiência de ressignificação. A seguir, relato alguns episódios dos anos ante-

cedentes, na condição de imigrante brasileira na Itália (em particular na cidade de Verona), que me aproximaram do tema estudado, além de terem contribuído para a escolha do campo e da metodologia, e que, enfim, facilita muito meu trabalho etnográfico, bem como o contato com os entrevistados.

“Autoetnografia”: um breve relato da minha experiência como imigrante na Itália entre os anos de 2008 e 2014

A “autoetnografia” na obra de Esteban (2014), como o nome já diz, se dá quando o pesquisador não se exime de analisar a própria experiência e as interconexões da própria vida com o tema estudado. No seu caso, o tema do corpo como objeto de estudo ganhou uma considerável autoanálise que levou em consideração sua condição de mulher, como dito, com uma doença que a colocava em uma situação de “corpo não reconhecido” ou “corpo marcado” no interior da sociedade espanhola na qual nasceu (e ainda vive). Ter passado por essa experiência e analisá-la, do ponto de vista do tema do corpo, foi um grande diferencial em sua pesquisa.

Como antropóloga e feminista, Esteban aponta a importância de se situar diante do objeto de pesquisa e do relato da própria experiência como marca da posição feminista dentro das Ciências Sociais, pois a tradição masculina tende a se eximir de falar de si estabelecendo uma separação radical entre o âmbito público e o privado, entre o eu e o outro, e, enfim, entre o objeto estudado e o pesquisador. A experiência pessoal relatada e situada em ambos, pesquisa e pesquisador, ajuda a entender as interconexões entre as esferas dicotômicas criadas pela tradição masculina positivista, supostamente impessoal e acrítica. É nesse sentido que considero importante um breve relato da minha condição de imigrante na Itália, previamente a esta pesquisa, por um período de seis anos (de 2008 a 2014).

Minha experiência anterior como imigrante me permitiu, em campo, atuar com uma postura de quem já viveu algumas situações típicas da condição de imigrante que, segundo o olhar que retenho, diferem principalmente daquelas mulheres que nunca as presenciaram, a exemplo da experiência de muitas latino-americanas que são barradas em aeroportos internacionais. Quando fui para a Itália em 2008, com escala aérea na França, fui barrada no Aeroporto de Paris Charles de Gaulle por policiais que selecionam, inicialmente pela aparência física, aqueles que julgam dever ser investigados sobre os motivos da entrada no país. Após ter minhas malas revistadas, uma estátua de gesso quebrada e o computador também “revistado”, fui retida para um longo interrogatório, após o qual finalmente consegui embarcar para a Itália (tendo perdido minha conexão anterior na França). Em solo italiano, novamente minhas malas foram revistadas (incluindo os frascos de xampus, que foram abertos, e coisas assim) e mais uma vez fui submetida a um longo e constrangedor inter-

rogatório, cujas perguntas íntimas tinham o claro intuito de saber se eu estava indo para a Itália para me prostituir.

A mesma experiência de ser detida em um aeroporto europeu nos relata Patrícia Rangel (2012), como parte de reflexões sobre raça e gênero na coletânea *Viajante, pesquisadora, convidada... ou não: mulher latina em trânsito*, sobre migração e globalização.¹⁴ Seu relato de mulher, brasileira e latino-americana, pode ser considerado uma “autoetnografia” nos termos semelhantes de Esteban – como dito, típica da tradição de mulheres que tentam religar a dimensão pessoal à teoria social sem cair no subjetivismo estéril. Rangel conta que embarcou para a Europa para participar de um congresso em Portugal e, ao realizar escala na Espanha, ficou detida por quatro dias no Aeroporto de Madri injusta e ilegalmente, já que trazia consigo todos os documentos necessários para prosseguir sua viagem a Lisboa: o passaporte válido, dinheiro, o comprovante de que iria participar do congresso em questão e o agendamento no hotel aonde iria se hospedar. Sendo inúteis suas explicações, segundo a autora, a indignação pela prisão arbitrária passou a reforçar um estado de extrema fragilidade, pois nem mesmo à justiça ela podia recorrer, uma vez que as autoridades espanholas haviam retirado dela qualquer direito. Durante sua prisão ela relata o que caracteriza um “estado de exceção”, onde seu silêncio e submissão lhe eram lembrados a todo instante como únicos comportamentos aceitáveis.¹⁵

Particularmente, minha “condição de imigrante” na Itália não se deu por uma escolha pessoal, pois se sentir ou não “imigrante” não é uma questão de escolha, mas, sim, de um posicionamento imposto pela sociedade. Antes mesmo que eu chegasse à Itália, através de meu namorado, tive a informação de que um casal de amigos seus havia me oferecido um emprego como faxineira na casa deles. Quando soube disso, não pude conter a minha indignação, não pelo trabalho em si (temporário, até que o filho do casal nascesse), mas pelo fato de que eu já tinha um lugar determinado no imaginário deles e não cabia sequer a possibilidade de que eu pudesse fazer outro tipo de atividade, como, por exemplo, prosseguir com meus estudos acadêmicos. E não me faltaram

¹⁴ O relato da sua prisão em Madri dentro de uma coletânea sobre o tema da imigração é de imensa coragem e revela uma postura crítica singular, pois enquanto outros(as) autores(as) enfatizam a “objetividade” de estudos os mais diversos, Rangel reporta a própria experiência como objeto de estudo e análise.

¹⁵ A securitização opera uma ruptura com as normas políticas, pois implica na prioridade dada às decisões das lideranças em detrimento da participação e do direito popular. A preocupação com um constante “estado de exceções” na Europa é legítima, uma vez que faz parte da política “securitária” que aumenta o poder do Estado. O filósofo italiano Giorgio Agamben, cuja obra aborda contemporaneamente o “estado de exceção”, ressalta a preocupação com esse processo; segundo ele, dentro do Sistema Estado-Nação os direitos humanos “mostram-se desprovidos de qualquer tutela no instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado.” (AGAMBEN, 2010, p. 123).

propostas de empregos como diarista, ou de pessoas surpresas pelo fato de eu *não* estar buscando trabalho naquele momento.

Frequentei por dois anos um curso de italiano para imigrantes regulares oferecido pela Prefeitura de Verona no ano em que cheguei à Itália, e conheci muitas pessoas de diferentes nacionalidades, todas elas de países em desenvolvimento. Isso também diz muito sobre ser imigrante, pois em outra ocasião, quando procurei um curso de língua italiana particular para acelerar meu aprendizado, me deparei com uma escola no centro da cidade frequentado, em grande parte, por europeus do norte da Europa e de outros países ricos (França, Holanda, Estados Unidos, Japão), além de pessoas oriundas de países em desenvolvimento que, por seu lado, faziam parte de uma elite no país de origem (a exemplo da China).

Essa experiência como imigrante durante seis anos em Verona foi fundamental para minha inserção no campo e para o contato com o “mundo” dos imigrantes. Essa experiência também foi fundamental para a seleção do bairro para a etnografia, pois de início eu o frequentava para comprar os produtos brasileiros que me faziam falta no dia a dia, e só depois o fiz como estudante do mestrado na universidade situada ali (e ainda como estagiária numa associação da Prefeitura para mulheres imigrantes, a *Casa di Ramia*, também em Veronetta).

Fui também voluntária no curso de verão para crianças imigrantes em 2011 no Centro de Estudos sobre Imigração (CESTIM). Neste, conheci e convivi com muitos pais e pude ver suas dificuldades em acompanhar os estudos dos filhos na escola, principalmente no auxílio às tarefas de casa – tanto que assumi o compromisso de ajudar uma família de senegaleses com duas filhas no ensino fundamental. Em 2013, também visitei a *Caritas Verona*, que acolheu diversos refugiados políticos, ato esse que nasceu da indignação das manifestações de autóctones, em frente à entidade, para que os refugiados fossem expulsos de lá. Cheguei a acolher em minha casa uma família de nigerianos (mãe, pai e filha) que trabalhavam na Líbia e que, depois da guerra, chegaram à Itália por meio de uma precária embarcação através do Mar Mediterrâneo.

Essa experiência anterior me permitiu ir a campo tendo consciência de certas coisas que não são abertamente ditas na Itália, mas compartilhadas por todos, principalmente detalhes que só a vivência pode oferecer, e que esses meses de campo não seriam suficientes para tal compreensão. Por exemplo, ao chegar em Verona com meu filho no dia 5 dezembro de 2015, para realizar essa pesquisa, minha sogra italiana me disse – logo que chegamos a sua casa, ainda que um tanto quanto constrangida – que gostaria de presentear meu filho com um novo casaco de frio, pois ele se assemelhava a um “bambino” (menino) do Kosovo devido a suas vestimentas. Tal colocação não teria o mínimo sentido para mim se eu não soubesse que o modo de vestir para os italianos, ao

menos daquela região¹⁶, é um modo de distinção de classe e de outros “povos” também – no caso, os imigrantes. Afirmar que ele parecia um “menino do Kosovo” era dizer que estava malvestido, pois seu casaco marrom e velho lhe remetia à ideia da pobreza de crianças do leste europeu, o que, segundo ela, poderia causar constrangimento para ele e para toda a família.

Meu domínio da língua italiana também propiciou um diferencial em minha pesquisa, não só a ponto de facilitar minha comunicação, mas por me permitir entender certas sutilezas da linguagem que fazem diferença nas relações pessoais. Por exemplo, na Itália existem dois tipos de pronomes pessoais para se dirigir a uma pessoa: o “tu” e o “Lei”.¹⁷ Em algumas entrevistas, percebi que alguns imigrantes faziam questão de estabelecer a relação a partir de “Lei” (como um empresário do Marrocos, homem de uma classe social privilegiada) que é sinal de respeito, mas também de distância com o interlocutor. Por outro lado, duas entrevistadas mencionam a falta do uso do “Lei” pelos italianos para se dirigirem aos imigrantes, mostrando-se indignadas por presenciar italianos que se dirigiam a imigrantes com o pronome “tu”, que, para elas, é sinônimo de desrespeito, uma vez que os italianos pretendem, no caso de um desconhecido se dirigir a eles, ser tratados com o pronome “Lei”.

Uma experiência comum para a condição de imigrante é a passagem pelo longo e tortuoso caminho para obter o visto no órgão da polícia de cada cidade. Quando cheguei em Verona, a fila para a legalização dos documentos em frente ao prédio da polícia local começava a se formar já na noite anterior, pois a cada dia apenas algumas senhas eram distribuídas, a partir das 8 horas da manhã, quando os portões se abriam. Nessa fila era possível encontrar homens e mulheres, idosos, crianças (inclusive de colo), pessoas com deficiência, grávidas, todos eles submetidos ao tratamento desumano de permanecer em pé ou sentados no chão, geralmente a noite inteira, por vezes com o agravante das estações mais frias (durante o inverno, a cidade já chegou a assinalar 15° Celsius negativos). Na terceira vez em que fui renovar meu visto, estava grávida de sete meses e cheguei às 4 horas da manhã para tentar conseguir uma senha. Quando o portão se abriu, perguntei a um policial se poderia obter um atendimento prioritário para grávidas e, diante do meu pedido, ele apenas questionou friamente: “Você tem algum comprovante de que está grávida?” Para ele, uma barriga de sete meses não era prova suficiente de minha gravidez, e eu fui obrigada a permanecer na fila.

Certa vez, tomava meu rotineiro *cappuccino* pela manhã em um café, sozinha, e pude ouvir a proprietária, em tom de desabafo e com voz raivosa,

¹⁶ Vestir-se bem é também um modo de se inserir e se livrar do estigma da imigração, combinando cores e roupas de marca dentro do que na Itália é chamado de “senso estético Italiano”.

¹⁷ Ambos significam “você”, mas “Lei” (sempre grafado com inicial maiúscula) é um termo mais formal, distante e respeitoso.

se dirigindo a um grupo de senhoras italianas, todas idosas, dizendo: “Essas mulheres imigrantes têm até o sapato melhor que o meu”. Incrédula com o comentário, dirigi-me a ela e a questioneei sobre aquilo que acabara de dizer. Sem contar com a minha reação, ela se justificou afirmando que se referia às africanas que, segundo ela, vêm para a Itália, não trabalham, vivem à custa de assistencialismo e ainda fazem muitos filhos.

Durante toda a pesquisa não recebi com espanto as falas e as experiências relatadas pelos imigrantes, porque durante meu próprio período como imigrante ouvi e vivenciei várias situações semelhantes. Tampouco tentei minimizar experiências de sofrimento, reação esta que se mostrou algo de muito positivo para os imigrantes entrevistados. Por exemplo, quando entrevistei o mexicano Carlos, ele me pedia que falasse com sua irmã (que estava a mais tempo na Itália) nos seguintes termos: “Ela precisa falar com você, ela não está bem”. Carlos havia relatado uma experiência sua de discriminação em um consultório médico, experiência essa de explícito senso de superioridade do médico em relação a ele, junto a comentários depreciativos em relação ao México. Ao contar esse episódio a um italiano, ouvi a seguinte frase: “E você acredita em tudo que dizem? Pra mim parece um pouco exagerado”. A postura de desacreditar os imigrantes e minimizar o sofrimento deles é típica do comportamento colonialista dos europeus com relação ao resto do mundo, principalmente frente às pessoas oriundas de países pobres. Carlos não devia estar exagerando, pois o que lhe aconteceu é comum para muitos imigrantes. Para estes, enfim, sentir que alguém não os desacreditava – enquanto leva em consideração a carga de sofrimento imposta a eles – era de suma importância para a confiança e a abertura nos diálogos.

Dias antes de retornar para o Brasil, uma conversa com a marroquina Houda também mostrou o quanto o fato de ouvi-los, e de não colocar em dúvida suas experiências, foi fundamental. Ela já havia me concedido uma entrevista e eu a havia encontrado em outras ocasiões. Neste dia, porém, ela me perguntou: “Você sabe da última?” e, ao meu sinal de atenção para ouvi-la, relatou o fato de haver na escola de seu filho uma matéria facultativa de ensino religioso, na qual pais muçulmanos, por exemplo, podem optar em deixar os filhos participar ou não das aulas. E duas mães muçulmanas indignadas a procuraram para saber se seu filho, durante a ausência em tais aulas, também limpava os banheiros da escola. Houda, mãe muçulmana que faz questão de que seu filho participe das aulas e se engaje nos debates, na tentativa de desconstruir muitos preconceitos sobre o Islã, respondeu que não, e então as mães contaram que, como atividade “alternativa” à aula de religião, suas filhas eram obrigadas a limpar banheiros. Procuraram a diretora da escola, que disse desconhecer o fato; porém, em reunião com os pais a professora responsável confirmou o ocorrido e pediu desculpas às famílias, dizendo apenas que o fato não volta-

ria a acontecer.¹⁸ Houda não teria me contado essa última experiência se não tivesse certeza de que eu daria a importância que o episódio merece e não buscaria de nenhuma forma minimizar o ocorrido. Minha experiência como imigrante me mostrou que não existem exageros nesses tipos de experiências.

Considerações Finais

Pensar os desafios de campo a partir do corpo e dos seus lugares nas sociedades é importante para a “reconciliação” entre os dualismos criados pela tradição científica masculina e ocidental. Não apenas isso, é também dar legitimidade às experiências de corpos “marcados” que são anuladas, bem como muitas vezes relegadas ao “limbo acadêmico”, acusadas de pseudociência e de subjetivismo infundado. Contudo, não se trata de um mero prazer de falar de si e de expor-se, mas de perceber as interconexões entre história individual, corporeidade e história social.

Com as experiências relatadas durante a pesquisa de campo no mestrado, propus-me somar forças com muitas outras mulheres pesquisadoras que ainda precisam lutar contra abusos, assédios e até a falta de credibilidade devido ao fato de possuírem um corpo sexuado ou mesmo racializado. Mas tal luta também aponta formas criativas que emanam da própria experiência feminina para obter confiança, acesso a locais e outras “conquistas” que contribuem, assim, para o avanço das pesquisas de campo. O corpo é o principal elemento de interação: chegando antes de qualquer coisa, é a primeira mensagem a ser transmitida. Com base nele, portas podem ou não ser abertas. Portanto, a partir dele se busca aprofundar ou não o nível das relações, muitas vezes iniciada a partir de estereótipos. E quando se trata de entrevistar, participar e observar uma realidade, é fundamental tomar consciência de haver um corpo e, no caso de muitas mulheres, um “corpo marcado”.

Quando decidi realizar a pesquisa na Itália e delimitar o campo, eu estava consciente de que meu acesso aos italianos seria mais difícil do que aos imigrantes, e pude entrever isso devido à minha experiência prévia como imigrante, pois com a convivência fui percebendo que grande parte da população local me via como inferior. Não que os imigrantes não tenham seus preconceitos e estereótipos com seus semelhantes, mas muitas vezes é mais fácil falar do racismo do outro do que do próprio quando se é indagado. Meu corpo, para os italianos em geral, seria um elemento de “desconforto” se quisessem dizer tudo aquilo que pensam sobre o outro imigrante, uma vez que, neste caso, eu estaria incluída. Pois quando Haraway diz que todo saber é corporificado, esse

¹⁸ Houda contou que os pais italianos ainda ficaram revoltados com essas duas mães e as isolaram, alegando que elas criaram um problema desnecessário.

meu “recorte” também o é (entrevistar imigrantes e não os italianos).

A experiência de Rangel no aeroporto de Madri e sua reflexão sobre o lugar da mulher latino-americana no mundo é uma das grandes contribuições para que seja desconstruído o mito de que todos e todas podem pesquisar tudo e sobre todas as coisas. Existem “corpos” que não têm acesso a pessoas e a lugares, e isso não é uma questão de escolha ou simplesmente de mérito pessoal. Aqui a autoetnografia proposta por Esteban ajuda a nos situar, visto apoiar as experiências de mulheres que não sabem onde colocar a própria vivência corpórea dentro da pesquisa e do fazer ciência. E ajuda muitos homens a questionar a naturalidade do lugar de fala e dos seus corpos.

Referencias Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- ESTEBAN, Mari Luz. Antropología Encarnada. Antropología desde una misma. Papeles del CEIC 12, jun, 2004. Disponível em: <http://ehu.es/CEIC/papeles/12.pdf> (acesso em 30/9/2015).
- HARAWAY, Dona. *Saberes localizados: a questão da Ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu (5), pp. 07-41, 1995.
- _____. “Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; DA SILVA, Tomaz. (Org.). *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- RAGEL, Patrícia Duarte. “Viajante, pesquisadora, convidada... ou não: mulher latina em trânsito”. In: *Migração e Globalização: um olhar interdisciplinar*. Pereira, Gloria M. S.; Pereira, José R. S. (Orgs.). Curitiba: Editora CRV, 2012.
- SAYAD, Abdelmalek. *Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.
- SIMMONDS, Felly Nkweto. “My Body, Myself: How does a Black woman do sociology?”. In: PRICE, Janet; SHILDRICK, Magrit. (Ed.). *Feminist theory and the body*. New York: Routledge, 1999.
- WACQUANT, Loïc. Seguindo Bourdieu no Campo. Revista de Sociologia e Política, n. 26, Curitiba, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782006000100003. (acesso em 09/05/2015).

autora Fabiane Cristina Albuquerque

Doutoranda e mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Graduou-se em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: fabcrisbr@hotmail.com

Recebido em 08/12/2017

Aceito para publicação em 14/03/2018

Adversidades e lugares de fala na produção do conhecimento etnográfico com policiais civis



FLAVIA MEDEIROS

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p327-347

resumo Neste artigo, tomo como reflexão certas situações vivenciadas na realização de trabalho de campo durante os cursos de mestrado e doutorado em Antropologia, que podem vir a ser consideradas adversas pois explicitam dilemas, conflitos e controvérsias ocorridos. A partir da descrição, irei apresentar questões sobre a produção do conhecimento etnográfico em condições nem sempre confortáveis para o pesquisador e/ou seus pesquisados. Considerarei interações muitas vezes tensas e arriscadas nas quais me engajei como antropóloga em formação realizando pesquisa com policiais civis da região metropolitana do Rio de Janeiro e como, desde meu lugar de fala como mulher, negra, pesquisadora e jovem compreendi e refleti, relacionando teoria e método, na construção do conhecimento etnográfico.

palavras-chave etnografia, trabalho de campo, lugar de fala, adversidades, feminismo negro

Adversities and standpoint in the production of ethnographic knowledge with civil police in Rio de Janeiro

abstract In this article, I have as reflection certain situations experienced in the conduct of fieldwork research during the master's and doctoral courses in Anthropology, which may be considered adverse because they explain dilemmas, conflicts and controversies. From the description, I will present questions about the production of ethnographic knowledge under conditions not always comfortable for the researcher and / or researched ones. I will consider interactions that were often tense and risky, in which I engaged as an anthropologist in training conducting research with civil police in the metropolitan region of Rio de Janeiro and how, from my standpoint as a black, young, woman, and researcher, I could understand and think about, relating theory and methods, the construction of ethnographic knowledge

keywords ethnography, fieldwork, standpoint, adversities, black feminism

“Garota, não é fácil conversar com você!”

Desde o princípio¹ da interação com os policiais civis que trabalhavam na Divisão de Homicídios (DH)² do leste fluminense, onde realizei trabalho de campo de janeiro, mês de sua inauguração, a dezembro de 2014, eu era questionada sobre minhas opiniões e confrontada por meus interlocutores diante de nossas diferenças de pontos de vista. Na medida que construíamos uma relação, mais oportunidades ocorriam de tornarmos tais diferenças explícitas. Certa tarde de agosto, eu estava no pátio da DH fazendo algumas anotações em meu caderno de campo, quando chegou o policial Túlio, um homem pardo de aproximadamente 40 anos³ com quem eu já havia ido a alguns locais de crime e quem, por algumas semanas, me deu aulas introdutórias sobre armamento e tiro. Com seu telefone celular em mãos, Túlio se aproximou e me disse: “Aí Flavia, você precisa ver esse vídeo!”, me mostrando a imagem de um famoso comentarista televisivo de um jornal noturno da maior empresa de mídia do país. Túlio clicou na tela do seu celular e começou a reproduzir um vídeo, no qual o jornalista tratava de um fato ocorrido na mesma semana, quando um homem negro, com cerca de 20 anos, tinha sido amarrado por “populares” num poste, no bairro do Catete, zona sul da cidade do Rio de Janeiro, após acusado de tentativa de furto por um pedestre. O jornalista comentava o caso e era assertivo sobre os usos sociais de linchamentos. Eu assisti um pouco impaciente o vídeo de dois minutos que encorajava esse tipo de ação e ao final, Túlio me perguntou: “E aí? Achou o que?”. “Para mim, esse cara é um babaca!” eu respondi secamente.

Seguindo a argumentação do jornalista, Túlio disse achar os linchamentos a melhor forma de controlar a sempre emergente violência no Rio de Janeiro para “mostrar aos vagabundos quem é que manda!”. Eu decidi ser mais explícita com a minha opinião e dizer que não entendia como a “violência” poderia ser

¹ Agradeço às leituras generosas e comentários relevantes dos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia do Direito e das Moralidades (GEPADIM), vinculado ao Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas do Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (NUFEP/PPGA/UFF), em especial a Cristina Marins, Lucía Eilbaum e Isaac Brandão. Uma versão inicial deste artigo foi apresentada na mesa de encerramento da XI Jornada de Alunos do PPGA, intitulada Identidades e Lugares de Fala, compartilhada com Maria Elvira Diaz Benítez e coordenada por Raíra Bohrer, a quem também agradeço pelas interlocuções e reflexões.

² Unidade especializada da Polícia Civil do Rio de Janeiro dedicada à investigação de fatos nos quais houve morte como “homicídios”, “latrocínios”, “abortos” e “autos de resistência”.

³ Todos os nomes próprios dos policiais foram alterados. Para situar os diferentes sujeitos, eu mesma e meus interlocutores nas diferentes situações etnográficas, sempre irei descrever suas qualificações em quatro categorias: gênero (todas as pessoas mencionadas são cis); cor, etnia ou origem; ofício profissional; e idade ou faixa etária. Tais descrições foram elaboradas por mim com o intuito de enfatizar a intersecção desses interlocutores em relação às categorias e estrutura sociais, assim como reforçam o meu ponto de vista sobre esses.

a melhor maneira de “combater a violência”. Ele insistia dizendo que algumas vezes essa seria a única forma de “se fazer justiça”. No que perguntei: “Você não acha contraditório que você, um agente da lei, pense que a melhor maneira de se fazer justiça é não contando com ela?”. Ele olhou nos meus olhos e com um grande sorriso no rosto me disse: “Garota, não é fácil conversar com você!”.

Não era a primeira vez, e eu sabia que não seria a última, em que eu me encontrava tendo uma discussão cujo fundo eram diferenças de ponto de vista em relação àqueles interlocutores. Grande parte do meu trabalho de campo era em conversas com os policiais sobre temas referentes à sua atuação profissional, aos casos que investigavam e à polícia, mas também eram muitos os assuntos como viagens, família, cinema e televisão, eleições e Copa do Mundo que ocorreram no ano de 2014, uso e regulação de substâncias psicoativas e aborto. Essas conversas surgiam na cantina, pátio, balcão, hall de entrada, nas salas durante o intervalo de trabalho ou nas viaturas na circulação entre locais de crime, fóruns de justiça, restaurantes e a “base”⁴. Algumas vezes, quando combinadas previamente e realizadas nas salas dos setores, as conversas tinham estilo de entrevista, discorrendo sobre diversos assuntos, desde a trajetória profissional até preferências e opiniões pessoais dos agentes sobre temas diversos.

No total, foram 147 entrevistas com aqueles que se consideram “entrevistadores profissionais” e que, durante os doze meses da pesquisa, constantemente me questionavam sobre meus interesses e objetivos em “gastar tanto tempo” na DH. “Você quer virar polícia?”, “Está planejando matar alguém?”, “Você fica aqui espionando a gente?”, “Alguém na sua família já foi morto?” “Você acha que vai vender livro escrevendo sobre polícia?” “Quanto que eles [o governo e a universidade] te pagam por mês?” “Esse seu professor, ele acha mesmo que vai mudar a polícia?”, foram algumas das perguntas feitas para mim pelos policiais, quase que como uma chance dada por eles de eu me explicar sobre porquê eu estar fazendo uma pesquisa lá⁵. E o que eu estava fazendo lá? Trabalho de campo para a escrever um texto etnográfico, descrevendo aquele contexto de modo a explicitar certas formas de (re)conhecer o mundo que ali eram (re)produzidas.

As etnografias que elaborei sobre as instituições policiais que exercem controle sobre mortos pela gestão e administração da morte são resultado de experiências que muitas vezes não foram simples ou fáceis e que repercutiram por efeitos incômodos, adversos e arriscados. O estranhamento expresso nas perguntas feitas a mim pelos agentes, se evidenciavam de várias formas na nossa interação. Neste artigo, buscarei explicitar estranhamentos e familiari-

⁴ A “base” era a forma como os policiais se referiam ao edifício sede da Divisão de Homicídios.

⁵ O trabalho do etnográfico advém do interesse deste em construir informações que muitas vezes pode vir a gerar desconfiança e tensões com aqueles com quem se interage. “Trata-se de experiências que se apresentam como alterações ou rupturas em relação à rotina de campo estabelecida na investigação. Contudo, creio ser possível transformar estes episódios, aparentemente anedóticos e pessoais, em instâncias de conhecimento.” (ZENOBI, 2010:474)

dades que se deram na identificação de diferenças e posições sociais entre mim e os policiais para refletir sobre alguns termos da interlocução que estabelecíamos, compreendendo que

tais episódios podem colaborar para configurar certas perguntas vinculadas à perspectiva dos atores sobre temas importantes para eles. Ao mesmo tempo, nós, na condição de pesquisadores, podemos restituir nosso lugar como produtores de conhecimento ao analisarmos as relações que estabelecemos com os informantes. (ZENOBI, 2010, p.490)

Para tanto, irei articular minha etnografia, que deriva da minha reflexão a partir da tradição antropológica sobre o fazer etnográfico, com considerações feitas por intelectuais que integram a “tradição de um pensamento feminista negro” (COLLINS, 2016). Meu objetivo é problematizar a construção que se expressa na interação entre sujeitos diferentes considerando o conceito “lugar de fala” para tomar como análise as adversidades e riscos ao me engajar nas interlocuções para a construção do conhecimento etnográfico. Ao discutir as familiaridades e estranhamentos com meus interlocutores ou sobre meus objetos de pesquisa, espero refletir sobre como etnografias podem vir a ser contribuições que permitem problematizar questões sobre relações de saber e poder, tendo como referência o conhecimento produzido por sujeitos que são hegemonicamente tidos como o “outro (do) outro”⁶.

Lugares de fala e de conhecimento

Como mulher, negra, jovem e intelectual⁷, compreendi e pude exercitar meu conhecimento etnográfico, relacionando teoria e método e refletindo so-

⁶ Neste sentido, “O *status* de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo branco masculino” (COLLINS, 2016:105), constituindo assim homens negros ou mulheres brancas como o outro primordial. Proponho aqui pensar a partir das construções que refletem certos sujeitos como o “outro (do) outro”, considerando que apesar de uma das noções fundante na antropologia, o conceito de “outro” não seja suficiente para explicitar certas posições estruturais e hierárquicas nas quais estamos relacionados em nossa sociedade, como as discussões que apresentam as mulheres negras como “outro do outro” (KILOMBA, 2012) e as populações indígenas ameríndias como “outro outro” (MACEDO, 2011).

⁷ Tomo para mim as classificações como mulher cis, negra, jovem e intelectual para me posicionar e me autoneoear explicitando o meu “lugar de fala”, me identificando com tantas outras pessoas que se consideram como tais, como também marcando a minha diferença em relação ao lugar hegemônico que é ocupado na academia nas posições de poder e nas bibliografias.

bre questões estruturantes e específicas em minha sociedade, a partir de meu ponto de vista etnográfico. A forma como antropólogos contemporaneamente se engajam em processo de construção de conhecimento pressupõe o reconhecimento de “saberes localizados” (HARAWAY, 1995) que necessariamente estabelecem conexões entre sujeitos diferentes, apresentando-se em condições específicas, particulares e históricas de relação entre poder e discurso (FOUCAULT, 1996).

Nesse sentido, “desenvolver interpretações teóricas da própria interação em si.” (COLLINS, 2016, p.108), permite a aproximação das discussões da teoria antropológica contemporânea com as da teoria feminista negra, para a compreensão das análises, conhecimentos e informações construídas sobre o mundo desde um ponto de vista e, portanto, constituintes do meu “lugar de fala” (RIBEIRO, 2017)⁸. Para alguns desses sujeitos, a possibilidade de inscrever esse conhecimento pelo ato de escrever e por sob descrição de experiências e análises, como o presente texto, inclusive, passa a ser um ato político e que manifesta o profissional e o pessoal, o político e o poético (KILOMBA, 2010). O modo específico de produção de conhecimento antropológico, realizado tanto no trabalho de campo quanto na escrita etnográfica, me permitiu refletir sobre as possibilidades que pela antropologia pude sobreviver e subverter certas estruturas e representações de poder, pondo sob descrição mecanismos e efeitos dos discursos e práticas hegemônicas para explicitar diferenças que possam chamar a atenção para desigualdades construídas e reproduzidas socialmente.

A seguir, descrevo situações ocorridas na realização do trabalho de campo na Divisão de Homicídios (DH), para discutir sobre classificações que eram a mim atribuídas pelos interlocutores daquela repartição policial, bem como sobre as tensões, familiaridades e estranhamentos explicitados em relação aos meus pontos de vista e aos deles. Antes, porém apresentarei algumas reflexões sobre opiniões e sentimentos expressos sobre a pesquisa que realizei durante o mestrado no Instituto Médico-Legal (IML) que pela invisibilização de minha autoria, questionavam o meu “estar lá”, mecanismo legitimador da experiência etnográfica (GEERTZ, 2009) e a minha capacidade de participar num contexto representado pela “impureza” e pelo “perigo” (DOUGLAS, 2010).

⁸ As discussões empreendidas sobre esse conceito tem como referência a teoria do “standpoint” e visam reforçar as especificidades de certos sujeitos como produtores do conhecimento, reconhecendo sua humanidade e o valor de seus sistemas de pensamento. (RIBEIRO, 2017:58). Os lugares de fala como posições estruturais são experienciados a partir de um corpo localizado no tempo e no espaço, que é nosso ponto de vista, lugar de ação e percepção. O corpo tomado como discurso é, portanto, também narrativa e se torna veículo de um tipo de informação, a linguagem para nossa identificação.

Opiniões e sentimentos

Era meados de 2014, eu estava fazendo trabalho de campo na Divisão de Homicídios de Niterói e começando o 3º ano do doutorado em Antropologia quando fui convidada, junto com Lucía Eilbaum, para apresentarmos a pesquisa que estávamos desenvolvendo sobre “homicídios” e “casos de repercussão” num seminário de uma faculdade particular de Direito na região Serrana do estado do Rio de Janeiro. Nós preparamos nossas falas em conjunto, dois papers sobre casos de violência policial que estávamos analisando e que posteriormente publicaríamos em revistas acadêmicas (MEDEIROS; EILBAUM, 2015; 2016). Depois da apresentação, na parte das perguntas, um homem, branco, de aparentemente 40 anos, vestindo camisa e calça social, com o microfone em mãos, me dirigiu um comentário.

Ele achou nossos trabalhos muito interessantes, e diretamente sugeriu a mim a leitura de um artigo que ele recentemente havia lido de um pesquisador que fez trabalho de campo no IML do Rio de Janeiro. Uma das questões mencionadas por mim quando apresentava a pesquisa foi os procedimentos para identificação de mortos, quando apresentava o que ficou conhecido como o “caso do menino Juan”, um menino negro, de 12 anos, morto pela polícia militar. Enquanto eu ouvia o homem, fiquei muito surpresa, porque logo associei de qual artigo se tratava e assim que ele terminou, eu falei: “Sim, eu conheço o texto, foi publicado na revista Dilemas (UFRJ)?” “Isso” respondeu ele, “muito bom!”, comentou. “Bem, muito obrigada, fui eu que escrevi.”, respondi⁹. Minha resposta poderia ser suficiente para desfazer qualquer mal-entendido, mas não foi o caso. O homem diante da minha resposta insistiu: “Não, mas o artigo é muito bom. O autor fez pesquisa no IML!”. Eu, que já sabia disso, porque era eu mesma a autora do artigo, respondi novamente, mais ou menos assim: “Sim, eu sei. O artigo apresenta a morte do Homem, um policial civil, e trata do caso do Wellington, chamado de Monstro, o atirador de Realengo, comparando o tratamento dado aos dois casos... eu sou a pesquisadora que fez a pesquisa no IML. Eu quem escrevi esse artigo!¹⁰”.

Meu crítico não disfarçou a sua surpresa. Ele, que ao final da atividade se apresentou como aluno de pós graduação e perito da Polícia Civil, não conseguia identificar em mim “o autor” daquele artigo que ele tinha lido, gostado e inclusive recomendava por aí. Depois dessa situação, fiquei pensando que talvez eu não tenha me posicionado explicitamente o suficiente naquele texto, mas também é relevante a invisibilização do meu nome que estava presente na

⁹ Cabe enfatizar que ele não recomendou o trabalho a minha professora e colega Lucía, mulher, branca, 35 anos, antropóloga, professora universitária e argentina, e por isso ficou para mim o cargo de responder aquele interlocutor.

¹⁰ (MEDEIROS, 2014).

página inicial e no rodapé de todas as 19 páginas do artigo. Ainda, uma pequena biografia com minha filiação institucional e contato de email como padrão se encontram na página final do artigo publicado.

Considerando esse total apagamento que foi feito da minha autoria por aquele leitor, essa poderia ser descrita como uma situação única e ideal de um “whitemansplanning”¹¹. Também parecia uma tentativa de “epistemicídio”¹², ao desqualificar-me como sujeito produzindo uma morte simbólica de minha autoria sobre aquele contexto. A explicitação da recusa daquela interlocutor em conceber uma mulher, negra e jovem como produtora de conhecimento sobre o IML¹³ se vinculou a outros eventos pretéritos nos quais já se havia demonstrando elementos do estranhamentos gerados diante de ser eu, Flavia, quem “esteve lá”, no IML. Esses episódios corroboravam uma constante observada em outros contextos como quando “acadêmicas afro-americanas são constantemente atingidas por sua própria invisibilidade, tanto como sujeitos humanos plenos incluídos em fatos e observações sociológicos, quanto como praticantes da disciplina em si.” (COLLINS, 2016, p.120)

Foram distintas situações nas quais se expressaram preocupações e incômodos sobre eu estar pesquisando junto aos mortos. Ainda durante o período em que cursava as disciplinas de mestrado, que ingressei aos 21 anos de idade, uma professora durante um curso de metodologia, ao ouvir em sala de aula sobre meus interesses de minha pesquisa, comentou: “Nossa, tão bonitinha, tão novinha, tão limpinha, quem vê nem acredita que ela possa fazer um trabalho desses...”. A expressão pública desses e outros estranhamentos me parece ter pelo menos duas dimensões óbvias: uma que se vincula a opiniões e percepções sobre o “objeto de pesquisa” que eu me dedicava, a morte e os mortos re-

¹¹ O “whitemansplanning” é um neologismo que pensei a partir da noção de “mansplanning” (man = homem; splanning = explicação) cunhada pelo movimento feminista contemporâneo para definir situações nas quais homens falam com autoridade a mulheres sobre os conteúdos que nós sabemos tanto ou mais do que eles. Incluo a categorização de white (branco) para enfatizar essa característica do meu interlocutor na situação descrita, e também para negritar que além de um dos efeitos da masculinidade e do sexismo, esse também se intersecciona aos efeitos da racialização e da subjugação de mulheres negras, sobretudo quando estão em jogo os papéis de produtores de conhecimento.

¹² A intelectual e ativista negra Sueli Carneiro (2005), sobre o conceito de “epistemicídio”, expõe que é “para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; **pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento** e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.” (p. 97, grifos meus)

¹³ Cabe mencionar que essa é uma instituição pública responsável pela reprodução de conhecimentos ditos científicos da medicina-legal e que foram construídos pela racialização das diferenças e objetificação do outro (DAMASCENO, 2008; MEDEIROS, 2016a)

presentados como algo feio, ultrapassado e sujo, negativo, impuro; e outra que se vincula a opiniões e percepções sobre mim, meu corpo, aparência, e idade e de como eu poderia ser classificada, incluída ou excluída em certas relações, espaços e situações.

Superando certos preconceitos ou opiniões adversas, fosse sobre mim ou sobre os mortos, iniciei o trabalho de campo em janeiro de 2011, e enquanto “estava lá”, eu principalmente observava, ouvia e anotava. Mas foi em abril, após a morte do meu pai, Ademir Santos (homem, negro, 59 anos, projetista), por um aneurisma cerebral depois de quase 12 anos de padecimento, que eu voltei minha atenção para outros sentidos, especialmente o olfato e o afeto¹⁴ em relação aos cadáveres. Posteriormente ao falecimento do meu pai, realizei uma pausa de algumas semanas no trabalho de campo e quando voltei ao IML passei a atentar para as dinâmicas que se davam a partir da percepção do cheiro e as expressões afetivas e morais que eram realizadas sobre os mortos, o que me levou a compreender outros aspectos da organização das relações naquela instituição, como a gestão do tempo e do espaço e a hierarquização entre os mortos (MEDEIROS, 2014b). Amadurecer meu luto levando à sério outras dimensões daquela experiência, me permitiu construir uma etnografia que, para além do ver e do escutar, também utilizou-se do sentir como ferramenta para reflexão e análise.

Diferenças e intersecção

O interesse inicial da minha tese de doutorado era compreender como homicídios, que vitimam cerca 60 mil pessoas por ano no Brasil, mais de 70% destas vítimas, jovens negros moradores de favela e periferia, eram investigados pela Polícia Civil e, portanto, administrados e geridos pela DH. Ao iniciar o trabalho de campo naquela repartição burocrático-policial, meu objetivo passou a ser analisar como mortes eram tratadas como homicídios, para os quais eram estabelecidas “linhas de investigação” que deveriam vincular um morto num “local de crime” a um suspeito identificado e construído pela polícia, a partir de informações de testemunhas e evidências¹⁵.

¹⁴ Compreendido tanto no sentido afetivo, das emoções expressas por sentimentos em relação à afeição e humanização do outro, quanto no sentido de afetação, se referindo aos efeitos subjetivos que a experiência de trabalho de campo e, particularmente, a exposição a certas condições e situações de interlocução que atingem subjetivamente o pesquisador. (FAVRET-SAADA, 2005)

¹⁵ Através da descrição de algumas técnicas e moralidades demonstrei como os policiais mobilizavam as linhas de diversas maneiras nos diferentes casos de homicídio que eram por eles investigados. Traçando indícios, abandonando ou encontrando evidências, inscrevendo depoimentos de testemunhas em documentos, estabelecendo limites do “risco” ou de um “local”, “cortando” caminhos nas viaturas, os policiais agiam com ferramentas proporcionadas por sua condição como agentes de uma instituição responsável pela gestão de mortes violentas. E,

O contexto grave de letalidade da população negra, em especial de jovens negros, como mencionei, fazia com que fossem muitas as mulheres negras que circulavam no prédio da DH. Em sua maioria, elas eram familiares de vítimas ou suspeitos, mães, irmãs, companheiras, namoradas, tias e avós provenientes de favelas e comunidades da classe trabalhadora. No âmbito da DH, eram tratadas como testemunhas nas linhas de investigações dos homicídios e com quem eu interagía nos momentos de espera, durante os intervalos dos interrogatórios, nos bancos da recepção ou na troca de olhares e cumprimentos à distância fosse nos locais de crime, pátio, entre as salas e pelos corredores daquela repartição policial. Atuando como profissionais na DH, eram pouquíssimas as mulheres negras que lá trabalhavam. Além de algumas repórteres de veículos de mídia local, eram cerca de cinco as policiais mulheres negras, quatro delas em setores burocráticos e que frequentemente eram destacadas pelo diretor da DH e reconhecidas pelo “belo trabalho”.

Algumas vezes também a minha aparência, roupas, corpo e cabelo também eram objeto de gracejos, comentários elogiosos e assédios por parte dos policiais. Um deles, na tentativa de me elogiar, enunciou como um clichê: “Você é exótica!”. Um delegado, homem, branco, 32 anos, combinando a chave de gênero com a racial, também no intento elogioso comentou ao final de uma entrevista realizada em sua sala, “Você parece a [atriz] Juliana Alves, ela é muito bonita!”. Eu respondi que era comum ser comparada com atrizes negras, mas que não me lembrava de essa ser mencionada. Ele disse que eu parecia sim com ela e logo, ao passar pelo corredor uma colega delegada, checkou a sua impressão. A delegada, mulher, branca de cabelos louros, 37 anos, respondeu, mencionando outra atriz negra, muito conhecida por sua atuação em telenovelas e propagandas: “É, parece um pouco! Mas acho que você parece mais a Taís Araújo!”, vinculação que me foi comum por grande parte da vida, e por isso respondi: “Sim, já ouvi muito isso, deve ser mesmo”.

Para além das aproximações que davam conta da representatividade de mulheres parecidas comigo no imaginário daqueles interlocutores, os elogios, comentários, cantadas, convites e provocações direcionadas a mim pelos policiais homens não eram raros. Alguns mencionavam que gostariam de me convidar para jantar, para ir a um bar ou à praia, “Eu tinha vontade de sair eu e você, sabia?” me falou o policial Marcus, homem, branco, 35 anos. Eu sempre me negava aos convites, algumas vezes explicando que eu tinha um relacionamento. “E se você não tivesse teu namorado?”, me perguntou em outra ocasião o policial, Rafael, homem, branco, 29 anos, após fazer um convite parecido. “Não, porque também não tenho interesse”, respondi. Apesar de notar que meus sucessivos não resultaram na redução de convites para encontros, os

usavam tanto essas ferramentas, como seus próprios valores morais, variáveis de acordo com as situações colocadas, para conduzirem as “linhas de investigação” (MEDEIROS, 2016b).

policiais ainda se sentiam à vontade em comentar sobre minha aparência. Tais comentários se davam principalmente em público ou quando estávamos em grupo, e explicitavam a capacidade e facilidade em, ainda que com intenções elogiosas, objetificar sujeitos cujos corpos tem sido historicamente sexualizados como ocorre em relação às mulheres negras¹⁶ (DAMASCENO, 2008).

Certa manhã, enquanto eu estava de pé no balcão da recepção conversando com a recepcionista e dois policiais, o policial Gabriel, homem, pardo, 30 anos, passou por nós com uns papéis na mão, me olhou e seguiu. Na volta, minutos depois, ele comentou: “Você é forrozeira né?!”. “Não. Por quê?”, respondi. “Ah, é que você tá sempre de sandália rasteira, achei que você gostasse de forró.” falou, expressando que “sempre” observava meus calçados, e por eles me atribuiu uma identificação. “Nem sei dançar, uso rasteira porque é confortável mesmo” respondi, e ele comentou: “Ah, isso não é problema. Se quiser eu te ensino”.

Numa tarde, no caminho da cantina junto com outros quatro policiais, Carlos, homem, branco, 28 anos, olhou para mim e falou: “Gostei do visual de hoje!”. Eu vestia calça preta, sandália rasteira também preta e uma camiseta cinza, roupa que passei a adotar quase que como um uniforme no período que acompanhava as idas ao local de crime com policiais daquele setor¹⁷. “Valeu! Minimalista...” falei, um pouco constrangida. Márcio, homem, branco, 31 anos, que também estava conosco, aproveitou meu comentário e disse: “Gosto assim, sem muito detalhe, sem dar trabalho...”. “Do que você tá falando?” perguntei. E ele respondeu “Nada não, Flavia...”, ficando óbvio que ele estava falando de mim, comentando certa praticidade da minha roupa, mas também, aproveitando para expor um certo estilo de “mulher” que ele “gosta”, “sem muito detalhe”. Colegas deles, policiais mulheres e jornalistas eram também diariamente alvo de gracejos: “Tú tá linda hoje, hein Tati!”, “Que isso, Rafa! Saltão bonito esse!”, “Nossa senhora, Rosana! Se você não fosse casada...” eram apenas alguns dos enunciados produzidos pelos policiais, que poderiam ser observados durante o cotidiano das relações na DH. Rosana, mulher, branca, 29 anos, era casada com

¹⁶ Longe de sugerir que haja um conceito único e universal de “mulher negra”, na diversidade e diferenças daquelas que se reúnem sobre essa categoria, há formas diferentes de experiências que partem de uma opressão comum. Eu, que tenho o corpo magro, a pele clara, os cabelos cacheados e a aparência facial e corporal cujos fenótipos se aproximam de certos padrões estéticos, tenho uma experiência diferente em relação a objetificação e sexualização do meu corpo em relação à outras mulheres negras, que sejam gordas, com a pele mais escura os cabelos crespos e/ou com fenótipos distintos dos modelos hegemônicos de beleza. Ainda sim, cabe destacar que a partir desse meu “lugar de fala” ocupo uma posição social que me permite experimentar, identificar e reconhecer tantos privilégios, quanto as adversidades que se referem às objetificações e racializações descritas.

¹⁷ Essa foi uma recomendação de alguns dos delegados plantonistas para que eu pudesse acompanhar suas equipes sem que me destacasse esteticamente do uniforme usado pelos policiais às idas de local de crime, quando eu trocava as sandálias rasteiras por um tênis esportivo, também preto.

um policial lotado em outra delegacia, mas conhecido por seus colegas na DH, e sempre respondia as provocações com risos e outras piadas, comentando: “E olha que meu marido é polícia, hein? Imagina se não fosse!”.

A partir destas interações, evidenciava-se como nas relações de sociabilidade estabelecidas naquela repartição se sobrepunham formas de expressão dos homens sobre as mulheres como algo tolerável, tendo como característico o assédio e o cortejamento como marcante entre os policiais civis. Até mesmo a delegada de polícia, ex-chefe da Polícia Civil e atualmente deputada estadual Martha Rocha, mulher, branca, mais de 50 anos, já declarou em entrevista a uma revista dedicada a mulheres¹⁸, ao descrever sua relação com colegas policiais: “Um dos sintomas do machismo é o cavalheirismo. Ao mesmo tempo que conseguem ser rudes, são cavalheiros”. Além de certo “cavalheirismo” ostensivo que preenchia as relações de elogio e provocação entre homens e mulheres na DH, o uso coloquial de expressões vinculados à virilidade que valorizavam estereótipos de masculinidade como “machos”, “homens viris”, “picas”, “alfas”, “guerreiros” reforçava este ambiente no qual os “homens” e o “masculino” eram os marcadores padrão das interações. Nesse sentido, os policiais civis que eram em sua maioria homens, apesar da presença marcante de mulheres naquela repartição, explicitavam modelos e categorias acionados nas relações entre os sujeitos sociais naquele domínio que de alguma forma faziam com que “homens” e “mulheres” fossem “tão categoricamente e tão diferentemente situados uns em relações aos outros” (STRATHERN, 1988 [2006], p. 118) reforçando as desigualdades e a hierarquização de gênero naquele contexto.

Se do ponto de vista dos padrões de gênero, o contexto de pesquisa era marcado pela masculinidade, no que concerne a sua racialização, homens e mulheres policiais não diferiam tanto e aquele ambiente era majoritariamente formado de pessoas brancas. Eles tinham estatura média, eram magros e de cabelos curtos para os homens e longos e lisos para as mulheres¹⁹. Assim, apesar de uma parte dos policiais homens serem “pardos”²⁰, considerando a divisão de homens e mulheres, os agentes eram em sua grande maioria homens brancos ou visto como tais. E mesmo que quase metade das mulheres fossem negras (incluindo aqui, pardas e pretas) proporcionalmente, como já eram poucas as

¹⁸ (LACOMBE, 2012).

¹⁹ O cabelo curto dos homens impedia de identificar a textura de seus fios. Uma única policial mulher negra usava os cabelos volumosos, com apliques e procedimentos químicos, a maioria delas alisava e/ou clareava o cabelo. Meu cabelo naquele período estava bem curto, pois no ano anterior eu havia realizado um “big chop”, corte feito para finalizar o processo de transição capilar e deixar de realizar tratamentos químicos para alterar a textura do cabelo, passando a adotar um cabelo “natural”. Esse processo de mudança estética e “conscientização” de uma política do cabelo tem sido crescente, e pelo qual passam muitas pessoas negras, especialmente mulheres, numa forma de afirmar e reforçar a sua origem étnica, sua identidade e sua auto estima (KILOMBA, 2010, p. 70-76).

²⁰ Categoria utilizada no Brasil para classificar negros de pele clara.

mulheres atuando como agentes na DH, se tornavam ainda pouquíssimas as mulheres negras que trabalhavam como policiais naquela repartição.

Nossas diferenças de gênero, raciais, etárias e sociais informavam como policiais e eu desenvolvíamos uma relação de interlocução, na qual a construção do meu lugar como antropóloga no campo se deu ao conhecer e acessar aquele mundo, na medida em que passei a conhecer suas regras e valores, bem como eles reconheciam os meus. Entre os meus interlocutores e eu havia diferenças fundamentais que se expressavam de diversas formas. Eles viam em mim tais diferenças me classificando como “mulher”, “professora”²¹, “pesquisadora”, “garota”, “antropóloga”, “espiã”, entre outras. E se para eles, tais diferenças eram parte das observações cotidianas que faziam sobre mim, eu as tomava como parte do exercício que, como antropóloga, me propus a realizar ao interagir e conhecer aquele outro. A minha presença impunha mudanças na forma como eles atuavam, que aos poucos, ao passo que nos conhecíamos, iam se dirimindo ou alterando. Por outro lado, a minha aparência, jeito, rotina, humor estavam vulneráveis e eram objeto de avaliação que os informavam, mas também os confundiam, num exercício de “controle de impressões” (BERREMAN, 1975 [1961]).

Familiaridades e estranhamentos

Apesar das diferenças já mencionadas, também contávamos, policiais e eu, com algumas semelhanças. Pontos em comum que nos identificavam e também eram articuladas no “controle de impressões” estabelecido entre nós. Uma parte significativa deles era, como eu, nascida e criada em Niterói. Alguns moravam na mesma região onde cresci e onde minha família mora até hoje, na zona Sul daquele município. Um deles frequentou a mesma escola que eu, o Colégio São José, porém cerca de dez anos antes. Ainda sim, tivemos alguns professores em comum durante os nossos cursos de “Ensino Médio”, que ele destacou “na minha época ainda era segundo grau!”. Alguns deles haviam estudado na mesma universidade que eu, a Universidade Federal Fluminense (UFF). Entre as “escrivãs”, duas que cursaram, respectivamente, Direito e Veterinária naquela universidade. Ainda, havia aqueles policiais formados em História, Letras e Serviço Social, cursos que funcionavam no mesmo campus que Antropologia. Um policial naquele período estava cursando Ciências Sociais, curso de graduação no qual eu me formei. A minha vinculação na uni-

²¹ Além de acompanhar a rotina na DH, eu estava envolvida em outras atividades acadêmicas, como lecionar na universidade como professora substituta. Muitas vezes, preenchia meus momentos na DH lendo textos, preparando aulas e corrigindo trabalho de alunos, o que para alguns interlocutores reforçava minha identificação como “professora”.

versidade me fazia “conhecida” por eles e muitas vezes essa identificação não era vinculada a mim individualmente, mas à “instituição” na qual eu estava formalmente inscrita e, portanto, eu era conhecida como integrante. Outras vezes, aos estereótipos que eles tinham sobre a academia e à universidade. Por outro lado, por termos frequentando similares bancos escolares, até certo ponto, havíamos passado por processos educacionais semelhantes. Mais do que uma identificação, deles como policiais e minha como pesquisadora, havia uma socialização que nos era similar.

Além da escola e da universidade, ainda que de forma distinta, em Niterói circulávamos pelos mesmos lugares. As praias de Itacoatiara e Icaraí, bares no Saco de São Francisco e no Jardim Icaraí, restaurantes da cidade como Steak House e Caneco Gelado do Mário e shoppings e galerias eram todos espaços em comum, parte das nossas vidas e rotinas. Algumas vezes, porém, a forma como se engajavam nestes lugares eram por mim conhecidas mas, ao mesmo tempo, repudiadas. Conversando com o policial Roberto, homem, branco, 36 anos, sobre o programa de metas, ele me contou a estratégia que usava com seus colegas quando trabalhou na delegacia de Icaraí para alcançar a produtividade requerida de trabalho a eles atribuídas. Eles saíam a pé da delegacia e iam caminhando até a praia de Icaraí no final da tarde. Lá, eles seguiam em direção ao canto esquerdo da praia, um “pico” frequentado por adolescentes e jovens para, entre outras tantas coisas, fumar maconha. Ali, de acordo com o que me descreveu o policial, eles sentavam “como se fosse um deles, a gente ia até de bermuda, chinelo... boné!” e ficavam aguardando e observando para “fazer o flagrante”. Eu, que durante a maior parte da minha vida frequentei aquela praia e aquele “pico”, sempre soube histórias de “dura” por ali. Essas são parte comum da socialização de muitos jovens na cidade, assim como relatos de “assaltos”, “assédios”, “brigas” e “estupros”, experiências vividas e narradas por meus colegas de escola e de bairro. Era a primeira vez que eu ouvia a versão policial. “Algumas vezes dava certo, mas teve vez que todo mundo fugiu”, me contou Roberto dizendo que “eles [os “traficantes” ou “usuários”] ficavam embaixo da barraca. Quando a gente chegou perto, jogaram cadeira, barraca, tudo em cima da gente e correram. Fugiram! Ali a gente não pode atirar.” Deixando implícito que o insucesso da “operação” se deu porque além de serem reconhecidos, as regras que aplicavam para aquele contexto os proibia de atirar, explicitando, dessa maneira, a valoração moral reproduzida por eles que denotava a humanidade reconhecida sobre aqueles sujeitos e certa inviolabilidade daquele espaço.

“(...) mas fica sabendo, se você levar um tiro, eu vou botar uma arma na sua mão!”

Se na praia de Icaraí eles exerciam um saber que limitava o uso da força pe-

las armas, em outros espaços esse saber era orientado pelo “risco” que eles expressavam sentir. Era a partir de um status como policial civil que os agentes avaliavam a sua percepção como sujeitos sociais sobre o mundo no qual habitavam e circulavam. A noção de “risco” continuamente era usada para mensurar certa percepção de segurança e era apresentado pelos policiais como uma expressão do “medo” que estes tinham de circular naquela paisagem, devido às suas representações e conhecimentos acumulados sobre sujeitos e conflitos. As “áreas de risco” reconhecidas, especialmente em favelas de Niterói e São Gonçalo, eram objeto de constante avaliação. Devido a um processo de “favelização” de áreas residenciais da classe trabalhadora urbana periférica, bairros de São Gonçalo que antes eram considerados “seguros” e “tranquilos” também passaram a ser consideradas de “risco” pelos policiais, em consonância com parte da população e da mídia. Tais regiões eram regularmente alvo de forte intervenção policial, justificada pelo governo devido à presença do comércio de substâncias ilícitas e decorrente da escolha por uma política de Segurança Pública que se utiliza do confronto e da militarização do policiamento para repressão e exercício violento do controle social. Deixando explícito que tal forma de concepção daqueles espaços se vinculava a uma estratégia de “guerra”, corrente na gestão de espaços urbanos construídos como territórios de “risco” e, por isso, vulneráveis ao arbítrio dos poderes “de/da polícia” (MEDEIROS, 2016b; FASSIN, 2013; AMAR, 2013).

Particularmente em São Gonçalo, onde certas partes me eram familiares²², a ampliação da classificação de certos espaços como “de risco” se dava pela percepção dos policiais sobre certos sujeitos e territórios e corroborava com a ampliação do poder militarizado que o Estado passava exercer em determinadas localidades durante certos períodos de tempo. Porém, esses espaços considerados de “risco” para alguns policiais, eram parte da minha experiência de vida como habitante daquela região. Ao me colocar na posição de realizar exercício antropológico de estranhamento do familiar (DAMATTA, 1978; VELHO, 1981), eu era levada a conhecer os “homicídios” que lá ocorreram e as histórias das pessoas, mortas e vivas, com quem a polícia se relacionava, a partir do reconhecimento de certos espaços e das formas como a polícia atuava. De certa maneira, um exercício para acessar aquilo que já me era comum sob uma perspectiva que até então me era distante.

Continuamente, negociava acessos, posições e oportunidades para exercitar minha observação. Certa vez, o grupo de investigadores que eu acompa-

²² Naquele município vive minha família por parte de mãe e durante toda a minha vida, sozinha, com familiares, e amigos, por estudos, compras e lazer, fui frequentadora dos bairros de Jardim Catarina, Monjolos, Alcântara, Coelho, Colubandê, Arsenal, entre outros - apenas para mencionar alguns nos quais ocorreram “locais de crime” de “homicídios” que pude acompanhar durante a pesquisa.

nhava mais diretamente ia realizar uma “diligência” na região do Alcântara, em São Gonçalo para indiciar uma testemunha de um caso de “homicídio” cuja vítima era um homem, pardo, 53 anos, comerciante e cujas “linhas de investigação eram “dívida”, “acerto de contas” e “vingança”. Enquanto se preparavam para sair, perguntei ao policial Roberto se eu poderia acompanhá-los. Inicialmente, ele disse que sim em concordância com Bruno, Dirceu e Jorge, todos homens brancos entre 30 e 45 anos que disseram que “o local é tranquilo”, o que eu também de certa maneira sabia. Cerca de dez minutos depois, Roberto virou para mim e falou: “Acho melhor você não ir não, foi mal. Pode ser perigoso!”, “Tudo bem, tranquilo. Você que sabe!”, respondi. Uma hora e meia depois, quando eles voltaram para a “base”, Jorge comentou comigo: “Ué, senti sua falta. Por que você não foi?” e eu expliquei: “O Roberto embarreirou, disse que era perigoso.” E Jorge exclamou: “Perigoso nada, negócio limpo, tranquilo”. Outra vez porém, a “diligência” foi na região do Arsenal, também em São Gonçalo. Novamente, perguntei se poderia ir, e desta vez eu considerava aquele como um lugar de “risco” por saber da presença conflituosa de comércio armado de substâncias psicoativas. Roberto me respondeu: “Só se você quiser ir mesmo...”, e como numa ameaça complementou: “mas fica sabendo, se você levar um tiro, eu vou botar uma arma na sua mão!”. Nem só pelo risco de ser atingida, mas pela falta de confiança e pelo risco de ser alvo de uma prática comum entre os policiais, a de implantar armas em determinadas vítimas, legitimando suas mortes e desumanizando as suas existências, que eu não quis ir mesmo.

Muitas das diferenças entre os policiais e eu se demarcavam entre limites, valores e moralidades que eram por nós explicitados em situações informais, conversas, coloquialidades e tensões. Nem sempre para eles era fácil conversar comigo, como mencionei sobre a conversa com Túlio no princípio deste artigo, tampouco para mim era simples ou confortável conduzir o trabalho de campo entre eles. A minha presença ali repercutia de modo que era parte de meu exercício lidar com essas diferenças, exercitando minhas habilidades de observação, percepção e compreensão entre aquilo que acontecia e que me era conhecido e estranho. Tais diferenças de ponto de vista apareciam sobre duas dimensões: aquelas que poderíamos chamar de ideológica ou moral, sobre problemas sociais, e aquelas que poderíamos chamar de ética, que se refere às regras e valores compartilhados e legítimos, orientadoras das práticas cotidianas em relação a nós mesmos. Ambas se dão nas especificidades de nossas formas de se engajar no mundo e eram expressas em diferentes oportunidades, como quando fui consultada por delegados e policiais sobre minha opinião em relação aos abortos após a morte de duas mulheres em procedimentos clandestinos (MEDEIROS, 2017). Utilizando ferramentas metodológicas e teóricas providas pela antropologia, muitas delas intuitivamente acessadas e repensadas durante o processo de escrita, a construção do conhecimento etnográfico a partir desse trabalho de campo repleto de adversidades e riscos

só foi possível porque procurei, pela interlocução e reconhecimento mútuo de nossas diferenças, estabelecer vínculos com os policiais. Vínculos esses que na medida em que eram articulados ora nos aproximavam, ora distanciavam.

Reflexões e incômodos

Durante e depois da realização dessa pesquisa, e na apresentação de algumas análises e discussões por mim construídas, essas dimensões também me foram diretamente questionadas por alguns colegas antropólogos que procuravam expor dilemas éticos e morais em realizar uma “observação participante” com aqueles policiais. Considerando impasses, angústias, dilemas e ambiguidades de se fazer uma pesquisa com aqueles interlocutores, me chegavam questionamentos que colocavam em cheque a minha posição enquanto mulher negra pesquisando, como descrevi, não com outras mulheres negras mas com, majoritariamente, homens brancos. Ao me dedicar às pesquisas nas quais tive como interlocutores os policiais, fazendo trabalho de campo em instituições, direcionei minha “observação participante” a suas práticas, seus discursos, suas técnicas e seus valores morais.

Pelas especificidades de produção de conhecimento etnográfico, uma prática potencialmente transformadora, pude construir um pensamento em movimento relacionando teoria e método num processo contínuo entre estar lá, aqui, agir, refletir e escrever. Nesse sentido, pensar em categorias que põem em questão as condições de realização da pesquisa, de circulação e de construção, como o conceito “lugares de fala”, aparece como frutífero também para repensar privilégios e contradições, inclusive dos que tomam seus discursos como legítimos e questionam outros, destacadamente daqueles outros que não hegemonicamente tem poder em seus discursos, não por seus conteúdos, mas por estereótipos identitários, sobretudo vinculados a padrões racistas, sexistas e hierárquicos. Compreendendo que o “lugar de fala” pressupõe uma interação social entre dois sujeitos ou mais, que se reconhecem como outros entre si, desde seus corpos, seus status social e sua visão de mundo, é possível se explicitar relações de poder, e “desvelar o uso que as instituições fazem das identidades para oprimir ou privilegiar” (RIBEIRO, 2017, p.31).

De certa maneira, o “lugar de fala” reivindica a existência de um lugar de escuta, impõe a existência de um outro, e o reconhecimento de posições estruturais que classificam desigualmente os sujeitos. A partir de outras formas de experimentar, na construção de uma forma específica de conhecimento que se dá pela vivência e interlocução em um contexto específico, nós antropólogos temos uma posição privilegiada para refletir sobre esses termos. A minha proposta é pensar nas ferramentas teóricas e metodológicas pelas quais construímos nossas etnografias, especialmente na interlocução com sujeitos posicionados estruturalmente “up”, (NADER, 1972) como pode ser conside-

rada a polícia, pensando os estudos de elites, governos, sistemas e mecanismo de poder. Sobretudo quando os antropólogos são aqueles que estruturalmente são vistos como “subalternos” (SPIVAK, 1988), sujeitos vulnerabilizados, precarizados, explorados pelos sistemas econômicos, políticos e sociais.

Nessa chave, a etnografia produzida a partir do trabalho de campo não seria uma forma de “fazer os nativos falarem”, mas funcionaria como mecanismo de dispersão do poder, possibilitando a alguns, que em geral são definidos como aqueles que não podem falar, a refletir e construir conhecimento sobre questões diversas, que muitas vezes se relacionam diretamente com suas experiências práticas de vida, e que permitem explicitar as tensões com o “outro”. Rompendo com silenciamentos, invisibilizações e hierarquias para “desestabilizar e criar fissuras e tensionamentos (...) e pensar outras possibilidades de existências para além das impostas pelo regime discursivo dominante” (RIBEIRO, 2017, p.89-90), a etnografia permite que sejam construídas interpretações sobre outras perspectivas e outras experiências. Inclusive a de uma mulher negra produzindo conhecimento sobre homens brancos que atuam como investigadores de homicídios e controlam os mecanismos de classificação e gestão da principal causa de morte prematura de jovens negros em nossa sociedade.

Interessados em compreender a diversidade em suas particularidades, subjetividades e especificidades, nós antropólogos articulamos essa forma específica de produção de conhecimento e devemos estar sempre atentos em como tais posições ditas estruturais se estabilizam, mudam ou se reproduzem. Inclusive, considerando, nós mesmos como sujeitos. Me parece que está aí, inclusive, esse certo incômodo gerado por algumas pesquisas, como a minha, que, como mencionei inicialmente, me parecem ter tanto a ver com a representação que se tem sobre aquilo que se espera da identidade do outro, no meu caso uma jovem intelectual negra, quanto sobre valorizações que são colocadas em relação aos contextos e interlocutores de pesquisa considerados legítimos, relevantes, politicamente corretos, ou não.

Sobrevivência e subversão

A minha experiência aqui descrita e refletida tem investido nessas oportunidades de interlocução para aproveitar o potencial da antropologia tanto no trabalho de campo, quanto na escrita, em inquietar, e nesse sentido, em desnaturalizar certas relações. Uma proposta de antropologia, talvez de sobrevivência²³ de afetos e sentidos que permitiram seguir a pesquisa, superar ad-

²³ “Afim de sobrevivermos, aqueles de nós para quem a opressão é extremamente comum, devem sempre estar vigilantes, tornarem-se familiares com a linguagem e as maneiras do opressor, chegando, às vezes, a adotá-las para se ter alguma ilusão de proteção”. (LORDE, 1984: 114).

versidades e prosseguir na vida, talvez de subversão²⁴, de provocar diálogos e reflexões nem sempre desejados ou simples, que nos expõem a riscos, mas que se forjam desde o estabelecimento de uma relação com o outro que permite alcançar certos níveis de reflexão. E, que de forma bem-sucedida, geram algum tipo de efeito nos outros e em nós, promovendo uma mudança, trazendo uma instabilidade, criando um incômodo pois, aos antropólogos, “tranquilizar é tarefa de outros; a nossa é inquietar” (GEERTZ, 2001, p.65). Talvez seja esse também o potencial da antropologia na academia, tendo um papel não apenas burocrático e acadêmico, mas pelas etnografias, incidir em nossos contextos, na universidade, e principalmente, nos próprios antropólogos. Quando lidamos com adversidades e riscos, pela produção da escrita etnográfica, conjugando a descrição e teoria a partir de uma experiência, comunicamos e construímos conhecimento acessado por interlocutores que desde a leitura de nossas etnografias, nos colocam em diferentes lugares, alguns deles de escuta, de destaque, de crítica, de referência e ainda, como mencionei no começo deste artigo, de invisibilização.

Concluo refletindo sobre o conhecimento antropológico e suas formas de conhecimentos, que põe em questão o próprio conhecimento científico, enfatizando sua condição de um “saber localizado” (HARAWAY, 1995), a partir de “lugares de fala” (RIBEIRO, 2017) que ganham forma e se fazem reconhecível em um corpo/identidade. Era desde esse lugar de conhecimento, de ser vista como da “margem” e estar no “centro”, uma “outsider within” (HOOKS, 1989; KILOMBA, 2010, p. 36; COLLINS, 2016) que busquei construir interlocuções e que, diante das possibilidades de posição e movimento, me conduzi durante o trabalho de campo junto a policiais civis, com suas adversidades e riscos. Desde a minha experiência de pesquisa, de sobrevivência e de subversão, espero poder contribuir, gerando incômodos, questionando as estruturas que pretendem nos conter, invisibilizar e eliminar. Por questionamentos que nos desloquem mas também descolem de nossos lugares de conforto e privilégio e nos recolorem, continuamente, diante de nossas posições sociais, escolhas e oportunidades para a construção de um conhecimento etnográfico, político e poético.

²⁴ “Em contrapartida, boa parte da experiência das mulheres negras tem sido consagrada a evitar, a subverter e a desarmar os mecanismos desse *insiderism* de homens brancos. Não chega assim a surpreender o fato de que os esforços das mulheres negras em lidar com os efeitos de sistemas interligados de opressão possam produzir um ponto de vista um tanto diferente e, em diversas ocasiões, oposto ao ponto de vista de homens brancos *insiders*.” (COLLINS, 2016, p. 118).

Referências bibliográficas

- AMAR, Paul. *The Security Archipelago*. Human-security states, sexuality politics and the end of neoliberalism. Duke University Press, 2013.
- BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: ZALUAR, Alba. (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1975, pp.123-176.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Tese (Doutorado) - Programa de Pós Graduação em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado* – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>
- DAMASCENO, Janaína. O corpo do outro. Construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: O caso da Vênus Hotentote. In.: *Anais do Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder*. Florianópolis, 2008. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Janaina_Damasceno_69.pdf
- DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo ou como ter “anthropological blues”. NUNES, Edson (org.). *A Aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 p. 23-35.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2010.
- FASSIN, Didier. *The Moral World of Law Enforcement*. The Occasional Papers of the School of Social Science. Unpublished. PAPER NUMBER 49. MARCH 2013.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161. São Paulo: PPGAS/USP, 2005. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do Discurso*. Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- _____. Anti anti-relativismo. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001, pp. 47 - 67
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n.5, pp.7-41. Campinas- SP, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, 1995, <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332011000100002>
- HOOBS, bell. *From margin to center*. Boston: South End Press, 1984.

- KILOMBA, Grada. *Plantations memories: episodes of everyday racism*. 2ed. Munster, UNRAST, 2010.
- LACOMBE, Milly. A 1ª mulher a comandar a Polícia Civil do RJ faz questão de exaltar o lado feminino do poder. In.: <<http://revistatrip.uol.com.br/tpm/martha-rocha>> Acessado em 03 de setembro de 2016.
- LORDE, Audre. *Sister outsider*. New York: The Crossing Press, 1984.
- MACEDO, Eric. Outros outros. Etnocentrismo e perspectiva. Dissertação de (Dissertação) - . Programa de Pós - Graduação em Antropologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011
- MEDEIROS, Flavia. O ‘monstro’ e o ‘homem’: aspectos da construção institucional de mortos no Instituto Médico Legal do Rio de Janeiro. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Vol. 7, no 2, 2014a, pp. 347-365.
- _____. Visão e o cheiro dos mortos: uma experiência etnográfica no Instituto Médico-Legal. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014b
- _____. “Matar o morto”: uma etnografia do Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro. Niterói: Eduff, 2016a.
- _____. Entre “linhas de investigação”: uma etnografia das técnicas e moralidades sobre os “homicídios” na Polícia Civil da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. (Tese) - Programa de Pós - Graduação em Antropologia. Niterói: Universidade Federal Fluminense. 2016b.
- _____. “De criminosa a vítima”: abortos, polícia e direitos humanos na região metropolitana do Rio de Janeiro In: (ORGs.) EILBAUM, Lucía; Schuch, Patrice e FONSECA, Gisele. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017.
- MEDEIROS, Flavia; EILBAUM, Lucia. Quando existe ‘violência policial’? Direitos, moralidades e ordem pública no Rio de Janeiro. In.: *Dilemas*, , Vol. 8, n. 3: 407-428. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015
- MEDEIROS, Flavia; EILBAUM, Lucia. Onde está Juan: moralidades e sentidos de justiça na administração judicial de conflitos no Rio de Janeiro. In.: *Anuário Antropológico*, v. 41, n. 1: 9-33. , Brasília, UnB, 2016
- NADER, Laura. Up the Anthropologist. Perspectives Gained from Studying Up. In: HYMES, Dell H. (Ed.) *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books, 1972. p. 284-311.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/ Justificando, 2017.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?” *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Publisher, 1988. 271-313.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

ZENOBI, Diego. O antropólogo como “espião”: das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. *Mana* [online]. 2010, vol.16, n.2, pp.471-499. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132010000200009>>.

autora Flavia Medeiros

É antropóloga, com mestrado e doutorado em Antropologia pela UFF e bacharel em Ciências Sociais pela mesma universidade. Atualmente, é pesquisadora do Programa Nacional de Pós Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PNPD/CAPES) no PPGA/UFF.

Recebido em 31/12/2017

Aceito para publicação em 13/03/2018

Campo, gênero e academia: notas sobre a experiência de cinco mulheres brasileiras na Bolívia

CAROLINE COTTA DE MELLO FREITAS*

Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

RAFAELA NUNES PANNAIN

Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, São Paulo, São Paulo, Brasil

HELOISA MARQUES GIMENEZ

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

SUE A. S. IAMAMOTO

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

AIKO IKEMURA AMARAL

University of Essex, Colchester, Essex, Reino Unido, CAPES, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p348-369

resumo Neste artigo, apresentamos um debate sobre a relação entre gênero e trabalho de campo, formulado a partir de nossas experiências na Bolívia e buscando consolidar uma crítica ao machismo na academia. Com trajetórias disciplinares distintas (antropologia, ciência política, relações internacionais e sociologia), apresentamos relatos sobre como ser mulher marcou diversos momentos da nossa pesquisa, desde escolhas de lugares nos quais trabalhar e nossos acompanhantes durante o campo a que fontes iríamos consultar. O ponto central deste trabalho é o entendimento de que a suposta “neutralidade acadêmica” vigente, que tem o masculino como norma, ignora o assédio e a violência sexual como problemas do campo e da produção acadêmica como um todo, isolando-os como problemas da mulher. Pretendemos, assim, contribuir com o desenvolvimento de um léxico comum que permita a outras mulheres pesquisadoras abordar suas problemáticas em campo sem se sentirem menos capazes ou marcadas por sentimentos de culpa e vergonha.

palavras-chave trabalho de campo, gênero, machismo, Bolívia, pesquisadoras mulheres.

* Participamos igualmente da elaboração do texto, no processo de coautoria com prazeres e ensinamentos. Seguindo um costume feminista, nossos nomes aparecem em ordem de idade.

Fieldwork, gender and academy: notes from the experience of five Brazilian women in Bolivia

abstract We discuss the relation between gender and fieldwork research, building on our own experiences in Bolivia and with a critical take on the sexism that permeates the academia. Through our narratives, we argue that being a woman has affected various moments of our research, from the choice of the locality, to whom would accompany us in the fieldwork, to the sources that we would access. Coming from different backgrounds (anthropology, international relations, political science and sociology), our main goal is to highlight that the prevailing (and supposed) ‘academic neutrality’ hides a masculine norm. As a result, any form of sexual harassment and/or violence experienced by female researchers is not taken as problems of and for the fieldwork and the research in general, but as ‘women’s issues’. We work to consolidate a common lexicon that will help other female researchers to address similar issues.

keywords fieldwork, gender, sexism, Bolivia, female researcher.

Introdução

Após mais um dia de fracasso do nosso surrado repertório (sorriso amarelo; no-entiendo-bien-castellano; a altitude me deixa com dor de cabeça à noite), chegamos as duas à mesma conclusão: um par de alianças. Eu uso uma, você usa a outra. Um pouquinho de metal dourado no dedo certo: o nosso trunfo da vez para lidar com os meandros de ser mulher em pesquisa de campo na Bolívia

No presente artigo, apresentamos um debate sobre a relação entre gênero e trabalho de campo, formulado a partir de nossas próprias experiências e buscando consolidar uma crítica ao machismo na academia. Nós somos brasileiras e nos encontramos por meio das nossas pesquisas na Bolívia. Nossas trajetórias atravessam fronteiras disciplinares – antropologia, ciência política, relações internacionais e sociologia – e nosso trabalho no país foi (e é) parte central do desenvolvimento de nossas dissertações de mestrado, teses doutorais e artigos acadêmicos. Juntas, somamos vários anos de experiência na Bolívia e dividimos nosso conhecimento, interesse e amor pelo país, ainda que nossos temas de investigação sejam distintos.

Nosso grupo começou a se constituir em 2009. Uma vez que são poucas as pessoas que estudam temas relativos ao país, via de regra, amigas e amigos comentavam de pessoas que conheciam que se dedicavam a pesquisas similares. Rapidamente nos colocavam em contato, o que envolvia primeiramente a troca de livros, arquivos em PDF e fotocópias, já que o acesso à bibliografia

sobre a Bolívia no Brasil é difícil. Depois, já em campo, compartilhamos casas, descobertas, alegrias e adversidades. Constituímos importantes fontes de apoio umas para as outras e, desde o início, o tema de gênero e campo - em outras palavras, como ser mulher brasileira pesquisadora na Bolívia - perpassava quase todas as nossas conversas. Assim, este texto é o resultado do conjunto de reflexões que temos desenvolvido nos últimos anos, em especial ao longo de 2017, que aqui tomam uma forma mais organizada.

Apesar da existência de um número considerável de trabalhos que abordam gênero e campo¹, especialmente em língua inglesa, o fato é que estes trabalhos são periféricos e passam longe da bibliografia das nossas disciplinas metodológicas. Se foi com homens ligados à antropologia social britânica² que a ideia de trabalho de pesquisa intensiva e extensiva em campo se desenvolveu e consolidou, com elaborações e reflexões que se tornaram célebres, a realização de pesquisas deste tipo por mulheres, algo que não é novo, raramente foi objeto de destaque nos círculos acadêmicos. Contudo, é digno de nota que, com o avanço dos debates sobre gênero na esfera pública, com a publicização dos casos de assédio na indústria cinematográfica e na academia norte-americana³, esta faceta do trabalho acadêmico também tenha se tornado, finalmente, uma pauta de destaque.

Vicissitudes diversas marcam a realização do trabalho de campo. Em contextos interculturais, a intensa imersão social por largos períodos sujeita a pesquisadora a uma série de riscos muitas vezes não considerados no momento da elaboração do projeto. As dimensões “encorporadas” [embodied] das interseccionalidades de classe, raça, gênero, origem e idade, por exemplo, têm sido cada vez mais alvo de reflexões sobre as relações de poder que emergem do posicionamento da pesquisadora em campo. Informada, em particular, pelas críticas feministas e descoloniais, esta reflexão tem conduzido, por um lado, à promoção da horizontalidade das relações em campo, através da incorporação de métodos críticos, colaborativos e ativistas (BROWN; STREGA, 2005; HALE, 2006; RAPPAPORT, 2008).

Menos discutido, por outro lado, a posicionalidade da pesquisadora pode também incorrer em sua maior vulnerabilidade, expondo-a a situações peri-

¹ Ver, por exemplo, os volumes editados por Peggy Golde (1986); Diane Bell, Patrícia Caplan e Wazir-Jahan Begum Karim (1993); Diane L. Wolfe (1996), e também o texto de Heloisa Buarque de Almeida (2002) no volume editado por ela, Rosely Costa, Martha Ramírez e Erica Souza.

² Como Rivers (1906), Radcliffe-Brown (1922), Malinowski (1922) e Evans-Pritchard (1937), por exemplo.

³ Recentemente, uma acadêmica estadunidense montou uma pesquisa online para recolher declarações anônimas sobre o assédio sexual na academia. Em menos de um mês, a pesquisa já juntava mais de 2000 depoimentos. O link para a pesquisa é: <https://theprofessorisin.com/2017/12/01/a-crowdsourced-survey-of-sexual-harassment-in-the-academy/>.

gosas ou mesmo danosas a sua saúde e integridade física e mental (BERRY et al, 2014; ROSS, 2014). Em um caso extremo, Eva Moreno (1995, *pseudônimo*) relata a eminência e consumação da violência sexual – seu estupro por seu assistente de pesquisa na Etiópia. Além da brutalidade da violação sofrida, o texto de Moreno aponta como o machismo profundamente imbricado com a prática e estrutura do trabalho acadêmico se revela em outros momentos de sua pesquisa. Está presente desde a inserção da pesquisadora no contexto da disciplina, passando pela resposta de seu orientador de doutorado ao relato do estupro ao retornar à sua instituição de ensino na Suécia, até a recusa por parte da editora *Routledge* em identificar a autora do texto – de forma a proteger a identidade do agressor e não da própria pesquisadora – duas décadas após os eventos narrados terem ocorrido.

Ainda que não tenhamos vivenciado uma situação da gravidade daquela por qual passou Moreno, diversos dos questionamentos, sentimentos e outras situações relatadas pela autora são demasiado familiares para serem exclusivas. Na realidade, são de tal forma transversais ao nosso período em campo que estratégias para contornar, mitigar, evitar e superar tais experiências foram, como apontamos no início, um tópico corrente de nossas reflexões. Mais relevante, elas serviram de base para o estabelecimento de laços profissionais e pessoais entre nós, fomentando uma crítica sobre a ausência de reflexão acerca da posição de mulheres no trabalho de campo e na academia como um todo – um “grupo de sobrevivência” que também rendeu frutos distintos na intersecção de nossos temas de pesquisa.

A partir da nossa experiência e informadas pela leitura do texto de Moreno e de outras antropólogas que problematizaram questões similares, pretendemos neste artigo avançar na discussão sobre o machismo durante a experiência do trabalho em campo, entendendo o machismo como algo que se reproduz de maneira sistêmica na prática acadêmica. Destacamos que, em função de seu gênero, mulheres estão sujeitas a uma série de violências que se manifestam de forma intensa em contextos interculturais encontrados ao realizar trabalho de campo. Estas formas de violência, no entanto, são exacerbadas pela ausência da real consideração destes riscos, uma vez que estas questões não são trabalhadas durante a formação das pesquisadoras, algo que reflete, por sua vez, o machismo estrutural da academia, que define a produção do conhecimento a partir do ideal *do pesquisador*.

Contudo, sabemos que nossa experiência também contém especificidades e não buscamos falar desde um suposto sujeito feminino universal. Não abarcamos neste texto outras experiências que resultam das diversas intersecções entre gênero, raça, classe, origem, capacidade de corpos, sexualidade (entre outros marcadores sociais da diferença), também centrais para a problematização deste ideal de pesquisador universal. Uma série de privilégios marcaram nossa vida acadêmica: somos oriundas da classe média de cidades do cen-

tro-sul do Brasil, formadas pelas universidades de maior prestígio em nossas respectivas áreas, tendo todas em algum momento passado pela Universidade de São Paulo durante nossa formação. Somos, para vários efeitos, brancas. Somos também cisgênero, heterossexuais e nenhuma de nós é mãe. Entretanto, trazemos reflexões baseadas em nossas experiências sabendo que, ainda que limitadas em suas generalizações, são um lugar-comum para muitas mulheres em distintas áreas de pesquisa, cobrindo desde o desenho até a realização e a análise dos resultados do trabalho de campo.

Entendemos que a suposta neutralidade acadêmica ignora o assédio e violência sexual como problemas do e para o trabalho de campo, tratando-os como questão constitutiva do ser mulher, destarte afetando apenas às pesquisadoras e não ao método e à produção acadêmica como um todo. Estas adversidades vividas em campo são, então, reproduzidas cotidianamente após o encerramento deste, por meio de práticas acadêmicas nas quais a “neutralidade” encerra a norma masculina. Esse processo tem como resultado uma série de questionamentos acerca da capacidade das pesquisadoras, que podem refletir não apenas em sua inserção no meio acadêmico, mas também em sua autoconfiança.

Mais além, é fato que a realização da pesquisa em campo é elemento essencial não apenas do fazer antropológico, dado que a adoção de métodos qualitativos com pesquisa *in loco* em contextos interculturais é comum a diversas disciplinas. Entendemos que nossa diversidade de experiências tem a contribuir para fomentar o debate que ultrapasse as divisões acadêmicas, desde a experiência de mulheres que, como todas, enfrentam diariamente o machismo nas diferentes áreas de conhecimento. Mantemos a experiência do trabalho de pesquisa em campo como eixo de nossa argumentação, dado que esta é elemento indispensável em nossas pesquisas.

O texto está estruturado da seguinte maneira. Após esta introdução, apresentamos uma reflexão sobre os mecanismos de construção da diferença e da identidade e suas manifestações na interação entre pesquisadora e o trabalho de campo, incluindo pessoas e espaços com os quais nos relacionamos, de forma a apontar algumas ambiguidades nesse processo (seção 1). Mantendo em mente o jogo de estereótipos que estrutura a inserção e experiência de mulheres no trabalho de campo, discutimos então sobre a noção de “estar acompanhada” como forma de evitar assédios e avanços indesejados (seção 2), seguido de uma reflexão sobre situações nas quais a nossa suposta disponibilidade romântica e/ou erótica enquanto mulheres desacompanhadas abriu espaço para tais avanços, sobre os quais sentimos culpa, medo e vergonha (seção 3). Essas duas seções (2 e 3) utilizam-se de relatos em primeira pessoa os quais, quando contrastados, ilustram como acabamos por reforçar estereótipos femininos com os quais discordamos fundamentalmente como forma de salvaguarda de nossa integridade física e mental mas também - e, às vezes, até principalmente

- da continuidade de nossas pesquisas. A seguir (seção 4), argumentamos que essa posição, mais que apontar para o machismo que atravessa a sociedade na qual realizamos nossas pesquisas, reflete um machismo estrutural da prática acadêmica, na qual questões acerca da subjetividade generificada das pesquisadoras são ausentes do debate de diversas disciplinas. Concluimos o texto com apontamentos para contribuir para a formação de um léxico para uma postura crítica que leve necessariamente em conta a experiência de pesquisadoras mulheres como conformadora do trabalho de campo e não exceção decorrente de seu gênero. Cabe destacar que os relatos são todos apresentados em primeira pessoa na busca por anonimizar, dentre as autoras do texto, quem de fato vivenciou tal experiência. Não há nenhuma forma de ficcionalização, muito embora alguns detalhes tenham sido omitidos também para dificultar a identificação da autora do relato em particular.

Jogo dos estereótipos de sexo e gênero em campo

O jogo de estereótipos, envolvendo gênero, idade e raça (entre outros marcadores sociais da diferença) se apresenta desde o processo de formação de pesquisadoras e pesquisadores até a realização do trabalho de pesquisa em campo e a redação de dissertações e teses. Esse jogo influencia o modo como nossas identidades e autopercepções como pesquisadoras se constituem, já que as relações de alteridade e a construção do outro e de si são processos complexos de estabelecimento dos limites da diferença e de produção de identidade. Os mecanismos de construção da diferença e da identidade costumam estar relacionados a aspectos profundos que caracterizam os processos, modos de ser e viver que operam em uma sociedade. Tais mecanismos, ao fim, são uma forma de reificação de algo que é parte do conjunto de ideias e representações que caracterizam uma sociedade e fazem parte de sua história (FREITAS, 2013, p. 26). Isto é, como pesquisadoras, somos fruto de nossa sociedade, do conjunto de ideias e valores que caracteriza a disciplina na qual nos formamos, das opções teórico-metodológicas que fazemos, de nossos posicionamentos políticos frente ao mundo e dos princípios que defendemos. Sendo assim, o modo como nos portamos e as opções que fazemos são informados por todos esses aspectos, algo que afeta nosso estar no mundo, inclusive quando estamos realizando trabalho de pesquisa em campo em contextos culturais diversos do nosso.

O jogo de estereótipos tem consequências na consecução de nossas investigações em campo, com implicações que vão desde os contatos que estabelecemos ou não, passando por detalhes relativos às nossas escolhas sobre encaminhamentos da pesquisa. Nossas vivências e interações em campo, também as pessoais, fora do escopo da pesquisa, são perpassadas por tudo isso. Tendo em vista que esses marcadores da diferença nos são impostos, o que está em ques-

tão é quais são as opções disponíveis às pesquisadoras dentro desse limitado e precário repertório de ação. Assim como no caso da decisão de ir sozinha ou acompanhada a campo, a negociação cotidiana desses estereótipos ao longo do trabalho de campo impõe dilemas metodológicos, éticos e pessoais.

É um tema comum na antropologia feita na Bolívia (ABSI, 2005; HARRIS, 2000) que, quando em campo, as mulheres pesquisadoras que vêm de outras culturas são vistas como isentas de certos papéis e obrigações de gênero locais. Como se, por sermos pesquisadoras e estarmos naqueles locais por motivos de trabalho, estivéssemos livres dos efeitos que os estereótipos de gênero locais implicam nas vidas das mulheres. Nas terras altas bolivianas, por exemplo, as diferenças entre as mulheres indígenas e as *gringas* pesquisadoras são gritantes: elas usam saias rodadas e volumosas (*polleras*), nós vestimos calças; elas equilibram chapéus-coco na cabeça, nós levamos no máximo um chapéu de estilo caubói; elas têm tranças lustrosas, nosso cabelo vai despenteado ou em um rabo-de-cavalo; elas usam sapatilhas, nós calçamos um par de botas impermeáveis. Isso sem mencionar todas as diferenças fenotípicas de cor de pele, altura, tipo de cabelo etc.

Obviamente, as características de uma cultura de fora, ocidentalizada, somadas ao status da pesquisa científica estrangeira, dotam as *gringas* pesquisadoras de uma possibilidade de cruzar fronteiras das relações de gênero não oferecida às mulheres bolivianas. Contudo, isso não significa, como seria do nosso desejo, que *gringas* pesquisadoras consigam ser/estar neutras com relação ao sistema de gênero local. Nós somos vistas de maneira generificada na sociedade boliviana de maneira geral, na comunidade científica local e pelas pessoas com quem interagimos na pesquisa específica que realizamos. A diferença é que o tipo de expressão de nosso gênero e sexualidade muda com relação às mulheres locais. Às vezes representamos oportunidades de casamento e imigração para um país mais rico, às vezes somos vistas como fontes de experiências sexuais exóticas ou que podem ser vividas fora dos laços tradicionais da sociedade local.

De todo modo, ainda que pretendêssemos reiterar uma identidade como pesquisadoras “não-generificadas” ou masculinizadas, dificilmente éramos bem-sucedidas nessa estratégia. Durante o trabalho de campo, tivemos que lidar com perguntas constantes sobre o nosso estado civil. Particularmente quando vinda de homens, essa pergunta tendia a ser seguida de uma série de outras. Se a resposta era a verdadeira e, portanto, negativa, muitas vezes as próximas indagações eram recheadas de insinuações sexuais (como “quero casar com uma mulher brasileira”) ou morais (como “quem não é casada não pode alugar quartos em minha casa”). Ao compartilharmos entre nós estas experiências, constatamos que o desconforto constante com este tipo de reprimendas e avanços indesejados resultou em que todas nós em algum momento mudássemos de estratégia. Em vários momentos decidimos dizer que tínhamos um

compromisso, que estávamos comprometidas/“noivas” ou que éramos casadas. Essa resposta era muitas vezes seguida de questionamentos sobre as permissões conferidas pelos nossos supostos “noivos” e/ou maridos, sobre a data do casamento e/ou sobre a ausência de uma aliança de casamento na mão esquerda – coisa que pouquíssimos dos nossos entrevistados casados possuíam.

É fato que a realização de um trabalho de campo por tempo extenso implica, quase que impreterivelmente, no estabelecimento de relações de intimidade, amizade, companheirismo e, eventualmente, até mesmo amorosas no local onde estamos. Além disso, as relações entre a pesquisadora e as pessoas que ela conhece em campo e que participam diretamente da pesquisa devem ser baseadas na construção de laços de confiança e respeito mútuo, sem os quais a pesquisa seria impossível. Esses laços tecidos no trabalho de campo fazem com que, de forma inevitável, a pesquisadora exponha também sua vida pessoal ao olhar e escrutínio do outro. Mas é importante notar que o esforço para reduzir as diferenças de hierarquia que podem surgir entre pesquisadora e entrevistado/entrevistada, se bem-sucedido, pode tanto igualar a relação entre as partes quanto reforçar vulnerabilidades, sejam elas em termos de raça, classe, idade ou gênero.

Desde o ponto de vista ético, reduzir o interesse sobre nossas escolhas pessoais choca-se com a ideia de criar uma relação o mais horizontal possível com as pessoas com quem nos relacionamos em campo. Esse tipo de dilema tem aspectos éticos, metodológicos e políticos. Pois também é importante destacar que, para todas nós, nos apresentarmos como comprometidas (“noivas”) ou casadas causava incômodo, pois reforçava um certo estereótipo sobre a mulher e ia de encontro com nossos princípios, reforçando a ideia de que a mulher deve “pertencer” a um homem para ser respeitada e de que uma mulher solteira não pode ter sua vida independente.

Negociando nossa presença

Dado o constante escrutínio acerca de nossa vida particular e a necessidade de, no mínimo, contorná-lo para avançar com a pesquisa, adotamos diferentes estratégias para garantir nossa segurança durante o trabalho de campo. O medo de que episódios não incomuns de assédio possam desencadear alguma situação de violência extrema é um elemento central que tomamos em conta, fazendo com que não irmos ou não estarmos sozinhas durante o campo seja uma das nossas principais estratégias de segurança.

Para realizar trabalho de campo em um ambiente desconhecido, é de grande importância o contato, desde o princípio, com informantes que nos guiarão no entendimento da história local e de suas regras sociais e nos apresentarão aos demais membros da comunidade, organização, etc. Essas pessoas garantem, em certa medida, a legitimidade da nossa presença e das nossas intenções.

Por sermos mulheres pesquisadoras, esses interlocutores podem ser percebidos igualmente, tanto pelos atores locais quanto por nós, como “protetores” da nossa integridade física. Essa garantia é ainda mais importante quando o tema escolhido para a pesquisa demanda a imersão em espaços predominantemente masculinos. Contudo, para que esta pessoa exerça uma função protetora, é necessário contar com uma relação de confiança profunda e mútua, muitas vezes difícil de encontrar.

Outra forma de adentrar o campo com mais segurança é estar acompanhada por colegas de profissão e companheiros de vida. Essa decisão, contudo, tem motivações e consequências diferentes para homens e mulheres, às vezes afetando de maneira indesejada nossas relações em campo. Abaixo seguem quatro relatos que abordam nossas escolhas sobre os espaços e nossas companhias ao fazer trabalho de campo, assim como algumas das suas consequências.

A rede de segurança

Fui aconselhada a trabalhar em uma região da Bolívia onde a presença de mulheres nos espaços da política era mais corrente. Meu principal informante era um homem bastante respeitado localmente. Com a sua intermediação e a permissão de autoridades locais, tive acesso a esses espaços, que em realidade eram predominantemente masculinos, ainda que algumas mulheres ocupassem cargos importantes naquela localidade e na organização regional. Todos os meus companheiros de viagem pelas comunidades eram homens, assim como a grande maioria dos meus interlocutores. Sempre me senti em segurança durante essas viagens e nunca sofri nenhum assédio enquanto estive acompanhada. Houve uma insistência para que eu dormisse sozinha em um espaço separado daquele destinado aos homens com quem eu viajava. Era um cuidado que, de alguma forma, implicava igualmente uma exclusão.

A importância dessas companhias para a minha integridade física ficou evidente quando fui com outros pesquisadores e pesquisadoras participar de uma reunião com autoridades regionais em um município vizinho, sem ser formalmente “apresentada” por pessoas da organização ou das comunidades locais. Fui assediada insistentemente por um membro da organização, que me tocava de forma, no mínimo, inconveniente e me seguia por todos os lados. Embora tivesse planejado ficar mais tempo naquele município para a realização de entrevistas, tive que partir junto com os de-

mais pesquisadores e voltar para o local no qual eu havia construído uma rede de informantes e amigos. Ali eu me sentia em segurança.

O reconhecimento do colega pesquisador, homem

Fui com meu amigo e doutorando, um europeu, a um protesto contra a proposta de mudança constitucional de Evo Morales. Começamos a caminhar para tentar conversar com as lideranças e participantes. Depois de uns 10 minutos, ele já havia sido redirecionado para conversar com o líder do grupo que organizava o protesto e informado sobre uma marcha que seria realizada na próxima semana. Enquanto isso, eu ainda conversava com algumas pessoas que relutantemente respondiam minhas perguntas. Seguimos no protesto. Quase todas as lideranças eram homens, com exceção de uma mulher. No final da caminhada, chegamos a um palco no qual as lideranças se alternavam para darem sua opinião sobre o referendo e apresentar o posicionamento de suas organizações. Terminadas as falas, um jovem se aproxima do meu amigo e o convida para participar de uma reunião em separado, na qual apenas membros de alguns grupos poderiam participar. Ele não dirige a palavra a mim. Vou junto, mesmo assim. Chegando lá estamos sentados na plateia, quando o líder do movimento indígena que organizou a fala disse “Temos aqui um amigo do exterior, que nos apoia na nossa luta! Suba ao palco e explique o que as pessoas de fora estão pensando do que está acontecendo por aqui!”

O sucesso instantâneo de meu amigo com os movimentos sociais ali organizados resultou num convite, a ele, para participar da marcha. Fomos com um grupo de jovens. Eu, que por razões anteriores já estava um pouco temerosa de ser apresentada como uma mulher sozinha fazendo trabalho de campo, disse que, caso a pergunta surgisse, eu era sim, a companheira dele. A pergunta surgiu logo na conversa e prontamente eu era a namorada dele. Fomos para a comunidade de onde começaria a marcha. Sentada na van, um dos jovens foi flertando comigo durante todo o percurso, ainda que meu “namorado” estivesse no banco logo a frente. Ele me dizia sobre como preferia gringas e se gabava de atualmente estar saindo com duas mulheres europeias.

A cidade como refúgio

Perto do final de meu período em campo, depois de vários meses de tentativas e no auge de meu desespero, encontrei com um intelectual boliviano em uma reunião social, na casa de uma amiga comum, e comentei que estava tendo dificuldades para realizar entrevistas. Ele imediatamente se dispôs a me ajudar, ele próprio me concedeu uma longa entrevista e me colocou em contato com pessoas que poderiam me ajudar. Dessa maneira, por meio dos contatos dele, consegui, finalmente agendar entrevistas. Em uma dessas entrevistas, depois de me apresentar novamente e explicar sobre o que iria perguntar, o senhor pediu que as moças que trabalhavam na sala saíssem, para começarmos a entrevista. Achei desnecessário, mas normal. Iniciei a entrevista e tudo correu bem. Ao final, já na presença das duas moças, o senhor me perguntou onde eu estava hospedada, disse que em Sopocachi (um bairro paceño) e ele respondeu com um sorriso: “Achei que estava no Radisson (hotel elegante) e que me convidaria para conhecer seu quarto.” Estava arrumando meu gravador e caderno na bolsa, levantei a cabeça incrédula e titubeei a responder. As moças riram, eu sorri e disse que não, que vivia com um grupo de amigos.

Minha escolha por estudar um movimento social com sede urbana e em La Paz não foi casual. Eu queria ter a sensação de que sabia onde estava, uma cidade grande como La Paz me permitia isso, além de me dar a possibilidade de voltar para uma casa que seria a minha por aqueles meses. A segurança de ter um lugar meu para me refugiar era fundamental. Após minha chegada em La Paz, deixei de cogitar incursões pela área rural do altiplano. E fiz isso ao ouvir sobre violência sexual com mulheres no campo e sobre os perigos de viajar sozinha pelo interior da Bolívia. Como, para execução de minha pesquisa, podia, perfeitamente, estar em La Paz, assim o fiz. No entanto, é evidente que isso não me poupou de situações incômodas e de dificuldades em campo por ser uma pesquisadora brasileira.

Estar casada em campo

Dois anos depois da última viagem ao campo, voltei à localidade estudada para dar seguimento à minha pesquisa. Dessa vez, optei por ir com o meu companheiro. Inúmeros

fatores motivaram essa decisão. Queria que ele conhecesse aquele lugar de onde vinham tantas das minhas histórias e compartilhar com ele a experiência do campo. Igualmente importante para mim era a sensação de segurança que a presença dele representava, principalmente no longo e complicado acesso ao campo. Sempre deixamos claro que eu era a pesquisadora e que ele estava lá para me acompanhar, procurando assim evitar que meu lugar de interlocução fosse prejudicado. Sem dúvida eu me sentia bastante segura, inclusive em espaços externos às organizações com as quais trabalhava, nos quais uma estrangeira não era bem-vinda, por desconfiarem de alguma proximidade minha com a política local. Contudo, a presença do meu companheiro teria consequências que eu não havia previsto. A mais importante foi o fato do meu principal interlocutor – com quem havia realizado parte do trabalho de campo dois anos antes e com quem vinha organizando o campo por meio de conversas nas semanas que antecederam a viagem – decidir não me encontrar ao descobrir que eu estava acompanhada, como ele mesmo me explicou por mensagem.

A escolha de fazer campo acompanhada – seja de interlocutores locais, de colegas pesquisadores ou de seus companheiros – pode ser uma estratégia das mulheres em busca de segurança. Contudo, ela tem um custo. Como ilustram os relatos acima, a proteção conferida por um homem pode segregar a pesquisadora, dificultando seu trabalho. Ao mesmo tempo, embora a companhia de um homem possa aumentar a nossa sensação de segurança, principalmente em espaços predominantemente masculinos, ela tampouco é uma garantia de que não sofreremos assédio. Mais além, ela pode contribuir por reforçar um ideal patriarcal de que uma mulher deve estar acompanhada para ser respeitada, de que, sem um homem, ela estaria disponível.

Culpa, medo e vergonha

Como salientado acima, a sugestão de estarmos acompanhadas é, por vezes, uma forma em parte bem-sucedida de evitar assédios ou avanços indesejados durante o trabalho de campo. Acompanhadas ou não, a subjetividade das pesquisadoras não é isenta de dimensões eróticas e sexualizadas. De fato, o flerte – entendido como a “interação social comunicativa e encorporada [embodied] ... na qual atração sexual com relação ao interlocutor é expressa” (KASPAR; LANDOLT, 2016, p.108) – se trata, portanto, de uma interação possível no contexto do trabalho de campo, a partir do qual podem, inclusive,

ser estabelecidos vínculos românticos e sexuais consensuais. Há, entretanto, “muitos tons de flerte, desde tentativas tímidas e relutantes ... até atos desrespeitosos e humilhantes, potencialmente incluindo o assédio sexual” (KASPAR; LANDOLT, 2016, p.108). Quando essas interações se dão unilateralmente, de maneira a avançar a despeito dos desejos e atitudes das pesquisadoras, estas se veem obrigadas a lidar com constrangimentos diversos e com o medo constante do estupro, tais quais relatados em Moreno (1995) e Berry et al (2017).

Seguimos com cinco relatos. Nos momentos em que refletíamos sobre eles, persistia a sensação de que “não aconteceu nada” ou de que “poderia ter sido muito pior”. Mas, se a possibilidade do estupro põe nossas experiências em perspectiva, não são inexistentes os sentimentos de culpa, medo e vergonha. Culpa por nos encontrarmos em uma tal posição; medo de que essas experiências possam resultar em atentados contra nossa integridade física e mental, mas também acadêmica e profissional; e a vergonha por vivenciarmos, sermos vistas em e relatarmos tais situações. Estas se deram com homens de distintas idades, classes sociais, grupos étnicos e até mesmo nacionalidades. Elas envolvem sugestões, comentários, toques, e avanços indesejados por parte destes homens, alguns dos quais em posições críticas para o desenvolvimento da pesquisa de campo. Os casos abaixo sublinham, porém, como essas situações podem ter efeitos substantivos no acesso a dados e contatos e também minar a confiança em dar prosseguimento ao trabalho de campo.

As noites

Um dirigente departamental foi meu guia informal em uma pesquisa sobre movimento rural nas terras baixas bolivianas. Acampamos em diversas ocasiões. Certa vez, o dirigente me pediu para massagear suas pernas e costas, que doíam pelo esforço prolongado. Ele devia ter entre 40 e 50 anos, achei que de fato devia estar cansado e dolorido. Além disso, me sentia culpada porque eu era o motivo pelo qual ele havia andado tanto aquele dia. Apesar da massagem ser um ato íntimo e da situação me incomodar, não consegui dizer não. No final, ele me agradeceu e foi dormir. Em outro momento, em uma noite chuvosa, ele adentrou minha barraca pois se molhava em sua rede e precisava dormir em um local seco. Fiquei assustada, mas decidi que parecia justo que ele dormisse um pouco. Disse que já havia dormido suficiente, deixei ele entrar e saí. Passei o resto da noite olhando a chuva acordada, meio com raiva, meio orgulhosa da minha decisão, meio querendo sair dali.

Anos depois, retornei a campo – agora nas terras altas – com uma ideia mais clara das situações que eu deveria evitar, como viajar sozinha com um guia. Mas os medos também haviam crescido e não parava de pensar no estupro recente de uma pesquisadora do censo agropecuário em uma localidade próxima. Viajei, então, acompanhada por uma trupe de homens formada por dirigentes, assessores e um padre, o que me acalmava, afinal não estaria desacompanhada em momento algum. Até que chegamos na localidade e fui levada ao quarto onde eu dormiria sozinha. A centenas de metros dos meus companheiros, sem tranca e com a porta que dava para a rua principal do povoado, o quarto tinha uma cama e mais privacidade. Na primeira noite, de madrugada, fui acordada com um supetão e o contorno de um homem na porta. Levantei, disposta a começar a gritar. O moço pediu desculpas, que não sabia que o quarto – de posse comum da comunidade – estava ocupado. Sem um cadeado, acumulei cadeiras e móveis do lado de dentro da porta, me sentindo culpada, neurótica e obcecada.

O guarda

Em La Paz, visitei a autoridade PCJ em uma instituição pública em algumas ocasiões. Como de praxe, um guarda pedia que eu preenchesse o formulário com nome, número de documento, endereço e telefone e deixasse, na recepção, minha carteira de identidade, o que fiz de maneira automática. Naquela semana, recebi uma ligação do guarda, que me convidava para tomar uma cerveja. Agradei, disse que estava ocupada. Ele ligou mais vezes e eu sempre respondi da mesma forma. Parei de atender e os telefonemas viraram mensagens. Bloqueei o número. Lembrei que ele tinha meu endereço e que poderia me perseguir. Cogitei falar com a autoridade PCJ, para que ela me ajudasse com a situação. Mas o guarda poderia ser prejudicado, então eu deixei pra lá. Não aconteceu mais nada.

O diretor da organização social

Nas terras baixas, documentos cruciais à minha pesquisa estavam no arquivo de uma organização social. Solicitei acesso ao arquivo à secretaria, a partir da qual foi estabelecido o contato com pesquisadores da organização. Logo, o diretor se interessou pelo tema e passou a ser a principal in-

terlocação. Os debates eram ricos e interessantes. As reuniões foram mudando de local: do escritório para a sorveteria, para o restaurante. Passaram também do dia para a noite. Até que, em uma ocasião, o diretor me agarrou! Saí correndo e me safei, mas perdi a fonte, para sempre. Alterei o rumo da pesquisa, adotando uma perspectiva mais sociológica em detrimento da análise documental, o que gerava insegurança e vergonha. O diretor da organização seguiu enviando mensagens durante o período em que estive na Bolívia. Respondi parte delas, por medo e por culpa. Só senti coragem para não mais responder quando eu retornei para o Brasil.

O entrevistado

Um senhor que ia entrevistar em La Paz me abraçou na frente de várias pessoas com bastante força, me perguntando sobre onde eu havia passado a noite anterior e onde ficava minha casa. Eu sabia que, naquele contexto, aquele abraço não seria percebido como algo natural. Os risos das outras autoridades indígenas, homens e mulheres, ao observar a cena, fizeram com que eu sentisse vergonha e medo do que eles poderiam pensar de mim. Vergonha de que entendessem que o assédio era fundamentado em ações minhas e medo de que isso prejudicasse a minha credibilidade como pesquisadora. Isso teria um impacto muito grande em minha pesquisa, pois as pessoas ali presentes eram interlocutoras importantes para o seu desenvolvimento.

O acadêmico

Durante a pesquisa de campo, estabeleci contato com vários cientistas sociais na Bolívia, com alguns dos quais, para além de entrevistas, mantive uma comunicação para a troca de material e para solicitar sugestões e críticas a meu trabalho. Em uma conversa que começou em tom amigável com um acadêmico bem mais velho e consolidado, me foram ditos, sem qualquer precedente oferecido pela interação, detalhes íntimos de sua vida pessoal. Essa conversa, que disfarçava como desabafo a sugestão de suas relações (e disponibilidade) amorosas/eróticas, foi acompanhada da pergunta se eu “estava triste” com a informação e de uma massagem em meus ombros, pois eu “parecia tensa”. E estava. Eu respondi que preferia não saber sobre assuntos tão pessoais. Eu não estava triste, só queria desaparecer. Tentei manter nossas

conversas e encontros pessoais ao mínimo possível, para evitar que ele ficasse muito irritado – o que acontecia de tempos em tempos.

Mantendo em mente as narrativas nesta seção e o debate colocado pelas seções anteriores, podemos retomar alguns pontos. O sentimento de vulnerabilidade, de medo, tem distintos motivos. Estes homens ofereceram contatos e material de pesquisa valiosos. Então, o medo em reportar qualquer coisa reflete, por um lado, no temor de represálias que poderiam comprometer o acesso ao campo. Por outro lado, a constante possibilidade da violência sexual nos deixa sempre alerta e temerosas. Já a vergonha surge quando nos damos conta de estarmos despreparadas para das restrições e limites do trabalho de campo que nos são impostos por sermos mulheres. Mas há também a vergonha ao relatar esta história que aparentemente “não acontece nada” e saber que este “nada” continua a marcar nossas escolhas após muitos anos. Sentimos culpa, revisitando todas nossas interações, buscando em nossas ações a centelha do avanço indesejado. Há também culpa de não termos sido capazes de tornar pública a história até o momento. E de fazê-lo buscando, ao máximo, proteger não apenas nossas identidades, mas também as dos homens envolvidos, ainda que saibamos que estas interações merecem reflexão não apenas de nossa parte.

Como a academia (não) discute gênero em campo

Um problema comum a todas nós foi o insuficiente preparo para as questões que enfrentaríamos em campo. Em parte, isto é uma decorrência de nossas trajetórias acadêmicas por áreas - tal qual a ciência política, as relações internacionais ou mesmo a sociologia política - com pouca tradição, ao menos no Brasil, de uso de trabalho de campo intensivo e extensivo em outros países. Particularmente no contexto da pós-graduação nessas disciplinas, o debate sobre métodos e metodologia científica não raro se concentrou em questões teóricas ou estritamente procedimentais, deixando de lado as discussões sobre a prática de campo como uma experiência vivida. Se o debate já se via carente de reflexão sobre dilemas éticos e problemas quotidianos que poderíamos vivenciar e sobre como estes poderiam impactar nossas pesquisas e nós mesmas, a discussão acerca de como o gênero marcaria essa experiência era ainda mais ausente.

Para aquelas de nós que tivemos a experiência de realizar o doutorado no exterior, observamos que esse tipo de limitações não são exclusivas ao Brasil. De fato, há uma maior oferta de cursos e oficinas de curta duração para auxiliar na preparação de campo, mas esses foram oferecidos por coletivos de estudantes de pós-graduação ou por núcleos de formação complementar nas nossas universidades, sem compor nosso currículo formal. Isso posto, na nos-

sa experiência, a ida ao campo foi necessariamente precedida pela aprovação do comitê de ética de pesquisa da universidade, a qual inclui uma sessão sobre os potenciais riscos enfrentados em campo. Esse processo tem como objetivo identificar uma série de riscos, desde biológicos (ataques de animais selvagens, picadas de insetos etc.), até mesmo sociais e psicológicos (como o trabalho solitário e o “ataque à pessoa e/ou à propriedade”) e políticos (riscos de um golpe no país). Ao preencher o formulário, deveríamos avaliar o grau do risco e descrever nossas estratégias para reduzi-lo. Entretanto, como se tratava de um documento burocrático, cuja aprovação era necessária para a continuação da pesquisa, o preenchimento do formulário não se oferecia como instrumento adequado para problematizar questões centrais da experiência de campo. Mais além, as categorias e os problemas presumidos se baseavam, em grande parte, nas tradições científicas de outras disciplinas e eram igualmente aplicáveis a trabalhos em laboratório e in loco, quantitativos e qualitativos⁴. Finalmente, também aqui se materializava o viés masculino da pesquisa, no sentido de que, a maior possibilidade de violência de gênero se coloca como uma questão que poderia inviabilizar a continuidade da pesquisa de uma mulher, mas seria incomparavelmente menos problemática para um homem.

Contudo, mesmo na antropologia, disciplina na qual a reflexão e discussão sobre o trabalho de campo são centrais, ainda se mostra incipiente o debate sobre como o gênero marca nossa experiência de campo, tanto no Brasil como no exterior. Em muito dos casos nos quais se discutia acerca de nossas subjetividades como pessoas generificadas, o foco se voltava para a identificação de “vantagens e desvantagens” de ser mulher em campo - especialmente com relação ao acesso a determinados grupos -, em um debate desidratado de suas expressões mais incômodas: E se nos assediassem? E se nos violassem? E se escolhêssemos não ir a determinados lugares ou entrevistar determinadas pessoas porque tínhamos medo?

As respostas imediatas a estas questões, que nos repetimos incansavelmente durante o trabalho de campo, era a de que, enquanto mulheres, esse medo era constitutivo da nossa experiência no e do mundo. Assim, como em outros momentos da nossa vida acadêmica, nos acostumamos a ver esse debate como algo da nossa esfera pessoal, algo que escolhemos fazer na contramão do que seria considerado padrão (masculino) e que teríamos que, de certa maneira, “arcar com as consequências” das dificuldades que viriam. Como já expusemos neste artigo, esse tipo de raciocínio de fato reconhece nossas existências como mulheres, mas colocava nas nossas próprias costas o peso de contornar

⁴ As poucas pesquisas em ciências humanas que buscam a aprovação ética formal de suas universidades no Brasil também passam pela mesma dificuldade de inadequação de critérios, ver Diniz (2008).

as dificuldades, resultando em sentimentos repetidos de culpa e fracasso. Destarte, nossas estratégias de posicionamento nesse complexo jogo de estereótipos e violências, mesmo quando “bem-sucedidas”, deixaram a muitas de nós com um sentimento de hipocrisia e convivência com lugares de gênero com os quais discordávamos fundamentalmente.

Uma resposta individual é insatisfatória porque ignora e/ou mascara o fato de que o machismo, todavia, é estruturante e transversal à academia. Neste sentido, nossas vivências generificadas não se resumem ao âmbito pessoal, mas são também parte do exercício de nossa vida profissional, onde também deve ser problematizado esse aspecto como parte da prática cotidiana. Pensando retrospectivamente, nossa vivência do campo teria se beneficiado de uma reflexão prévia sobre como mitigar experiências negativas, como avaliar riscos para tomar decisões informadas e, finalmente e não menos importante, quais mecanismos a própria academia poderia nos oferecer de apoio e proteção. Uma maneira adequada de nos preparar nesse sentido teria sido, por exemplo, a inclusão do debate sobre gênero e campo nos nossos cursos de metodologia e nos inúmeros seminários de pesquisa que participamos como estudantes de mestrado e doutorado. A incorporação de uma perspectiva crítica sobre como gênero e pesquisa se entrelaçam e se afetam mutuamente deve ser transversal à academia e não se limitar ao debate feminista e às conversas realizadas nos “grupos de sobrevivência”, tal qual o que escreve este artigo.

Durante o campo, as conversas e trocas de experiências que tivemos entre nós sobre ser mulher pesquisadora na Bolívia nos ajudaram a pensar estas problemáticas de maneira coletiva e a suprimos essa necessidade de debate ainda que de maneira insatisfatória, na ausência de respaldo acadêmico, de outras leituras e reflexões. Neste sentido, ainda que soubéssemos que nossas experiências eram marcadas por questões estruturais de desigualdades de gênero tanto na sociedade boliviana, quanto no nosso ambiente acadêmico de origem, tivemos grande dificuldade de abordar esta questão nas nossas dissertações, teses e demais trabalhos acadêmicos. Não conhecíamos nenhuma bibliografia específica sobre o assunto e carecíamos de palavras e instrumentos conceituais para lidar com estas experiências em campo. O incômodo causado por esse silêncio ou por falar parcialmente sobre nossa posicionalidade em campo por essa ausência de léxico foi, contudo, um grande motivador para esta reflexão coletiva apresentada aqui.

Encruzilhadas: considerações finais

Lidar com a nossa condição de gênero em campo significou, muitas vezes, uma encruzilhada em nossos processos de pesquisa. As respostas que demos a cada situação vivida, algumas aqui descritas, foram definidoras do ritmo e do modo como se desenvolveria a coleta dos dados. Em alguns casos, foram

definidoras do escopo, do objeto, da perspectiva de análise. Algumas vezes escolhemos trabalhar com comunidades específicas porque lá as mulheres eram melhor aceitas, o que acarretou em uma mudança considerável de objeto de estudo. Outras vezes, não aceitamos o convite de uma liderança comunitária para desenvolver trabalho em seu município porque a hora e a forma como o convite foi feito eram inadequadas. Também já deixamos de acessar um arquivo, biblioteca ou banco de dados porque o caminho até eles implicava em assédio por parte do homem que controlava seu acesso.

No cotidiano da pesquisa em campo feita por mulheres, muitos caminhos são evitados, contornados, substituídos. Qual o impacto, para o pesquisador, de uma mudança de rumo na pesquisa que tem a ver com a sua “figura pessoal” e não motivada por questões internas ao seu projeto de pesquisa? Nesse caso, falamos da pesquisadora, gênero marcado por papéis sociais inferiorizados estruturalmente ao longo da história, sob o patriarcado. Na rota de fuga do risco imposto pela condição de gênero em campo, não nos são apresentadas muitas alternativas. Criamos espontaneamente entre nós uma rede de sobrevivência, pois, nossa condição de mulheres em campo atravessava nossas pesquisas, independente das nossas escolhas. Essa rede compreendeu desde o compartilhamento do cotidiano e da vida privada em campo à busca de soluções teóricas que iluminassem uma das trilhas da encruzilhada. Aprofundamos – muito – aquele primeiro contato entre pós-graduandas “bolivianistas”, indicadas por amigos e colegas, nos envolvendo com as pesquisas umas das outras e nos preocupando com o nosso bem-estar pessoal e profissional. Porém, acreditamos ser possível trilhar um caminho que ofereça mais ferramentas para nós mulheres pesquisadoras.

A busca por estas ferramentas não foi um processo linear e sem obstáculos. Para a escrita deste artigo, nos debatemos inúmeras vezes com relação ao nosso “tom”, à procura de um registro afinado das nossas experiências, sobre porquê contá-las, sobre o quê queríamos com isso. Sabíamos com precisão o que não queríamos: não queríamos ocupar o lugar de vítimas, não queríamos dizer que pesquisas feitas por mulheres são piores porque enfrentam adversidades, não queríamos que nossas conclusões prejudicassem nossa agência e nossa capacidade de definir onde e como fazer o campo. Sobretudo, não queríamos que nosso texto fosse lido como um “não vá, não faça”.

Além disso, nossa crítica a uma suposta “neutralidade acadêmica”, que reafirma um sujeito universal masculino muito específico, também nos leva a rechaçar um sujeito feminino universal. Não queríamos, portanto, obliterar o fato de que somos mulheres que detêm diferentes privilégios em relação aos marcadores de raça, sexualidade, classe, idade, etc., e que, portanto, nossas experiências estão relacionadas a especificidades que não podem ser generalizadas a todas as mulheres. Ainda assim, consideramos que as experiências aqui relatadas podem nos ajudar a pensar uma academia mais plural e mais atenta a estas especificidades.

O ponto central que norteia este trabalho é o entendimento de que os padrões acadêmicos vigentes ignoram o assédio e a violência sexual como problemas do campo e da produção acadêmica como um todo, isolando-os como problemas específicos da mulher. Assim, como já colocado acima, é essencial que estas questões sejam tratadas pela comunidade acadêmica como um todo, em cursos de metodologia e em seminários de pesquisa, por exemplo, e não fiquem somente restritas a grupos de mulheres que se apoiam mutuamente, por mais importantes que estes sejam.

Nesse sentido, a principal contribuição deste trabalho é a de criar vocabulário entre nós, preencher as lacunas dos silêncios que nos fomos impondo durante tantos anos por não conseguirmos expressar com precisão o significado dessas experiências que nos unificavam. Ao levantarmos bibliografia para elaborar este texto, percebemos que uma série de aspectos que marcaram nossas experiências também apareceram nas de outras mulheres, e que, não fosse a preocupação em escrever este texto, dificilmente teríamos lido artigos que discutem esses temas, publicados, em sua maioria, em língua inglesa e de acesso limitado. Este texto é um esforço para contribuir com o desenvolvimento de um léxico e de um conjunto de ferramentas que permita às pesquisadoras mulheres lidarem com o que encontram em campo sem se diminuïrem ou se culparem, sem questionarem a qualidade de sua contribuição acadêmica, permitindo que vislumbrem alternativas para as adversidades encontradas em campo e contribuindo para o avanço do debate sobre gênero, campo e academia.

Referências Bibliográficas

- ABSI, Pascale. *Los ministros del diablo*. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí. La Paz: PIEB; IRD; IFEA; Embajada de Francia, 2005.
- BELL, Diane; CAPLAN, Patricia; KARIM, Wazir-Jahan Begum (eds.). *Gendered fields: Women, men and ethnography*. London and New York: Routledge, 1993.
- BERRY, Maya J.; AGUËLLEZ, Claudia Chávez; CORDÍS, Shanya; IHMOUD, Sarah; ESTRADA, Elizabeth Velásquez. Towards a fugitive anthropology: gender, race, and violence in the field. *Cultural Anthropology*, 32 (4), 2017, pp. 537-565.
- BROWN, Leslie; STREGA, Susan. *Research as resistance: Critical, indigenous and anti-oppressive approaches*. Toronto: Canadian Scholars' Press, 2005.
- BUARQUE DE ALMEIDA, Heloisa. Mulher em campo: Reflexões sobre a experiência etnográfica. In: BUARQUE DE ALMEIDA, Heloisa; COSTA, Rosely Gomes; RAMÍREZ, Martha Celia; SOUZA, Erica Renata. *Gênero em Matizes*. Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2002, pp. 49- 89
- DINIZ, Débora. Ética na Pesquisa em Ciências Humanas - Novos Desafios. *Ciência & Saúde Coletiva*, 13(2), 2008, pp. 417-426.

- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. (Publicação original: 1937).
- FREITAS, Carolina Cotta de Mello. *Entre wiphalas, polleras e ponchos: Embates entre os discursos de CONAMAQ, do Estado Plurinacional da Bolívia e do Direito Internacional*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP) 2013.
- GOLDE, Peggy (ed). *Women in the field: Anthropological experiences*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- HALE, Charles R. Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology, *Cultural Anthropology*, 21 (1), 2006, pp. 96-120.
- HARRIS, Olivia. *To Make the Earth Bear Fruit*. Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia. London: ILAS, 2000.
- KASPAR, Heidi; LANDOLT, Sara. Flirting in the field: shifting positionalities and power relations in innocuous sexualisations of research encounters. *Gender, place and culture*, 23 (1), 2016, pp. 107-19.
- KULICK, Don; WILLSON, Margaret (eds). *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge, 1995.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1976. (Publicação original: 1922.)
- MINTZ, Sidney. Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, 27 (1), 1984, pp. 45-58.
- MORENO, Eva. Rape in the field: reflections from a survivor. In: KULICK, Don; WILLSON, Margaret (eds). *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge, 1995.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *The Andaman Islanders*. Glencoe, Illinois: Free Press, 1948 (Publicação original: 1922).
- RAPPAPORTt, Joanne. Beyond participant observation: collaborative ethnography as theoretical innovation, *Collaborative Anthropologies*, 1, 2008. pp. 1-31.
- RIVERS, William Halse. *The Toda*. London, New York: Macmillan, 1906.
- ROSS, Karen. “No sir, she was not a fool in the field”: gendered risks and sexual violence in immersed cross-cultural fieldwork. *The professional geographer*, 67 (2), 2015, pp. 180-6.
- WOLF, Diane L. (Ed) *Feminist dilemmas in fieldwork*. Boulder, Colorado e Oxford: Westview Press, 1996.

autoras **Caroline Cotta de Mello Freitas**

É professora Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo - FESPSP. Graduiu-se em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2000), é mestra em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2004), e doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2013).

Rafaela Nunes Pannain

Pós-Doutoranda no Cebrap com estágio de pesquisa no Instituto Latino-Americano, Freie Universität Berlin (2017-2018). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004), mestrado em Ciência Política/Relações Internacionais pela Université Paris 1 Sorbonne (2008) e doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (2014).

Heloísa Marques Gimenez

É docente na Universidade Federal da Integração Latino-americana (Unila), em Foz do Iguaçu, Paraná. Possui doutorado em Relações Internacionais (UnB, 2015), mestrado em Integração da América Latina (PROLAM/USP, 2010) e graduação em Relações Internacionais (UNESP-Franca, 2006).

Sue A. S. Iamamoto

Possui graduação em Comunicação Social – Jornalismo (2008) e mestrado em Ciência Política (2011), ambos pela Universidade de São Paulo e doutorado em Ciência Política pela Queen Mary University of London (2011-2016). É professora adjunta no Departamento de Ciência Política da Universidade Federal da Bahia.

Aiko Ikemura Amaral

Doutoranda em Sociologia pela University of Essex com bolsa CAPES. É mestra em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (2014) e graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (2011).

Recebido em 31/12/2017

Aceito para publicação em 13/03/2018

Entre israelita y antropóloga: desafíos a la investigación antropológica con grupos religiosos

LUCÍA EUFEMIA MENESES LUCUMI

Universidad Nacional De Colombia - Sede Orinoquia, Arauca, Colombia

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p370-384

resumen Uno de los campos de trabajo etnográfico en que los antropólogos deben enfrentar mayores dilemas personales es el trabajo con grupos religiosos. Para el caso de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, con quienes he trabajado hace más de 10 años, los principales desafíos han sido tres: uno, la superación del tema de la conversión; dos, los temas de sexo y género, y tres, los dilemas éticos y el cumplimiento de las normas éticas y religiosas del grupo. Cada uno de estos temas constituye un ítem de este texto, el cual está escrito en primera persona. La información usada son mis propios diarios de campo en los que recolecté información para la tesis de maestría (2009) y doctorado (2017) en Antropología en la Universidad de los Andes, en Bogotá, Colombia.

palabras claves desafíos, Israelitas del Nuevo Pacto, trabajo de campo, género, antropología.

Entre israelita e antropóloga: desafios na pesquisa antropológica com grupos religiosos

resumo Um dos campos do trabalho etnográfico em que os antropólogos devem enfrentar maiores dilemas pessoais é o trabalho com grupos religiosos. No caso da Associação Evangélica da Missão Israelita da Nova Aliança Universal, com quem trabalhei por mais de 10 anos, os principais desafios foram três: um, a superação da questão da conversão; dois, os temas de sexo e gênero; e três, os dilemas éticos e o cumprimento das normas éticas e religiosas do grupo. Cada um desses tópicos constitui um item neste texto, que está escrito em primeira pessoa. A informação utilizada é do meu próprio diário de campo, no qual registrei informações para o mestrado (2009) e o doutorado (2017) em Antropologia na Universidade dos Andes, em Bogotá, Colômbia.

palavras-chave desafios, israelitas da Nova Aliança, trabalho de campo, gênero, antropologia

Between israelita and anthropologist woman: challenges in anthropological research within religious groups

abstract One of the fields of ethnographic work in which anthropologists has greater personal dilemmas is working with religious groups. In the case of the Evangelical Association of the Israelite Mission of the New Universal Covenant with whom I have worked for over 10 years, the main challenges have been three: one, overcoming the issue of conversion; two, the themes of sex and gender; and three, the ethical dilemmas and the fulfillment of the ethical and religious norms of the group. Each of these topics constitutes an item in this text, which is written in the first person. The information used are my own field journals in which I collected information for the master's and doctorate thesis (2009 and 2017) in Anthropology at the Universidad de los Andes, in Bogotá, Colombia.

keywords challenges, Israelites of the New Covenant, fieldwork, gender, anthropology.

Introducción

Soy una mujer nacida del resultado de una mezcla entre indígena y afro-colombiana y me identifico como católica no practicante. No escribo sobre los Israelitas del Nuevo Pacto Universal porque ellos me lo hayan pedido y probablemente, a la mayoría de ellos no les interese lo que escribo. Sin embargo, por diversas circunstancias de tiempo y, sobre todo, de lugar he llegado a trabajar con ellos siguiendo mis intereses académicos. Ya son más de trece años de haber conocido a la señora Silvia en un pueblo del Municipio de Balboa, sur del Departamento del Cauca, suroccidente de Colombia y de haberla escuchado hablar sobre Ezequiel Ataucusi Gamonal y su grupo religioso: la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, Aeminpu. Aunque este tiempo ha sido de acercamiento, por mis intereses académicos, y separación, cuando debo trabajar en otros temas, con la Iglesia matriz en Santander de Quilichao, Departamento del Cauca, ha habido seguimiento de la Asociación por diversos medios: noticias en medios hablados y escritos, conversaciones con feligreses de ciudades y poblados y largas temporadas de campo con feligreses de iglesias particulares en el departamento del Cauca y con feligreses colombianos, peruanos y brasileños de la ciudad de Tabatinga en Brasil.

Con estos antecedentes y considerando que “hacer campo implica hacer parte de las relaciones que constituyen a otros como humanos y que transforman al etnógrafo en una versión particular de persona, dependiente de los lugares que habite, las conexiones que establece y corta” (JARAMILLO, 2013, p.15), a continuación, analizo los dilemas personales vividos en el trabajo de

campo desarrollado en estos años de acompañamiento a este grupo religioso. Han sido diversos momentos de acercamiento que han implicado desafíos personales, teóricos y metodológicos que he logrado sortear.

Los Israelitas, como se les conoce comúnmente, son un movimiento mesiánico milenarista nacido en Perú y difundido en un proceso de transnacionalización a través del movimiento de personas por las fronteras nacionales que lideraron la conformación de comunidades religiosas locales y regionales (SEGATO, 1991). Fue fundado por Ezequiel Ataucusi Gamonal, un zapatero peruano, quien en los años 50 del siglo pasado recibió a través de sueños y visiones el mandato de formar un grupo religioso. Después de ser católico Ataucusi pasó por los Adventistas del Séptimo Día, los Pentecostales y la Iglesia Cabañista de quienes tomó diversas creencias y prácticas religiosas. A su muerte el grupo fue dejado por sucesión a su hijo Ezequiel Jonás Ataucusi Molina, quien lo lidera desde el año 2000¹.

La doctrina israelita se resume en tres temas: “el Perú como país privilegiado”; “la figura de Ezequiel como mesías”, y “la cuarta generación en la tierra prometida” (DE LA TORRE, 2005), que toman forma y deben ser entendidos en el contexto de la cosmovisión, y el mesianismo - milenarismo andino. Por su parte el sistema ritual es tomado del libro de Levíticos, en el Antiguo Testamento, tiene el sábado como día sagrado y el holocausto como principal ofrenda de agradecimiento y solicitud de favores a Dios. Los Israelitas celebran tres fiestas al año: la “Fiesta Solemne de los Ázimos o Pascua” en abril; la “Fiesta Solemne de las Semanas o Pentecostés” en junio, y la Solemne Fiesta de las Cabañas o Tabernáculos” en octubre. Por la particularidad y complejidad de los rituales y la cantidad de feligreses asistentes se necesita un espacio particular para su celebración llamado el Campo Real.

En Perú, donde nació, y en los países a los que se ha expandido la creencia israelita los feligreses de la Asociación Israelita han sido y siguen siendo de los estratos sociales más bajos: migrantes entre los migrantes, campesinos e indígenas desterrados y desplazados en las periferias de las grandes ciudades (DE LA TORRE, 2004, p.195; MENESES, 2016a), que han encontrado en el mensaje de Ezequiel, un migrante como ellos, sentido a su vida. Entre estos feligreses, las mujeres constituyen la mayoría, aunque son los hombres los que detentan el poder en la organización religiosa (MENESES, 2009a, 2009b; 2009c). Estas características de un grupo religioso que nació en el siglo pasado, pero que sobrevivió y se dinamizó en el siglo 21, hacen que el trabajo etnográfico constituya un desafío.

Para el caso del trabajo con los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, los

¹ Para más información al respecto del grupo religioso en Perú ver De la Torre (2004; 2005) y en Colombia ver Meneses (2005; 2009a; 2009b; 2017).

principales desafíos en el trabajo etnográfico han sido tres: uno, la superación del tema de la conversión; dos, los temas de género y sexualidad, y tres, los dilemas éticos y el cumplimiento de las normas éticas y religiosas del grupo. Cada uno de estos temas constituye una ítem de este texto, el cual está escrito en primera persona. La información usada son mis propios diarios de campo en los que recolecté información para la tesis de maestría (2009a) y doctorado (2017) en Antropología en la Universidad de los Andes, en Bogotá.

Un “potencial converso” ...

La labor investigativa en grupos religiosos puede ser entendida como “un proceso de adquisición de competencias en una realidad social”, proceso que en teoría tiene varias etapas: “advenedizo o novato, novicio y finalmente, miembro marginal del grupo” (PRAT, 1997, p.91). Aunque no hay un tiempo exacto para pasar por cada una de esas etapas, cada una de ellas es un desafío en sí misma como se desarrolla enseguida.

La primera impresión que un grupo religioso, y sus dirigentes, se hacen al conocer el interés de cualquier persona en sus creencias y prácticas es el deseo de convertirse. El etnógrafo no es la excepción y como tal es tratado. Ese tratamiento de novato implica para el investigador un doble desafío: uno, estar dispuesto a escuchar y entender la información que le ofrecen y, dos, establecer prioridades relacionadas con sus propias creencias que le permitan retirarse del campo sin ser un miembro más del grupo². Desarrollo en adelante estos dos temas con mi propia experiencia.

En todas las temporadas de mi trabajo de campo con los Israelitas siempre estuve expuesta a la conversión. Al verme y sentirme como “nueva” en los cultos y rituales mi posición fue interpretada como de “converso potencial” (PRAT, 1997, p.92). Líderes y feligreses comunes me recomendaban y aconsejaban sobre prácticas y formas de actuar, pero, sobre todo, que debía entender que “este era el pueblo escogido, la única religión verdadera” y que “había llegado donde debía estar”. Una forma de hacer proselitismo religioso, muy propia de los Nuevos Movimientos Religiosos, que define el grupo como único y mejor. Siendo una novata, debía seguir el proceso de adoctrinamiento de cualquier neófito y así me lo hicieron sentir. Ese proceso implicó escuchar la historia del fundador de la Asociación Israelita cuantas veces fuera necesario. Todas las personas con las que conversaba me la contaban al tiempo que narraban su especial relación con el mesías.

Unido a la historia de la fundación del grupo religioso, apareció el inte-

² Esta afirmación es discutible considerando que muchos investigadores de la religión han sido y son creyentes confesos.

rés de los líderes y feligreses por sustentar cada una de las respuestas a mis preguntas o sus comentarios con citas bíblicas. Esto generó que mis notas de campo al inicio del trabajo fueran citas y más citas a las que inicialmente no les veía utilidad. Esa primera etapa de conocimiento me hizo sentir agobiada por tanta información repetida y de primera mano que pocas veces podía cotejar con información secundaria porque son narrativas subjetivas y personales.

Es interesante anotar que, aunque, en teoría, superé esa primera etapa en la que era la “nueva”, y asumí conscientemente el riesgo de convertirme, mi presencia, al no hacer las cosas que ellos hacen y, sobre todo, no usar las vestiduras que ellos usan, seguía siendo la extraña y como tal me trataban. Las mujeres mayores con las que compartí diversos momentos en los rituales, especialmente en la fiesta de la Pascua en Alto Monte de Israel, la ciudad sagrada israelita en la selva amazónica peruana, me presionaron para hacer las cosas que ellas hacían e incluso para sentir como ellas. Según ellas, después de cuatro meses yo había superado el rol de “novata” y pasado a ser una “conocedora de la ley”, como ellas llaman los mandamientos y debía realizar los ritos que ellas hacían: entrega de ofrendas, rezos y cantos de alabanzas³, la expiación o unción con la sangre del cordero que se quemará en el holocausto, entre otros ritos.

Debo confesar que después de tanto de tiempo de trabajo con los israelitas repito de memoria los salmos, los himnos, algunas oraciones y que sin problema asisto a los cultos del sábado. Sin embargo, siempre ha sido muy difícil participar de las fiestas que duran una semana, ayunar, poner atención a los estudios y despertar a cantar las alabanzas a las 11 de la noche y cuatro de la mañana. También, ha sido muy difícil sentirme criticada por mi vestimenta y presionada para cambiarla por las vestiduras: velo sobre la cabeza y túnica. En una ocasión, no se si estaba muy mal vestida según el estilo Israelita, una señora me llevó a un sitio donde diseñan y cosen las vestiduras y me pidió que me midiera una que ella me la regalaba para que pudiera asistir a la semana de la fiesta “como Dios manda”. Accedí a medirme la túnica y me disculpé por no recibirla señalando que era injusto que la usara una vez y luego la dejara guardada porque no me había convertido para poder usarla de acuerdo con el sentido y significado que ella tiene para el grupo religioso.

Las mujeres siempre dudaron de mi presencia y compromiso con la Asociación Israelita, sobre todo, dudaron de mi creencia en el mesías, duda que fue confirmada cuando me preguntaron si soñaba⁴ con él y les contesté que no.

³ Es el canto de salmos siete veces al día, especialmente el sábado y los días de fiesta. Los horarios de canto son: 5 de la tarde, 11 de la noche, 4, 7 y 11 de la mañana, 2 y 5 de la tarde hasta completar un ciclo de alabanzas.

⁴ Los sueños son considerados una forma de comunicación entre los feligreses y las más altas jerarquías de la institución, Ezequiel y Jonás. Ellos señalan las formas de proceder en la cotidianidad o en la realización de actividades propias de la institución (MENESES, 2009a p.60).

Las constantes preguntas y dudas de las mujeres causaron presión en determinados momentos del trabajo de campo como las fiestas. Esa presión causó ansiedad y angustia, sobre todo, cuando las mujeres me hicieron recomendaciones sobre aspectos de la vida privada que fueron descritos en los diarios de campo con las palabras que lograban verbalizar lo que estaba sintiendo.

En este caso la escritura funcionó como un proceso de catarsis, un proceso terapéutico y el diario de campo “como la necesaria válvula de escape” (FERNÁNDEZ MONTES, 2010, p.313), que aminoró la crisis. Después entendí que por ser mujer, joven y soltera era reconocida como vulnerable y debía estar protegida por las mujeres, pero a la vez por el carácter de no creyente y de la profesión de antropóloga era un peligro para el grupo. Comprendí que era dependiente pues ellas podían permitir o impedir mi presencia y “la posibilidad de establecer relaciones para obtener información” (HERNÁNDEZ, 2010, p.39), y que estaba en una posición de subordinación que asumí profesionalmente.

De otro lado, en el trabajo de campo para la tesis doctoral realizado en la triple frontera, territorio que comparte Colombia, Perú y Brasil, por ser una etnografía multisituada me solicitaron que a cada templo y ritual al que asistía debía presentarme y hablar de mi interés por la Asociación Israelita, además de colaborar con alguna actividad. Terminé organizando un concurso de “carrera bíblica”, leyendo la Biblia en el púlpito, y ofreciendo mi opinión sobre los viajes y la Congregación. La solicitud del pastor del templo al que asistí además de la presentación de mis intereses era una especie de testimonio religioso. Con el fin de no contradecirme en mis intervenciones y que mi opinión fuera clara, escribí un discurso sobre la religión israelita que comprendía tres ideas sobre la vida religiosa: la primera, el concepto de comunidad; la segunda, el trabajo a través de la agricultura, y la última, la humildad con la que realizan ese trabajo.

Este discurso fue repetido después de mi presentación personal, de hablar de mi oficio y mi interés por los temas de la migración religiosa. Este discurso en algunos casos produjo aplausos; en otros, indiferencia total o interés por ciertos temas que llevaron a que feligreses se acercaran a preguntar o contar sus propias experiencias. En los asentamientos, León de Judá en el Amazonas colombiano y Alto Monte de Israel en el Amazonas peruano antes de ser llamada al púlpito fui presentada oficialmente por el pastor de la iglesia de *Tabatinga* a los hombres dirigentes administrativos y religiosos locales a quienes expuse los objetivos de la investigación y solicité permiso oficial para hablar con los feligreses y tomar fotografías. Esta última solicitud fue negada en el asentamiento peruano, donde no permitieron tomar ningún tipo de imagen al interior del lugar donde se realizan los rituales.

En diversos momentos del trabajo de campo fui interrogada sobre mis creencias y mi opinión sobre los líderes israelitas. Considerando que ya llevaba un tiempo suficiente “viviendo y aprendiendo” sobre la creencia Israelita pre-

guntas por mi creencia en el mesías, en sus milagros, en los mandamientos, en el fin del mundo, entre otras, fueron hechas por feligreses y líderes religiosos en diversos espacios. A estas preguntas respondí muy respetuosamente que había sido socializada en la religión católica y que los israelitas eran similares a otros tantos grupos religiosos en la historia de los movimientos mesiánicos sobre los cuales había leído y estudiado.

Mi familia, amigos y personas cercanas siempre cuestionaron la relación con mis interlocutores israelitas basados en el principio de “contaminación simbólica” (PRAT, 1997, p. 89). Preguntas constantes por las razones de este tipo de investigación, por la lejanía de casa y por las características del grupo religioso siempre han acompañado mi proceso de investigación; ellos temían que fuera “convertida en israelita” y, sobre todo, que empezara a vestir como estas mujeres. Debo confesar con toda honestidad que al final de los cuatro meses del trabajo de campo de la tesis de doctorado la inmersión era total y la línea de distinción entre lo que es y hace un investigador y un miembro de la Congregación era muy delgada. Ese “juego de doble identificación” (OSUNA, 2010, p. 240), entre etnógrafo y converso en diversos momentos me causó incomodidad y, sobre todo, miedo, sensación que terminó cuando salí de la región y regresé a la realidad del proceso investigativo.

Debo decir que adopté el lenguaje y algunos comportamientos propios de los israelitas como forma de respeto hacia ellos, pero, sobre todo, como una forma de comunicación necesaria. Durante el tiempo de trabajo de campo sentí que “estaba dentro”, tuve experiencias que tienen los novatos, pero siempre me sentí extraña y sola, sobre todo, en los momentos en los que esas mismas experiencias hacían énfasis en la espiritualidad y el testimonio. Los israelitas que me conocen desde hace tiempo han clasificado mi posición como “simpatizante”, ella permitió que el trabajo etnográfico fuera aceptado y pudiera establecer relaciones sociales sólidas, de amistad y compañerismo, para una aceptación mutua, de modo que la información que se muestra y se analiza en los trabajos escritos es fruto de esas relaciones.

Antes que ser simpatizante, considero que lo que ha permitido el establecimiento de una relación cercana con los israelitas, especialmente con las mujeres, ha sido una actitud de empatía, como estrategia de acercamiento y, sobre todo, de sobrevivencia en el trabajo de campo. Empatía entendida como la habilidad “de sentir como” (PRAT, 1997, p. 97), de ver y entender las cosas como las mujeres israelitas y que difiere de la “simpatía” porque he tenido la posibilidad de no estar de acuerdo con muchas ideas para comprenderlas.

Dilemas de género y sexualidad

Entre los feligreses israelitas las mujeres constituyen la mayoría, como señalé anteriormente. Ellas se encargan de la familia, en el tradicional rol de

cuidadoras, pero también de mantener el núcleo familiar en el “camino de la fe”, tarea que es impuesta a las mujeres en todas las religiones de libro, especialmente los movimientos apocalípticos contemporáneos que tienen una visible presencia femenina (MENESES, 2017). Este fenómeno es catalogado como la “feminización del milenio” y ocurre en diversos niveles de la vida religiosa (PALMER, 2000, p. 433), lo que contrasta con el histórico acceso limitado de las mujeres al “estudio formal teológico”, al “sacerdocio ordenado” y la “enseñanza autorizada de la tradición” (MARCOS, 2004, p. 10) en las religiones de libro. Tareas que han sido desarrolladas por los hombres, que además son mayoría en las jerarquías eclesásticas y administrativas donde se toman las decisiones que afectan a todos.

Este hecho hace que el trabajo etnográfico tenga a las mujeres como principales narradoras e informantes lo que constituye un problema considerando que la información oficial la tienen los hombres quienes cumplen roles de autoridad religiosa y administrativa. Así, por ejemplo, en el Amazonas ocurrió que, en los conversatorios y otras reuniones formales, me encontré, yo una mujer, entre hombres hablando de temas masculinos como la agricultura, la doctrina y las divisiones al interior de la Congregación, temas de los que las mujeres cotidianamente no opinan, considerando que “el espacio de la doctrina religiosa y el ritual israelita es patriarcal y androcéntrico” (MENESES, 2009a, p. 112).

Estas reuniones y, sobre todo, las preguntas relacionadas con los problemas internos de la Congregación causaron incomodidad a los hombres que sorprendidos pensaban y reflexionaban antes de responder y a las mujeres, que de lejos miraban sin atreverse a participar de la reunión y menos a opinar. Contrario a esto, fue interesante la relación establecida con las mujeres que identifiqué como narradoras principales. Con ellas establecí una relación humana sólida, basada en la sinceridad y la aceptación mutua; ellas son seres liminales, representativas de la feligresía de la región del Amazonas, creyentes, practicantes, que oscilan entre lo que son y lo que quieren ser, suficientemente críticas de su posición; estas características permitieron conocer aspectos problemáticos internos tanto como visiones personales controversiales sobre la doctrina.

El control de la disciplina en reuniones y fiestas es una tarea de las mujeres. Los temas sexuales como la menstruación, el cumplimiento de las ofrendas después del parto, incluso temas relacionados con el matrimonio y los sueños con poluciones nocturnas son temas que las mujeres mayores enseñan, discuten y controlan en las más jóvenes. A este control no escapé, aunque sin perder mi autonomía. Por ejemplo, para poder asistir al culto del sábado y las tres fiestas del año, las mujeres no deben estar menstruando porque son impuras y la impureza constituye una enfermedad que puede ser regada en el campo real y causa de enfermedades. La condición de impureza hace que

las mujeres⁵ se queden en la casa y no asistan a los rituales o cuando ya están en el campo real sean separadas. Por esta razón existen cabañas que separan la “inmundicia” del espacio sagrado. Incluso en las viviendas algunas mujeres tienen cabañas separadas en las que pasan los siete días de la menstruación. Esta impureza es contrarrestada con sacrificios, holocausto y ofrendas que se convierten en víctimas sustitutas, realizados por los hombres para purificar los espacios y devolver la pureza (MENESES, 2009a, p. 103).

Siempre consideré que las preguntas relacionadas con mi sexualidad y, sobre todo, con los tiempos de mi menstruación eran una invasión de mi privacidad y era imposible que alguien se diera cuenta cuando estaba menstruando. Por esta razón nunca tuve en cuenta las recomendaciones de las mujeres mayores en la asistencia a fiestas y rituales. Pero debo confesar que decir que estaba menstruando fue la única razón aceptada por las mujeres, para dejarme salir de la fiesta antes que esta terminara en un momento en que la presión causada por ellas mismas y las condiciones logísticas hacían imposible mi permanencia en el sitio.

En estas fiestas los hombres pernoctan separados de las mujeres para, en teoría, evitar contactos sexuales que los hacen impuros y no aptos para vivirla con la santidad requerida. Esta separación hace parte de la disciplina que debe mantenerse en los templos y que permitiría, que se abstengan de conversar, tener relaciones amorosas y, por consiguiente, sexuales, entre los así llamados “hermanos israelitas” (MENESES, 2017, p. 181). En la práctica, hombres y mujeres aprovechan las fiestas como momentos de encuentro y como espacios de distracción en los que socializan e inician relaciones sentimentales y sexuales muy por encima de los controles y órdenes de los líderes.

De otro lado, ser una mujer soltera, sola y sin hijos generaba preguntas y discusiones entre las mujeres y líderes con quienes permanecí en el trabajo de campo. Un tema que ya había sido considerado y discutido en el trabajo de campo con grupos indígenas y afrocolombianos, en donde las mujeres se asombraban que a mi edad había estudiado en la universidad, no estaba casada ni tenía hijos. Ellas en ese momento consideraron que era “una mujer quedada del tren” (MENESES, 2016b, p. 572). Situación similar ocurría con las mujeres israelitas, ellas consideraron que había llegado a un grupo en donde podía solucionar el problema de mi soltería, pues allí podía conseguir un “hombre bueno” para casarme, tener hijos y una familia. Por esta razón, continuamente era visitada por hombres israelitas jóvenes quienes me proponían conversaciones de distinto tipo.

Unido a lo anterior, mi cabello largo era considerado peligroso y en varias

⁵ Los hombres también pueden tener condición de impureza cuando tienen poluciones nocturnas, su tiempo de purificación es de solo un día, comparado con los 7 días de las mujeres.

ocasiones presionaron para que usara el velo para taparlo. Las mujeres israelitas usan todo el tiempo velo sobre la cabeza y túnica de colores que ellas mismas cosen, no se maquillan ni usan adornos corporales (MENESES, 2017, p. 181). Según sus creencias la mujer que lleva su cabeza descubierta es causante de pecado y debe afrontar esa situación. Ellas consideran que el velo se debe usar cuando “el corazón les dicta” hacerlo, lo que significa que están convencidas de pertenecer al grupo y permanecer en él, por lo que esta prenda se convierte en un signo de compromiso con la fe. Ante la presión del uso del velo contesté tal como lo hice para el caso del uso de la túnica que señalé en el apartado anterior.

El cumplimiento de las normas éticas y religiosas...

Uno de los temas relacionados con las normas éticas y el deber ser del proceso de investigación con grupos religiosos, son los permisos oficiales para acceder a los templos y sitios sagrados y, sobre todo, a la información oficial. La negativa a la solicitud de permiso, en algunos casos, dificultan el proceso de investigación. En mi caso, debo decir que no he tenido permiso oficial de la organización religiosa para mis trabajos de investigación. Lo que no ha repercutido en la realización de las mismas, considerando el largo tiempo de relación de amistad con feligreses de diversos sitios del país que son quienes han permitido el acceso a la información individual y oficial.

En el caso de la tesis de doctorado, después de una reunión en la que presenté el objetivo de la investigación la administradora de la iglesia del suroccidente de Colombia a donde oficialmente pertenece el asentamiento colombiano en donde había planeado realizar una etnografía de aldea, negó la solicitud aduciendo “el largo tiempo de estancia y la coyuntura del momento que no permitía este tipo de investigaciones”. La señora administradora se excusó señalando: “en mi última visita al asentamiento había muchos investigadores de diversas nacionalidades que tomaron fotos, hicieron entrevistas y que luego escribieron lo que les dio la gana” (enero de 2013).

Esta negativa obligó a repensar la metodología planteada inicialmente y viajar al departamento del Amazonas para iniciar la búsqueda de un sitio en donde pudiera trabajar en alcanzar los objetivos planteados. A los 3 días de estar instalada en la zona visité la ciudad brasileña de Tabatinga en donde encontré un negocio de propiedad de dos mujeres israelitas peruanas: Rut⁶ desde ese

⁶ Nombre ficticio. Es una mujer que pertenece a una familia peruana que migró al Amazonas siendo muy joven y que ha permanecido allí en cumplimiento de los mandatos israelitas. Es una mujer representativa de las mujeres israelitas en la región del Amazonas. Es dueña de un negocio que ella misma atiende.

momento se convirtió en mi guía por el mundo israelita de la triple frontera, me invitó al templo León de Judá al que ella asistía regularmente y en el que realicé la observación-participante durante los siguientes 4 meses. Además, me presentó feligreses que, posteriormente se convirtieron en narradores clave de la investigación y quienes me llevaron al sitio al cual la administradora me había negado el acceso.

Debo decir que, en mi caso, son las relaciones cercanas que he establecido con las mujeres las que han permitido el acceso a los templos, las iglesias y por este conducto a la información. Ellas, o yo me he convertido en compañera de sus viajes, amiga y hasta en confidente en un proceso que lleva varios años. Sin embargo, esa cercanía conlleva problemas relacionados con los “secretos” que se cuentan y que constituyen información privilegiada sobre las personas y la misma organización religiosa que algunas veces se convierte en “chisme” y desprestigio. Siempre he dudado de ese tipo de información y la he considerado detonante de hechos y procesos futuros que es necesario observar en el tiempo.

Como señalé anteriormente, en Alto Monte de Israel, Amazonas peruano, fui presentada por el pastor de la iglesia de Tabatinga a los dirigentes administrativos y religiosos locales a quienes expuse los objetivos de la investigación y solicité permiso para tomar fotografías, solicitud que fue negada en el asentamiento peruano en donde no permitieron tomar ningún tipo de imagen al interior del sitio donde se realizan los rituales. Esta negación de acceso y toma de fotografías a sitios sagrados o vedados para las mujeres fue solucionada enseñando a usar la cámara y entregándosela a quienes pueden entrar a ellos. Así, por ejemplo, tuve acceso a información visual de la casa de los levitas, un sitio a donde solo entran los hombres que ayudan en la preparación de los animales, corderos y becerros que serán quemados en el holocausto y donde se prepara la santa cena, una carne de becerro asada que se consume al final de las tres fiestas en el año.

Durante todo el trabajo de campo con las diversas iglesias israelitas me acogí a las normas éticas y religiosas del grupo y acaté las formas de control ejercidas durante la estancia en los asentamientos y templos. Sin embargo, fui el punto en la mira de mis interlocutores, quienes vigilaron constantemente mis acciones, relaciones y conversaciones. Para contrarrestar la vigilancia, adopté comportamientos que mostraron una participación real: rezo del Padre Nuestro, cantos e himnos, aplausos, formas de contestar y saludar propias del grupo (MENESES, 2009a). Ninguno de estos comportamientos estaba en contra de mis propias creencias religiosas católicas. En algunos casos, en los que sentía mayor presión para convertirme, pensar y actuar como ellos y en los que dudaba de mis propias creencias, acudí a las prácticas religiosas católicas como ir a misa o rezar. De modo que, aunque me considero una católica no practicante, esas mismas prácticas fueron una tabla de salvación.

A pesar de mis discursos previamente preparados sobre la Congregación,

de los que hablé en el primer apartado, la postura crítica fue constante en las conversaciones con feligreses y líderes religiosos. Considerando que conocía la Congregación hacía varios años atrás en el trabajo de campo de la tesis de doctorado, no entré con la postura ingenua con la que ingresan la mayoría de investigadores que hacen trabajo de campo en grupos religiosos; al contrario, establecí un diálogo directo, abierto y constructivo (GARMA, 2003) y en algunos casos de confrontación sobre los aspectos de interés de la investigación. En un conversatorio realizado en el Asentamiento León de Judá, en el Amazonas colombiano, mientras discutíamos un documento sobre la colonización israelita del Amazonas, un feligrés peruano levantó la voz airado señalando: “todo es malo, los investigadores siempre escriben lo que quieren”. Por un momento este hecho tensionó la participación hasta que expliqué que lo que estaba haciendo era escuchar las opiniones de cada uno de los presentes, y de cuantos feligreses pudiera, con el fin de conocer el proceso de colonización de la voz de ellos mismo y no cometer los errores de otros investigadores.

Una de las preocupaciones éticas más sentidas en el caso del trabajo con grupos religiosos de cualquier tipo, es la utilidad de la información recolectada y publicada. Ese sentimiento de que uno no hace investigación sino proselitismo religioso aparece con frecuencia, lo mismo la preocupación por el interés por la teología sin desconocer su importancia, y no por la antropología de estos grupos. Al final del trabajo de campo de la maestría comprendí, después de muchas reflexiones y discusiones con mi director, que mi investigación ayudaba al proselitismo religioso de la Asociación Israelita, ayudaban a difundir la doctrina y sus rituales, pero, sobre todo, ayudaba a presentar a los feligreses israelitas como seres de carne y hueso, con sueños y esperanzas, con problemas y soluciones, como todos los humanos. Al mismo tiempo comprendí que desmitificaba la teoría del “lavado de cerebro” que antes explicaba el ingreso casi inconsciente de fieles a estos grupos religiosos. Comprendí también que, la etnografía finalmente enfrenta al ser humano con sus propios miedos y preguntas y, sobre todo, que el uso de la información y el conocimiento después de publicado y divulgado deja de pertenecer a quien lo produce (MENESES, 2016b, p. 574). Hoy se que mis tesis y artículos son leídos y discutidos por líderes y feligreses israelitas y con ellos he discutido en innumerables ocasiones sobre los temas tratados.

De otro lado, en la ciudad de Leticia, en el departamento del Amazonas, fue interesante ver la reacción de personas del común que se sorprendieron al escucharme hablar de los Israelitas cuando me preguntaban qué hacía allí o simplemente me veían hablando con alguna mujer vestida con túnica y velo en algún lugar público. En esta ciudad los israelitas son considerados “cochinos” y “sucios”, estereotipos construidos sobre los israelitas peruanos, trabajadores agrícolas que llegan con productos al mercado; poca gente con la que hablé conocía a los feligreses colombianos y menos el asentamiento. En estos ca-

so guie la conversación a explicar y destruir estas clasificaciones peyorativas mostrando que simplemente son personas que al margen de sus creencias religiosas trabajan la tierra, el cual es un trabajo como cualquier otro.

A manera de conclusión...

Todo lo expuesto en los ítems anteriores muestra que uno de los campos de trabajo etnográfico en que los antropólogos deben enfrentar mayores dilemas personales es en el trabajo con grupos religiosos. Sabemos que no es el único, pero sí en donde la subjetividad y reflexividad del etnógrafo está más comprometida durante todo el proceso de investigación: desde la formulación de las preguntas hasta la escritura y socialización de los textos, sean tesis, artículos, ponencias o simples conversaciones.

Debo decir que he sido privilegiada en el acceso a diversos sitios y, sobre todo, a la información personal y colectiva relacionada con la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. Parte del privilegio está dado por que soy una de las pocas antropólogas que en Colombia que se han acercado a ellos de una forma disciplinada con el fin de entender sus creencias y prácticas. También por el hecho de ser mujer en una comunidad religiosa integrada en su mayoría por mujeres. Además, porque provengo de la provincia, de la periferia, lo que me ha permitido entender las posiciones políticas del grupo religioso y su presencia e interacción con otros grupos en la región del suroccidente de Colombia. Un privilegio que no me exoneró del proceso de ser novata, novicia, hasta convertirme en “simpatizante” del grupo religioso, como ellos me han llamado, y que he definido como empatía.

A pesar de la empatía, no logré pasar desapercibida al proceso de proselitismo religioso y al control de la vida privada como se narra en los apartados anteriores. Al contrario, creo que fue más fuerte el control y la presión considerando que mostraba siempre interés por todos los temas relacionados con el grupo y la celebración de los rituales. Esa empatía ha llevado a que siempre que tengo una conversación sobre mis intereses académicos por los grupos religiosos emerjan las mismas preguntas: ¿usted es israelita?, ¿por qué el trabajo con ellos?, ¿por qué los escogió a ellos y no otro grupo? ¿se convirtió en el proceso de investigación? Al parecer para muchos es extraño ese proceso de acercamiento a un grupo religioso tan particular como los Israelitas.

Finalmente, el trabajo etnográfico representa retos y desafíos que solucionamos de acuerdo con los contextos y personalidades de cada uno, con el establecimiento de relaciones sociales y personales que permitan que el trabajo de campo se lleve a cabo sin traumatismos, con la capacidad de sentir empatía o antipatía, con la capacidad de ser críticos y/o de aplaudir las ideas y acciones de los individuos o grupos con los que trabajamos. Al final, solo debemos entender que como antropólogos y “como personas viajeras que somos, estamos

a merced de los que nos recogen, igual que los que nos acogen están a nuestra merced a la hora de representarles, después de que vivir entre ellos y con ellos se acabe (SCHEPER-HUGHES, 2010, p.222).

Referências Bibliográficas

- DE LA TORRE, Arturo. *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú: análisis histórico y etnológico*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.
- _____. La más rigurosa secta de nuestra religión: La Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. En: Marzal, Manuel (ed.), *Religiones Andinas*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 311-357.
- FERNÁNDEZ MONTES, Matilde. Sujetos como objetos de estudio. En: Del Olmo, Margarita (Ed.). *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*, Madrid: Editorial Trotta, 2010, pp. 303-314.
- GARMA NAVARRO, Carlos.. “Problemas éticos en la antropología de la religión”. *Alteridades*, vol.13, n.25: 2003, p.25-34.
- HERNÁNDEZ, Caridad. “La negociación del trabajo de campo”. En: Del Olmo, Margarita (Ed.). *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*, Madrid: Editorial Trotta, 2010, pp. 35-45.
- JARAMILLO, Pablo. Etnografías en transición: escalas, procesos y composiciones. *Antípoda*, No. 16, 2013, p.13-22.
- MARCOS, Sylvia. “Presentación”. En: MARCOS, Sylvia (Ed.). *Religión y género*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Madrid: Editorial Trotta, 2004, pp. 9-40.
- MENESES, Lucía E. El Amazonas la tierra prometida de los israelitas. Territorio, región y religión en una comunidad campesina de Colombia. En: Bidegain, Ana María y Damera, Juan Diego (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 375-398.
- _____. La identidad de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal y su expansión en el suroccidente de Colombia., Maestría en Antropología. Bogotá Universidad de los Andes /Facultad de Ciencias Sociales, 2009a.
- _____. Las contradicciones de la identidad de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal. *Universitas Humanística*, vol.68, 2009b p.97-119.
- _____. La identidad de la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal en el Suroccidente de Colombia. En: 13 Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009c.
- _____. Pobres entre los pobres, marginados entre los marginados, los elegidos de Dios”: mesianismo y pobreza entre los Israelitas del Nuevo Pacto en Latinoamérica”, *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, Vol. 7, No. 1, 2016^a, pp. 15-43

- _____. Entre 'chola' y antropóloga. Una reflexión sobre la formación y el ejercicio de la antropología para las mujeres en Colombia. En: Tocancipá, Jairo (Ed.), *Antropologías en Colombia: Tendencias y Debates Contemporáneos*, Popayán: Universidad del Cauca, 2016b, pp. 557-585.
- _____. El Amazonas la tierra prometida de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal. Doctorado em Antropologia. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales, doctorado en Antropología / Universidad de los Andes, 2017.
- OSUNA NEVADO, Carmen. "Dilemas de la definición de mi rol como etnógrafa". En: Del Olmo, Margarita (Ed.). *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*, Madrid: Editorial Trotta, 2010, pp. 229-241.
- PALMER, Susan J. Women in Richard A. Landes (Ed.). *Encyclopedia of millennialism and millennial movements*, New York: Routledge, 2000, pp. 433- 440.
- PRAT, Joan. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel, 1997.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. Ira en Irlanda. En: Del Olmo, Margarita (Ed.). *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*, Madrid: Editorial Trotta, 2010, pp. 203-228.
- SEGATO, Rita Laura. "Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina", en *Religiones Latinoamericanas*, No. 1, 1991, pp. 135-173.

autora Lucía Eufemia Meneses Lucumi

Es antropóloga, Ph.D en Antropología Social y profesora asistente en la Universidad Nacional de Colombia - Sede Orinoquia, Arauca, Colombia. E-mail: lmenesesl@unal.edu.co

Recebido em 30/12/2017

Aceito para publicação em 13/02/2018

“Camarão que dorme a onda leva”: ponderações éticas sobre o trabalho de campo em contextos perigosos

MAYCON LOPES

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p385-407

resumo A partir do relato de uma situação extrema – de violência e ameaça direta à vida – experimentada no curso de uma etnografia, pretendo neste texto abordar questões metodológicas e éticas mais amplas inerentes à dinâmica de trabalho de campo. Exploro, entre outros pontos, a introdução (neste caso, indevida) de dispositivos fotográficos durante a observação participante e os desdobramentos deste episódio na produção dos dados e na conformação da investigação de modo geral. Argumento que diante da violência que permeia a cidade contemporânea, e a que necessariamente – com níveis de risco variados – os estudiosos estão expostos nas chamadas pesquisas *in loco* em contextos marcados pela criminalidade (como favelas dominadas pelo tráfico de drogas), é fundamental discutirmos medidas que possam vir ao auxílio dos mesmos, seja para não comprometer a realização do estudo, seja, principalmente, para salvaguardar sua integridade física e psíquica.

palavras-chave ética de pesquisa; trabalho de campo; etnografia; periferia; fotografia.

“The shrimp that sleeps gets carried by the wave”: ethical ponderations regarding the fieldwork in dangerous contexts

abstract Based on the retelling of an extreme situation – of violence and direct threat to life – experienced in the course of fieldwork, in this text, I wish to deal with broader methodological and ethical questions inherent in the dynamics of fieldwork. I investigate among other points, the introduction (unwarranted, in this case) of photographic devices during the participant observation and the consequences of this episode in the findings and in the formation of the investigation in general. I argue that given the violence that permeates the modern city, and to which necessarily, with variable risk levels, researchers are exposed in the so called research *in loco* in contexts characterized by criminality (such as slums dominated by the drug trade), it is fundamental to consider strategies that could be of assistance, be they so as not to compromise the realization of the study, or primarily to safeguard their

physical and psychological integrity.

keywords research ethics; fieldwork; ethnography; urban periphery; photography.

Risco e controle no fazer etnográfico, uma breve introdução

Usualmente nos programas de metodologia científica põe-se demasiada ênfase no controle da pesquisa. Entretanto, quando se lança mão de uma abordagem etnográfica cuja premissa consiste em estar disponível, em seguir os outros por onde quer que nos possam levar (INGOLD, 2016), terminamos por abrir o expediente da pesquisa, às vezes de modo radical, à contingência e ao inesperado. Se é verdade que para o antropólogo, como comenta Goldman (2006) em referência a Clifford Geertz, a socialidade constitui não apenas objeto como o único meio de pesquisa disponível – e por isso estudamos as experiências humanas a partir de uma experiência pessoal –, nos aventurar no mundo com as pessoas fazendo mais que entrevistá-las, participando de suas vidas cotidianas, é mais que um chamado; trata-se de um imperativo da observação participante, uma “obrigação metodológica” por assim dizer (BOURGOIS, 1990; NILAN, 2002).

Essa tradição encorajadora da antropologia¹, a observação participante, seu método por excelência, impõe certos desafios ao controle do pesquisador. Quando não, no limite, o opõe a imprevisibilidade. Franqueado, negociado, reclamando improvisações e criatividade, o controle do pesquisador² pode ser perdido, tornando o corpo-sujeito-pesquisador vulnerável diante de adversidades do percurso da investigação. O interesse aqui, porém, não é discutir essas questões a nível genérico, abstrato e sem agentes, mas apresentar – aliás, não sem assumir responsabilidade sobre o episódio – um testemunho em

¹ Embora não se excluam ou sejam inconciliáveis, frequentemente os métodos qualitativos em ciências sociais podem, grosso modo, ser divididos em duas abordagens, conforme aponta Nilan (2002): aquelas mais formais (entrevista, grupo focal) e as etnográficas (trabalho de campo, observação participante). Se na primeira põem-se em relevo o controle, a objetividade, o distanciamento e até mesmo o desapego emocional, a segunda é marcada pelo paradigma da imersão, do envolvimento, da reflexividade e do relacionamento. Produz-se, a depender da abordagem adotada, posições diversas do sujeito-pesquisador. Se a primeira pode ser mais confortável para este sujeito, a segunda, do pesquisador imerso – conclui Nilan – é mais comumente aberta às possibilidades de risco e perigo. A abordagem é encorajadora porque, a despeito do menor controle e da maior vulnerabilidade emocional, entende-se que promete dados mais ricos e interessantes.

² Esse controle nunca está em posse exclusiva do pesquisador ou supervisor da pesquisa, mas distribuído e mediado (quando aplicáveis) pelos comitês de ética, agências de fomento, orientadores, etc., a começar pelos prazos estabelecidos.

primeira pessoa de uma situação de campo em que minha própria agência e autonomia na condição de pesquisador foi implacavelmente posta em xeque. Nem tudo em uma pesquisa, afinal, é totalmente negociável; o perigo é um desses imponderáveis.

Qual Sluka (2007), assumo como pressuposto que o pesquisador não está disposto – senão metaforicamente, ressalvo – a dar a vida por seu estudo. Como se verá, não é exagero ou capricho dizer que se trata de uma questão de vida ou morte (SLUKA, 2007). Até por ser fato que o mundo não tem se tornado um lugar mais tranquilo (SLUKA, 2007), estou convencido quando argumentam em favor da promoção do perigo a uma questão, um problema metodológico bastante prático: como enfrentar a crise, a violência ou o terror no trabalho campo (BOURGOIS, 1990; SLUKA, 2007), a começar pela identificação das ameaças ao curso da pesquisa (GAMA; PEIXOTO, 2017, p. 188). De acordo com Bourgois (1990), em geral as estratégias de sobrevivência só são pensadas quando os pesquisadores já se encontram *lá*, diante de uma situação de hostilidade, e não nos programas de pós-graduação que os formam.

Questão que parece não estar recebendo a devida atenção da antropologia, sobretudo em tempos em que se multiplicam os olhos com os quais enxergamos, abordo a introdução da fotografia no trabalho de campo. Isto porque, com a propagação dos *smartphones*, que permitem que a produção de fotografias seja incorporada de modo sem precedentes ao cotidiano, estamos frequentemente munidos de dispositivos fotográficos quando em campo. O próprio aparelho específico de gravação de voz tornou-se um tanto anacrônico, uma vez que os *smartphones*, que têm na versatilidade e na portabilidade suas principais características (JANSSON, 2014), reúnem-se em um só objeto, com desempenho razoável, uma série de funcionalidades, inclusive essa.

Além da questão do controle, vê-se neste texto outra ruptura ou ponto de viragem que desdobra-se do fato da tônica dos protocolos metodológicos comumente ser posta na responsabilidade do pesquisador em zelar pela proteção do participante da pesquisa. A preocupação basilar dos comitês e protocolos éticos e dos manuais de metodologia com o risco e o perigo dizem respeito não ao pesquisador, mas aos participantes do estudo (NILAN, 2002)³, omitindo e deixando de cobrir situações e momentos da investigação em que são os participantes e não os pesquisadores que estão em condições de avaliar os riscos e recomendar estratégias de segurança para viabilizar o estudo e a sobrevivência ao mesmo (BOURGOIS, 1990).

Tendo eticamente fracassado ao conduzir meu engajamento em um sítio

³ Como nos lembra Bourgois (1990), isso tem relação com pressupostos hegemônicos de relações de poder, ancoradouros do legado colonial da nossa disciplina, em que a capacidade de proteger contra danos seria de domínio exclusivo do antropólogo.

específico, em desacordo com o cuidado a mim dispensado por meu principal interlocutor de pesquisa, não busco neste texto superdramatizar o evento, oferecer um relato autocentrado ou etnograficamente estéril (PROBYN *apud* NILAN, 2002), nem tampouco esgotar o tema sobre como minimizar os riscos a que se submetem antropólogos em trabalho de campo. Há um senso comum na antropologia que compreende os nossos achados como indissociáveis das circunstâncias nas quais emergem. Neste sentido, uma primeira versão deste texto compõe o segundo capítulo da minha dissertação de mestrado (VILLANI, 2015), que partiu do estudo de inconformidades de gênero (ou, para simplificar, androginia) e terminou por acompanhar a trajetória de um jovem negro morador de uma favela na cidade de Salvador.

“Descendo a favela”

Cada dispositivo de poder é um código-território complexo (não se aproximem do meu território, sou eu quem manda aqui...). M. de Charlus arruina-se em casa de Mme Verdurin porque se aventurou fora do seu território e o seu código já não funciona (DELEUZE; PARNET, 2004, p.156).

Eram oito da noite de um sábado quando recebi uma mensagem em áudio de Rafa no *whatsapp*: “Amigo, vai ter uma festa massa aqui no bairro, velho, você tá onde? Queria te trazer pra cá, você ia adorar”. Ele parecia falar de um lugar barulhento – possivelmente estava já na festa. Como na maior parte das vezes nos encontramos na orla e não na favela, ainda que com pessoas de sua comunidade, eu aguardava há muito um convite seu para subir o morro. Rafa me disse que a entrada na festa era gratuita, que se tratava de um forró que acontecia todo ano, descrevendo como “*bem diversificado, pra você que gosta de conhecer novos lugares. É aqui no bairro da Santa Cruz. Comunidade normal, né, amigo; tem muita gente de bairro, muita gente de fora também, é seguro*”.

Decidido a juntar-me a ele na tal festa, tomei um ônibus para o fim de linha do Nordeste de Amaralina, complexo de favelas que inclui a Santa Cruz. O ponto de encontro combinado não ficava tão próximo ao local, mas era onde eu sabia chegar. Já no fim de linha do Nordeste, depois de alguns minutos, recebo uma mensagem de Rafa dizendo-me ter tomado a liberdade de “pegar um carro” para ir me buscar, esperando não haver problema nisso (deixando tácito que eu custearia o transporte). Em companhia de um rapaz além do motorista, Rafa foi até mim não de taxi, como imaginei, mas com algum senhor que provavelmente prestava esse tipo de serviço informal em seu próprio automóvel. Na época ainda não existia *uber* ou similares.

Já no início do trajeto, Rafa, que estava sentado no banco da frente, vira-se para mim vibrando eufórico: “Amigo, tu vai conhecer minha realidade!”. Ambos tí-

nhamos ciência que só até certo ponto compartilhávamos um mesmo mundo, e por isso eu era ali um estrangeiro na “sua realidade” de cores e olores diferentes da minha. Rafa parecia muito contente em poder me apresentar o lugar em que vivia, que estava longe de se caracterizar como um local neutro, mas cheio de significados, teias, relações, e só nesta condição poderia ser referida, por seu próprio direito, enquanto realidade de/para alguém.

À medida que o carro avançava tornava-se mais nítida impressão de estar cada vez mais *in*, em um lugar muito mais estreito do que eu estava habituado, o que, somado ao fato de ser noite, fazia-me sentir destituído da liberdade de poder dali sair quando bem entendesse. Perceber-me ligeiramente menos dono de mim mesmo não provocava exatamente um incômodo, pois estava com boas expectativas e acompanhado de Rafa, àquela altura amigo em quem confiava⁴. Rafa interrompeu meus pensamentos com o efusivo entusiasmo que lhe era característico: “Amigo, tu tá descendo a favela, amigo!!!”.

Ao chegarmos ao local da festa, recebo uma primeira advertência dele: “Olha, aqui você pode andar com seu celular até na cabeça, que ninguém vai te tomar, você só não pode tirar foto”. Ele explicou-me que por ser uma área dominada pelo tráfico de drogas havia na festa muitos homens procurados pela polícia. Soube dias depois por um taxista que o Forró da Sucupira, nome do evento, acontece anualmente há cerca de duas décadas. Segundo o taxista, a festa é financiada pelo tráfico, inclusive os banheiros químicos instalados no local: “Não há apoio do poder público”, frisou, deixando transparecer certa admiração pelos homens do tráfico, enquanto o poder público parece ignorar aquela região da cidade.

Embora batizado de forró, no evento também escutava-se funk, pagode baiano e arrocha. Não havia um palco montado ou um centro difusor de música; distribuído entre as vielas, o som mecânico entoava de diversos pontos da festa. Barracas de bebida e comida, ambulantes com isopor vendendo cervejas, gambiarras iluminando o espaço e bandeirolas verdes e amarelas, motivos de Copa do Mundo (o ano era 2014). Muita gente e pouco ou nenhum espaço para dançar, poucas pessoas efetivamente dançando.

Aparentemente, e logo esse dado se mostrará relevante, eu era o único “de fora” em termos de cor, vestimenta, e possivelmente em gestualidade; em termos de corporeidade de modo geral. Muito gentis e receptivas, as amigas de Rafa agiam inicialmente como se eu estivesse intranquilo, insistindo que ali era “de boa”, que eu poderia me sentir seguro, etc. A despeito de ainda estar me ambientando, acredito que eu não aparentava desconforto, porém, em virtude

⁴ Uma reflexão interessante sobre as implicações de ambientes mais inacessíveis, por assim dizer, para a segurança do pesquisador, ou lugares dos quais este não pode sair sozinho, está disponível em Sampson e Thomas (2003), mulheres que realizaram trabalho de campo em alto mar (ou seja, em um contexto de afastamento extremo, de dias a bordo), em um navio cuja tripulação era composta apenas por homens

de eu não ser “da área”, entendi a preocupação cuidadosa das moças em me oferecerem o maior senso de segurança possível.

Como passamos um tempo parados em um ponto específico da festa e eu tinha interesse de conhecer mais o lugar, disse que daria uma volta sozinho; me sentia, senão seguro para isso, despreocupado. Havia muita gente e as rua-zinhas eram demasiado apertadas, qualidade potencializada com as barracas alocadas tanto de um lado como de outro. O espaço para transitar era comprimido, o que fazia com que grupos de amigos se dispusessem em fileira quando moviam-se de um canto a outro da festa.

Meu primeiro estranhamento ou sobressalto naquele espaço foi quando um jovem, que era o primeiro de uma dessas fileiras, passou com um revólver em punho – dono de um metálico quase cintilante, inconfundível. Calmo mas intrépido, ele dizia “*bora, bora*”, ao passo que movimentava a mão desocupada como quem solicitava que dessem licença para que ele e seus pares passassem. A cena não me assustou tanto por conhecer narrativas, em linguagens tanto etnográficas, quanto cinematográficas ou televisivas, de bailes funks em favelas cariocas. Porém não deixou de chamar minha atenção no sentido de me situar em relação ao espaço, que àquela altura constituía-se decididamente enquanto um espaço *outro* para mim.

Ainda caminhando sozinho, apenas observando, encontrei Gabriela, travesti amiga de Rafa com quem já havíamos saído. Nos cumprimentamos com muito alvoroço e fizemos uma linda foto com meu celular, na qual, fazendo troça, ela empinava a bunda pra mim e abria um enorme sorriso. Pouco depois, acompanhado de Gabriela, voltei ao encontro de Rafa, que ao ver-nos juntos brincou: “*Pronto, já se achou!*”, convencido que estava naquele momento de que, tendo até mesmo conhecidos por ali, já me sentia à vontade na festa.

Em dado momento, após Rafa e os amigos buscarem um lugar deserto para grelhar⁵, eles sentiram vontade de urinar. Descemos algumas escadas ou ladeira – já nem me lembro ao certo – até onde havia dois banheiros públicos. Rafa urrava enquanto esperava na fila, daí um rapaz, conhecido seu, que tinha acabado de usar o banheiro, o inquiriu: “*Tá passando mal, bicha?*”. Rafa então me disse que a pessoa naquele espaço tem que “ter visão⁶ pra não levar uma ‘*maquiagem definitiva*’”. Não entendi o que quis dizer com “*maquiagem definitiva*” e, como Rafa tinha acabado de adentrar o banheiro, seu amigo me explicou: “*Uns cascudos na sua cabeça toda lindinha*”.

Eles me disseram então que era proibido urinar em qualquer lugar durante a festa, que isso só podia ser feito nos banheiros químicos, bem como era ve-

⁵ Gíria que designa inalar cocaína.

⁶ A expressão “pega visão” ou “toma visão” pode ser traduzida como uma advertência do tipo “se liga!”. Prescreve atenção e cautela.

tado brigar ou roubar. Alguns dias depois comentei com um jovem que vive naquele bairro e ele disse que os traficantes locais estão cada vez mais inflexíveis quanto às infrações aos códigos de conduta impostos por eles; com relação àqueles que roubam *na área*, “*não tão nem mais batendo, já tão matando*”. Ou seja, os bandidos garantem “a inviolabilidade de sua área” (ZALUAR, 1985, p. 143).

O tráfico de drogas instaura na comunidade, como se pode ver, um sistema moral particular, que funciona como dispositivo de controle social, o qual por sua vez exige todo um autocontrole por parte dos sujeitos, cientes das sanções que podem desencadear a prática de uma conduta proibida. O repertório de interditos varia desde o que pode ser considerado trivial por alguns, como urinar em qualquer lugar, principalmente em uma situação de festa (prática muito comum nas festas populares da Bahia), a uma ação judicialmente criminalizada, como roubar alguém. De caráter ordenador, a violência aparece na qualidade de um padrão de referência familiar e cotidiano, assim como, em sua forma sumária, como resolutória de conflitos (ROCHA, 1999; FELTRAN, 2007). As pessoas que estão submetidas ao juízo da facção local têm “de aprender a conviver com as formas despóticas de poder” (ZALUAR, 2012, p. 332), não estando alheias à ética própria às facções (BIONDI, 2018, p. 308).

Infortúnios em campo

Depois de utilizarmos o banheiro voltamos para onde estávamos inicialmente. Rafa e suas amigas queriam circular, enquanto preferi ficar parado fumando um cigarro. Leila, amiga de Rafa, sob o argumento de que as pessoas estavam fumando por toda parte e que não havia problema que eu caminhasse fumando, tentou persuadir-me a seguir com eles, todavia eu realmente não estava com disposição de ficar com a mão estendida ao alto (a fim de não atingir alguém com a chama do cigarro). Rafa insistiu em ficar comigo, contudo, embora primeiramente tenha resistido à ideia de deixar-me só, o convenci a ir com as meninas, pois percebi que ele queria circular um pouco pela festa. Eis que Rafa me disse para eu ficar em companhia do seu amigo, o mesmo que foi no carro com ele me buscar no fim de linha do bairro, e que conosco permanecia.

Acontece que pouco depois de Rafa sair para dar uma volta com suas amigas o rapaz resolveu ir embora e lá fiquei sozinho. Ora, ficar sozinho nunca foi um problema para mim, pois tenho muito gosto em engajar-me na atividade de observação. Lembro que cheguei a fazer foto de um “boyzinho” que estava dançando por perto, mas discretamente: fingia fazer alguma ligação telefônica quando na verdade pressionava um botão na lateral do celular que disparava o registro fotográfico (sem flash), ou simplesmente simulava a escrita de uma mensagem quando na verdade o fotografava. Na fragilização da fronteira entre trabalho e lazer não raro resultante da oscilação entre observar e participar, admirar os rapazes bonitos, ou “os novinhos periféricos”, como Rafa

costumava a eles se referir, compunha prática fundamental da empatia construída entre mim e ele. Depois de passar um bom tempo sozinho, fumando e bebendo, decidi-me por sair à procura de Rafa na direção em que ele seguira com suas amigas. Não o liguei, pois, como me havia dito Leila, todos os celulares do grupo já estavam descarregados.

Ao chegar onde seria o fim da festa e não encontrar nem Rafa nem suas amigas, parei em um lugar em que havia algumas garotas dançando funk. Achei a cena bonita, fiz umas duas fotos, ainda de modo discreto – também sem acionar o *flash*, evidentemente. Fui então surpreendido com a chegada de um homem muito bruto, que devia beirar os trinta, barba por fazer, forte, tatuado e com corrente prateada no pescoço, do estilo “batidão”: “*Tá fazendo foto do que aqui, mermão? Vá, me dê esse celular aí*”, interpelou-me. Estremeci.

Apenas nesse momento lembrei da primeira coisa que Rafa me dissera quando aportamos na festa. Na minha memória o escutei – ele, familiarizado que estava com esse meu hábito – novamente dizer: “*aqui você só não pode fazer foto*”. Só uma visão que, enquanto prática, e refiro-me aqui a uma prática situada, é adestrada no “modo de suspeita” (RABELO, 2015, p. 246), quer dizer, que tem a desconfiança como disposição e premissa, poderia ser tão habilidosa como a do cara que avançou até mim, tornando os objetos a que se deve interrogar inescapáveis. O inspirador trabalho da antropóloga Miriam Rabelo (2015) sobre o aprendizado algo difuso da visão em um domínio de prática particular – qual seja, no candomblé – nos mostra como ela pode não começar exatamente nos olhos, mas na experiência de suspeita. É como os adeptos desta religião aos poucos passam a apreender o mundo; ao abandonar o que seria uma “visão ingênua”, adquire-se uma visão mais expandida, que lhes permitem traçar conexões com o que não está imediatamente visível aos olhos. Logo se verá as associações que fizeram sobre mim.

Aos poucos vi se aproximar um, dois, três, quatro homens junto ao primeiro, e lá estava eu, do alto do meu pouco mais de 1,60 m de altura, que, tomado pelo pavor, me percebia ainda mais diminuto do que já sou, agora diante desses homens muito homens, enormes com seus revólveres e correntes. Estava um pouco afastado do restante do público da festa, que, fosse quem fosse, nada poderia com eles. Quando viram seu comparsa me arguindo com um celular na mão, entenderam de pronto que eu estava fazendo registros fotográficos da festa, dispensando qualquer contextualização por parte do primeiro.

De pronto levei dois fortes socos nas costas de um brutamontes – não bastante fortes, é verdade, para deixar a região dolorida por mais tempo. Foi uma dor aguda mas instantânea. Como que instintivamente, afastei-me dando dois passos adiante, me aproximando mais, porém, de um outro homem que tinha se posicionado na minha frente: eu estava rodeado, totalmente ilhado. O que me agrediu disse com certo cinismo: “*Ei, volte, não vá se saindo não*”. Então voltei atrás com tímidos passos, e ele deu a voz: “*Aqui não pode tirar foto, não!*”. E eu,

fazendo o desavisado, disse com voz mansa de coitadíssimo: *“Pois é, desculpa, eu não sabia disso...”*

O primeiro a me abordar, já a conferir as fotos que eu tinha feito na festa, disse, certamente ao ver as fotografias das meninas dançando: *“Ah... Você é donzelo, né?”*. E os outros riram, enquanto eu, com o coração saindo pela boca, nada respondi. Ao passar a outra foto e deparar-se com o “boyzinho” que cliquei, ele falou: *“Hum, na verdade você é viado, né?”*. Então o rapaz que estava bem diante de mim, de cabelo encaracolado e meio tingido de louro, quase na altura dos ombros, com um dente podre na boca e batidão de prata no pescoço, disse: *“Vem cá, se você é viado então eu posso enfiar o cano no seu cu, né?”*. Ao que respondi temeroso: *“Não, velho...”*. E ele continuou: *“Mas o cano que tou falando é o cano do revólver.”*

O interrogatório continuou: *“Você tem cara de que é do Bocão⁷, né?”*. E eu respondi, pensando que realmente, com meus oclinhos de aro grosso, devia estar a própria personificação do jornalista: *“Não pô, eu odeio o Bocão!”*. Depois ele perguntou: *“Você tem cara que queria mandar foto pra polícia, que é amigo de polícia”*. Me sentindo quase ofendido em ser associado com essa instituição, falei: *“Não, velho, eu odeio polícia!”*. E ele, possivelmente incrédulo: *“Ó, não traga suas putas⁸ pra cá, não, que a gente vai queimar todas elas.”*. Enquanto que o amigo que estava na sua frente falou: *“É, e a gente vai te queimar também, e te matar”*. Foi quando aplicou-me dois socos no abdômen, provocando qualquer dor que não me era facultado sentir, e que senti tanto ou tão pouco como os primeiros golpes. De repente ele sacou do bolso um spray cujo rótulo não consegui identificar e um pedaço de estopa, e me ocorreu que eles pretendiam me desacordar ou mesmo me queimar.

Como bem pontua Pamela Nilan (2002) a partir de sua experiência de campo durante um momento político bastante conflituoso na Indonésia, “o tipo de medo que você experimenta em tais ocasiões é difícil de descrever” (p.373, tradução minha). Como ela, que deitada sobre o chão da casa protegia-se com lenços umedecidos sobre a boca e o nariz da fumaça tóxica advinda da rua sob ataque, pensei rapidamente nos entes queridos que poderia não voltar a encontrar.

A fotografia e o controle sobre o visível

Nestór Perlongher, refletindo sobre a constituição da alteridade na antropologia (enquanto uma “ciência do outro”), brinda-nos com o trecho seguinte,

⁷ Referência ao *Se Liga, Bocão!*, programa televisivo policial da Bahia de cunho assaz sensacionalista.

⁸ Em conversa com Rafa e suas amigas a posteriori, descobri que “putas” devem ser entendidas como policiais.

cuja reprodução na íntegra é útil para pensarmos de que lado inevitavelmente eu estava alocado naquela situação etnográfica:

Imaginemos uma cena de um filme que poderia chamar-se algo assim como ‘Tempestade no Paraíso’: ilha polinésia, vendaval, coqueiros agitando-se, nativos dançando seminus estilo ‘Tabu’ e uma comitiva ocidental desembarcando no porto: o administrador colonial, de roupa de linho branco e chapéu Panamá, o soldado de uniforme, às vezes o padre de batina, e, à parte, meio marginal, ‘quase brechtiano’, um personagem estranho, de óculos: o antropólogo. Nessa situação estritamente imaginária fica claro de que lado está o antropólogo – do lado da autoridade – e está claro quem são os outros: os nativos polinésios (PERLONGHER, 1993, p.2)⁹

A verdade é que pouco me deixavam explicar qualquer coisa ou estender-me nos argumentos que em vão ensaiava. E, talvez, nervoso que eu estava diante daquela situação tão inédita quanto inusitada, nem mesmo estivesse em condições de elaborar um discurso que pudesse resultar na minha absolvição ou escapatória. Eis que, finalmente – acredito que para a minha grande sorte – o primeiro a me abordar vê minha foto com Gabriela:

“Ó aquela bicha...”

“Gabriela...”, disse o outro.

“Sim pô, ela que me convidou pra vir pra cá. Nós somos amigos”, aproveitei a “deixa”.

O interrogatório deve ter continuado um pouco mais, e eu, no ímpeto de negociar e antecipar minha liberdade, determinei: “Podem ficar com o celular” – todavia fui interrompido pelo homem de dente podre que estava na minha frente: “Mano, ninguém aqui quer seu celular não, aqui todo mundo tem tudo” – e levantou a camiseta, estando do lado direito da sua cintura um revólver e do outro um *smartphone*, que ele tirou para me apresentar. Não sou um exímio conhecedor de novidades tecnológicas, mas arriscaria dizer que o dispositivo devia se tratar de um dos últimos lançamentos. Se eu achava que me veria livre acionando esse modo corriqueiro de barganhar com os meliantes, entregando de uma vez o celular, estava redondamente enganado. Então mandaram eu tirar o cartão de memória do aparelho (deixando para trás os registros), porém, para o meu desespero, meu celular nem cartão de memória tinha. Só depois do

⁹ Agradeço à Professora Larissa Pelúcio por chamar minha atenção para esse texto.

ocorrido, reflexivamente entendi que o fato de eu ter feito a tal foto das garotas de modo discreto colocou-me ainda mais em suspeição.

Jeffrey Sluka (2007), em trabalho cuja leitura, acredito, caso feita antes do início da pesquisa, possivelmente evitaria tamanha inconsequência de meu comportamento, alerta para o fato de que geralmente o antropólogo, este sujeito algo extraordinário em determinado campo, será definido pelos nativos com referência a categorias preexistentes. Jornalista, polícia, espião, missionário são exemplos dessas categorias, oriundas da experiência com outros estranhos que apareceram na comunidade, tantas vezes aplicada (erroneamente) aos antropólogos. Ora, como é provável que as pessoas em questão nos definam, incauto, não antecipei-me à recomendação de Sluka, “evitando agir de maneiras que possam reforçar essas suspeitas” (p. 264, tradução minha). Ser definido como um espião, argumenta o autor, “é inerentemente perigoso” (p. 264, tradução minha). Em referência ao trabalho de Myron Glazer, ele completa: se você não quer ser definido enquanto tal, “então não seja ou não aja como um” (p. 264, tradução minha)¹⁰.

Passado um tempo, eles afinal disseram, entregando-me de volta o celular, acompanhado de um empurrão: “*Vai, vaza daqui!*”. Não deixa de ser irônico que, se num primeiro momento a fotografia, ou melhor, o ato de fotografar outrem, me colocou em apuros, posteriormente foi também uma fotografia que contou para que a suspeita de que seria eu um infiltrado se diluísse. Pouco depois de sair daquela rodinha estava aos prantos, e, ao me meter na multidão, onde me senti solitariamente acolhido no meu tormento, dois colegas com quem já havia me divertido casualmente – um deles gay e a outra bissexual – encontraram-me no auge do meu desafogo e perguntaram o que tinha acontecido. Mal conseguia explicar-me, quando apareceu Rafa: “*Meu Deus, aquilo que eu mais temia aconteceu!*”. A festa evidentemente acabara ali, ao menos para nós. Rafa me levou para a casa de uma amiga onde ele estava hospedado, nos acompanhando Leila, os dois colegas que me encontraram e mais uma amiga de Rafa.

Embora essa situação tenha sido bem mais dramática, lembrei-me de Wacquant; na sua pesquisa em clubes de boxe no subúrbio de Chicago, igualmente munido de uma tecnologia produtora de registro – mas, no seu caso, apenas de áudio (um gravador) – fora recomendado por seus colaboradores de pesquisa a ser discreto com o instrumento, porque, diz ele:

¹⁰ Neste sentido, uma das estratégias das quais Marques (2016) lançou mão na sua etnografia com “ladrões”, que o reconheciam como alguém “dos direitos humanos”, e portanto como um aliado e não como um oponente, foi indagar *como se deu* e não *quem* executou determinadas ações – diferindo sua abordagem de uma investigação policial. Também para seus interlocutores era interessante acolher a sugestão do próprio pesquisador em abstrair ou mesmo recusar-se a mencionar nomes, locais e datas, possíveis indiciamentos para estes.

os marginais que agem na área poderiam achar que eu sou um policial undercover ou um agente do FBI. Percebi que o técnico do Woodlawn não estava brincando alguns dias depois dessa reunião, quando Jack Cowen voltou ao assunto, numa conversa no *gym*: “Louie deve estar correndo altos riscos com esse gravador, com todos esses gatu-nos que andam por aí. Se ele continuar passeando assim com esse gravador, uma manhã dessas pode ser que a gente encontre um cadáver do outro lado da estrada de ferro” (WACQUANT, 2002, p. 212).

Alba Zaluar (1985), no seu já clássico estudo *A máquina e a revolta*, produzido em um tempo em que dispositivos fotográficos não eram tão difundidos como hoje, não apenas aprendeu bastante com a mediação da câmera fotográfica no seu campo, a Cidade de Deus – uma das maiores favelas cariocas –, como pôde encontrar um modo de oferecer algo em troca para os colaboradores do seu trabalho. Porém, sempre que se “aventurava por áreas do conjunto onde não era bem conhecida” (p. 22), seu ato de fazer fotos era visto como suspeito, podendo inclusive sofrer alguma espécie de ameaça de moradores que receavam que os dados produzidos fossem entregues às autoridades policiais.

Jenifer Rogers-Brown (2015), por sua vez, percebeu que acionar a câmera fotográfica em uma marcha na Revolta de Oaxapas, violento protesto popular ocorrido no México, podia poupar-lhe de ser detida ou ferida, pois, em vez de manifestante, a fotografia naquele contexto a posicionava no lugar de turista ou repórter. Na interessante reflexão que tece sobre os dilemas éticos que circundam a inserção do dispositivo fotográfico na incursão etnográfica, relata ter sido interpelada por um jovem ativista que, enquanto ela fazia fotos, quis saber quem era, ao que ela apresentou sua carteira de estudante de pós-graduação e argumentou apoiar a causa¹¹. Rogers-Brown também testemunhou jovens pichadores intimidarem um homem branco que os fotografava até ele apagar as fotos que tirou. Na ocasião ela fez fotos das mesmas cenas, mas ou não foi percebida ou não era vista como ameaça (ameaça encarnada, por exemplo, na figura de uma jornalista que poderia publicar essas fotos). De modo geral, a antropóloga pedia permissão para tirar retratos, ou ocupava-se

¹¹ Peritore (1990) afirma não saber o que lhes aconteceriam, a ele e a seu colega de pesquisa, caso não estivessem em posse do seu cartão da universidade quando, ao fazerem pesquisa em um assentamento pró Reforma Agrária em Goiânia no final dos anos 80 – cenário em que se era constantemente ameaçado pela polícia e por capangas de latifundiários –, foram surpreendidos por um dos líderes da ocupação: “Como podemos saber que vocês não são da polícia ou da CIA? Vocês têm como provar que não são nossos inimigos?” (p. 369, tradução minha).

antes de observar a reação dos atores envolvidos quando outras pessoas lhes fotografavam. Porém, como muitas fotografias registravam atividades consideradas ilegais, ela nunca fazia fotos dos rostos das pessoas.

Como o que ocorreu comigo, outros casos que merecem uma reflexão ética por parte de nós, antropólogos, são relatados por Larissa Fontes (2015), e dizem também respeito à feitura de fotografia, mas em contexto religioso, nomeadamente no candomblé. Um deles é um depoimento extraído da obra de Vagner Silva, concedido pelo antropólogo Roberto Motta, que diz: “numa obrigação de *Balé* que Manuel [pai-de-santo] não me deixou olhar, eu abri a porta e tirei um retrato. E quatro meses depois eu tive um diagnóstico de um problema na vista tão sério que eu fiquei achando que era castigo. Até hoje eu acho que foi castigo” (SILVA, 2006 *apud* FONTES, 2015).

Mais adiante ela nos traz a fala da antropóloga Janecléia Rogério, que, como Roberto Motta, atribui o que sucedeu à sua “teimosia” à agência de uma entidade: “as fotos saíram pretas. Eu estava com uma câmera digital e outra analógica. Não tem explicação. A dona da casa [a ialorixá] disse que a entidade tinha dito que não podia fotografar. Eu fotografei de teimosia. Você sabe, às vezes a gente faz isso...” (p. 72). Segundo Fontes e sua leitura de autores tão diversos quanto Susan Sontag, Jérôme Souty e Lisa Castillo, as ressalvas do candomblé em relação à fotografia teria, em suma, relação com o poder que o fotógrafo estabelece com o objeto da fotografia (seja em termos propriamente mágicos – quer dizer, de feitiço – seja em relação a um contexto repressivo mais amplo), em que o sujeito fotografado não detém o controle da imagem.

Castillo (2013) argumenta que “não é apenas pelo fato de existir um registro. Mais importante ainda é a questão de onde irá circular e quem terá acesso” (p. 59). Assim, as restrições à fotografia naquele contexto visam garantir o controle da comunidade religiosa no que tange à produção e circulação de imagens. Mais uma vez aqui, guardadas as devidas proporções, podemos encontrar paralelo com a proibição da fotografia no local em que estive, sobretudo em tempos de conectividade; hoje, no limite, nem a própria pessoa que fotografa controla facilmente a circulação e concomitante repercussão da imagem produzida. Devo de resto dizer que diversos trabalhos (ver, por exemplo, OPIPARI; TIMBERT, 2014, p. 388-9) sinalizam certo acautelamento para introdução de câmeras em localidades controladas por facções.

Finalmente, Philippe Bourgois (1990) salienta que, diferente de notas escritas, que podem ser codificadas pelo etnógrafo a fim de proteger não somente seus interlocutores como por vezes a si mesmo, uma gravação de voz ou uma fotografia são linguagens que dificilmente podem ser manipuláveis ou obscurecidas neste sentido. Por isso Bourgois considera uma questão essencial não fazer fotografias no trabalho de campo de modo indiscriminado, bem como, no afã de tudo registrar, ponderar o que deve ou não ser tomado nota, novamente mirando os riscos implicados; em alguns casos, mais vale

apostar tão-somente nos registros da memória.

A fotografia seguida da revelação

O fato é que depois de me terem levado para fora da festa fomos para a casa em que vive uma amiga de Rafa com o tio. Ele costuma pernoitar nessa casa quando sai para curtir, a fim de evitar chegar em sua própria casa com aparência de “drogado” e desapontar sua mãe, “evangélica”. Primeiramente, ofereceram-me água, que gelava numa garrafa plástica verde, originalmente de refrigerante. O quarto estava meio caótico, como o de um folião em pleno carnaval, que mal tem tempo ou disposição de pôr ordem no espaço: dorme, acorda, parte pra rua, volta pra casa, dorme outra vez. Cama desfeita, paredes um pouco sujas, papelão na janela servindo de cortina, um caco de espelho jogado em algum canto do quarto, um pequeno e pouco acabado apanhador de sonhos atrás da porta, que no momento servia para pendurar uma toalha de banho a secar, um ventilador cujas hélices já não eram cobertas por uma capa protetora: foi onde me senti mais seguro e confortável naquela noite.

Sentia-me entre amigos, pessoas que se importavam comigo, e o fato de o quarto ter poucos metros quadrados só expandia a sensação de ninho, de proteção do “mundo lá fora”. Sentei-me na cama com eles e, vez ou outra, ainda bastante fragilizado, deitava, enquanto escutava com interesse os casos de Rafa e de seus amigos.

Leila disse que na área dela badala, mas que em área dos outros prefere nem se mexer, *“pra não ficar com tapa tomado, ainda mais que mulher é tudo recalçada”*. *“Até porque”*, acrescentou, *“eu gosto de vestir minhas roupas de piriguete. Em área dos outros eu me planto, porque camarão que dorme a onda leva”*. E Rafa toma a palavra: *“Eu também já fui vítima da favela”*. Em seguida abaixa a cabeça e mostra-me uma cicatriz um pouco acima da nuca.

Partindo do pressuposto de que a favela é um lugar e que este sempre o é *para* alguém – por exemplo, para quem o habita – não é possível falarmos de um lugar desprovido de sentido, ou, pelo menos, que não seja primordialmente relacional. Portanto, favela é um lugar, mas um lugar tal qual parece a Rafa, a ela fazendo menção quase como um sujeito. A favela só pode assumir tal acepção na sua narrativa, isto é, de uma entidade dotada de agência, na medida em que é capaz de sintetizar a configuração, um feixe de um sem-número de relações sociais marcadamente assimétricas e hierárquicas, sendo passível de, enquanto algoz, causar dano a alguém.

Rafa contou que na época em que era travesti chegou a trabalhar para o tráfico. Durante um carnaval, perdeu a droga que estava com ele (e que deveria ser vendida). *“Ainda bem que você não levou uma coronhada”*, disse. Coronhada foi o que lhe rendeu a cicatriz na cabeça. A mim, que nunca havia escutado o vocábulo – o que pode indicar pouca familiaridade com circuitos mais violentos

– explicaram que designa o ato de perfurar, com o auxílio do cano do revólver, a cabeça do sujeito, sem, contudo, atirar. Ou melhor, empunhar o cano do revólver contra a cabeça de alguém. Rafa me disse que na ocasião a companheira do traficante queria que ele fosse morto; isso não aconteceu porque, ao implorar pelo celular para o “chefão” que lhe deixasse vivo, ele assim ordenou aos seus subalternos.

Depois dessa situação, Rafa precisou cortar o cabelo no lugar em que fora machucado, a fim de que a ferida aberta na sua cabeça pudesse cicatrizar. Naquele período se afastou da cidade e se instalou na casa de amigos de seus familiares em um município localizado a cerca de 50 km de Salvador. Cortou todo o cabelo também para se socializar com mais facilidade na sua nova morada. Esse momento pode ser uma espécie de marco na sua vida, pois se conjuga com o abandono da identidade travesti. É possível perceber que já não nasce cabelo na parte da cabeça em que está localizada a cicatriz, uma das razões pelas quais, mais tarde, e a fim de escondê-la, Rafa voltou a cultivar suas madeixas.

Rafa e seus amigos chegaram à conclusão de que os homens do tráfico ficaram com pena de mim, mas que “*se fosse outro...*”. Talvez a suposta indulgência deles para comigo tenha relação com o fato de que eu não era, como sinalizaram meus amigos do Nordeste de Amaralina, “qualquer homem”, mas um homem com traços femininos, ou talvez, sendo “reduzido” à categoria de *viado*, nem mesmo chegasse a sê-lo. Claro está: nenhum corpo é neutro; tampouco o corpo do pesquisador o seria. Assim, acolho a sugestão de Jenifer Rogers-Brown (2015), que, preocupada em como o perigo na pesquisa “pode impactar desproporcionalmente os pesquisadores mais suscetíveis a riscos específicos” (p.112, tradução minha) – como as mulheres¹² –, recomenda analisarmos a identidade do pesquisador na mediação do perigo no trabalho de campo. Se alhures ser um homem afeminado poderia vir a tornar-me mais vulnerável, não ser um homem masculino e não dispor de grande porte físico (a bem dizer, ser um sujeito mirrado) contou, naquele ambiente, a meu favor. Essas marcas corporais possivelmente suscitaram a leitura de mim como alguém não ameaçador, podendo mesmo responder pela minha sobrevivência e consequente viabilidade de relatar esse conflituoso evento.

Ficamos mais um pouco no quarto enquanto aguardávamos o ponteiro do relógio marcar cinco da manhã, tempo o bastante para que o público da festa regressasse às suas casas, as ruas estivessem menos escuras, e também por

¹² A autora considera as identidades interseccionadas (de gênero, raça, nacionalidade, religião, etc.) tanto em termos de oferecer segurança para o pesquisador – engajado, via observação participante, em determinado contexto – quanto em termos de acesso e inserção no campo, conquistando a confiança dos interlocutores da pesquisa. A esse respeito, conferir também Sharp e Kremer (2006).

conta dos ônibus, que começavam a passar naquele horário.

Antes de sairmos da casa em que estávamos, eu e Rafa olhamo-nos, ambos ainda abatidos, e eu lhe disse:

“Ô, meu bem, continuaremos a nos ver, viu? Mas lá embaixo”,
brinquei.

“Como eu gosto; não ando por aqui. Agora que você viu como minha realidade é terrível...”, respondeu.

Intuo que, vide o *“agora que você viu como minha realidade é terrível”*, experimentei, ainda que de modo bastante pontual, estar submetido às regras impostas pela facção, bem como possíveis implicações (talvez não a menos branda, mas nem por isso pouco violenta) de descumprir os códigos de conduta vigentes. O dissabor por que passei, e que teve ressonância em Rafa, parece ter suscitado algum nível de aproximação entre mim e os moradores do lugar, que também já foram vítimas ou que ao menos entendem com muita propriedade o que é viver sob o jugo do crime organizado.

Neste sentido, são sintomáticas todas as narrativas – as que aqui trouxe e aquelas que suprimi¹³ para não exaurir o leitor – desencadeadas por minha desventura, as quais de outro modo (caso o etnógrafo tivesse respeitado a orientação de seu colaborador) não teriam emergido. Todavia, ao reconhecer que o meu deslize acabou por ser produtivo e revelar certas nuances – trazer à tona eventos pessoais da vida de Rafa e da sua rede de amigos e vizinhos –, não quero poupar a gravidade da minha irresponsabilidade, ainda que não pudesse deixar de sublinhar o fato de se tratar *“de uma história revelada através da experiência”* (MINTZ, 1984, p. 54, grifos do autor).

Mesmo que eu tivesse, enfim, sido visto pelos traficantes como *“alguém de fora”*, naquele momento eu ocupava o lugar de assujeitamento a determinada lei. Essa *“comunicação específica”* que se abriu *“com os nativos”* (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159) talvez seja indício de que, ainda que à minha revelia – a bem dizer, de modo não voluntário e não intencional – eu tenha sido afetado. Quero com isso afirmar o óbvio: não escolhi ser afetado nesses termos. Rafa, ao me encontrar e me ver tomado pelo choro, reconhece que eu havia transposto uma barreira entre mim e eles; ali já não havia distância, eu tinha experimentado a face cruel da vida na favela: *“Aquilo que eu mais temia aconteceu”*. O uso da câmera, que me posicionava em um ponto algo cômodo de observador, terminou por suscitar de modo violento a minha efetiva participação: no fundo, ao fazer recurso à câmera eu já estava agindo.

¹³ Cf. Villani (2015, p. 79-80).

Outros desdobramentos

Estive com Rafa na favela, em momento anterior a essa desventura mas não a seu convite, apenas outra vez. Em ocasião diversa declinei quando ele e sua amiga me chamaram para um “paredão” noutra favela. Na altura ainda não me sentia seguro, e não somente em virtude desse assombroso episódio, mas também por conta de outra situação de violência sofrida, também durante trabalho de campo. Nesta última tratou-se de um ataque mais gratuito, em que eu nada tinha feito além de ser um “estrangeiro”, o único branco e de classe média no local, para despertar a ira do perpetrador (VILLANI, 2015, p. 83-4).

Como é de se supor, o meu texto não ficou incólume a isso. Embora não raro Rafa declarasse não gostar do lugar em que vive, e se esforçar para fazer de si mesmo como que distinto de parte dos seus vizinhos – especificamente das “bichas da favela”, como os denominava – eu também sabia que ele era capaz de se divertir na periferia, pois frequentemente, acompanhado de amigas heterossexuais, participava desses “paredões” a que fui convidado. Eu sigo me sentindo desconfortável pelo fato da dissertação, em razão de minha irresponsabilidade, contribuir de algum modo com a reprodução do imaginário reduzido e perverso de que favela é lugar em que “apenas” a violência tem cena.

Preocupado com tais implicações (políticas) de meu trabalho monográfico, tentei em variadas oportunidades propor a Rafa que compartilhasse comigo experiências positivas lá vividas, sobretudo aquelas relacionadas a lazer, festa e entretenimento, porém ele resistia, sendo monossilábico, desconversando ou simplesmente frisando não gostar. Devo dizer que isso não aconteceu apenas com relação a esse tópico, mas com vários outros. Rafa afinal me ensinou que eu só aprenderia com ele o acompanhando, permitindo que o sujeito da pesquisa tornasse sua própria agenda proeminente no trabalho, e não a do pesquisador – isto é, assumindo efetivamente um nível de autoria. Não tardei a entender que o estabelecimento dessa cooperação só funcionaria se motivado pelo interesse do sujeito que autorizou que eu fizesse parte de seu rol de amigos.

Aliás, lançando agora um olhar menos engessado para as dicotomias favela/orla, asfalto/morro, e mirando uma vez mais para minha etnografia, considerar como orla um dos ambientes privilegiados dela, o Mercado do Peixe do Rio Vermelho, local onde eu e Rafa mais nos divertimos, seria no mínimo uma leitura apressada não dando conta de como os sentidos de “orla” eram subvertidos pelas pessoas que o ocupavam naquelas noites¹⁴. Elas passavam a largo dos circuitos de consumo do bairro boêmio, como é conhecido o Rio Vermelho, desde os próprios bares/restaurantes do Mercado do Peixe – a par-

¹⁴ França (2012, p. 27) estabelece uma discussão com a literatura acerca da instabilidade e heterogeneidade das significações dos lugares, bem como da volubilidade de suas fronteiras.

tir dos quais situava-se do lado oposto. E tomavam o espaço com seus corpos negros, jovens e pobres, corpos em movimento, a coreografarem uma música que possivelmente os racializava ainda mais: entoado nas alturas desde os sons automotivos dos carros que ali estacionavam, o pagode baiano. Aquilo parecia embaralhar a identidade do lugar, atraindo a atenção das autoridades policiais que interrompiam a diversão da turma e a dissipava com batidas cada vez mais frequentes. Não é de se estranhar, aliás, que com a execução do projeto de requalificação do bairro do Rio Vermelho não haja mais possibilidade que emaranhamento semelhante seja disposto na estrutura arquitetônica assumida pelo Mercado do Peixe, que deu lugar à Praça Caramuru.

Seja como for, evitar a favela (pensada aqui de modo mais estrito) tornou-se incontornável depois desses eventos, vez que, para além dos decretados interditos, nossas emoções, ocasionalmente experimentadas também por quem está situado naquela configuração de campo (EMERSON; FRITZ; SHAW, 2011) – e que por isso não podem ser simplesmente desprezadas –, mediam a atividade de observação.

Considerações finais: “saber entrar e saber sair”

Mormente quando os nossos pares são uma rigorosa comunidade científica, tendemos a compartilhar e tornar público apenas os nossos acertos, reservando descuidos e equívocos, na melhor das hipóteses, ao diário de campo. A decisão aqui foi de tirar debaixo do tapete a minha falta, rejeitando o prodigioso lugar de iniciante impecável, que por vezes sustentamos às custas de poeirentas (auto)censuras.

Os percalços que este jovem e inexperiente antropólogo que vos fala atraiu para si podem servir de lição de como (não) se comportar em um contexto de trabalho de campo, principalmente se perigoso – quer dizer, em um lugar conhecido por aplicação regular de violência. Assumir a culpa e a gravidade do deslize que cometi é primeiro reconhecer que, para além do perigoso *per se*, posso tornar o ambiente mais ou menos arriscado a depender do modo como nele me engajo, e depois há que compreendermos como os acontecimentos foram determinantes na produção de um tipo de representação e não de outra. É dessa forma que entendemos que os “achados” não são absolutos ou invariantes, mas inseparáveis das circunstâncias de sua “descoberta” (EMERSON; FRITZ; SHAW, 2011).

Não é possível precisar quais rumos teriam tomado a etnografia caso eu não tivesse provocado aquilo por que passei, da mesma forma que é vão tentar

Citando a geógrafa feminista Linda McDowell, defende que marcadores sociais, como gênero, raça/cor, classe, idade, sexualidade, entre outros, produzem significados diferenciados para diferentes lugares. Esses sentidos, portanto, não são fixos.

mensurar o quanto eu poderia ter prejudicado meu anfitrião caso ele estivesse ao meu lado no momento em que acionei o dispositivo fotográfico. Teria ele sido rápido o bastante e tomado o aparelho da minha mão, interditando minha ação? Teríamos sofrido a intervenção dos trabalhadores do tráfico ao verem que eu estava acompanhado por alguém “da área”? A violência emergiria como tema relevante no trabalho, como de fato revelou-se na trajetória e no traçado de projetos pessoais do meu principal interlocutor? Qual reverberação teria sobre a minha pesquisa caso o objetivo fosse estudar a relação entre determinados sujeitos e o espaço em que vivem?¹⁵ Nesse caso, precisaria eu alterar o método?

Essas especulações só são, mais que exaustivas, úteis, na medida em que alertam para como a nossa conduta pode afetar o curso, a teoria, o método, o texto das nossas investigações. A violência de que somos vítimas não está separada dos dados; não é algo que posso simplesmente silenciar e tornar inconfessa, o que não significa dizer que seja uma fatalidade da qual não sairei ileso. Na condição de imerso, contudo, devo assumir, a depender do campo no qual me situo, que a violência compõe a atmosfera, o *background* seja da vida cotidiana dos nossos interlocutores, o que ficou claro nas narrativas, seja dos dados produzidos. No testemunho apresentado, ainda que em si mesmo profícuo em termos de reflexão metodológica e ética, os dados de teor mais explicativo e significativo – para os propósitos do estudo – só emergiram após a violência sofrida.

O caso nos convida a, uma vez em trabalho de campo, nos concentrarmos e permitirmos ter a nossa sensibilidade aguçada ao lugar, no qual surgem outros que não são a princípio relevantes para a pesquisa e que, entretanto, devo levar em consideração – como o fazem outrossim as pessoas que acompanhamos. Isso apela para o próprio gerenciamento de impressões (SLUKA, 1990; SAMPSON; THOMAS, 2003); lembremos que fazemos coisas que são também feitas por repórteres e espões, como observar, perguntar, anotar, fotografar. Ao sermos surpreendidos com a existência e a força de outros atores¹⁶, muitas vezes não há, ao menos durante aquele momento em que estamos imersos enquanto pesquisadores, privilégios garantidos (NILAN, 2002), podendo encontrar jus-

¹⁵ Vale ressaltar que Donna Goldstein (2009) observou, na pesquisa que realizou com mulheres de uma favela carioca, que alguns detalhes sobre violência só eram compartilhados com ela fora da favela, de modo que era importante estar com suas interlocutoras em outros lugares da cidade.

¹⁶ Pesquisadora de bairros periféricos desde o fim dos anos 80, em instigante debate sobre pobreza e criminalidade, publicado na íntegra na oitava edição da revista Sexta-Feira, Vera Telles (2006) afirma que se antes acessava o campo com relativa facilidade, hoje não é possível prescindir da mediação de alguma liderança local. Como a tônica da sua comunicação recai sobre o novo cenário composto a partir da violência urbana, ela deixa tácito que – nas suas próprias palavras – esses “embaixadores” atuavam junto aos traficantes, no sentido de viabilizar a realização da pesquisa.

tamente o contrário: vulnerabilidade advinda da condição de estrangeiros.

Caberia aqui nos perguntarmos se seria ético e honesto, na imersão em contextos de campo perigosos, não apenas acentuarmos as diferenças entre nós, jornalistas e policiais, como atenuá-las entre nós e “nativos” – Peritore (1990), por exemplo, sugere que compremos roupas e adiramos a corte de cabelos locais. Seria prudente que eu esclarecesse os traficantes sobre os propósitos da minha ida à festa? Também eles deveriam oferecer consentimento à minha pesquisa?¹⁷ Bom, Bourgois (1990), que levanta algumas dessas questões no seu trabalho, responde que algumas vezes sentiu a necessidade de mentir a fim de proteger a si próprio, não achando sempre prudente ou *prático* representar-se com precisão para absolutamente todas as pessoas encontradas no campo¹⁸.

Logo percebemos uma solicitação de adotar, qual Rabelo (2016) no seu estudo sobre a ética no candomblé, em que deixa de pensá-la “como sistema abstrato e universal de valor morais” em favor de uma definição que a situe “enquanto um conjunto de problemas ou questões que confrontam qualquer campo de prática” (p. 111), uma ética mais localizada, maleável e menos rígida (BOURGOIS, 1990). Isto é, uma ética mais atenta às situações, “procurando nelas a chave para a boa conduta” (RABELO, 2016, p. 121). Viria ao nosso auxílio na composição deste contínuo exame do nosso agir o conhecimento local, capaz de reconfigurar a relação presente na ética convencional da disciplina entre antropólogo e colaborador de pesquisa (BOURGOIS, 1990).

Acautelar-se, portanto, consoante afirma Silva (2011) acerca da leitura de-leuziana de Espinosa, “não significa seguir uma mera regra prática cujo uso pode ser generalizado a toda sorte de situação. Ter cautela é colocar-se numa atitude estratégica com os outros (...), é aprender a entrar em composição com eles”. Se seguir determinada orientação pode sugerir uma atitude de passividade, penso que tomar a prudência nos termos propostos implica precisamente o contrário: sustentar a agência do antropólogo. Este relato de como tornei-me vulnerável mostrou que foi justamente a imprudência que despojou-me de qualquer possibilidade de ação.

Se estivermos mesmo dispostos, enfim, a nos aventurarmos em campos perigosos, não podemos negligenciar a primordial importância dos nossos interlocutores de pesquisa para avaliar o espectro de riscos a que nos expomos no campo, para tecer uma cuidadosa consideração sobre a introdução de dispositivos de registro fotográfico (e outros), e para traçar estratégias que assegurem a realização da pesquisa e a esta sobreviver. Em poucas palavras: saber

¹⁷ Goldstein (2009) relata que fora persuadida por seus interlocutores a se apresentar ao chefe do tráfico local a fim de que não fosse confundida com alguém que não era, despertando, assim, certa confiança que qualquer suspeita de relação com a polícia fadaria ao fracasso.

¹⁸ Por outro lado, Sluka (1990) argumenta que mais complicado que enganar pode ser ter a mentira descoberta depois. Como explicar as razões que lhe levaram a mentir?

entrar e saber sair, transitar com segurança – o que sempre há de nos exigir, nunca é demais reforçar, um cuidado ético.

No final, resta ao pesquisador, e só a ele, decidir quão aceitáveis são os riscos a que poderá se expor (BOURGOIS, 1990; SLUKA, 1990).

Referências bibliográficas

- BIONDI, Karina. Uma ética que é disciplina: formulações conceituais a partir do ‘crime’ paulista. *Revista Fevereiro - Política, Teoria, Cultura*, [s.l.], v. 10, p. 304-319, 2018.
- BOURGOIS, Philippe. Confronting anthropological ethics: ethnographic lessons from Central America. *Journal of Peace Research*, London, v. 27, n. 1, p. 43-54, 1990.
- CASTILLO, Lisa Earl. A fotografia e seus usos no candomblé da Bahia. *Pontos de Interrogação*, v. 3, n. 2, jul./dez. 2013. Disponível em: <<https://www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/1579/1040>>. Acesso em: 10 out. 2015.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Políticas. In: _____. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D’Água, 2004. p. 151-176.
- EMERSON, Robert M.; FRETZ, Rachel I.; SHAW, Linda L. *Writing ethnographic fieldnotes*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2011.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. Trabalhadores e bandidos: categorias de nomeação, significados políticos. *Temáticas*, Campinas, v. 15, p. 11-50, 2007. Disponível em: <<http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/anexo-2-temticas.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2015.
- FONTES, Larissa Yelena Carvalho. *A dádiva do segredo: a negociação do segredo ritual nas religiões afro-alagoanas*. 2015. 122 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- FRANÇA, Isadora Lins. Um mapa da pesquisa. In: _____. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 25-73.
- GAMA, Aline; PEIXOTO, Clarice. Identidades em movimento: uma etnografia em contexto de violência. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 60, n. 3, p. 186-210, 2017.
- GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.
- GOLDSTEIN, Donna M. Perils of witnessing and ambivalence of writing: whiteness, sexuality, and violence in Rio de Janeiro shantytowns. In:

- HUGGINS, M. K.; GLEBBEEK, M-L. (Eds.). *Women fielding danger: negotiating ethnographic identities in field research*. New York: Rowman & Littlefield, 2009. p. 227-249.
- INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-11, set./dez. 2016.
- JANSSON, André. Indispensable things: on mediatization, materiality, and space. In: LUNDBY, K. (Ed.). *Mediatization of Communication*. Berlin, Boston: Mouton de Gruyter, 2014. p. 273-295.
- MARQUES, Adalton. Do ponto de vista do “crime”: notas de um trabalho de campo com “ladrões”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 22, n. 45, p. 335-367, jan./jun. 2016.
- MINTZ, Sidney W. Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 45-58, 1984.
- NILAN, Pamela. ‘Dangerous fieldwork’ re-examined: the question of researcher subject position. *Qualitative Research*, [s.l.], v. 2, n. 3, p. 363-386, 2002.
- OPIPARI, Carmen; TIMBERT, Sylvie. O artifício da imagem na construção do real. In: FERRAZ, A. L. C; MENDONÇA, J. M. de (Orgs.). *Antropologia visual: perspectivas de ensino e pesquisa*. Brasília: ABA, 2014. p. 371-406.
- PERITORE, N. Patrick. Reflections on dangerous fieldwork. *The American Sociologist*, [s.l.], v. 21, n. 4, p. 359-372, dec. 1990.
- PERLONGHER, Néstor. Antropologia das sociedades complexas: identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 8, n. 22, jun. 1993.
- RABELO, Miriam C. M. Aprender a ver no candomblé. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015.
- _____. Considerações sobre a ética no candomblé. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 109-130, 2016.
- ROCHA, Rosamaria Luiza de Melo. Uma cultura da violência na cidade? Rupturas, estetizações e reordenações. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 85-94, jul./set. 1999.
- ROGERS-BROWN, Jennifer B. More than a war story: a feminist analysis of doing dangerous fieldwork. In: DEMOS, V.; SEGAL, M. T. (Eds.). *At the center: feminism, social science and knowledge*. London: Emerald, 2015. p. 111-31.
- SAMPSON, Helen; THOMAS, Michelle. Lone researchers at sea: gender, risk and responsibility. *Qualitative Research*, [s.l.], v. 3, n. 2, p. 165-89, 2003.
- SHARP, Gwen; KREMER, Emily. The safety dance: confronting harassment, intimidation, and violence in the field. *Sociological Methodology*, [s.l.], v. 36, p. 317-27, 2006.
- SILVA, Cíntia Vieira da. Combater e compor: dilemas do agir em uma leitura deleuziana de Espinosa. *Princípios*, Natal, v. 19, p. 457-481, 2012.

- SLUKA, Jeffrey A. Reflections on managing danger in fieldwork: dangerous anthropology in Belfast. In: ROBBEN, A. C. G. M.; SLUKA, J. A. (Eds.). *Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 259-68.
- TELLES, Vera. Itinerários da pobreza e da violência. *Sexta-Feira*, São Paulo, n. 8, p. 106-110, 2006.
- VILLANI, Maycon Lopes. *Para não ser uma bicha da favela: uma etnografia sobre corpo, sexualidade e distinção social*. 2015. 146 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- WACQUANT, Löic. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.
- _____. Juventude violenta: processos, retrocessos e novos percursos. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 55, n. 2, 2012, p. 327-65.

autor **Maycon Lopes**

É bacharel, mestre e doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia, além de membro do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais, Ambiente e Saúde (ECSAS).

Recebido em 02/01/2018
Aceito para publicação em 17/03/2018

resenhas

OLIVEIRA, Thiago. Sobre o desejo nômade: Pessoa, corpo, cidade e diferença no universo da pegação. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2017, 254p.

FERNANDO RAMÍREZ ARCOS

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p409-414

El sexo en público, *cruising* o *pegação* es una práctica espacial de la sexualidad entre hombres que aún incomoda a sectores sociales LGBTI. En tiempos en que los "lugares gay" son más visibles en el espacio público, en que los medios de comunicación hacen eco de las luchas de los movimientos y grupos activistas LGBTI, de sus derechos civiles en relación con el matrimonio de parejas del mismo sexo y de la adopción, este tipo de práctica puede considerarse ajena a ellos, antigua, pre-moderna, que aún subsiste pero en contravía de una supuesta sociedad igualitaria e integradora de la diversidad sexual. De ahí que no hace parte de los discursos convencionales de estos movimientos e incluso de parte de la academia.

El sexo en tanto práctica se puede considerar un vector que produce y reconfigura espacios en los cuales la heterosexualidad se considera norma. El dormitorio es el ejemplo máximo de lo que sería la consumación heterosexual, el inicio de la Familia como soporte social y, a la vez, de autorrealización personal. Es un lugar íntimo y privado, supuestamente alejado de cualquier intervención externa, hecho y listo al disfrute, ojalá, entre dos personas de diferente sexo. Es ahí donde se "deberían" realizar las prácticas sexuales. Por esa razón, no es raro encontrar en nuestras sociedades persecuciones y multas contra quien ose realizarlas en lo que se considera lo público. Sanciones legales y sociales, más drásticas si son realizadas entre hombres e más aún si intervienen más de dos personas.

El libro de Thiago Oliveira analiza el sexo en público en la ciudad de João Pessoa, en el estado de Paraíba, al noreste de Brasil. Con suma agudeza etnográfica, da cuenta de una geografía cotidiana del deseo de hombres que buscan sexo con otros hombres que, en términos prácticos, llamaremos *pegação*. Aunque marginal, ese carácter es su propia condición de posibilidad, ya que requiere del anonimato –no tanto entre ellos, sino con las personas no involucradas–, la osadía, lo efímero, el silencio, la confidencialidad, el secreto

compartido para ser posible. Sus códigos son visibles para quienes aprenden a verlos, pero están ahí en la ciudad, no solo en Brasil, sino en varias otras partes del mundo.

La introducción presenta de forma clara y concisa el mapa de los capítulos subsiguientes así como las temáticas alrededor de la categoría *pegação*. En cuanto categoría émica, se constituye en el eje central alrededor del cual se proyectan las discusiones más relevantes del texto. En el primer capítulo se encuentra un esbozo teórico y metodológico de la investigación a la que se denomina como etnografía sinestésica, esto es, que da cuenta del papel de los dispositivos sensoriales en los espacios visitados de la pesquisa y en los cuerpos que allí se aproximan, incluyendo el del investigador. Los sentidos adquieren tal fuerza que las experiencias que el autor vivenciaba debían percibirse más allá de lo observable. Eso le implicó cuestionamientos, no solo teóricos respecto a cómo estamos –y vemos– en campo, sino metodológicos, de cómo dar cuenta de su presencia en espacios de sobreestimulación de los sentidos, lo que a la vez muestra las negociaciones que debió realizar para "estar ahí". En ese caso, el cuerpo se convierte en instrumento de análisis, comunicación, relacionamiento, construcción de realidades, sin dejar de lado las incomodidades y riesgos a los cuales se puede ver abocado quien realice etnografías de prácticas sexuales. El capítulo finaliza al mencionar cómo pudo acceder a los diferentes espacios que investigó y a sus más asiduos interlocutores.

El segundo, tercero y cuarto capítulo se dividen en las diferentes maneras en que la *pegação* es posible en João Pessoa: lugares de sexo en público, locales comerciales de entrada paga que permiten en su interior prácticas sexuales y el mundo de las redes sociales y las aplicaciones de encuentro de pares. En el segundo capítulo, Oliveira hace un breve recuento histórico y demográfico de su ciudad para contextualizarla según dinámicas migratorias, ordenamiento territorial y crecimiento urbano, así como su configuración como punto turístico nacional y global que ha traído serias modificaciones a su economía. Este contexto permite situar las dinámicas locales que hacen de la *pegação* una práctica urbana que, aunque tenga puntos de convergencia con lo que ocurre en otras ciudades brasileras o de otros países vecinos, tiene unos matices particulares por las características de ciudad intermedia y turística. Si seguimos a antropólogas y geógrafas feministas y de la sexualidad, esa unicidad nos permite mantener el foco en aquello que la ciudad y su geografía del deseo nos tenga para decir. Eso es más claro en las descripciones muy bien detalladas del autor sobre los lugares de las playas en los cuales son más comunes las prácticas sexuales entre hombres y cómo estas hacen parte de una red más extensa que incluye baños públicos (*fazer banheirão*) esparcidos por João Pessoa.

El tercer capítulo nos lleva al universo del mercado erótico de los locales comerciales destinados a encuentros sexuales. Cines pornográficos, clubes de sexo (*swinger*, principalmente) y saunas componen ese ámbito sexual urbano

que, a su tiempo, está enlazado a una red deseante más amplia. Al ser lugares más cerrados, a los cuales se accede bajo condiciones de edad, presentación personal y pago de una entrada, tienen sus propias dinámicas en que *pegar* otros hombres es posible. El autor traza la historia de los primeros lugares comerciales destinados a hombres y mujeres gay, lesbianas, homosexuales, *entendidos* en João Pessoa desde los años 70 del siglo XX, para luego adentrarse en la descripción etnográfica de los tres cines pornográficos, dos saunas y el club *swinger* que visitó. Como ocurre con el capítulo precedente, el autor habla siempre en primera persona de sus propias experiencias en el acceso inicial a estos lugares, en los obstáculos que encontró con algunos dueños para seguir ahí sus visitas, en la (in)comodidad de realizar conversaciones informales con los clientes y en la facilidad o dificultad de llevar a las palabras el ambiente erótico que allí se vive. Introduce la economía performática del género como concepto para analizar la masculinidad en sus articulaciones con la raza, la clase y la edad en el posicionamiento y valoración que realizan entre sí los hombres. Desde una perspectiva interseccional, interesa cómo se construyen esos dispositivos de clasificación y el acervo de adjetivos positivos y negativos que designan a los sujetos, los que a su vez pueden ser un indicador de las posibilidades de éxito o fracaso en el ligue.

En el cuarto capítulo, Oliveira mantiene el mismo tono etnográfico para referirse a sus primeros acercamientos a lo virtual como otro espacio de posibilidad de la *pegação*. Para ello, se vale de sus propias observaciones de grupos de redes sociales y de las intervenciones de sus interlocutores en ellas. Es muy importante subrayar que el autor todo el tiempo les da voz a ellos, así como hace uso continuo de la primera persona al incluir trechos de su diario de campo y de sus conversaciones, lo que pone en claro su situacionalidad y conocimiento parcial de su investigación. Con la construcción de un perfil –o varios–, los hombres crean un repertorio de información personal con datos que pueden incluir edad, estatura y estado de VIH, entre otros, así como una foto, con la intención de conectarse con posibles pares para charlar, tener alguna relación afectiva pero, más que todo, para tener sexo. Esta *pegação* virtual no es, en ningún caso, remplazo alguno de las otras prácticas urbanas de la sexualidad mencionadas en los capítulos previos. Son diferentes redes que, interconectadas, construyen de forma particular la geografía del deseo de hombres que buscan relacionamientos afectivos, amistosos y sexuales con otros hombres. Como se señala en el libro, es preciso atender a la amplitud de la *pegação*.

Sobresalen cuatro aspectos del libro que pueden leerse a manera de interrogantes abiertos, en debate con etnografías de prácticas sexuales de la academia brasilera, latinoamericana y anglosajona, mientras propone sus propios enfoques analíticos. El primer aspecto es la relación entre ciudad, género y sexualidad. Acorde con los tiempos actuales, el autor señala los diferentes campos sociales en que la *pegação* se explyea en sus diferentes escalas: en los baños

públicos, en puntos específicos de la playa, en los teatros que proyectan pornografía, en saunas y clubes *swinger*, en Internet, entre otros. Cada uno de estos espacios trae sus dinámicas de *pegar*, lo que nos lleva a preguntarnos por los retos metodológicos que implica actualmente investigar sobre sexo en público en áreas urbanas, pero más aún, en ciudades medianas como João Pessoa. La mayoría de la literatura sobre sexo en público, e incluso me atrevo a decir sobre homosexualidad, ha puesto su atención en las "grandes metrópolis", desde las cuales se han construido modelos teóricos para analizar lo que ocurre en otras áreas urbanas. Esta etnografía cuestiona esa legitimidad epistemológica para así desviar nuestra atención a las especificidades que trae una ciudad mediana en Brasil, situada en el Sur Global, en la cual son posibles prácticas urbanas sexuales mediadas por dinámicas de amplia historia como lo son la migración interna en el país y su configuración como punto nodal del turismo en el mundo. Esas particularidades sobresalen en esta etnografía para interrogar los modelos teóricos provenientes de la academia anglosajona.

Destaco la importancia de pensar lo que Oliveira denomina como economía performática del género, es decir, un proceso que pone en escena, en este caso, valores caracterizados como masculinos para definir, valorar y posicionar sujetos. Puesto en palabras de la etnografía, se trata de dar cuenta cómo lo que se denomina como masculinidad en João Pessoa en el presente da inteligibilidad a los sujetos que hacen parte de las prácticas sexuales en público, particularmente a los hombres cis. Un hombre definido como cis y masculino albergaría mayor posibilidades de éxito en *pegar* a otros hombres, más aún si modifica y refuerza a su conveniencia características como la ropa, la actitud y hasta la mirada. Toda esa economía performática del género debe tener en cuenta marcadores sociales como raza, edad y clase social que, en conjunto, devienen condiciones de posibilidad de la *pegação*, no solo en lo que se refiere a las prácticas sexuales en sí, sino también a los espacios, como un juego que los produce y configura. Surgen, entonces, cuestionamientos respecto a cómo pensarnos el sexo en términos de masculinidad en lo urbano, en que, como lo han dicho antropólogas y geógrafas feministas, los hombres y especialmente heterosexuales tienen privilegios de acceso, movilidad y expresión en detrimento de quienes no lo son. Los lugares que Oliveira retrata también son masculinizados, incluso los virtuales, lo que crea ciertas barreras a otros sujetos, así sean contingentes. Así pues, podemos preguntarnos si una mayor presencia masculina en las aplicaciones de ligue, en los locales comerciales y en los lugares públicos de encuentros sexuales ¿es apenas una cuestión de oferta y demanda? ¿Tiene que ver con la forma como las relaciones de género nos configuran como sujetos diferenciados respecto a las posibilidades y límites que tenemos frente al sexo? ¿Cómo dar cuenta de esas jerarquizaciones de género cuando nos referimos al espacio y, en particular, a las ciudades?

Como tercer punto, destaco uno de los mayores aportes de la etnografía so-

bre pensarnos en términos interseccionales. El papel que juega el cuerpo aquí es esencial y problemático. Requiere de un juicioso trabajo para dar cuenta por medio de las sensaciones y los sentidos qué es lo que ocurre en los espacios descritos, lo que significa considerar el cuerpo, el propio, como instrumento y posibilitador de análisis. Aunque considero que el autor pudo ir un poco más allá para dar más cuenta de quién era él en campo, de las posibilidades que desde él surgían para entablar las conversaciones y conexiones que identifica con sus interlocutores, es clave subrayar la situacionalidad en que se inscribe y desde la cual percibe que se inscriben los sujetos con quienes interactúa. La forma en que es posible estar en campo, incluso en el terreno virtual, exige demandas, negociaciones, tergiversaciones, afectos que hacen que quien realiza la pesquisa pueda acomodarse o no a él, que pueda enfrentarse a los obstáculos que se le presentan. La forma como performa su masculinidad (el autor como parte de esa economía performática del género), como es leído racialmente, la generación y clase social a la que pertenece o parece pertenecer, incluso sus atributos físicos y la lectura de belleza/fealdad que sobre ellos sus interlocutores efectúan, favorecerían o entorpecerían su presencia espacial. Esta situación analítica es vital en las investigaciones sobre sexo en público, prácticas sexuales y de la sexualidad en general.

Como cuarto punto destaco lo virtual como parte del análisis etnográfico. Es claro el papel que tienen en la actualidad las aplicaciones y redes sociales en nuestras formas de socializar, de visibilizarnos ante los demás. ¿Cómo pensarnos entonces en tanto sujetos sexuales con la intención de conseguir pares? ¿Cómo dar cuenta de los perfiles en contraste con aquello que sería lo "real", lo inmediato, que es lo que ocurre en un baño, un sauna o la playa? Es de gran valor traer estas discusiones, no solo respecto al tema que aquí nos compete, sino en general a la antropología. De hecho, la antropología en tanto disciplina académica se ve aquí retada por el valor teórico y metodológico que Oliveira le provee a lo virtual, así como al sexo como tema válido de investigación.

En la etnografía el sexo deviene escritura, en la medida de lo posible. No es un texto que le rehúye, sino que lo presenta como cualquier otro tema clásico antropológico. En eso tiene que ver la audacia y sagacidad del autor, que combina de excelente forma en lo escrito lo teórico con lo descriptivo, lo metodológico con el yo situado en campo. De ahí surgen interrogantes que tienen eco en investigaciones similares sobre los riesgos, límites y posibilidades que surgen de investigar prácticas sexuales: ¿cómo dar cuenta de un yo erotizado en el campo? ¿Cómo va a ser leída la etnografía por colegas, pares, el profesorado, la academia y el público en general? ¿Es tan válido los temas sobre sexo como lo son otros más legitimados en la antropología? Al no rehuir a estos debates en su etnografía, Oliveira enfatiza en la importancia de pesquisar prácticas sexuales (sexo, sexualidad), a la vez que gratamente nos hace interrogarnos sobre nosotros/as mismos/as y nuestro proceder en campo.

autor **Fernando Ramírez Arcos**
Doutorando em Antropologia Social pela Universidade estadual de Campinas.

Recebido em 06/02/2018
Aceito para publicação em 30/03/2018

**RIVERA ANDÍA, Juan Javier (Editor).
Comprender los rituales ganaderos en
los Andes y más allá. Etnografías de
lidias, herranzas y arrierías. Aachen:
Bonner Amerikanistische Studien,
2014, 500 p.**

INDIRA VIANA CABALLERO

Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, Roraima, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p415-420

A coletânea organizada por Rivera Andía, reúne onze artigos repletos de dados etnográficos que contribuem sobremaneira para a compreensão do tema das relações entre humanos e animais não apenas no território andino, mas para além dele. No Prefácio de Peter Gose, autor da obra seminal “Aguas mortíferas y cerros hambrientos” (2001) sobre rituais agrícolas nos Andes peruanos, é realçada a capacidade de tais eventos de nos “introduz[ir]em nas relações sociais, no idioma e na cultura do pastoreio” (p.10). Ao longo dos vários capítulos da coletânea, são descritos desde rituais de marcação do gado, até diferentes festas, ocasiões em que música, dança e compartilhamento de substâncias são indispensáveis para celebrar e garantir a vida desses seres que brindam riqueza e vitalidade àqueles que os criam.

Na Introdução, Rivera Andía chama atenção para as lacunas etnográficas sobre rituais relacionados ao gado nos Andes, ressaltando o destaque dado na literatura existente para os camelídeos (lhamas e alpacas) e as *herranzas* (rituais de marcação dos animais) de um lado, e, de outro, a escassez de trabalhos sobre o gado bovino, ovino e equino, de origem europeia. Isso se deve em parte, conforme aponta oportunamente o autor, ao fato de que muitos desses estudos foram realizados por folcloristas, escritores e intelectuais locais influenciados por ideologias que predominaram na segunda metade do século XX no Peru, como o indigenismo. Assim, regiões do sul do Peru teriam sido vistas como as mais “indígenas” e mais “autênticas” (p.29), o que de certa forma se reflete nos estudos sobre rituais do gado, sobretudo a *herranza*, cuja maior parte da bibliografia é referente aos departamentos de Arequipa, Cuzco, Apurímac, Puno, Huancavelica e Ayacucho (todos na região sul do país). Nesse sentido, o presente trabalho vem ajudar a preencher tais lacunas, pois aborda rituais que envolvem diversos tipos de gado (bovinos, ovinos e camelídeos) e em diferen-

tes regiões andinas do Peru (incluindo os departamentos de Moquegua, Pasco e Lima). O autor nota, ainda, a ausência de trabalhos interpretativos e de análises comparativas sobre os rituais do gado na região andina, o que transforma a presente coletânea numa importante contribuição para os estudiosos da área, posto também que inclui um notável artigo sobre a região de Jujuy (noroeste da Argentina). Em se tratando de ultrapassar os limites andinos com vistas a traçar algumas conexões analíticas, esse trabalho dá um passo ousado, porém frutífero, ao incorporar um artigo sobre o noroeste do México e outro sobre o sudoeste dos Estados Unidos, conforme veremos a seguir.

O livro é dividido em duas partes, sendo a primeira intitulada “Etnografías del centro y sur de Perú”, composta de sete ensaios etnográficos. O primeiro, “Tauromaquia en el altiplano (Puno)”, de Luis Murguía, apresenta um dos acontecimentos festivos mais importantes da região andina peruana: a corrida de touros, evento que mobiliza a comunidade inteira. O tom de competição entre os humanos e o bravo animal causa euforia e animação, além de ser uma forma de prever bons auspícios para o ano seguinte. Já no texto sobre os rituais para reprodução de animais em Puno, de Efraín Cáceres, fica explícito como a conduta animal pode oferecer “sinais” enviados pelos *Apus* (montanhas protetoras) ou outras divindades, que os humanos jamais devem perder de vista. O autor descreve a marcação do gado (bovino, ovino, equino e camelídeo) como ritual voltado para atrair a sorte, saúde e prosperidade dos animais, da mesma forma que nos mostra Enrique Rivera Vela ao discorrer com detalhes o *ch'allakuy*, ou festa para o gado, em duas comunidades *alpaqueras* (criadoras de alpacas), uma na região altoandina de Moquegua e outra de Puno.

No artigo de Axel Schäfer, a Festa de Santiago, padroeiro do gado, e a *Tinkaska* são duas celebrações realizadas num pequeno povoado do departamento de Apurímac e embora aparentem origens diferentes – uma católica e a outra pré-colombiana – possuem caráter inteiramente local, apresentando várias semelhanças. Entre os objetivos principais das ditas festas estão a incorporação de novos membros à comunidade e, sobretudo, a proteção dos animais, uma vez que busca-se afugentar a “desgraça” de um lado e, de outro, assegurar que o santo padroeiro transfira parte de sua força para o gado (bovino, equino e ovino). O texto seguinte, de Alejandra Ttito Tica reforça alguns aspectos sobre a marcação de gado, principalmente através das narrativas de duas mulheres de Apurímac, enquanto o de Máximo Cama Ttito contribui no mesmo sentido, porém, com dados provenientes do departamento de Pasco. Finalmente, Leonor Muñoz Palomino agrega inúmeros dados etnográficos sobre rituais destinados especificamente à fertilidade de camelídeos (alpacas e lhamas) em Ayacucho.

Esse conjunto de artigos dialoga, de forma geral, com os quatro ensaios de maior alcance interpretativo que compõem a segunda parte do livro: “Otras áreas, otros ritos. Elementos comparativos”. Nesta parte, Rivera Andía nos apresenta uma comparação entre a marcação do gado com a *zafa-casa* (rituais

relacionados com a inauguração de uma casa) e a Festa da Água, celebração em que um dos rituais centrais é a *champeria* (limpeza de canais de irrigação) na região andina do departamento de Lima. Todos os três rituais mostram-se como *ritos de paso*, uma passagem da fase imatura à vida adulta, e de uma sorte de “animalização” à “humanização” – de humanos e de animais. No artigo sobre rituais de procriação de lhamas, ovelhas, cabras e vacas em Jujuy, noroeste da Argentina, de Lucila Bugallo, emerge com destaque a relevância das trocas entre não-humanos, uma vez que a autora propõe que o próprio gado oferece suas flores (os adornos usados como brincos que lhes são colocados na marcação) à *Pachamama* (Mãe Terra) – ao perdê-las no campo – como retribuição pelo pasto que esta fez crescer.

Os dois artigos que finalizam a segunda parte da coletânea tratam de pesquisas realizadas no sudoeste dos Estados Unidos e noroeste do México. Um deles, de Frédéric Saumade, aborda traços indígenas (mexicanos) que podemos encontrar no rodeio americano ainda que essa região dificilmente possa ser considerada indígena – contudo, o autor nos lembra que essa foi uma região “novohispana” e depois mexicana até 1848. Desse modo, Saumade afirma que a história do rodeio americano possui influência espanhola, demonstrando como a tauromaquia hispânica está presente na origem da cultura do *cowboy*, traço que estabelece um nexos com a tauromaquia andina. O outro artigo, que encerra a coletânea, é de autoria de Saumade e Ana Valenzuela-Zapata, cujo objetivo é apontar para uma interpretação mesoamericana da tauromaquia no noroeste do México a partir da corda, elemento ritual fundamental nos rodeios.

Uma das motivações mais importantes dos rituais do gado de forma geral, conforme Rivera Andía, consiste na “transformação da dependência em aliança” (p.61), sobretudo uma aliança com os *apus* uma vez que as “alturas” (*puna*) – pastos no altiplano onde via de regra o gado é criado – são reconhecidas como seu território. O principal fundamento dos rituais para o autor é eliminar o que ele chama de “*potencialidad asocial*” existente na criação do gado, um efeito das noções sobre as alturas como um espaço “perigoso”, “alheio”, “quase contrário ao mundo dos homens” (p.61), se comparado aos vales, pisos ecológicos inferiores, cujo clima e características socioespaciais são menos hostis. Logo, os últimos seriam territórios “sociais” por excelência, onde situam-se vilarejos e povoados, o que significa que homens e animais vivem em espaços contrastantes em alguma medida, “espaços separados por uma fronteira quase ‘metafísica’” (p.30).

Embora essas sejam diferenças “mais ou menos imaginárias” (p.60) entre os dois espaços, nota-se um processo de amansamento dos animais através dos rituais – como a colocação dos brincos (de fitas coloridas, fios de lã etc.) nas vacas durante a marcação, ato que favorece sua transformação de chucras em mansas (Cama Ttito). O caráter transformativo dos rituais, entretanto, não se

esgota aí. As atribuições dos jovens participantes nesses rituais indicam que o início da vida adulta sucede tais experiências. Rivera Andía ressalta, com isso, a associação entre o homem imaturo e o animal não domesticado, apontando para os perigos que tais estados envolvem, propondo, dessa maneira, tratar os rituais do gado como ritos de passagem da vida juvenil à vida adulta.

Diante da fertilidade analítica que os dados propiciam ao leitor, gostaria de destacar brevemente dois aspectos que percorrem os diferentes artigos da coletânea: primeiro, a dimensão festiva dos rituais em questão como ocasiões ideais para reforçar as relações entre diferentes seres; segundo, a importância do compartilhamento de substâncias entre humanos e não-humanos nesses eventos.

As festas para o gado mobilizam amigos e parentes (Alex Schäfer; Muñoz Palomino; Rivera Andía), tornando-se assim uma oportunidade de fortalecer as relações e de criar um círculo virtuoso de troca de “ajudas”, uma vez que receber apoio implica retribuir futuramente. Da mesma forma, são momentos oportunos para reforçar as relações com os seres não-humanos dos quais depende a sorte, saúde e prosperidade dos animais e de seus donos. Por isso, oferta-se folhas de coca, bebidas alcoólicas, incensos, cigarros e alimentos, e, às vezes, até mesmo a vida de animais, através de sacrifícios (de lhamas, vacas, alpacas e porquinhos-da-índia), agradecendo-lhes pela prosperidade recebida; ao mesmo tempo pedindo “amparo”, “justiça” e “proteção” (p.102) para o gado (Luis Murguía). As oferendas são, ainda, uma forma de “pedir licença” (p.128) aos *Apus* e outros seres para a realização dos próprios rituais. Os pedidos devem ser feitos sempre com “respeito” e “humildade” (p.128) para “convencer os deuses andinos” (p.130), os únicos capazes de reproduzir o gado (Cáceres Chalco; Rivera Vela). Deixar de realizar ditos rituais ou proceder de forma incorreta pode provocar a ira das entidades poderosas que interpretam essas faltas como “desrespeito”. Aos olhos dos pastores tal reação pode resultar em um reduzido número de animais saudáveis, na falta de sorte ou aumento de infortúnios (Schäfer; Lucila Bugallo), como, por exemplo, o desaparecimento de humanos e animais tragados pelas ávidas montanhas (Muñoz Palomino).

As festas são uma demonstração da importância dos animais, momento oportuno para retribuir os seus esforços, como no *llamatumachiy* (Muñoz Palomino), uma homenagem às lhamas, muito úteis como animais de carga. Ademais da fartura de bebida e comida para os homenageados, a retribuição acontece também através de canções entoadas pelas mulheres, uma forma de “gostar” e de “estimar” o gado (Cama Ttito). Os animais são “adorados” e “exaltados” pelos donos e seus convidados (Schäfer), recebendo de tudo, tal qual acontece nas festas oferecidas para os santos e para a *Pachamama*, inclusive uma série de adereços: serpentinas no pescoço (Cáceres Chalco; Bugallo); brincos coloridos (Cama Ttito; Lucila Bugallo); e outras vestimentas rituais como ponchos, *chuspas* (pequena bolsa para guardar folhas de coca), diademas e colares (Bugallo). No *kasarakuy* (o casamento de ovelhas) os animais dançam,

são felicitados e abraçados pelos convidados (Cáceres Chalco) da mesma forma como sucede com os humanos.

O segundo aspecto a ser destacado consiste na importância do compartilhamento de substâncias durante os rituais do gado, eventos em que todos devem comer e beber, fumar e mascar coca. Isso inclui, evidentemente, os animais que, ao mascar coca e beber vinho estão ingerindo elementos que possuem a capacidade de contribuir para a procriação ou *multiplico* (multiplicação) dos animais (Cáceres Chalco), e de garantir uma existência saudável e longa, afastando-os de doenças e outros infortúnios como ataques de predadores (pumas, condores e zorros). *Pachamama*, *Apus* e antepassados são nutridos, ainda, com pratos especiais como a *corpachada*, feita especialmente para “convidar” a *Pachamama* (p.327) durante a *señalada* (marcação do gado na *puna* de Jujuy), composta principalmente de líquidos (Lucila Bugallo). Conforme a autora, é uma “devolução ou agradecimento sob a forma de um dom”, ou seja, “se devolve dando de comer à terra já que ela dá de comer aos seres humanos” (p.361). Os antepassados também são convidados e alimentados através de libações direcionadas especificamente para eles (Luis Murguía). Isso denota a grande preocupação e o empenho que os povos de diferentes regiões dos Andes manifestam em compartilhar substâncias com outros seres. Seja enterrando ou incinerando matérias, derramando ou aspergindo líquidos, todas essas são maneiras de fazer os diferentes seres consumir os elementos ofertados. Beber junto, na compreensão de diversas populações andinas, é “selar um compromisso”, como nos lembra Luis Murguía. Pode-se agregar, ainda, que a tarefa de alimentar aqueles que nos alimentam é essencial para a manutenção do fluxo ideal das vitalidades, lembrando que, em outros termos, nós comemos a *Pachamama* e os *Apus* e eles nos comem. Uma noção muito cara às populações andinas, como já enfatizado por Taussig (2010) e Nash (1979) em suas célebres etnografias acerca da relação dos mineiros bolivianos com as montanhas e com os seres que nelas habitam.

Ao concluir a leitura fica evidente para o leitor que a celebração dos diferentes rituais do gado marca a cooperação e a manutenção de relações íntimas entre três coletivos: humanos, *Pachamama*/*Apus*/antepassados, e os próprios animais. Por tantas contribuições etnográficas e analíticas que nos permitem ampliar a análise das relações entre humanos e não-humanos no território andino, e para além dele, é que a leitura dessa coletânea se torna inspiradora.

Referências bibliográficas

- GOSE, Peter. *Agua mortífera y cerros hambrientos*. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino. La Paz: Editorial Mamahuaco, 2001.
- NASH, June. *We eat the mines and the mines eat us: dependency and exploitation in bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press, 1979.

TAUSSIG, Michael. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

autora **Indira Viana Caballero**

É professora visitante do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Roraima. É doutora e mestra em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Recebido em 24/04/2017

Aceito para publicação em 06/12/2017

SCHNEIDER, David M. Parentesco americano: uma exposição cultural. Petrópolis: Vozes, 2016, 152p.

ALINE LOPES ROCHEDO

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre,
Rio Grande do Sul, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p421-426

Dos anos 1960 ao início deste século XXI, temas relevantes para a Antropologia se atualizaram, ênfases variaram, produções científicas se depararam com novas demandas. Ao longo das transformações, o livro *Parentesco americano: uma exposição cultural*, publicado pela primeira vez em 1968, permanece fundamental para estudos de parentesco e de outras áreas, como gênero, feminismo e sexualidade. Não é por acaso, aliás, que seu autor, o antropólogo norte-americano David M. Schneider (1918-1995), consta como uma das principais referências intelectuais para Marilyn Strathern e Janet Carsten, por exemplo, e inspira debates acalorados em torno do chamado “novo parentesco” (MACHADO, 2013).

Com título original de *American kinship: a cultural account*, a obra oferece críticas à teoria de parentesco dominante até aquela década, na qual reprodução biológica, aliança e descendência eram elementos centrais. O livro ganhou nova versão em 1980, esta acrescida de posfácio com análises e (re)considerações do próprio autor, com revisão de seus resultados e procedimentos e afirmando, por exemplo, que parentesco seria “um artefato de uma teoria ruim” (SCHNEIDER, 2016, p. 130). Enfim, foi a partir desta publicação atualizada que a editora Vozes produziu a tradução para o português, proporcionando a leitores do mundo lusófono a possibilidade de percorrer com desenvoltura pelo menos este trabalho de Schneider, um autor clássico que, segundo o professor Igor José de Renó Machado (2013, p. 9), “é mais citado, mencionado, do que lido de fato” no Brasil.

O livro começa com um prefácio no qual Schneider sublinha sua condição de “nativo” – afinal, a pesquisa busca a “natureza do parentesco” em seu país de origem –, e ele expõe ligeiramente o que entende por sistema de parentesco americano. Em poucas linhas, o antropólogo situa o leitor no seu universo, esclarecendo que a investigação se iniciou na década de 1950 com coleta de material genealógico e sobre terminologia junto a estudantes e professores da Universidade de Harvard e em sua própria experiência. Acrescenta, na sequência, dados colhidos em Chicago entre 1961 e 1963 e analisados em 1965

e revela ter havido a intenção de elaborar material comparativo entre parentesco nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, pois atuou junto ao Raymond Firth, na London School of Economics, em 1958 e 1959, mas que o trabalho apresentado no livro em questão diz respeito somente ao parentesco americano, como indicado no título.

Em seguida, Schneider apresenta a “Introdução”, quatro capítulos divididos em duas partes, “Conclusão” e o posfácio escrito “doze anos depois”. É um livro compacto, porém preenchido com a densidade e a consistência do pensamento de Schneider. Para alguns, pode parecer repetitivo, pois o autor retoma de tempos em tempos os argumentos, mas se trata de uma leitura agradável, pontuada por exemplos de campo que, às vezes, requerem conhecimento da terminologia anglo-saxônica e seus *modificadores* (*first, second, in-law, step, foster* etc.), recursos que não foram integralmente traduzidos em função de especificidades linguísticas do parentesco norte-americano.

O autor abre o capítulo introdutório expondo que concebe o “parentesco americano como um sistema cultural” (SCHNEIDER, 2016, p. 13), ou seja, como um sistema de símbolos, e que não há relação intrínseca entre o símbolo e o que este simboliza. Para Schneider, uma cultura consiste num sistema de unidades definidas e discretas conforme critérios específicos, delineando o modo pelo qual as coisas fazem sentido quando arranjadas umas em relação às outras, indicando o que se deve ser e fazer. No processo, linguagem aparece como essencial da cultura, entretanto, “a cultura não é completa nem exclusiva nem inteiramente linguagem” (SCHNEIDER, 2016, p. 15). Nem todas as unidades culturais, aliás, são nomináveis, diz o autor. E há palavras que atendem a diferentes unidades. O que interessa para Schneider são a definição e a diferenciação das unidades culturais. Sua investigação busca identificar “qual dos muitos significados se aplica quando, e qual dos muitos significados não se aplica ou não são relevantes sob quais circunstâncias; e, finalmente, como os significados diferentes da palavra se relacionam entre si” (SCHNEIDER, 2016, p. 16).

Como exposto na primeira nota de rodapé, Schneider tem entre suas principais referências Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn e Alfred Kroeber, além de Clifford Geertz, Claude Lévi-Strauss e Ruth Benedict. Não significa que os siga à risca, apenas que argumenta em diálogo com as obras desses teóricos. Por exemplo, o autor critica Benedict em relação à ideia de cultura se traduzindo em padrões de comportamento observáveis. Conforme Schneider, padrão de cultura não é a cultura, na medida em que existem comportamentos dissonantes de crenças culturais, e essa separação entre padrões de comportamento e unidade cultural é central no trabalho de Schneider: “Este livro trata das definições das unidades das regras, a cultura do parentesco americano; ele não trata dos padrões de comportamento formulados por observações sistemáticas de cada uma das suas ocorrências reais.” (2016, p. 18). De acordo com ele, cren-

ças persistem – ainda que se transformem – mesmo que os comportamentos observáveis destoem. O objetivo específico, afirma Schneider, é “descrever o sistema de símbolos e significados do parentesco americano” (2016, p. 20), na medida em que, complementa o autor, o parentesco americano é concebido a partir de tais símbolos.

A primeira parte do livro, “As características distintivas que definem a pessoa como um parente”, divide-se em dois capítulos: “Parentes” e “A família”. Parente, para o parentesco americano, é alguém que se relaciona por sangue ou casamento a outrem. No caso de parente por casamento, a relação é por *afinidade*, ou *in-law*, pela ordem da lei. Mas é possível que, nessa cultura americana, um parente seja pensado em um sentido não tão amplo, ou seja, restrito ao de sangue. Schneider demonstra, então, um conjunto de termos básicos (pai, mãe, irmão, irmã...) e derivados (primo de segundo grau, por exemplo) de parentesco que, complementados por modificadores (*ex*, *half*, *grand*), marcam possibilidades, ainda que critérios de sangue e casamento permaneçam centrais. Por meio de modificadores, percebemos distâncias físicas, consanguíneas e socioemocionais e inclusão e exclusão da pessoa como parente obedecendo a critérios qualitativos.

Portanto, por meio da relação de sangue, na concepção americana, parentes que compartilham material biogenético são “aparentados” (SCHNEIDER, 2016, p. 37). Trata-se de uma relação de identidade. Há uma potente crença na constituição pela substância que não pode ser modificada nem eliminada porque é da ordem da natureza. Já o parente por casamento é um parente pela ordem da lei, esta estruturada por meio de regras, costumes, tradições e regulamentos. Mas Schneider não se esquece dos amigos e evoca inclusive animais domésticos, como cachorros, para o conjunto dos parentes não consanguíneos, pois percebe comportamentos que envolvem lealdade, amor e solidariedade.

A noção de família, que conduz as reflexões do terceiro capítulo, aparece como uma unidade cultural definida pelo ato sexual no parentesco americano. Aliás, esta é a unidade que indica o modo como o parentesco deve ser composto e conduzido nesta cultura, na qual os integrantes da família se diferenciam em termos da relação sexual e do tipo de ligação que mantêm entre si. Conforme Schneider, existe tanto o simbolismo do sexo quanto o do amor, sendo que o primeiro se basearia nos fatos da natureza, e o segundo, nos da cultura, no do relacionamento entre as pessoas.

No contexto americano dos anos 1960, percebemos que família era uma unidade cultural composta por marido, esposa e um filho ou filha, ou filhos, e eles habitariam a mesma casa. Sem isso, era uma família incompleta, desfeita. Entre as premissas culturais americanas, seria da natureza da mulher cuidar dos filhos, assim como a autoridade do pai. Marido e mulher, nesse arranjo, são parentes relacionados na lei, e seus filhos, pelo laço permanente do sangue, ou seja, derivado da relação sexual, um ato pelo qual se expressa o amor con-

jugal na cultura americana. Mas haveria outra categoria de amor, o cognático, diferente do erótico. Assim, a figura da relação sexual abarca símbolos centrais do parentesco americano.

Ainda neste mesmo capítulo, Schneider fala sobre o amor como palavra que caracteriza a união espiritual entre marido e esposa, uma união capaz de gerar outra pessoa. Segundo a cultura americana, o amor poderia ser pensado a partir da ideia de “solidariedade difusa duradoura” (SCHNEIDER, 2016, p. 61-62), sentimento que caracteriza o parentesco, mas ao qual também se estende a amizades, de acordo com a *performance*. Não importam as diferenças entre os membros da família, todos se ligariam pelo amor.

Na segunda parte, “O parente como uma pessoa”, encontram-se os capítulos 4 e 5, ou “Um parente é uma pessoa” e “Parentes por afinidade e termos de parentesco”, respectivamente. O primeiro começa com a afirmação de que a decisão de quem é ou não parente é feita *por e sobre* uma pessoa (SCHNEIDER, 2016, p. 69), sendo pessoa uma das unidades da cultura americana. Da mesma maneira como uma pessoa não é necessariamente um parente, consanguíneo ou não, o que faz de um parente uma pessoa depende de elementos conceituais e simbólicos que operam em vários domínios. A ideia de família também pode ser considerada a partir de um arranjo de pessoas concretas ao mesmo tempo em que pode ser algo abstrato. A construção da pessoa como um parente, desta forma, depende de características que estão para além daquelas do parentesco.

Esse vaivém de termos, abstrações e concretudes como símbolos que embaralham a ordem da natureza e a ordem da lei (cultura) é possível de se acompanhar porque Schneider retoma em diferentes partes do livro a sua linha de raciocínio, nos lembrando com frequência de que, conforme as regras, a pessoa é um parente se houver relação de sangue ou na lei, quando relacionado por material biogenético ou por casamento, respectivamente, e se for próximo ou distante. Além disso, no parentesco americano, a relação dessa ordem é decisão dos sujeitos, estejam ligados por sangue ou não, pois há fatores que interferem e constroem uma fronteira borrada, indefinida e que se modifica conforme as subjetividades. Os casos de campo apresentados por Schneider dão a dimensão da variedade de possibilidades, lógicas e considerações verbalizadas por seus informantes, como o do parente famoso, dos mortos, a ideia ambígua de “distância”, daqueles que sofreram algum declínio social. O autor chama a atenção para os fenômenos do parentesco americano que explicitam as muitas possibilidades de se pensar uma pessoa como um parente.

No quinto e último capítulo, Schneider retoma que, na cultura americana, parente tem dois significados: a partir de características distintivas que definem a pessoa como um parente (sangue, código e sangue e código); e o parente enquanto pessoa é pensado com base em elementos que estão para além das características distintivas situadas no sistema simbólico do parentesco. Mas parente como pessoa também tem significados diferentes, ainda que articu-

lados: é um construto concreto e se refere a um ser vivo; e é um construto normativo, com comportamento orientado. O que interessa para Schneider nesta etapa derradeira do livro é justamente o normativo. Para isso, ele recorre a termos derivativos que classificam *status* dos parentes de cônjuges – marido e mulher – e que complexificam as relações a partir do derivativo *in-law*, ou na lei. Trata-se de uma partícula que, em inglês, desencadeia uma variedade de relações de parentesco e estanca tantas outras.

As demarcações conferidas pelos termos de parentesco ao tio casado com a tia consanguínea, e que não recebe o derivativo *in-law* na relação com os sobrinhos por sangue desta (não é *uncle-in-law*, mas *uncle*, ou tio), dependerão das relações estabelecidas e de consentimentos mútuos com esses mesmos sobrinhos não consanguíneos, mesmo se a relação do casal se extinguir. O parente como uma pessoa, portanto, forja-se na combinação de vários elementos (SCHNEIDER, 2016, p. 118), incluindo geracionais, por gênero, assimétricos ou simétricos, formais ou informais, nas possíveis formas de tratamento. Em suma, além dos termos de parentesco e das categorias que promovem uma hierarquia entre parentes, Schneider afirma que nos deparamos, no sistema de parentesco americano, com escolhas nas relações que fazem da pessoa um parente.

O antropólogo americano nos fornece um belo exemplo de pesquisa na qual a linguagem dos informantes é levada à sério na tentativa de identificar os elementos que distinguem o parente como uma pessoa e definem a pessoa como um parente. Ao apresentar as contradições da cultura americana no que diz respeito à biologização e a ação social dos sujeitos para lidar com a tal natureza por meio de regras e códigos, Schneider registrou e problematizou práticas de conhecimento mais amplas no pensamento ocidental e estimulou uma abordagem simbólica da cultura, desafiando teorias antropológicas hegemônicas sobre o parentesco nos anos 1950 e 1960.

Parentesco americano foi incluído num corpo de trabalhos produzidos por intelectuais feministas e colegas acadêmicos dos dois lados do Atlântico ávidos por romper com abordagens centradas nas ligações biológicas – e que naturalizam a opressão sexista em relação às mulheres – e para explorar processos de formação de parentesco por meio de relações. Como tão bem observou Machado (2013, p. 8-9), esse trabalho se tornou uma ferramenta política no combate à ideia de que o papel da mulher no parentesco é moldado pela natureza e deu as bases para se considerar outros arranjos possíveis de família, incluindo-se as homoafetivas.

Em suma, seja para criticá-lo, seja para defendê-lo, o fato é que o primeiro livro publicado por David Schneider, um trabalho que tem acertos e erros e precisa ser devidamente contextualizado em sua produção de pensamento há meio século, é um potente aliado na construção da teoria antropológica e deve e pode ser visitado, lido e discutido. Agora, em português.

Referências bibliográficas

MACHADO, Igor José de Renó. *A Antropologia de Schneider: pequena introdução*. São Carlos: EdUFSCar, 2013. 119p.

SCHNEIDER, David M. *Parentesco Americano: uma exposição cultural*. Petrópolis: Vozes, 2016. 152p.

autora **Aline Lopes Rochedo**

É doutoranda e mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, além de em bacharela em Comunicação Social (Jornalismo) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Recebido em 06/02/2018

Aceito para publicação em 30/03/2018

**VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo;
CAUX, Camila de; HEURICH, Guilherme
Orlandini. Araweté: um povo Tupi da
Amazônia. São Paulo: Edições SESC,
2016. 228p.**

AUGUSTO VENTURA DOS SANTOS
Universidade De São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

TATIANE MAÍRA KLEIN
Universidade De São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p427-432

Em 2017, o Serviço Social do Comércio (SESC-SP), com apoio do Instituto Socioambiental (ISA), brindou o público com *Araweté: um povo Tupi da Amazônia*. Trata-se da terceira edição do livro de Eduardo Viveiros de Castro originalmente publicado em 1992 como *Araweté: o povo do Ipixuna*. Além da revisão e da mudança de título¹, a publicação de 2017 difere da original pelo acréscimo de dois capítulos, cada qual escrito pelos antropólogos Camila de Caux e Guilherme Orlandini Heurich. O livro resulta, assim, de pesquisas de campo antropológicas desenvolvidas em diferentes períodos: a etnografia seminal de Viveiros de Castro, dos anos 1980, e as etnografias de Caux e Heurich, dos primeiros anos da década de 2010 – que vêm a atualizar diferentes aspectos da primeira.

Não se trata, porém, de uma publicação monográfica nos moldes acadêmicos usuais e eis que o livro ganha, a nosso ver, originalidade e relevância. Como nos explica Beto Ricardo no prefácio, a confecção do livro, em 1992, foi um dos subprodutos de uma exposição multimídia lançada em outubro daquele ano pelo Programa Povos Indígenas do Brasil, do Centro Ecumênico de Documentação e Informações (CEDI). O notório impacto na comunidade acadêmica da tese de doutorado publicada pelo autor em 1986 (*Araweté, Os Deuses Canibais*), somado ao sucesso de público da exposição (mais de 15 mil visitantes), levou os organizadores à conclusão de que o catálogo de oito páginas não seria suficiente para atender aos leitores não especializados que

¹ Motivada pelo fato de os Araweté, concentrados desde os anos 1980 num único local próximo ao igarapé Ipixuna, terem fundado a partir de 2005 novas aldeias à margem do Rio Xingu.

buscavam conhecer mais sobre a vida deste povo (RICARDO, 2016, p.13). Daí nasceu o projeto de condensar e a traduzir em outra linguagem a monografia de Viveiros de Castro.

Diante dessa obra, assumidamente dedicada ao grande público, o leitor poderia se perguntar: por que, afinal, um antropólogo deve se interessar pela versão resumida e adaptada da tese de Eduardo Viveiros de Castro? Em nosso entender, justamente porque este livro é marca de um gênero e um tipo de linguagem pouco explorados pelos antropólogos brasileiros hoje. Na introdução, o autor fala da “intenção de preencher uma lacuna na bibliografia sobre os povos indígenas no país, normalmente polarizada entre a literatura infantil e a monografia ou o artigo acadêmico”. O desafio, é o de produzir uma “descrição etnográfica precisa” e, ao mesmo tempo, “contornar o jargão técnico e a discussão conceitual especializada” (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 21). Presenteada com um conjunto de fotografias que compôs as exposições “Araweté”, de 1987, e “Variações do corpo selvagem”, de 2016, também pelas mãos do SESC, a obra é um convite à expansão dos horizontes de rendimento da etnografia, para além da materialização em teses, dissertações e artigos acadêmicos. Isso não implica dizer que tais peças acadêmicas consistam num puro exercício de diletantismo, sem nenhuma praticidade, utilidade ou ressonância na vida das pessoas sobre quem elas falam. Acreditamos, neste sentido, que é preciso romper com a separação radical entre o que canonicamente se entende por política e por ciência – e este pequeno livro dá testemunho desta fina articulação.

Araweté: um povo tupi da Amazônia flexibiliza a *praxis* acadêmica com vistas a alcançar outros públicos, interessar eventuais “desinteressados em índios”, na expressão de Gallois (2013), com informações qualificadas aliadas a análises propriamente etnológicas. A adaptação não implica, por isso, o empobrecimento da monografia original de Viveiros de Castro. Tudo aquilo que produziu a imensurável repercussão de *Araweté, os Deuses Canibais* para a etnologia americanista e para outros ramos antropológicos ainda está em sua versão resumida, mas como que diluído nas linhas e entrelinhas de detalhes prosaicos da vida local. Um exemplo pode ser encontrado na seção “Uma excursão à floresta” (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p.65-67): em meio a minúcias impressionistas da bonita cena da coleta do mel reproduzida de seu diário de campo, Viveiros de Castro relata a leve repreensão que recebeu por acender um cigarro perto do mel na mata e, em seguida, abre um parêntese: “eis aí a clássica oposição sul-americana entre mel e tabaco [...] se fumarmos, me explicaram, as ‘flechas do mel’ furam nossa boca” (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 67).

A expressão “oposição sul-americana” remete ao célebre movimento do qual o autor foi um dos protagonistas, que buscou inserir (hoje pode-se dizer com grande êxito) os povos indígenas das terras baixas da América do Sul no

panorama das etnologias regionais do restante do mundo. Conceitos consagrados na antropologia global a partir de etnografias de sociedades de outras regiões (linhagens, tabu, grupos corporados) não faziam sentido para o material sul-americano que, nessa comparação desvantajosa, acabava sendo definido apenas negativamente, pela carência daquilo que estava presente alhures (OVERING KAPLAN, 1977). A grande virada, segundo o próprio Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 187), teria acontecido com a publicação dos quatro volumes das *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss, a quem o parêntese do trecho acima parece implicitamente remeter. Ela colocou a experiência do corpo e as qualidades sensíveis como operadores por excelência do discurso social ameríndio. Aquilo que as sociedades indígenas do continente diziam de si não poderia mais ser considerado como um idealismo, mais sim como uma lógica que opera no nível mesmo da estrutura social, sendo portanto inviável a aplicação de antinomias como cosmologia e organização social, indivíduo biológico e indivíduo social (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Dali em diante, era preciso levar a sério os dizeres de que a flecha do mel atinge a boca de quem comeu tabaco pouco antes; ou de que o incesto leva à punição cósmica, um terrível definhamento do casal infrator (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 98); ou de que o corpo da criança vai sendo gerado pelo acúmulo de sêmen, ocasionando um compartilhamento de substâncias que exige diversos resguardos dos diferentes pais e da mãe logo depois que o bebê nasce (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 109-111). Esta virada “corporal” e “cosmológica” inaugurada pelas *Mitológicas* ganhou sua coroação em monografias de fôlego produzidas nos anos seguintes, dentre as quais os *Deuses canibais* e sua versão resumida. Como dito acima, o leitor poderá ter referências diretas a este e outros debates analíticos ainda em *Araweté, um povo tupi da Amazônia*, em abundantes observações sobre a vida e a filosofia araweté.

O livro é aberto por uma breve mas potente descrição da concepção araweté de humanidade, dos deuses e do mundo e passa, capítulo a capítulo, a uma descrição consistente da vida na aldeia que 11 meses de trabalho de campo no Ipixuna foram capazes de revelar. No final do capítulo “As relações sociais”, por exemplo, o leitor descobre que a onomástica araweté individualiza a pessoa através de uma referência ao outro; os nomes das crianças se referem a um morto, a um inimigo ou a uma divindade, enquanto os nomes dos adultos basicamente indicam que aquele é o pai ou mãe de seu primogênito (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 121). Já na seção sobre a morte é possível descobrir a ambiguidade ontológica dos deuses araweté que, ao mesmo tempo que são inimigos canibais, constituem o ideal de pessoa ao qual todos precisam caminhar (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 125). É no capítulo sobre a religião araweté, aliás, que o leitor encontrará o

clímax da descrição, com a análise de um canto de pajé (*Emplumando a grande castanheira*) em que um jogo complexo de citações das vozes dos mortos e dos deuses, ouvidos por quem canta, torna evidente por que é que “o pajé é como um rádio” (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 129)².

Nos textos que falam dos Araweté trinta anos depois da primeira etnografia também é possível encontrar aquilo que Viveiros de Castro chamou de “economia simbólica da alteridade” (2002, p. 335); por exemplo quando Camila de Caux nos explica que o termo araweté para indicar a si é o pronome da primeira pessoa do plural “não delimitando um grupo definido de pessoas, mas um conjunto contextual de gente”, definido sobretudo na interação com quem se fala (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 158). Essa tendência etnológica, atenta a uma filosofia da diferença e fundamentada numa tensão entre identidade e alteridade – e na precedência da primeira sobre a segunda na constituição dos coletivos ameríndios – é precisamente o que redundaria nas formulações da predação ontológica e do perspectivismo epistêmico como imagens gerais de pensamento dos povos amazônicos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002; STOLZE LIMA, 1996).

Há que se destacar, por fim, que esse fino ajuste de linguagem é acompanhado de outra adaptação importante com relação à tese de 1986. Libelo contra a exploração madeireira, o ingresso de missionários evangélicos e, mais recentemente, a construção da hidrelétrica de Belo Monte nas adjacências do território de ocupação araweté, o livreto tem uma reiterada ênfase nas problemáticas relativas ao dito “contato” com os não indígenas, algo que aparece com menos destaque na tese. Ele recorda que os primeiros contatos dos Araweté com a Fundação Nacional do Índio (Funai) se deram em meados de 1976, “quando buscaram a margem do Xingu fugindo do assédio dos Parakanã, outro grupo tupi-guarani” (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 31) e encontraram camponeses que também viviam na região denominada “beiradão” (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 32). Tal experiência, ainda que não tenha sido a primeira com os brancos – segundo o autor, passagens da mitologia e cosmologia dos Araweté dão testemunho de que eles conhecem os *kamarã* já há mais tempo (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016, p. 32) –, foi certamente a mais dramática até então. Num esforço de atração caro à política indigenista de então, os Araweté foram mobilizados pelos sertanistas da Funai para um Posto Indígena localizado 100 quilômetros mata adentro, em uma longa e trágica caminhada, em que

² Esta reflexão, em que Viveiros de Castro deixa as marcas de um método coletivo de tradução dos cantos e de seu regime enunciativo marcado por citações, atualizada por Heurich (p. 188) no artigo sobre a circulação de mercadorias e de gravações de antigas canções de inimigos em *pen-drives*.

pelo menos um terço da população faleceu por doenças contraídas e agravadas antes e durante o percurso. O episódio foi reconhecido pela Comissão Nacional da Verdade (CNV) como uma grave violação de direitos humanos e é detalhado na cronologia do contato Araweté e em uma entrevista com um dos servidores da Funai que testemunhou os fatos – documentos exclusivos que fecham o livro.

Os sobreviventes estabeleceram-se no Alto Ipixuna e lá, com o passar dos anos, as famílias puderam recompor-se e, na medida do possível, recuperar-se da catástrofe dos primeiros contatos, embora muitas outras searas oriundas da relação com os brancos ainda estivessem por vir. Sendo um registro composto de textos escritos em diferentes períodos, o livro vai pontuando, uma a uma, tais contendas do contato, documentando com larga amplitude histórica a relação dos Araweté com os *kamarã*. O fato de conter textos escritos em diferentes épocas produz, a nosso ver, outro interessante efeito para o leitor, pois os autores por vezes usam marcadores temporais para se referir ao presente (“hoje”, “atualmente”) e, neste sentido, é preciso parar a leitura por um momento e verificar em que parte do livro e da história estamos: informações de 1980, 1992, 2010 e 2016 se sucedem nos textos. Chegando ao final da obra, por exemplo, o leitor se depara com uma seção denominada “Os Araweté hoje” na qual Viveiros de Castro tece comentários a respeito da conjuntura do começo dos 1990 e faz algumas prospecções a respeito do destino da população nos anos vindouros, mas o que se segue é uma reabertura do texto, trinta anos depois, com novas impressões, acontecimentos e análises dos antropólogos Caux e Heurich, atualizando o cenário delineado há pouco. Este peculiar recurso ao presente etnográfico, longe de simplesmente confundir o leitor, causa uma espécie de inquietação: mostra que os perigos do Estado e da dita sociedade nacional são permanentemente atuais, eternos retornos que insistem em perturbar o bem-estar dos povos indígenas que aqui vivem.

Assim, o livro não deixa de aparecer também como uma proposta de aliança, um convite para a luta em prol dos indígenas, sem espaço para qualquer tipo de salvacionismo ou vitimismo. Ele revela em diversas passagens não só que os Araweté souberam “elaborar e domesticar a situação histórica em que se encontram” (p. 141): também que as aproximações com os *kamarã* são acompanhadas do desejo de que os brancos sejam como os Araweté (p. 141). A situação histórica, como nos mostra o livro, é de extrema dificuldade, mas os Araweté seguem ensinando, como outros povos tupi-guarani, que se abrir ao outro, habitar sua perspectiva, é talvez um bom modo de resistir.

Referências Bibliográficas

- GALLOIS, Dominique Tilkin. Dois filmes e uma tradição: sertanistas defendendo a vida dos índios. *PROA – revista de antropologia e arte*, volume 01, nº 04. Campinas, 2014.
- OVERING KAPLAN, Joanna. Social time and social space in Lowland South American societies. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes (1976)*, volume 11. Paris, Société des Américanistes, p. 7-394, 1977.
- RICARDO, Carlos Alberto. Prefácio. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CAUX, Camila de; HEURICH, Guilherme Orlandini. *Araweté: um povo Tupi da Amazônia*. São Paulo: Edições SESC, 2016, p. 13-14.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, p. 2-19, 1979.
- STOLZE LIMA, Tânia. O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi. *Mana*, 2(2), p. 21-47, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O campo na selva, visto da praia. *Estudos Históricos*, 5/10, p. 170-199, 1992.
- _____. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, 2(2):115-144, 1996.
- _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CAUX, Camila de; HEURICH, Guilherme Orlandini. *Araweté: um povo Tupi da Amazônia*. São Paulo: Edições SESC, 2016. 228p.

autores Augusto Ventura dos Santos

É doutorando e mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Também é membro do Centro de Estudos Ameríndio.

Tatiane Manhães Klein

É doutoranda e mestra em Antropologia Social, e também bacharel em Comunicação Social pela Universidade de São Paulo. É membro do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA – USP).

Recebido em 06/02/2018

Aceito para publicação em 10/04/2018

A exposição de Mônica Nador & JAMAC: *Namblá Xokleng* (2018)

ALBERTO LUIZ DE ANDRADE NETO

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p433-437

Escrever uma resenha sobre a exposição, *Namblá Xokleng* (2018), de Mônica Nador & JAMAC¹, é uma forma de expressar minha surpresa com esse projeto de exposição temporária. Frequentador assíduo do Museu de Arte de Santa Catarina (MASC) não pude ver nesta instituição museológica, em nenhuma outra oportunidade, qualquer discussão que dialogasse com questões indígenas e a arte contemporânea. Deste modo, o tom de surpresa faz jus às iniciativas deste Museu que nunca se direcionaram por esses caminhos e, a meu ver, já estão sendo debatidas – mesmo que incipientemente – em outros espaços que se dedicam às Artes neste país. Isto tem a ver com uma série de orientações que escamoteiam a presença indígena no sul do Brasil e que recorrem à Europa para fortalecer uma identidade própria. O texto não dirá muito sobre as especificidades da exposição no sentido de uma “crítica de arte” e, portanto, é mais sobre as implicações discursivas que escrevo nas linhas abaixo.

A exposição de Mônica Nador & JAMAC, *Namblá Xokleng* (2018), com curadoria de Josué Mattos, realizada no Museu de Arte de Santa Catarina (MASC), faz parte da quarta edição do *Projeto Claraboia*. Os antecessores deste projeto foram as propostas de Roberto Freitas, Marcelo Camparini e O Grivo – com *Máquina Orquestra* – e, ainda, Evandro Machado com *Atelier Aberto* e o *Cena 11* que também apresentou a ocupação/residência *Adesão ao não esquecimento*. A exposição é um importante manifesto que denuncia o assassinato do intelectual e professor indígena, Marcondes Namblá, da etnia Laklânô-Xokleng (SC). O crime ocorreu na cidade de Penha (SC), no primeiro dia de 2018, e é mais um caso de racismo e intolerância que tem se levantado contra os povos indígenas.

Para a exposição a artista produziu moldes de estêncil com as tradicionais marcas corporais dos Laklânô-Xokleng e os empregou com tinta preta em três grandes paredes do MASC. Ao longo destas paredes uma tinta preta também escorre junto às marcas. É sintomática a escolha de Nador com a tonalidade

¹ Uma pequena entrevista com a artista pode ser vista neste link: <<https://www.youtube.com/watch?v=zJVKjzreCpE>> Acesso em: 02 de março de 2018.

deste material. A JAMAC (Jardim Miriam Arte Clube) é uma associação sem fins lucrativos composta por artistas e moradores do Jardim Miriam, zona sul de São Paulo, e os projetos dela são conhecidos pela utilização de cores que se distanciam desta acionada no MASC. Azul, amarelo, verde, laranja entre outras constituem parte da paleta de cores dos projetos que povoam muros de casas de periferias, salas de museus, estampas de tecidos e objetos. O enegrecimento quase total dessa sala elabora um movimento que direciona ao luto, ao impacto e ao choque.

Lembro que pude ouvir uma apresentação de Marcondes Namblá no *III Seminário Crianças e Infâncias Indígenas*, na Universidade Federal de Santa Catarina, pouco antes de seu assassinato². Namblá naquela oportunidade dissertou brilhantemente sobre suas pesquisas no que tange educação, infâncias e a produção dos corpos das crianças Laklânô-Xokleng. Com o título de *Infância Laklânô: Ensaio Preliminar*, homônimo a sua monografia entregue à Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), o jovem intelectual nos ofertou uma fala que alertava sobre os frequentes ataques ao território indígena pelos ditos “brancos” e como isso afeta diretamente no crescimento sadio das crianças. Nas palavras do próprio Namblá:

A prática do banho de rio no meu ponto de vista é a mais principal atividade corporal praticada pelos Laklânô e é muito importante, pois engloba aprendizagem, diversão e a produção de um corpo saudável. O que me deixa triste é saber que as águas do Rio Hercílio que outrora abrigava em suas gostosas e límpidas águas os corpos dos banhistas Laklânô hoje se encontram sujas e poluídas perdendo sua importância para a prática do banho devido a Barragem Norte que levou consigo uma prática milenar desse povo que hoje busca satisfazer sua vontade de se banhar, nas geladas cachoeiras. Não que seja ruim banhar-se em uma cachoeira, mas é que no rio havia mais espaço para a prática das diversas brincadeiras que compõe o banho de rio (NAMBLÁ, 2015, p. 49).

A fala de Namblá me faz lembrar do que disse Viveiros de Castro numa aula pública na Cinelândia (RJ): “A terra é corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, 17). A conjugação de corpos e território é uma operação que

² Ver mais em: <<https://iiiseminariocriancaseinfanciasindigenas.wordpress.com/>> Acesso em: 02 de março de 2018.

permeia a própria constituição da pessoa Laklânô. O intelectual indígena foi muito perspicaz quando remontou uma possibilidade de corpo saudável – nesta fabricação de corpos – quando o próprio rio, neste caso o Hercílio, também pode receber essas crianças em suas águas. O contrário disso, e é o que acontece hoje, a Barragem Norte é essa ação não indígena de despossessão de corpos e práticas. No entanto, as populações indígenas souberam e sabem como reconfigurar suas ações no mundo a partir de uma poética mítica ameríndia. Infelizmente, nem sempre isto é certo e muitos não indígenas, os “forasteiros” como diria Davi Kopenawa (2015), marcham contra qualquer possibilidade da presença ameríndia à sua volta e, portanto, o assassinato de Namblá é prova disso.

Trouxe essas palavras de Namblá pois é também isso que a exposição quer comunicar. A relevância das marcas tradicionais no espaço museológico – o grafismo Laklânô a partir do estêncil – é uma chave de interpretação que almeja direcionar às outras formas de *estar vivo* (lembrando-se aqui do título do livro de Tim Ingold). É bastante simbólico marcar, literalmente, o MASC com um grafismo indígena e, ainda, fazer isto com tinta preta. Na mitologia Laklânô, no “Tempo do mato” – *Kute mē āg nō ka* – os corpos eram fabricados a partir das marcas corporais, da perfuração e introdução dos botoques (o *glókó-zy*) nos lábios inferiores dos meninos e da aplicação de fortificantes (chamado de *gūnh*) nos joelhos das meninas (NAMBLÁ, 2015). No entanto, segundo o autor, após os primeiros contatos com os não indígenas em 1914 e, inclusive, com a chegada de igrejas por volta da década de 50 no território tradicional as práticas ligadas à fabricação dos corpos são proibidas e reprimidas por essas instâncias. Desta forma, a exposição retoma essas reflexões que estão ligadas às usurpações dos territórios tradicionais, do controle e negação de conhecimentos e da dizimação dessas pessoas.

As marcas tradicionais evocam o tempo mítico onde as metades do povo Laklânô – os *Vājēky* que surgiram da água do mar e os *Klēdo* que desceram da montanha – nasceram e descobriram a Terra. E essas metades comemoravam cada nova descoberta com música, dança e comida. As marcas são acionadas nesta narrativa mítica quando os *Vājēky* ouvem um barulho de outros homens e ficam com medo. Assim, criam um animal para defendê-los. A primeira tentativa não é muito eficaz pois tentaram criar uma onça, mas o que originou-se foi uma anta. Já em um segundo momento, conseguem criar uma onça a partir do tronco de araucária e as marcas desse animal começaram a determinar as descendências (Idem). Deste modo, a cosmologia ligada aos grafismos Laklânô infere sobre uma ideia de continuidade, vida e futuro. Assim, quando Nador & JAMAC ocupam as paredes do Museu com essas marcas estão também exibindo uma discussão que alerta para esse eterno devir. Mesmo que o sangue esteja escorrendo nesta sala de exposição, metaforicamente ajustado na tinta preta, o grafismo também alerta às possibilidades do recomeço, do avanço e da possibilidade de existência de um povo.

No texto que apresenta a exposição, escrito pelo curador da instituição museológica, há um apontamento que evoca outros nomes de “pessoas anônimas” que foram agenciadas dentro de trabalhos artísticos. Josué Mattos lembra, por exemplo, de Manoel Moreira, mais conhecido como Cara de Cavallo, o qual foi amigo do conhecido artista Hélio Oiticica. Oiticica realiza a peça *B33 Bólido Caixa 18 “Homenagem a Cara de Cavallo”* (1965) pouco tempo depois do brutal assassinato do amigo. Já Cildo Meireles, em *Inserção em Circuitos Ideológicos – 3. Projeto Cédula* (1970 – 1976), carimba a pergunta “Quem matou Herzog?”, em referência a Vladimir Herzog, em notas de cruzeiro. Mais recentemente, Meireles também inscreveu o nome de Amarildo – Amarildo Dias de Souza – em notas de dois reais e as carimbou com a indagação: “Cadê Amarildo?”. Mattos indica o seguinte:

Enquanto a burrice nos mantiver jorrando sangue, nossos “podres poderes” seguirão gerando a entrada de figuras na história da arte brasileira, introduzidas como a imagem incansável luta pelo direito à vida, a exemplo de Cara de Cavallo, Herzog, Lindonéia – a Gioconda do Subúrbio, Mineirinho, Amarildo, alguns dos que representam um número maior de anônimos destroçados. Eventos como o que tirou a vida de Namblá Xokleng, que deixou cinco filhos e foi assassinado enquanto vendia picolés na praia para complementar sua renda de professor, nos mantêm meros boçais (Texto de abertura da exposição. Pesquisado *in loco*. 27 de fevereiro de 2018).

Práticas artísticas contemporâneas indigenistas são pouco vistas em projetos de artistas brasileiros. Nos últimos anos, algumas exposições pelo país têm levantado temáticas caras às questões indígenas como aquelas que estão próximas das discussões da etnologia indígena. Mônica Nador & JAMAC e o MASC escolheram um momento bastante sensível para expor a intervenção/projeto de exposição *Namblá Xokleng*. Nada mais importante, neste período de luto, que instituições se alinhem às demandas das minorias étnicas. A função social deste Museu como das Artes são desenvolvidas com eficiência nesta proposta inédita. Contudo, considero que essa exposição seja apenas um momento dessa reflexão e espero, em um futuro próximo, que outras iniciativas mais consistentes possam surgir e que contem também com o protagonismo indígena nestes projetos. Ainda pensando nas marcas tradicionais, no grafismo Laklãnõ, valeria pensar como as cosmologias ameríndias são estímulos para desenvolver reflexões que apostem em novas linhas de trabalho e resultem em outras epistemologias nas Artes e nas instituições de cunho museológico.

Trazer este trabalho artístico para a arena pública, e especialmente para

dentro de um espaço de salvaguarda, possibilita uma infinidade de discussões e abre espaço às reflexões no âmbito das questões indígenas. Junto de Cildo Meireles, Hélio Oiticica e Rubens Gerchman a intervenção de Mônica Nador & JAMAC é um marco neste engajamento de práticas artísticas e denúncia. O lugar dessa exposição também é uma escolha expressiva quando pensamos no contexto de representatividade. As populações indígenas no sul do Brasil são arduamente contestadas e estão sofrendo uma série de ataques todos os dias. Essa exposição faz emergir novas histórias, imprime outro foco às atividades do MASC e desvela uma proposta bastante fértil para futuros projetos. Que a memória de Marcondes Namblá seja, assim, como as marcas tradicionais – agenciadoras de futuro, vida e continuidade.

Referências bibliográficas

- INGOLD, Tim. *Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio Eduardo Viveiros de Castro. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- NAMBLÁ, Marcondes. *Infância Laklãnõ: Ensaio Preliminar*. Trabalho de conclusão de curso. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2015. Disponível em: <<http://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/Marcondes-Nambla.pdf>> Acesso em: 28 de fevereiro de 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da pátria*. São Paulo: N-1 Edições, 2016.

autor **Alberto Luiz de Andrade Neto**
 É mestrando em Antropologia Social e bacharel em Museologia, ambos pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Recebido em 04/03/2018
Aceito para publicação em 10/04/2018

nominata de pareceristas

nome	Filiação institucional	Titulação
Adriano Santos Godoy	UNICAMP	Mestre em Antropologia Social
Alexandre Eustáquio Teixeira	PUC - Minas	Doutor em Ciências Sociais
Aline Ramos Barbosa	IFRO	Doutora em Ciências Sociais
Ana Cláudia da Silva	UFF	Doutora em Antropologia Social
Andreas Hoffman	USP	Doutor em Sociologia
Antonio Boaes Gonçalves	UEPB	Doutor em Sociologia
Ari Ghiggi Jr	UFSC	Doutor em Antropologia Social
Bruno Puccinelli	UNICAMP	Doutor em Ciências Sociais
Clara Flaksman	UFBA	Doutora em Antropologia Social
Deborah Bronz	UFF	Doutora em Antropologia Social
Dibe Ayoub	UFRJ – Museu Nacional	Doutora em Antropologia Social
Eduardo Dullo	UFRGS	Doutor em Antropologia Social
Felipe Berocan Veiga	UFF	Doutor em Antropologia
Felipe Vander Velden	UFSCAR	Doutor em Antropologia Social
Francisco de Paiva Neto	UEPB	Doutor em Ciências Sociais
Gisele Fonseca Chagas	UFF	Doutora em Antropologia
Graziele Lima	UNILAB	Doutora em Antropologia Social
Gustavo Seggese	Santa Casa de São Paulo	Doutor em Antropologia Social
Leonardo Oliveira de Almeida	UFRGS	Mestre em Sociologia
Luciana Ribeiro de Oliveira	UEPB	Doutora em Antropologia
Luiz Carvalho Assunção	UFRN	Doutor em Ciências Sociais
Marcia Reis Longhi	UEPB	Doutora em Antropologia
Pedro Guedes Nascimento	UEPB	Doutor em Antropologia
Ramon Reis	Pesquisador independente	Doutor em Antropologia Social
Rodrigo Gunewald	UFCC	Doutor em Antropologia Social
Rosenilton Oliveira	USP	Doutor em Antropologia
Salvador Schavelzon	UNIFESP	Doutor em Antropologia Social
Samira Marzochi	UFSCAR	Doutora em Sociologia
Sarah Munhoz	UFSCAR	Mestra em Antropologia
Simone Frangella	Universidade de Lisboa	Doutora em Ciências Sociais
Valeria Alves	USP	Mestra em Antropologia Social